

УДК 1/14
ББК 87
Э 15

ISBN 5-93615-040-3

ISBN 88-272-1376-7 (итал.)

- © Copyright 1961–2000 by Edizioni Mediterranee
- © Издательство «Владимир Даль», 2005
- © В. Ю. Быстров, статья, 2005
- © В. В. Ванюшкина, перевод, 2005
- © Д. Яковин, оформление, 2005
- © П. Палей, дизайн, 2005

ОРИЕНТИРЫ

1. Современный мир и люди Традиции

Целью настоящей книги является изучение отдельных аспектов современности, благодаря которым она выглядит преимущественно эпохой разложения. Одновременно с этим мы намерены рассмотреть проблему поведения и форм существования, которые в нынешней ситуации подобают *особому типу человека*.

Последнее ограничение необходимо постоянно иметь в виду. Всё, о чём пойдет речь в дальнейшем, относится далеко *не* ко всякому современному человеку. Напротив, мы имеем в виду исключительно тот тип человека, который, несмотря на свою полную вовлеченность в мир, включая даже те его области, где современная жизнь достигает наивысшего уровня проблематичности и остроты, внутренне не принадлежит этому миру, не намерен ему уступить и в душе чувствует себя существом иной породы, отличной от большинства наших современников.

Родиной такого человека, той землей, где он не чувствовал бы себя чужестранцем, является мир Традиции. Сразу оговоримся, что мы используем здесь слово Традиция в совершенно определенном значении (более подробно рассмотренном в других наших работах¹), далёком от общепринятого и близком к тем категориям, которые использовал Рене Генон в своем анализе кризиса современного мира. В этом особом значении культура, или общество, является «традиционным», если оно руководствуется принципами, превосходящими просто человеческий и индивидуальный уровень; если все его сферы образованы влиянием свыше, подчинены этому влиянию и ориентированы на высший мир. Следует отметить, что мир Традиции, несмотря на всё разнообразие своих исторических форм, отличается сущностным тождеством или неизменностью. В другом месте мы уже попытались более точно определить ценности и категории этого мира, составлявшие основы всякой культуры, общества или жизненного уклада, который можно определить как *нормальный*, то есть вертикально ориенти-

¹ Главным образом в *Rivolta contro il mondo moderno* (1934) [Edizioni Mediterranee, Roma, 1998] и «Люди и руины» (1953) [МОО «Русское стрелковое общество». М., 2002].

рованный и напрямую связанный с истинным смыслом.

Между тем, все ценности, возобладавшие в современном мире, представляют собой полную противоположность ценностям, которые господствовали в обществах традиционного типа. Поэтому в нынешних условиях становится всё более очевидным, что возможность сколь-либо действенного изменения сложившейся ситуации — как путём активных наступательных действий, так и посредством организованного сопротивления этому миру того или иного масштаба, — опираясь на ценности Традиции (даже допуская, что ещё остались люди, способные их осознать и взять на себя), выглядит крайне маловероятной. Последние мировые потрясения показали, что отныне все попытки найти себе сторонников как среди наций, так и среди подавляющего большинства индивидов обречены на провал; столь же очевидно, что ни современные институты, ни общее состояние общества, учитывая победившие в нем идеи, интересы и силы, не оставляют нам ни малейшего шанса для подобного изменения.

Тем не менее остались редкие люди, которым благодаря своей — до той или иной степени осознанной — принадлежности другому миру, образно говоря, удалось выстоять среди

руин в атмосфере всеобщего разрушения. Остался небольшой отряд, который, похоже, готов продолжать сражаться даже на потерянных позициях, и пока он не сдастся, не идет на компромиссы, искушаемый возможностью близкого, но, по сути, иллюзорного успеха, его существование служит лучшим подтверждением нашим словам. Есть и другие, кто, напротив, склоняется к тому, чтобы полностью отрешиться от этого мира; что, впрочем, требует особой внутренней предрасположенности и соответствующих материальных условий, обеспечить которые с каждым днём становится всё более затруднительно. Как бы то ни было, это — второе из возможных решений. Добавим сюда ещё более редко встречающихся людей, способных и в нынешних условиях отстаивать «традиционные» ценности на интеллектуальном уровне, не преследуя при этом никаких сиюминутных целей, тех, кто самим фактом своего существования оказывает безусловно благотворное воздействие на нынешнюю действительность, препятствуя ей окончательно закрыться от возможности проникновения иных, отличных от господствующих в ней взглядов и оценок как на материальном уровне, так и на уровне идей. Само их присутствие позволяет сохранять *дистанции*, свидетельствует о наличии других измерений, иных смы-

слов жизни и служит указателем тому, кто способен отстраниться от близкого и наличного, кто умеет видеть дальше и глубже.

Однако для тех, кто по тем или иным причинам не готов на полную материальную изоляцию, кто не может или не желает окончательно сжечь все мосты между собой и современной жизнью, проблема личного поведения в этом мире сохраняет свою злободневность, в том числе на уровне простейших человеческих реакций и отношений.

Именно этому особому типу человека посвящена наша книга. Именно к нему обращены слова великого предтечи: «Пустыня растет. Горе тому, кто скрывает в себе пустыню!»¹. Действительно, как было сказано, для такого человека не осталось никаких опор во внешнем мире. Сегодня нет ни организаций, ни учреждений, которые, живи он в традиционном обществе, позволили бы ему полностью реализовать себя, ясно и однозначно организовать собственную жизнь, творчески воплотить внутренние родственные ему ценности в соответствующей сфере существования. Поэтому нелепо предлагать ему продолжать придерживаться тех принципов, кои, будучи естественными и

¹ Ницше. «Так говорил Заратустра». — *Прим. перев.*

законными в нормальном, традиционном обществе, более не являются таковыми в обществе ненормальном, в совершенно иной социальной, психической, интеллектуальной и материальной среде, в атмосфере всеобщего разложения, где господствуют силы едва сдерживаемого хаоса, целиком лишённые всякого высшего узаконения. Отсюда вытекают те специфические проблемы, которыми мы намереемся здесь заняться.

Первым делом следует прояснить следующий важный момент, связанный с вопросом об отношении к «пережиткам», или «остаткам», старого мира. Так, в частности в Западной Европе, продолжают цепляться за жизнь различные социальные институты, нравы и обычаи, принадлежащие вчерашнему, то есть буржуазному миру. Необходимо чётко уяснить себе, что сегодня, говоря о кризисе, в большинстве случаев имеют в виду кризис буржуазного мира — именно основы буржуазной культуры и общества претерпевают сегодня кризис и разложение. Но буржуазный мир — *это не тот мир, который мы назвали миром Традиции*. Социальный, политический и культурный распад переживает система, сформировавшаяся со времен победы третьего сословия и первой промышленной революции, тогда как ещё сохраняющиеся в ней остатки более древнего

строю давно утратили свое изначальное живое содержание.

Каким может и должно быть отношение рассматриваемого нами человеческого типа к подобному миру? Это важный вопрос, от ответа на который зависит наша оценка явлений кризиса и разложения, становящихся всё более очевидными с каждым днем, а также наше отношение как к этим явлениям, так и к тому, что еще не окончательно ими расшатано и разрушено. Ответ на этот вопрос может быть только одним: исключительно отрицательное.

Рассматриваемый нами человеческий тип не имеет ничего общего с буржуазным миром. Всё буржуазное должно казаться ему чем-то «новым» и антитрадиционным, порождением процессов, имеющих отрицательный и подрывной характер. Действительно, во многих современных кризисных явлениях скорее следует видеть нечто вроде возмездия или рикошета¹; ведь вызваны они как раз теми силами, которые, будучи пущены в ход против предыдущей традиционной европейской цивилизации, позднее обернулись против тех, кто пробудил их к жизни, и теперь сбрасывают их с пути, последовательно доводя общий процесс

¹ См.: «Люди и руины», гл. XIII, «Тайная война. Оружие тайных войн».

разрушения до его логического завершения. Наиболее наглядно это проявляется, например, в политэкономической области, где довольно легко прослеживается связь между буржуазной революцией третьего сословия и позднейшими социалистическими и марксистскими движениями; между демократией и либерализмом, с одной стороны, и социализмом — с другой. Первые просто послужили тому, чтобы расчистить путь вторым, которые позднее, позволив тем выполнить свое назначение, перешли к их окончательному устранению.

С учётом этого следует решительно отвергнуть решение, предлагаемое теми, кто готов встать на защиту буржуазного мира и использовать его как базу для сопротивления против новейших подрывных и разрушительных движений, наивно рассчитывая на возможность вдохнуть новую жизнь в «старые меха», упрочив их при помощи более высоких, традиционных ценностей.

Во-первых, с точки зрения материальных возможностей, учитывая общую ситуацию, которая после переломного момента, ознаменованного двумя последними мировыми войнами со всеми вытекающими последствиями, с каждым днём становится всё более однозначной, подобное решение представляется чистейшим

самообманом. Произошедшие изменения слишком глубоки, чтобы быть обратимыми. Уже вырвавшиеся на свободу или готовые к этому силы по своей природе таковы, что любая попытка загнать их обратно в рамки структур вчерашнего мира обречена на провал. Более того, уже сама попытка обращения к этим структурам, совершенно лишённым высшего узаконения, в надежде оказать сопротивление подрывным силам только усиливает последние и придает им особую остроту. Во-вторых, это решение поставило бы нас в крайне двусмысленное положение, равным образом неприемлемое с идейной точки зрения и опасное в тактическом плане. Как уже говорилось, традиционные ценности — те ценности, которые мы называем традиционными, — не являются ценностями буржуазными, но представляют собой их полную противоположность.

Таким образом, признание законности за указанными остатками, любая попытка связать их с традиционными ценностями или укрепить их последними в вышеуказанных целях равнозначна признанию либо в собственном непонимании ценностей Традиции, либо в пренебрежении ими и готовности заключить недостойную и опасную сделку с подрывными силами. Опасность заключается прежде всего в том, что соглашаясь тем или иным образом свя-

зять традиционные идеи с остаточными формами буржуазного общества, мы тем самым подставляем первые под удар, который наносит наша эпоха по буржуазному миру, — удар во многом оправданный, неизбежный и необходимый.

Поэтому следует ориентироваться на противоположное решение, даже если оно скорее способно осложнить ситуацию и в определённом смысле является не менее рискованным. Необходимо разорвать все связи с тем, чему рано или поздно суждено погибнуть и решительно отказаться от опоры на какую-либо из ныне существующих или унаследованных социальных форм, включая даже те, которые имели подлинно традиционный характер, но исторически изжили себя. В этом случае наша задача будет состоять в поддержании основного направления, то есть в сохранении преемственности исключительно на одном, так сказать бытийном уровне, то есть на уровне внутренней ориентации при максимальной внешней свободе. Как мы вскоре увидим, единственную поддержку, которую может оказать нам сегодня Традиция, следует искать не в позитивных, регулярных структурах, присущих любой традиционной культуре, но в доктрине, которая содержит традиционные принципы в их высшем, невоплощенном состоянии, предшест-

вующем частным историческим формам; в том знании, которое в прошлом не было достоянием масс, но имело характер «внутреннего учения».

Итак, учитывая невозможность положительного действия, направленного на реальное возвращение к нормальной традиционной системе, и маловероятность *органичной* и однозначной организации собственного существования в климате современного общества, культуры и нравов, остается решить, насколько мы можем позволить себе погрузиться в царящую сегодня атмосферу разложения, не будучи затронутым ею внутренне. Кроме того, имеет смысл разобраться, что из достигнутого на нынешней стадии — в конечном счете являющейся переходной стадией — как в интеллектуальной сфере, так и в области поведения может пригодиться нам для формирования собственного свободного образа жизни, который не выглядел бы «анахроничным», но, напротив, позволил бы нам соперничать с ними, при этом, однако, руководствуясь иными духовными принципами.

В этом отношении для рассматриваемого нами особого типа человека, сохраняющего верность Традиции, вполне приемлемым может оказаться предложенное кем-то правило: «быть там, где нападают, а не там, где обороня-

ются»¹. Иначе говоря, возможно было бы правильное подтолкнуть то, что уже шатается и падает, вместо того чтобы поддерживать и искусственно продлевать жизнь тому, что отжило свой век. Эта тактика пригодна в том случае, если мы не хотим уступать инициативу противнику, не желаем, чтобы окончательный кризис стал делом рук враждебных сил. Рискованность подобной позиции более чем очевидна: неизвестно, за кем останется последнее слово. Но в наше время нет ничего, что не было бы рискованным. Для тех, кто выстоял, это, может быть, единственное из оставшихся преимуществ.

Смысл текущего кризиса и разложения, столь многими оплакиваемого сегодня, станет понятен лишь если мы четко поймем, что на самом деле прямой целью этих разрушительных процессов являются буржуазная культура и общество. Но с точки зрения традиционных ценностей они сами были первым отрицанием мира, им предшествующего и их превосходящего. Из этого следует, что кризис современного мира может оказаться, говоря по Гегелю, «отрицанием отрицания», то есть в некотором смысле положительным явлением. Здесь суще-

¹ Перефразированное выражение Юнгера. См.: «Рабочий: господство и гештальт». — *Прим. перев.*

ствуует несколько возможных путей развития: либо это «отрицание отрицания» выльется в ничто — в то ничто, которое прорывается наружу в разнообразных формах хаоса, разочарования, бунта и «протеста», характерных для многих современных молодежных движений, либо оно приведет нас к другому «ничто», едва скрытому внешним порядком материальной цивилизации, либо, наконец, это «отрицание отрицания» расчистит новое свободное пространство, которое при определенных условиях сможет стать предпосылкой для грядущего формирующего действия, зачинщиком которого сможет стать рассматриваемый нами человеческий тип.

2. Конец цикла. «Оседлать тигра»

Последняя из указанных альтернатив дает нам возможность вкратце затронуть особую перспективу, которая, строго говоря, выходит за рамки основной темы данной книги, поскольку связана не с проблемой личного внутреннего поведения, но со средой, не с нынешней действительностью, но с будущим, на которое мы не имеем права рассчитывать и от которого никоим образом *не* должны зависеть наши действия.

Как можно догадаться из вышесказанного, речь идёт о перспективе, предполагающей, что наше время в конечном счете может оказаться всего лишь переходной эпохой. Прежде чем вернуться к основной теме, нам хотелось бы посвятить несколько слов этому вопросу. Для этого возьмем за отправную точку традиционную доктрину циклов и идею, согласно которой современная эпоха со всеми наиболее типичными для нее явлениями соответствует конечной фазе цикла.

Чтобы перейти от сказанного ранее к этому кругу идей, воспользуемся формулой, выбранной нами в качестве заглавия для настоящей книги: «Оседлать тигра». Смысл этого дальневосточного правила состоит в том, что если вам удастся оседлать тигра, то благодаря этому вы не только помешаете ему напасть на себя, но, удержавшись на нем, сохранив хватку, сможете в конце концов его одолеть. Интересующимся можно напомнить, что сходный сюжет можно встретить в школах традиционного знания, например в японском дзэне (различные ситуации человека с быком); имеет он параллель и в классической античности (здесь можно вспомнить, например, один из подвигов Митры, который позволяет разъяренному быку увлечь себя, но не ослабляет хватки, пока животное не останавливается, тогда Митра убивает его).

Эта символика крайне многогранна. Она затрагивает не только проблему выбора линии поведения в личной внутренней жизни, но и вопрос об отношении к кризисным событиям, имеющим всемирно-исторический масштаб. Во втором случае особый интерес для нас представляет связь этого символа с вышеупомянутой доктриной циклов, описывающей общее устройство истории и, в частности, с тем её аспектом, который относится к чередованию «четырёх веков». Как нам уже доводилось указывать в другом месте¹ это учение имело сходные черты как на Востоке, так и на древнем Западе (см., например, Вико, который, правда, уловил лишь далекие его отголоски).

Согласно классической версии этой доктрины мировая история представляет собой последовательное нисхождение человечества от золотого века к такому, который Гесиод называл веком железным. В соответствующем более тщательно разработанном индуистском учении последний век называют кали-юга (тёмный век), при этом особо подчёркивают свойственную ему атмосферу разложения, сопровождающуюся переходом в свободное, хаотичное состояние материальных, психических

¹ См.: Evola J. Rivolta contro il mondo moderno, cit.

и духовных сил, как индивидуального, так и коллективного порядка, прежде так или иначе связанных высшим законом и подчиненных влияниям горнего порядка. Тантрические тексты описывают подобное состояние посредством внушающего образа как «полное пробуждение» женского божества Кали, которая символизирует собой стихийную, первородную силу мира и жизни, но в своих «низших» аспектах является также богиней секса и оргиастических обрядов. Прежде «спавшая», то есть не проявленная в этих своих аспектах, в «тёмный век» она полностью пробуждается и начинает активно действовать¹.

Похоже, все указывает на то, что именно это происходит в последнее время. Эпицентром подобного развития событий стали западное общество и цивилизация, откуда началось стремительное расползание кризиса по всей планете; согласно одному из оригинальных толкований, причиной этого может быть то, что наша эпоха стоит под зодиакальным знаком Водолея, то есть под знаком вод, где всё обращается в текучее, бесформенное состояние. Итак, предсказания, сделанные много веков назад, именно этим временем датируются

¹ См.: Evola J. *Lo Yoga della Potenza* (1949), Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.

только что изложенные идеи, выглядят сегодня крайне актуальными. Этим объясняется то, почему мы сочли нужным провести связь между вышеизложенными взглядами и стоящей перед нами проблемой адекватного поведения в последние времена; поведения, символически описанного нами формулой «оседлать тигра».

Действительно, тексты, повествующие о кали-юге, о веке Кали, говорят также о том, что жизненные нормы, имевшие силу закона в эпохи, до той или иной степени отмеченные живым божественным присутствием, в последние времена следует рассматривать как недействительные. Новая эпоха принадлежит экзистенциально иному человеческому типу, который не способен соблюдать древние заповеди; в частности потому, что благодаря другой исторической среде, или, если угодно, иному расположению планет, даже соблюдение этих заповедей не может принести прежних плодов. Поэтому вырабатываются иные нормы и снимается обязательство хранить тайну относительно некоторых истин, этических правил и «обрядов», прежде скрытых от глаз посторонних ввиду их опасного характера и противоречия законам обычной жизни, регулируемой священной традицией. Ни от кого не ускользнет значение этого сходства. Здесь, как и в других вопросах,

наши идеи, в которых нет ничего случайного или личного, по сути, совпадают с теми перспективами, которые издавна предвидел мир Традиции, описывая общие аномальные ситуации.

Теперь перейдем к рассмотрению принципа «оседлать тигра» в применении к внешнему миру, к общей среде. В этом случае его можно понимать следующим образом: когда определенный цикл цивилизации приближается к своему концу, трудно достичь чего-либо, оказывая сопротивление, прямое противодействие его движущим силам, поскольку это движение настолько сильно, что увлекает за собой всё и вся. Но важно не поддаваться впечатлению всемогущества и мнимого триумфа сил эпохи. Эти силы, лишенные всякой связи с каким бы то ни было высшим принципом, по сути крайне недолговечны. Поэтому, вместо того чтобы заикливаться на близком и настоящем, следует принять в расчет и возможное изменение ситуации в сравнительно недалеком будущем. Необходимо руководствоваться следующим принципом: предоставить силам и процессам эпохи развиваться свободно, но одновременно с этим сохранять твердость и готовность вмешаться, когда «тигр, не в силах наброситься на своего седока, устанет бежать». Христианская заповедь непротивления злу в довольно свое-

образном толковании могла бы иметь схожее значение, как отказ от прямого нападения и уход в глубокую оборону.

Учение о циклах открывает нам следующую перспективу: конец одного цикла является началом другого, поэтому точка, в которой определенный процесс достигает своего предела, одновременно является точкой, с которой начинается его разворот в обратном направлении. Правда, здесь остается открытой проблема *непрерывности, преемственности* двух циклов. Положительное решение этой проблемы можно проиллюстрировать образом, заимствованным у Гофмансталя (Hofmannsthal), который говорит о встрече между теми, кто научился бодрствовать в течение долгой ночи и теми, кто может появиться на рассвете нового дня. Но подобный исход нельзя считать гарантированным: невозможно точно предугадать, каким образом и на каком уровне будет реализована преемственность между циклом, подходящим к своему концу и тем, который приходит ему на смену. Поэтому тот образ жизни, который мы считаем приемлемым для современной эпохи, должен иметь автономный характер и имманентную индивидуальную ценность и, следовательно, не должен никоим образом зависеть от положительных перспектив, которые могут

открыться в более или менее близком будущем. Они могут вообще не проявиться до истечения цикла, так что возможности, которые возникнут после преодоления нулевой точки, будут касаться уже других людей — тех, кто придя нам на смену, также будут хранить стойкость, выстраивая своё поведение независимо от прямых результатов или внешних изменений.

Прежде чем вернуться к нашей основной теме, возможно, будет небесполезно указать на еще один важный момент, также имеющий отношение к циклическим законам. Речь идет об отношениях между западной цивилизацией и другими культурами, в частности, восточного происхождения.

Среди тех, кто распознал кризис современного мира и далек от мысли, что нынешняя цивилизация является наилучшей из возможных цивилизаций, вершиной и мерой для любой другой, были те, кто устремлял свой взгляд на Восток, поскольку там отчасти еще сохранился тот традиционный и духовный уклад, который на Западе уже давно перестал служить основой для эффективной организации различных областей жизни. Поэтому встал вопрос о необходимости обращения к Востоку в поиске отдельных принципов, пригодных для обновления и возрождения Запада.

Однако для начала необходимо разобраться в какой именно области это обращение имеет смысл. Если речь идет о простых доктринах и «интеллектуальных» контактах, его можно считать вполне оправданным. Хотя уже здесь следует заметить, что и традиционное прошлое Запада богато (пусть даже в меньшей степени) полезными примерами и образцами, так что в этой области также нет никакой особой нужды обращаться к неевропейским культурам. Подобного рода контакты вряд ли принесут нам действительную пользу, поскольку в лучшем случае они сведутся к встречам между редкими, хотя и высококвалифицированными знатоками метафизических учений. Если же говорить о чем-то большем, то есть о возможности реального и широкомасштабного влияния на существование, то здесь не стоит впадать в иллюзии. Современный Восток уже вступил на проложенный нами путь, он все больше подчиняется идеям и влияниям, которые привели нас к нынешнему положению, «модернизируется» и усваивает наши формы «светской» и материализованной жизни, а еще сохраняемые им остатки Традиции все больше теряют почву и вытесняются на обочину. Уничтожение «колониализма», приведшее к материальной независимости, которую стремятся отстоять восточные народы перед лицом европейцев, шло

наряду с их все большим подчинением «продвинутому» и «прогрессивным» идеям, обычаям и мышлению, возобладавшем на современном Западе.

Действительно, с точки зрения доктрины циклов все, что на Востоке или в другом месте имеет ценность для человека Традиции является лишь остаточным наследием, которое еще сохраняется лишь потому, что процесс упадка находится там пока в зачаточном состоянии, а не потому, что речь идет о территориях, действительно свободных от этого процесса. Следовательно, момент, когда эти культуры догонят нас, окажутся в той же точке, в которой находимся сегодня мы, и столкнутся с теми же проблемами, теми же явлениями распада под знаком «прогресса» и модернизма — всего лишь вопрос времени. Более того, скорость их падения может оказаться более стремительной; это доказывает пример Китая, который за пару десятилетий прошел весь путь от традиционной империи до материалистического и атеистического коммунистического режима; путь, на который европейцам потребовались века.

Таким образом, не считая узкого круга ученых и знатоков метафизических дисциплин, «миф Востока» является провальным. «Пустыня растет», нет более ни одной культуры, на

которую мы могли бы опереться, поэтому необходимо открыто встретить наши проблемы. Единственной позитивной, но гипотетической перспективой, открываемой нам циклическими законами, является следующая: мы первыми вступили в завершающую стадию нисходящего процесса темного века, поэтому не исключено, что мы же первыми преодолеем нулевую точку, в то время как другие культуры, позднее втянутые в это движение, напротив, окажутся приблизительно в том же состоянии, что и мы сегодня, отринув («преодолев») — еще сохраняющиеся у них и столь притягательные для нас сегодня — высшие ценности, соответствующие традиционному жизненному укладу. В результате этой перемены сторон Запад, преодолевший негативный предел, окажется более подготовленным к исполнению новой роли по общему управлению и руководству, которая будет существенно отличаться от его прежней роли, связанной с материальной и индустриально-технической цивилизацией, единственным результатом которой стало всеобщее нивелирование.

Возможно, этот беглый обзор общих проблем и перспектив окажется небесполезным для некоторых наших читателей. В дальнейшем мы более не будем возвращаться к этой теме, поскольку, как было сказано, нас интере-

сует здесь главным образом проблема личного поведения, для решения которой необходимо определить автономные позиции, не зависящие от возможного развития ситуации в будущем, и понять как нам следует относиться к отдельным процессам, происходящим в современном мире, чтобы они могли иметь для нас иной исход, нежели тот, который по всей видимости ожидает подавляющее большинство наших современников.

В МИРЕ, ГДЕ УМЕР БОГ

3. Европейский нигилизм. Распад морали

Самой точной формулой для символического описания того общего процесса, который привел к нынешней кризисной ситуации в области морали и мировоззрения, можно считать слова Ницше: «Бог умер».

Поэтому в качестве отправной точки для достижения поставленных нами целей можно воспользоваться тематикой Ницше, которая и по сей день практически не утратила своей актуальности. Как было верно подмечено, сама личность Ницше и его творчество также имеют символический характер: «Это борьба за современного человека; человека, который отныне не имеет корней в священной почве традиции, и в поисках самого себя колеблется между вершинами культуры и пропастями варварства, пытаюсь найти смысл, который позволил бы оправдать существование, отныне полностью предоставленное самому себе» (Р. Рейнингер)¹.

¹ См.: Robert Reinger. Nietzsche e il senso della vita. Volpe, Roma, 1971.

Именно Фридриху Ницше лучше, чем кому-либо другому, удалось предугадать наступление «европейского нигилизма» как будущего и судьбы, «которая повсюду заявляет о себе множеством знамений и предзнаменований». «Великое, смутно предчувствуемое событие, смерть Бога» — стало началом крушения всех ценностей. С этого момента мораль, лишившаяся своей санкции, более «не в силах устоять», и вслед за ней рушатся все толкования, которые ещё недавно позволяли оправдать и узаконить прежние нормы и ценности.

Достоевский выразил почти ту же идею словами: «Если Бога нет, всё дозволено».

«Смерть Бога» — это образ, исчерпывающе характеризующий исторический процесс. Он отражает «неверие, ставшее повседневной реальностью», десакрализацию существования, полный разрыв с миром Традиции, который, начавшись на Западе в эпоху Возрождения и гуманизма, приобретает в современном человеке всё более очевидный, окончательный и необратимый характер. Этот процесс охватывает все сферы существования, включая также те, где он пока ещё проявлен не столь отчётливо, благодаря действующему режиму масок, заменяющих «Бога, который умер».

В указанном процессе необходимо различать несколько стадий. Его первоначалом стал

разрыв онтологического характера, вследствие которого из человеческой жизни исчезли все реальные связи с трансцендентностью. В этом событии было потенциально заложено всё дальнейшее развитие нигилизма. Отныне единственной опорой для морали, утратившей свою прежнюю зависимость от богословия и метафизики, стал авторитет разума, что, в частности, привело к появлению так называемой «автономной» морали. Это можно считать первым явлением, при помощи которого факт «смерти Бога» попытались скрыть от сознания. Характерной приметой рационалистической стадии, ознаменованной появлением таких концепций как «стоицизм долга», «моральный фетишизм», стало низведение абсолюта с отныне утерянного священного уровня до уровня чисто человеческой морали. Стоит в скобках отметить, что помимо всего прочего это является одной из отличительных черт протестантизма. На спекулятивном уровне знаком или символом этой стадии стала кантовская теория категорического императива, этический рационализм и вышеупомянутая «автономная мораль».

Но как только исчезают корни, то есть распадается изначальная действенная связь человека с высшим миром, мораль утрачивает своё прежде непоколебимое основание; вскоре она

становится уязвимой для критики. В «автономной», то есть светской и рациональной, морали, как всего лишь эхо древнего живого закона, остается только выхолащенное и застывшее «ты должен», которому желают придать силу закона, способного обуздать все природные побуждения. Но при любой попытке определить конкретное содержание этого «ты должен» и тем самым узаконить его, почва ускользает из-под ног, ибо мысли, умеющей доходить до конца, более не на что опереться, она теряется в пустоте. Это справедливо уже для кантовской этики. Действительно, на этой первой стадии любой «императив» необходимо требует признания аксиоматической ценности за некими совершенно неочевидными предпосылками, которые к тому же устанавливаются исключительно на основании личных предпочтений или исходя из фактического устройства данного общества, каковое столь же необоснованно предполагается не подлежащим сомнению.

Следующая стадия распада, сменяющая этический рационализм, отмечена появлением утилитаристской, или «социальной», этики. Отказавшись от признания за «добром» и «злом» абсолютной внутренней основы, предлагают для обоснования действующих моральных норм руководствоваться теми же соображениями, к которым прибегают в повседнев-

ной жизни для достижения личной выгоды или общественного материального блага. Эта мораль уже несёт на себе стойкий отпечаток нигилизма. Поскольку более не существует никаких внутренних уз, можно попытаться обойти любую внешнюю социально-юридическую санкцию; всякое действие или поступок становятся дозволенными, если они не вступают в прямое противоречие с законом. Окончательно исчезает всё, что имело бы внутренне нормативный и императивный характер. Всё сводится к чисто формальному соблюдению правил, пришедших на смену ниспровергнутому религиозному закону. После непродолжительного периода господства пуританских норм и этического ригоризма буржуазный мир окончательно встал на этот путь; путь поклонения общественным идолам и конформизма, основанного на соображениях выгоды, трусости, лицемерии и инерции. Но индивидуализм конца века в свою очередь стал началом завершения этой стадии; началом стремительно распространяющегося анархического разложения, обретающего всё более острые формы. Он пробудил силы хаоса, которым осталось уже недолго скрываться за фасадом мнимого благополучия.

Преыдущая стадия, затронувшая лишь ограниченные сферы существования, была временем романтических героев — эпохой челове-

ка, ощутившего свое одиночество перед лицом равнодушного божества, эрой высшего индивида, готового, несмотря ни на что, к трагическому самоутверждению и нарушающего общепринятые нормы не ради отрицания их законности как таковой, но в стремлении отстоять свое исключительное право на запретное, как в добре, так и во зле. На идейном уровне этот процесс окончательно исчерпал себя у Макса Штирнера, который видел в любой морали последнюю форму идолопоклонства, подлежащего искоренению. В «потустороннем», продолжающем жить в душе человека и желающем быть законом ему, он изобличал «новое небо», то есть коварный перенос во внутренний мир того внешнего богословского потустороннего мира, который, казалось, был уже окончательно отвергнут прежде. Преодолевая «внутреннего бога» и превознося свободного от закона «Единственного», отрицающего всякую ответственность и противостоящего всем ценностям и притязаниям со стороны общества¹, Штирнер, по сути, установил границы пути, ранее проложенного нигилистически настроенными социал-революционерами (от которых и ведет своё происхождение понятие ни-

¹ См.: Макс Штирнер. Единственный и его собственность.

гилизм). Правда в отличие от него они действовали, ещё веруя в утопические идеи общественного устройства, борясь за торжество «справедливости», «свободы» и «гуманизма» над несправедливостью и тиранией, каковые они полагали присущими тогдашнему порядку.

Однако вернёмся к Ницше. Европейский нигилизм, предсказанный им как общее и закономерное явление, помимо области морали в узком смысле охватывает также сферу истины, мировоззрения и последней цели. «Смерть Бога» равнозначна потере всякого смысла жизни, всякого высшего оправдания существования. Круг проблем, поднятых Ницше, хорошо известен: в результате истощения жизненных сил и нарастания потребности в бегстве от действительности был выдуман «истинный мир», или «мир ценностей», оторванный от «этого мира», ему противостоящий, придающий ему лживый, обманчивый характер и отрицающий за ним всякую ценность; был вымышлен мир бытия, добра и духа, который стал отрицанием и проклятием для мира становления, чувств и живой действительности. Сегодня распадается именно этот вымышленный «истинный» мир; осознание же того, что и сам он был всего лишь иллюзией, позволяет проследить само происхождение этого придуманного мира и выявить его человеческие, «слишком человеческие» и

иррациональные корни. Вкладом Ницше — как «свободного ума» и «имморалиста» — в нигилизм можно считать именно то, что он истолковывал «высшие», «духовные» ценности не просто как ценности, рожденные обычными жизненными влечениями, но главным образом как ценности, рожденные почти исключительно побуждениями, характерными для «декадентской» и ослабленной жизни.

Итак, в результате единственно реальным остается только тот мир, который прежде подвергался отрицанию и осуждению во имя «высшего» мира, «Бога», «истины», то есть во имя того, чего нет, но что *должно* быть. Из этого вытекает следующий вывод: «Того, что должно быть — нет; то, что есть, суть то, чего быть не должно». Подобное состояние Ницше называл «трагической фазой» нигилизма. Это начало «нищеты человека, лишённого Бога». Кажется, что существование отныне лишлось всякого смысла, всякой цели. Вместе с императивами, моральными ценностями и любыми узами, рушатся все опоры. Здесь опять можно вспомнить Достоевского, который устами Кириллова говорит, что человек выдумал Бога только для того, чтобы быть в состоянии продолжать жить, — а следовательно, Бог есть только «отчуждение Я». К ещё более безоговорочным выводам пришёл Сартр,

который заявил, что: «экзистенциализм не является атеизмом, если последний сводится исключительно к доказательству небытия Бога». И добавил к этому: «Даже если Бог есть, это ничего не меняет». Существование в своей обнажённой реальности полностью предоставлено себе самому и не имеет никакой точки отсчета вне себя, которая могла бы придать ему смысл в глазах человека.

Итак, как мы видим, указанный процесс развивался поэтапно. На первой стадии происходит своеобразный метафизический, или моральный бунт. На второй — те же причины, которые исподволь питали этот бунт, исчезают, растворяются, теряют свое содержание для нового типа человека, и именно эту вторую стадию можно считать собственно нигилистической, поскольку на ней главной темой становится чувство абсурда, чистой иррациональности человеческого состояния.

4. От предвестников к «потерянному поколению» и «поколению протеста»

Имеет смысл сразу указать на факт существования определённого идеологического течения с соответствующей особой «историографией», согласно которому вышеописанный про-

цесс (или по крайней мере его начальные стадии) имеет положительный характер, является неким завоеванием. Это очередной аспект современного нигилизма, подоплёкой которому служит постыдное чувство «жертвенной эйфории» (или, как сказали бы мы сегодня, — «комплекс заложников» — *Прим. перев.*). Хорошо известно, что со времени зарождения просветительства и либерализма и вплоть до формирования имманентного историзма, поначалу имевшего «идеалистический», а позднее материалистический и марксистский характер, приверженцы подобных учений истолковывали указанные стадии распада как освобождение и новое самоутверждение человека, превносили их как прогресс духа и как истинный «гуманизм». Позднее мы ещё увидим насколько подобного рода мышление сказалось на отдельных (далеко не лучших) взглядах Ницше, относящихся к периоду постнигилизма. Теперь же ограничимся указанием лишь на один существенный момент.

Никакой Бог никогда не связывал человека. Божественный деспотизм является выдумкой чистой воды. Точно такой же выдумкой является деспотизм, которому, по мнению деятелей эпохи Просвещения и революционеров, мир Традиции был обязан своим вертикально ориентированным устройством, своей иерархиче-

ской системой и разнообразными формами законной власти и священного владычества. Вопреки подобным представлениям, истинным основанием традиционного мира всегда был особый внутренний склад, способность к распознаванию и интересы, присущие особому человеческому типу, почти окончательно исчезнувшему в наше время. Некогда человек возжелал «освободиться» и ему было позволено это сделать. Ему разрешили разорвать даже те узы, которые скорее поддерживали, нежели связывали его; ему дали «насладиться» всеми последствиями обретенной свободы, которые со строгой неумолимостью привели к нынешнему положению дел, к миру, в котором «Бог мертв» (Бернанос говорит: «Бог удалился»), а жизнь превратилась в царство абсурда, где всё возможно и всё дозволено. Во всём произошедшем следует видеть исключительно действие того, что на Востоке называют законом согласованных действий и противодействий, который объективно работает «по ту сторону добра и зла», по ту сторону любой мелкой морали.

В последнее время разрыв увеличился, охватив уже не только уровень морали, но также онтологический и экзистенциальный уровень. Ценности, вчера подвергавшиеся сомнению и расшатывающиеся критикой немногих, сравнительно одиноких предвестников, сегодня

окончательно утратили прочность в общем повседневном сознании. Речь идёт уже не просто о «проблемах», но о таком состоянии дел, при котором имморалистический пафос вчерашних бунтарей уже кажется предельно устаревшим и надуманным. С некоторых пор подавляющее большинство западного человечества настолько свыклось с мыслью о полной бессмысленности жизни и её абсолютной независимости от какого-либо высшего начала, что приноровилось проживать её наиболее сносным и по возможности наименее неприятным образом. Однако обратной стороной и неизбежным следствием подобного состояния является всё большее оскудение внутренней жизни, которая становится все более бесформенной, непрочной и ускользающей, наряду со стремительным исчезновением всякой стойкости характера. С другой стороны, поддержанию этого состояния способствует хорошо разработанная система компенсационных и усыпляющих средств, которая нисколько не утрачивает своей действенности от неумения большинства распознать ее истинный характер. Один персонаж Э. Хемингуэя подводит итог следующим образом: «Религия — опиум для народа... Но сегодня и экономика — это опиум для народа, также как и патриотизм... А секс, разве не является он тем же опиумом для народа? Но выпив-

ка — это лучший из опиумов, совершеннейший из них, даже если некоторые предпочитают ему радио, этот опиум пользуется большим спросом».

Там, где рождается подобное чувство, фасад начинает шататься, строительные леса разваливаются и за распадом ценностей наступает очередь отказа от всех заменителей, при помощи которых пытаются замаскировать бессмысленность жизни, отныне предоставленной самой себе. Одновременно с этим возникает экзистенциальная тема тошноты, отвращения, пустоты, ощущаемой за системой буржуазного мира, тема абсурдности новой «приземлённой» «цивилизации». У людей с обострённой чувствительностью проявляются различные виды экзистенциальной травмы, возникают состояния, которые описывают как «чувство призрачности происходящего», «деградацию объективной реальности», «экзистенциальное отчуждение». Единичные переживания, ещё вчера доступные лишь редким мыслителям и художникам, становятся сегодня привычным и естественным образом жизни для многих представителей новейших молодежных движений.

Казалось бы совсем недавно всё вышесказанное касалось только отдельных писателей, художников и «проклятых поэтов», которые вели беспорядочную жизнь, нередко злоупот-

ребляли спиртным и наркотиками, смешивая гениальность с атмосферой экзистенциального распада и иррационального бунта против господствующих ценностей. Крайне показателен в этом отношении случай Рембо, высшей формой бунта для которого стал отказ от собственного гения, молчание, уход в практическую деятельность, граничащую с банальными поисками наживы. Можно вспомнить также Лотреамона, которого экзистенциальная травма подтолкнула к болезненному прославлению зла, ужаса, хаотичной стихийности (Мальдорор, герой его стихов, говорит: «Я принял жизнь как рану, и воспретил себе самоубийством исцелить её»). Подобно Джеку Лондону и многим другим, включая раннего Эрнста Юнгера, одинокие индивидуалисты издавна пускались в авантюры в поисках новых горизонтов в дальних землях и морях, но для остальных мир продолжал оставаться надёжным и устойчивым, и под знаменами науки звучал гимн во имя триумфального шествия прогресса, лишь изредка заглушаемый грохотом бомб анархистов-одиночек.

Но уже после Первой мировой войны процесс начал развиваться в полную силу, предвещая появление крайних форма нигилизма. Правда поначалу эти формы продолжали сохранять маргинальный характер и затрагивали

преимущественно представителей творческой среды. Одним из наиболее значительных и радикальных явлений того времени можно считать дадаизм, который довел до логического завершения те глубинные побуждения, которые питали различные движения авангардного искусства. Дадаизм окончательно отверг уже сами категории искусства, утверждая необходимость перехода к хаотическим формам жизни, полностью лишенной рациональности, логичности и всяческих уз, призвав к принятию всего абсурдного и противоречивого в мире, как составляющего саму сущность жизни, и закончив прославлением этой бессмысленности и бесцельности.

Отчасти подобные темы позднее продолжил развивать сюрреализм с его отказом подогнать жизнь под «смехотворные условия всякого существования здесь внизу». Этот путь до самого конца, ознаменованного самоубийством, прошли такие сюрреалисты, как Ваше, Кревель и Риго (Vache, Crevel, Rigault), последний из которых бросил вызов своим единомышленникам, обвинив их в неспособности совершить какой-либо поступок вне рамок литературы и поэзии. Наконец, когда ещё молодой Бретон заявил, что самым простым сюрреалистическим актом было бы выйти на улицу и застрелить случайного прохожего, он

просто предвосхитил то, что после Второй мировой войны осуществили отдельные представители новых поколений. Отказавшись от самоубийства как способа радикального решения проблемы смысла жизни для метафизически одинокого человека, они перешли от слов к делу, желая обрести единственно возможный смысл посредством абсурдных и разрушительных акций.

После очередной тяжелейшей травмы, нанесенной Второй мировой войной со всеми её последствиями, и краха новой системы мнимых ценностей, подобные настроения охватили целое поколение, названное сгоревшим или потерянным, которое, несмотря на изрядную долю фальшивости, показухи и карикатурности, присущих их поведению, стало живым знаменем времени. И хотя это явление имело сравнительно локальный характер, оно ничуть не утратило своей типичности.

Первым делом здесь можно вспомнить так называемых «бунтарей без знамени», young angry man, с их яростью и агрессивностью, направленных против мира, где они чувствовали себя чужаками, уже не находя в нём никакого смысла и никакой ценности, достойных того, чтобы за них сражаться или хотя бы способных воодушевить на борьбу. Как уже говорилось, это стало признаком исчезновения из мира

«умершего Бога» прежних форм бунта, в основе которых, несмотря ни на что, сохранялась — как в том же утопическом анархизме — убеждение в необходимости бороться за правое дело, которое можно отстаивать ценой любых разрушений и ради которого можно пожертвовать собственной жизнью. Если прежде «нигилизм» был отрицанием неких конкретных ценностей, присущих данному мироустройству и обществу, которые следовало уничтожить во имя других ценностей, собственно и толкавших на этот бунт, то его современные формы тяготеют к бунту в чистом виде, к иррациональному мятежу, восстанию «без знамени».

К этому же направлению относятся английское движение teddy boys¹ и немецкое движение Halbstarken (*нем.* — хулиганы, шалопаи. — *Прим. перев.*), «поколение руин». Известно, что как одни, так и другие использовали формы агрессивного протеста, нередко перераставшие в криминальные акции и откровенный вандализм, которые превозносились как «чистое действие», как бесстрастное свидетельство своего отличия от других. В славянских странах это явление проявилось в движении хулиганов. Еще более примечательным примером стали их американские единомышленники,

¹ Пижоны (*англ.*). — *Прим. перев.*

представленные hipsters и beat generation¹. Здесь также речь шла уже не о неких интеллектуальных построениях, но об экзистенциальной позиции, занятой определенной частью молодежи, что только позднее получило своё отражение в литературе особого толка. По сравнению со своими британскими единомышленниками эти молодежные движения отличались гораздо более холодным, откровенным и жестким неприятием любого мнимого порядка, рациональности, логичности — всего того, что они называли «square», то есть всего, выглядящего «добропорядочным», устойчивым, законным и надёжным; как кто-то сказал, это была «молчаливая разрушительная ярость», отвращение к «тому непостижимому отродью, которое умудряется всерьез воспылать страстью к женщине, работе, семье» (Норман Подорец) (Phodoretz). Несмотря на все завоевания науки, для американских хиппи, наиболее полно испытавших на себе все прелести индустриализации и ничем необузданного активизма, «организованное безумие нормального мира», вся абсурдность того, что сегодня принято считать нормальным, проявились с наибольшей очевидностью. Поэтому основными проявлениями

¹ Соответственно «хиппи» и «битники». — *Прим. перев.*

этого движения стало абсолютное нежелание как-либо отождествлять себя с внешним миром, полный отказ от какого-либо сотрудничества с обществом, от любой возможности занять «своё» место в этом обществе. При этом любопытно отметить, что это движение увлекло не только молодежь, не только наиболее пострадавшие социальные низы, но и выходцев из самых различных классов, в том числе и наиболее богатых. Новое кочевничество здесь соседствовало с тягой к простейшим формам существования. Для хиппи алкоголь, секс, негритянская джазовая музыка, скорость, наркотики, как и немотивированные преступления, в полном соответствии с тем, что некогда предлагал А. Бретон, стали средствами, позволяющими вынести пустоту существования за счёт крайнего обострения всех чувств. Они не боялись, но, скорее, жаждали «испытать ужасающие удары, наносимые собственным Я», пускаясь во всевозможные эксперименты над собой (Н. Мейлер). Отчасти книги Джека Керуака и поэзия Алена Гинзберга также стали порождением подобного рода настроений¹.

¹ Об американских битниках первого поколения, которых следует отличать от более поздних маскарадных и примитивных (тупых) течений, см. нашу книгу *L'Arco e la Clava* (1968), [Edizioni Mediterranee. Roma, 2000, cap. 16].

Впрочем, надо сказать, что это движение уже имело своими предшественниками отдельных авторов, справедливо прозванных Уолтами Уитменами, которые, правда, в отличие от него воспели не оптимистический мир, исполненный надежд, и жизнь американской демократической молодежи, но мир, катящийся в пропасть. Не считая Дос Пассоса и отдельных авторов того же круга, можно вспомнить Генри Миллера начального периода, которого с полным правом можно считать духовным отцом подобных течений. Можно сказать, что он был «больше, чем просто писателем или художником, но, скорее, коллективным явлением эпохи — воплощенным и кричащим явлением, грубым проявлением экзистенциального страха, яростного отчаяния и бесконечного ужаса, скрытыми за крушащимся фасадом» (предисловие к «Тропику Рака». Editions du Chêne, Paris, 1946). Это ощущение *tabula rasa*¹, космического безмолвия, ничто, полного крушения эпохи «у пророка, увидевшего наступление конца мира в момент наивысшего расцвета и блеска этого мира, достигшего апогея своего величия и своей чумной заразы».

Именно Миллеру принадлежат эти характерные слова: «С самого начала я не знал ниче-

¹ Чистая доска (*лат.*). — *Прим. перев.*

го, кроме хаоса, который обволакивал меня подобно потоку, который я вдыхал своими легкими». «Каменный лес, в центре которого скрывается хаос», — так переживает современный человек окружающий его мир. «Бывало, что в самом центре хаоса, в самом его сердце, я плясал или напивался вдрызг, или занимался любовью, или с кем-то дружил, или планировал новую жизнь, но все было хаосом, все было камнем, ни в чем не было надежды, ничто не поддавалось пониманию»¹.

Подтверждением подобного восприятия могут служить также те слова, которые вложил в уста одного из своих персонажей другой писатель, Герман Гессе: «Я предпочитаю корчиться в пламени дьявольской боли, чем жить в этой атмосфере средней температуры. Тогда вспыхивает внутри меня дикое желание сильных эмоций, чувств, гнев против этой плоской, рыхлой, обычной и стерилизованной жизни и жажда расколотить что-нибудь вдребезги, всё равно что — магазин, собор или самого себя; стремление к ужасающим безумствам... Что я всегда на самом деле отвергал, ненавидел и проклинал, так эту удовлетворенность, это

¹ См.: *Генри Миллер. Тропик Рака. Тропик Козе-рога. Черная весна.* (Б.С.Г.-ПРЕСС, 2001). — *Прим. перев.*

безмятежное здоровье, этот жирный оптимизм буржуа, эту дисциплинированность посредственного, среднего обывателя». П. ван ден Босх (P. van den Bosch) писал в своих «Детях абсурда»: «Мы призраки войны, на которой мы не бывали... Мы взглянули распахнутыми глазами на этот расколдованный мир, мы, более чем кто-либо другой, являемся детьми абсурда. Бывают дни, когда бессмысленность мира тяготит нас как порок. Нам кажется, что Бог умер от старости и наша жизнь лишена цели... Мы не скисли и не ожесточились, мы просто начинаем с нуля. Мы были рождены в руинах. Когда мы появились на свет, золото уже превратилось в камень».

Таким образом, наследие предтеч европейского нигилизма по большей части было усвоено представителями упомянутых здесь движений «потерянной молодежи» в жестких формах пережитой жизни. Важной чертой здесь является отсутствие каких-либо социал-революционных требований, неверие в возможность организованной деятельности, которая могла бы изменить сложившееся положение дел; это отличает эти движения как от вчерашнего нигилизма, так и от левых интеллектуалов, выступающих против буржуазного общества. «Работать, читать, проходить подготовку в партийных ячейках, верить, чтобы потом сломать себе

шею — нет, спасибо, это не для меня» — говорит, к примеру, один из героев Керуака. Таков итог, к которому практически сводится и любая «революция» левых сил, когда она достигает победы и преодолевает стадию простого бунта. Тот же Камю, после того как избавился от своих коммунистических иллюзий, со всей очевидностью выявил этот факт: революция неизбежно изменяет своим изначальным принципам, создавая новую систему угнетения и устанавливая новый конформизм, имеющий ещё более тупой и абсурдный характер.

Здесь не место для более подробного рассмотрения всех этих свидетельств травмированного существования, не говоря уже о свидетельствах со стороны тех, кого можно было бы назвать «мучениками современного прогресса». Как мы уже говорили, нас интересуют лишь те из них, которые представляют собой показательную ценность как знамения времени. Между тем большинство из рассмотренных выше форм выродились в экстравагантные и проходящие модные формы. Но невозможно отрицать той причинной, а следовательно, необходимой связи, которая объединяет их с миром, «где умер Бог», которому так и не нашли замены. Исчезают одни формы, на смену им приходят другие, родственные прежним по сути и различающиеся толь-

ко обстоятельствами своего возникновения, и так будет вплоть до завершения настоящего цикла.

5. Личины европейского нигилизма. Общественно-экономический миф и «протестные» настроения

Мы только что указали на принципиальную важность того безразличия, которое выказывает определенная часть молодежи, переживающая кризис, по отношению к перспективам социальной революции. В связи с этим имеет смысл несколько расширить горизонты, указав те разновидности современного общественно-экономического мифа, при помощи которого нынешнее человечество пытается уйти от действительности или заглушить боль, вызванную утратой смысла существования: с одной стороны, речь идёт о «западной» идее prosperity¹, с другой — о марксистско-коммунистической идеологии. И в первом и во втором случае мы, как и прежде, оказываемся на орбите нигилизма, который в материальном отношении приобрел гораздо более значительный размах сравнительно с размахом, достигнутом нигилиз-

¹ Процветание (англ). — Прим. перев.

мом, присущем экстремистским кругам, для которых современный кризис имеет острый и незамаскированный характер.

Как уже было сказано, подоплёкой указанного мифа является стремление хорошо организованной историографии определённого рода истолковать процессы, подготовивших наступление европейского нигилизма, как прогрессивное движение. Подобная интерпретация лежит в основе как «западного», так и коммунистического мифа. Между двумя этими разновидностями в сущности единого мифа имеется своеобразная диалектическая связь, которая позволяет раскрыть их подлинный экзистенциальный смысл.

Коммунистический миф, благодаря своей грубой топорности и откровенному признанию экономики как основной движущей силы, позволяет с большей лёгкостью выявить те элементы, которые позволяют понять его конечную цель. Как известно, его сторонники развернули бурную полемику против всех тех явлений духовного кризиса, о которых мы только что говорили; однако, если само существование этих явлений ими не оспаривается, вся ответственность за их возникновение возлагается на «буржуазное декадентство», «непросвещенность» и «анархический индивидуализм», характерные для буржуазных элементов, ото-

рванных от действительности; короче говоря, все эти феномены являются для них просто крайними формами разложения обречённой на гибель экономической системы, системы капитализма. Таким образом, в текущем кризисе желают видеть исключительно кризис тех ценностей и идеалов, которые некогда служили надстройкой данной экономической системы и продолжают жить сегодня исключительно благодаря лицемерию и лжи, не имея ни малейшей связи с практическим поведением индивидов и движущими силами эпохи. Экзистенциальная повреждённость человечества в целом объясняется как следствие экономической, материальной организации капиталистического общества. Поэтому в качестве целительного средства, способного привести к «новому истинному гуманизму», достичь человеческой полноты и «никогда прежде неведомого счастья», предлагается изменение общественно-экономической системы, уничтожение капитализма и установление коммунистического общества трудящихся по образцу, создаваемому в советском пространстве. Уже Карл Маркс воспевал коммунизм как «реальное овладение человеческой сущностью, осуществляемое самим человеком и во имя человека, возвращение человека к самому себе, как к общественному человеку, то есть как к человеческому чело-

веку»; для него коммунизм был равнозначен законченному натурализму и, в качестве такового, истинному гуманизму.

Этот миф скрывает за собой поистине ужасающую бездну; по мере своего воплощения и установления контроля над всеми движениями, организациями и народами он дополняется соответствующим воспитанием, представляющим собой своего рода психическую лоботомию, целью которой является методическая нейтрализация с детских лет всех высших форм восприятия и интересов, полное искоренение любого образа мысли, выходящего за рамки чисто экономических понятий или общественно-экономических процессов. В своих крайних формах этот миф представляет собой наиболее пагубное из всех усыпляющих средств, донныне применяемых к человечеству, утратившему свои корни. И тем не менее «западный» миф процветания зиждется, в сущности, на той же лжи, что и миф коммунистический. Особенно ярко это проявляется в тех его формах, которые связаны с технологической эйфорией, порождённой радужными перспективами «второй индустриальной революции» атомной эры, затмевающими тот факт, что сегодня мы практически живем на вулкане, в том числе материально и политически, учитывая возможные последствия борьбы за мировое господство.

Мы говорили о своеобразной диалектике, изнутри подрывающей этот миф. Так в коммунистическом пространстве он черпал свою движущую силу главным образом за счет утверждения необходимости создания новых форм государственного устройства, то есть таких общественно-экономических условий, при которых «индивидуальные» проблемы и «декадентские» кризисы отомрут сами собой; однако эти условия уже фактически реализованы сегодня во многих странах «западного» и северного ареала. Таким образом — это очарование цели, которое рассеивается в момент её достижения. Социально-экономический идеал, возделенная цель пролетарского человечества в действительности оказывается духовно устаревшим в том самом «западном» обществе, где, вопреки прогнозам Маркса и Энгельса, атмосфера процветания охватывает широчайшие слои общества, успешно обеспечивая подавляющему большинству своих граждан сытое, легкое и комфортабельное существование, каковое марксизм собственно осуждал лишь постольку, поскольку считал его привилегией правящего класса «эксплуататоров» капиталистов, а не общим достоянием бесклассового общества. Однако, с точки зрения конечных целей, существенных расхождений между коммунистическим и «западным» мифом практически нет,

и вскоре мы увидим какие выводы были сделаны из этого так называемым «протестным» движением.

Итак, в основе обеих этих общественно-экономических идеологий лежат одинаковые заблуждения и иллюзии — они всерьёз полагают, что экзистенциальная нищета сводится исключительно к той или иной форме материальной нужды, порожденной конкретным общественно-экономическим устройством; поэтому от неё должны больше страдать обездоленные и пролетариат, а не те, кто живёт в обеспеченных или привилегированных экономических условиях; а, следовательно, она должна автоматически исчезнуть с «освобождением от нужды» и общим улучшением материальных условий существования. Истина же, напротив, заключается в том, что страдать от утраты смысла существования могут равным образом как бедные, так и богатые, и между нищетой материальной и нищетой духовной никакой взаимосвязи нет. Только наиболее невежественные низы общества можно убедить в том, что тайна счастья и человеческой полноты кроется в том, что справедливо было названо «животным идеалом», в довольстве стадного животного. Гегель с полным основанием писал, что эпохи материального благополучия являются белыми страницами в книге истории, а

Тойнби показал, что вызов, — challenge — который бросают человеку тяжелые и суровые условия, как материального, так и духовного порядка, довольно часто становится лучшим стимулом для пробуждения творческих сил общества. В некоторых случаях утверждение, что действительно милосердный человек должен постараться максимально усложнить жизнь своему ближнему, звучит не столь уж парадоксально. Не секрет, что высшие добродетели притупляются и атрофируются в лёгких условиях, когда ничто не вынуждает человека тем или иным образом испытывать себя, — и в конечном счёте не важно, что в подобных обстоятельствах в результате естественного отбора значительная часть не выдерживает и погибает. А. Бретон справедливо писал: «Необходимо воспрепятствовать тому, чтобы всецело искусственная брэнность общественных условий затмевала реальную брэнность человеческого состояния».

Впрочем, чтобы не слишком отклониться от нашей основной темы, укажем здесь лишь на то, что именно в обществе процветания наблюдаются наиболее обострённые формы современного экзистенциального кризиса. В качестве примера можно вспомнить вышеупомянутые движения новых поколений, в которых носителями бунта, отвращения и ярости являют-

ся не столько обездоленные и угнетенные люмпены, но вполне обеспеченные молодые люди, среди которых можно встретить даже детей миллионеров. Помимо прочего, показателен, например, статистически подтвержденный факт, согласно которому количество самоубийств в бедных странах нередко значительно ниже, чем в странах богатых, а значит, именно там люди наиболее остро переживают проблематичность жизни. Так называемое «белое отчаяние» может подстергать и на финише общественно-экономического мессианства, как в одной пародии из музыкальной комедии об утопическом острове, где есть всё: «карты, женщины и виски», но постоянно возвращается чувство пустоты жизни, ощущение, что «чего-то всё же не хватает».

Поэтому не может быть никакой — кроме как обратной — связи между смыслом жизни и экономическим достатком. Приведём известный пример из древнего традиционного мира. Будда Шакьямуни, который на метафизическом уровне разоблачил пустоту существования и ложь «бога жизни», указав путь духовного пробуждения, не был ни угнетенным, ни голодным, ни представителем низших социальных кругов, вроде плебса в римской империи, к которому на первых порах была обращена революционная христианская проповедь; напро-

тив, он был наследным принцем во всём блеске своего могущества и в полном расцвете юности. Поэтому на самом деле истинный смысл общественно-экономического мифа во всех его разновидностях состоит в том, что он служит средством внутренней анестезии и профилактики, направленной на полное исключение проблемы жизни, лишённой смысла, а также на всяческое укрепление этой фундаментальной бессмысленности существования современного человека. Следовательно, мы можем с полным основанием признать этот миф куда более действенным опиумом, нежели тот, который, согласно марксистам, применяли для усыпления ещё не просвещённого и не развитого человечества, находящегося в плену различных религиозных мифов, и, с другой стороны, распознать в нём один из методов, используемых активным нигилизмом. Перспективы, которые открываются сегодня перед большинством наших современников, предвидел ещё Заратустра, когда говорил о «последнем человеке»: «Близится время самого презренного из людей, который разучится презирать самого себя», — последнего человека, принадлежащего к «стойкой и быстроразмножающейся породе». «Мы изобрели счастье, говорят последние люди и подмигивают», «покинув края, где им трудно жилось».

В данном контексте одним из наиболее показательных явлений стало так называемое движение «тотального протеста». Во многом оно также вдохновлялось только что рассмотренными нами идеями. Последователи взглядов Маркузе пришли к выводу, что в рамках высокотехнологичного общества потребления не остаётся никаких фундаментальных различий между режимами развитых коммунистических стран и капиталистическими системами. Если в первых первоначальные революционные пролетарские требования практически исчезают, то во вторых они частично преодолеваются за счёт включения «рабочего класса» в систему потребления, что позволяет ему вести уже вполне буржуазный, а отнюдь не «пролетарский» образ жизни, низкий уровень которого ранее служил главным революционным стимулом. Но одновременно с этим сходством проявилась также обуславливающая сила единой «системы», каковая выражается в отрицании какой-либо высшей ценности жизни и личности. В современном обществе потребления индивид, до той или иной степени достигший уровня «последнего человека», предсказанного Ницше, отныне в большинстве своём не желает во имя абстрактной свободы отказаться от комфорта, от того среднего уровня благосостояния, которые предлагает ему развитое по-

требительское общество; эта цена кажется ему слишком высокой и неразумной. Поэтому он фактически добровольно принимает все ограничения, налагаемые подобной системой. Осознание этого факта привело к переходу от революционного марксизма, отныне лишённого своей изначальной движущей силы, к «тотальному протесту» против системы. Однако полное отсутствие высших принципов, во многом анархический, безрассудный и бессознательный характер этого движения, вынужденного за неимением лучшего взывать к горстке отверженных аутсайдеров и маргиналов, а при случае даже к так называемому «третьему миру» (в чём проявляются отголоски старых марксистских фантазий) или неграм, как единственному революционному потенциалу, свидетельствует о его бесплодности; по сути это истеричная «революция ничто и „подполья“» — «обезумевшие осы, запертые в банке и бьющиеся в неистовстве о стеклянные стены». Вдобавок ко всему лишним подтверждением общего нигилистического характера эпохи, является то, что современный «протест» перестал быть делом редких индивидов и сравнительно узких кругов, упомянутых нами чуть выше, что, по правде говоря, привело к значительному снижению интеллектуального уровня современных «протестантов».

Краткого упоминания заслуживает ещё один момент, характерный для современной атмосферы разложения. Крах всех надстроек — точнее того, что отныне воспринимается исключительно как надстройка,— нашёл своё отражение не только в области социологии в виде разоблачения лживости и лицемерия буржуазной жизни (достаточно вспомнить Макса Нордау или слова, которые говорит в одной драме Ибсена Реллинг Греггерсу: «...не прибегайте вы к иностранному слову — идеалы. У нас есть хорошее родное слово: ложь»)¹, но также в области философии в виде морального нигилизма. Сегодня это направление деятельно развивается благодаря одной из наук, которая при всей своей лживости и порочности по отношению к людям других эпох и культур, выглядит достаточно убедительной, когда дело касается современного травмированного человека. Мы имеем в виду психоанализ. Страстный порыв великого философа, желавшего проследить тайное происхождение, «генеалогии» господствующих моральных ценностей до самого их истока, где зародились также все те жизненные инстинкты, которые во имя этих

¹ См.: *Ибсен Г. Дикая утка* (Генрик Ибсен. Драмы. Стихотворения. Изд. «Художественная литература», М., 1972).— *Прим. перев.*

ценностей подвергались осуждению и проклятию, его горячее стремление «натурализовать» мораль, отказывая ей в вышестоящем, автономном положении, сменился холодными, циничными, «научными» методами «глубинной психологии», изучением подсознательного и бессознательного. В итоге именно бессознательное и иррациональное «подполье» человека было признано основной движущей силой всей его душевной жизни; именно из него были выведены те детерминизмы, которые должны придавать иллюзорный характер сверхмиру морального и социального сознания, со всеми его ценностями, торможениями и запретами, с его истеричной волей к господству, между тем как в этой подземной зоне действует лишь смесь влечения к удовольствию и влечения к смерти — Lustprinzip и Todestrieb¹.

Как известно, в этом состоит суть фрейдизма. Отдельные расхождения, свойственные различным психоаналитическим направлениям, в сущности являются совершенно незначительными. Для всех этих ответвлений основной темой неизменно является погружение в

¹ Критика психоанализ дана в нашей работе «Личина и лик современного спиритуализма», Bari, Laterza, 2-ed. 1944 (С. III) и, в частности, теории Юнга в книге «Введение в магию», 2-ed, Roma, 1955, v. III, pp. 441 и сл.

глубины психики в поисках скрытого повреждения в человеческой личности. Это очередной аспект современного нигилизма, который, помимо прочего, свидетельствует о травмированности сознания, слишком слабого, чтобы обуздать эти низшие психические слои, где предположительно залегают «архетипы» и всё то, что легко можно сравнить с гётовским «миром матерей».

Стоит ли лишней раз указывать на очевидное сходство между изысканиями подобного рода с атмосферой, которой пронизан определенный жанр современной литературы, в которой чувство «призрачности существования» соединяется с ощущением мрачной и непостижимой судьбы, фатальности и абсурдной обреченности человека (и даже самого человеческого состояния как такового) на вечное одиночество; это чувство непостижимой бездны, в которую погружается человеческая жизнь в беспросветном и ужасающем мраке.

Эта тема, обретшая типичную форму в произведениях Кафки, не чужда и спекулятивно-экзистенциализму; вскоре мы вернёмся к этому вопросу при непосредственном обсуждении проблемы экзистенциализма. Здесь же нам важно ещё раз подчеркнуть тот факт, что в данном случае речь идёт отнюдь не об истине, постигаемой тем, кто «умеет чувствовать

тоньше и видеть глубже», но лишь о том, что сквозит в атмосфере, свойственной европейскому нигилизму и человечеству, обретшему свой облик после смерти Бога.

6. Активный нигилизм. Ницше

Теперь вернёмся к непосредственно интересующим нас проблемам.

Преобладающей чертой всех рассмотренных нами до этого момента кризисных ситуаций является то, что люди являются *объектами* или непосредственно жертвами текущих разрушительных процессов; современное человечество просто *претерпевает* их. Это относится как к тем, кто сумел приспособиться к жизни, покоящейся на ничто и лишённой всякого истинного направления, при помощи системы анестезирующих средств и заменителей, и по возможности используя остаточные формы буржуазного существования и безопасности, так и к тем, кто остро и полно переживает экзистенциальный кризис, в котором оказался современный человек, что подталкивает их к различным формам мятежной и авантюрной жизни, о которых мы говорили ранее.

Таким образом, это относится к подавляющему большинству наших современников.

С другой стороны, следует также принять во внимание другую, гораздо более ограниченную категорию современных людей, которые, вместо того чтобы претерпевать нигилистические процессы, стремятся активно взять их на себя. Собственно говоря, речь идёт о тех наших современниках, которые не просто признают необратимость процессов распада и отсутствие всякой возможности вернуться назад, но, даже при наличии такой возможности, не пожелали бы ей воспользоваться. Они готовы бесстрашно принять нынешнюю ситуацию, в которой для человека не осталось никаких опор и никаких корней. Поэтому основным вопросом для них становится метод, который позволил бы преобразовать отрицательное в положительное.

Для того, кто обладает особым складом, который позволяет ему занять подобную позицию, всё случившееся с человеком, после того как он возжелал стать свободным, включая последовавший за этим кризис, может иметь другое истолкование. В этом случае будет уместнее вести речь об *испытании*, и тогда все разрушительные процессы следует понимать исключительно как следствие того, что человек оказался не на высоте этого испытания или, иначе говоря, не на высоте собственного деяния. Интересующимся можно напомнить, что

эта тема встречается в древней мифологии, где причиной гибели того или иного символического персонажа становится не сам факт свершения им дерзкого кощунства как такового, но то, что герой не обладал необходимыми для того достоинством или силой, каковые могли бы развязать его от божественных уз.

Подобную позицию можно считать вполне приемлемой и для интересующего нас здесь особого типа человека, которого до некоторой степени можно причислить к вышеуказанной категории. Как мы помним, его отличительной чертой является умение встречать лицом к лицу все проблемы современного человека, даже несмотря на то, что сам он, строго говоря, не является «современным человеком», поскольку всецело принадлежит другому миру, благодаря наличию в нём иного экзистенциального измерения. Соответственно для такого человека, в отличие от других, проблема заключается не столько в трагическом поиске собственной опоры (ибо в принципе он ею уже обладает), но скорее в том, как *выразить* и утвердить себя в современной эпохе, в своём существовании здесь и теперь.

Исходя из интересов этого человеческого типа, рассмотрим теперь круг вопросов, связанных с концепцией «позитивного нигилизма», или, если угодно, перехода к постнигили-

стической стадии. Поскольку здесь уместнее начать разговор с перспектив, скорее близких, нежели чуждых современному миру, можно снова использовать в качестве временной опоры основополагающие идеи Ницше и заодно проверить их на прочность. Как легко убедиться, другие современные мыслители последующего поколения, пытавшиеся придать жизни новый смысл, ненамного сумели опередить Ницше, даже несмотря на несостоятельные и слабые стороны его творчества.

Сам Ницше называл себя «первым законченным нигилистом Европы, который, впрочем, уже преодолел нигилизм, пережив его в своей душе — оставив его за собой, ниже себя, вне себя». Осознав «нигилизм как последний логический вывод из наших великих ценностей и нашего идеала» и настаивая на «необходимости пройти через этот нигилизм, чтобы осознать истинную природу „ценностей“ прошлого», он тем не менее рассматривал нигилизм как «патологическую промежуточную стадию» и предрекал «контрдвижение», должное его вытеснить, не сдавая при этом завоёванных позиций.

Ницше показал, что момент, когда замечают, что «Бог умер», что весь мир «духа», добра и зла есть лишь иллюзия, а единственным истинным миром является мир, который доныне отрицал-

ся и осуждался во имя первого — этот момент соответствует решающему испытанию: «Слабые ломаются, сильные разрушают то, что их не сломало, сильнейшие же преодолевают ценности, которые служили мерой». Ницше называет это «трагической эпохой» нигилизма, которая ведёт к переворачиванию перспектив; нигилизм оказывается тогда признаком силы, то есть означает, что «сила созидать, хотеть развилась настолько, что более не нуждается в этом общем истолковании [существования] и в придании [ему] смысла». «Степень силы воли измеряется тем, насколько человек может позволить себе обесмыслить вещи, насколько он способен выдержать жизнь в мире, не имеющем смысла». Ницше называет это позитивным пессимизмом или «пессимизмом силы» и видит в нём предварительное условие высшей этики. «Если раньше человек нуждался в Боге, то теперь он вдохновляется вселенским хаосом без Бога, миром случая, где всё ужасное, двусмысленное и соблазнительное составляет часть самой сущности мира». В этом мире, обретшем свою изначальную «чистоту», мире, ставшем исключительно самим собой, человек возвышается как «победитель Бога и ничто». Проблема смысла жизни, таким образом, решается утверждением, что жизнь есть и может быть самодостаточной ценностью.

Это возвращает нас к положению, сформулированному чуть выше. Смысл всех кризисных явлений последнего времени можно подытожить следующим образом: свободы возжелал такой человек, для которого свободная жизнь не могла обернуться ничем иным, кроме как крахом. Как уже говорилось, слова «Бог мертв» есть чисто патетический способ указать на общее фактическое состояние нашей эпохи. Но уже сам Ницше ставит очередной вопрос: «Убийство Бога, не слишком ли велико было для нас это деяние? Не должны ли мы сами стать богами, чтобы быть достойными его?» Признание того, что «ничего нет, всё дозволено», признание «свободы духа» неизбежно ставит нас перед новым требованием: «Теперь ты должен доказать знатность своей натуры».

В известном отрывке из «Заратустры» лаконично выражена сама суть кризиса: «Ты называешь себя свободным? Я хочу знать, какие мысли владеют тобой. Какое мне дело, что ты сумел освободиться от ярма: из тех ли ты, кто имеет право сбросить с себя ярмо? Многие люди утрачивают всякую ценность, переставая служить. Свободен от чего? Какое дело до этого Заратустре! Твой спокойный взгляд должен ответить мне: *свободный для чего?*». И Заратустра предупреждает как ужасно оказаться одному, безо всякого закона над собой, наедине с

собственной свободой в ледящей атмосфере пустыни, судьей и мстителем собственного закона. Для тех, кто обретает ценность лишь в служении, для тех, для кого узы были не тем, что их парализовало, но тем, что их поддерживало, одиночество покажется проклятием, первоначальное мужество и гордость исчезнут без следа. Эти чувства — продолжает Заратустра — начинают тогда осаждать свободного человека и не замедлят погубить его, если он сам не сумеет справиться с ними. Вот точное описание, данное с высшей точки зрения самой сути нищеты современного человека.

Впрочем, о том же схожим образом предупреждал и Достоевский. Вспомним доктрину Кириллова. Она начинается, в сущности, с того же: «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор» — говорит Кириллов. Вывод очевиден: человек нуждается в обладании центром, базовой ценностью, поэтому, не находя его в себе самом, он переносит его вовне, проецирует в Бога, то есть признаёт существование этого центра, но не в себе, а в «другом», и вера в этого другого на время решает экзистенциальную проблему. Естественно вовсе не в этом, вопреки утверждению Кириллова, состоит смысл всей истории человечества; это отличительный признак

исключительно церковно-религиозной стадии теизма, которая уже соответствует процессу расслоения мира Традиции и предшествует критическому моменту метафизического разрыва, о котором мы говорили ранее. Глаза Кириллова, «свободного человека», открываются: «Я обязан неверие заявить... Я знаю, что Бога *нет* и не может быть». А значит: «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же момент, что сам Богом стал — есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам». Можно оставить в стороне самоубийство, навязчивую идею, преследующую одержимого светлым безумием Кириллова, и говорить просто о крахе, распаде, потерянности в бессмысленности. Это ситуация рождает ужас и экзистенциальный страх: «Это так, как бедный получил наследство и испугался и не смеет подойти к мешку, почитая себя малосильным владеть». Можно не принимать всерьёз тот способ, при помощи которого Кириллов надеялся избавиться от ужаса перед божественным наследством, каковое он *должен* принять, и тем самым доказать «свою божественность». Можно опустить и его излишне эмоциональную манеру говорить о Боге и потребности стать Богом, поскольку на самом деле мы сталкиваемся здесь с той же проблемой ценности, с необходимостью дать чёткий ответ на вопрос: «быть свободным для чего?».

Лучше всего то ощущение, которое испытывает человек в результате провала в решающем испытании, свидетельствующее об отрицательном исходе нигилистического существования, передано в следующих словах Сартра: «Мы обречены на свободу». Человек присваивает себе абсолютную свободу, но способен ощущать её исключительно как *приговор*. Обратной стороной его свободы становится метафизический страх. Позже мы ещё вернемся к этим специфическим вопросам, поднятым экзистенциализмом.

Теперь же необходимо разобраться, какие из идей Ницше — выдвинутых им уже не как нигилистом, но как человеком, верившем в то, что он оставил нигилизм позади себя, и, более того, сделавшим его предварительным условием более высокой жизни и нового здоровья — выдержали испытание временем.

Идолы — ниспровергнуты, добра и зло — преодолены, также как преодолены все суррогаты старого Бога, и прояснившись, «детскому» взгляду Ницше открывается единственно оставшийся «этот мир», мир жизни, мир тела. Новый человек должен утвердить этот мир, жизнь, тело, должен оставаться «верным земле». К этому, как известно, добавляется тема сверхчеловека. «Бог мёртв, теперь мы хотим, чтобы пришел сверхчеловек». Сверхчеловек

станет смыслом земли, оправдывающим существование. Человек — это «мост, а не цель», «канат, натянутый между животным и сверхчеловеком — канат, натянутый над пропастью». Здесь не место для более глубокого анализа разнообразных и нередко противоречивых идей, которые выкристаллизовываются у Ницше вокруг этой особой темы, поэтому ограничимся указанием лишь на наиболее существенный момент.

Отрицательная и разрушительная стадия творчества Ницше завершается утверждением имманентности: все трансцендентные ценности, все цели и истины высшего порядка истолковываются им исключительно с точки зрения жизни. В свою очередь, сущность жизни — и в более широком смысле природы — составляет воля к власти. Именно с точки зрения этой воли к власти и господства определяется сверхчеловек. Отсюда понятно, что ницшеанский нигилизм, по сути, останавливается на полпути; он устанавливает новую скрижаль ценностей, а вместе с ней новое добро и зло. Он описывает новый идеал и абсолютизирует его, хотя на самом деле речь идёт лишь об одном идеале из многих других, которые также могут обрести форму в «жизни», а следовательно, об идеале, который не имеет собственного оправдания в себе и для себя, но также требует неко-

го выбора и веры. Если же исходить из чистой имманентности, то необоснованность самой концепции воли к власти, каковая, по идее Ницше, позволяет преодолеть нигилизм, со всей очевидностью вытекает уже из историко-критической и социологической части ницшеанской системы. Так, согласно этой концепции весь мир «высших» ценностей истолковывается как отражение «декаданса». Однако одновременно с этим Ницше рассматривает сами эти ценности как средства, инструменты замаскированной воли к власти, которые одна часть человечества использует для того, чтобы обессилить другую, ту, которая говорит «да» жизни и утверждает идеалы, близкие тем, которые свойственны сверхчеловеку. Поэтому даже сам инстинкт «декаданса» описывается как особая разновидность «воли к власти». Таким образом, оказывается, что с точки зрения чистой воли к власти стираются все различия; в сущности, нет ни «сверхчеловека», ни «стада», ни тех, кто «утверждает» жизнь, ни тех, кто «отрицает» её. Единственным отличием остается лишь тот способ или средство (которые не сводятся исключительно к применению материальной силы), который используют для достижения власти та или иная категория людей, а единственной мерой оценки этих средств становится их пригодность для достижения цели.

Если в жизни и в истории цивилизации существуют как стадии роста, так и упадка, как стадии созидания, так и разрушения и «декаданса», то что даёт нам право отдавать предпочтение первым и отрицать ценность вторых? Почему «декаданс» должно считать злом? Всё есть жизнь, все может быть оправдано с точки зрения жизни, если она действительно принимается в своей обнажённой иррациональной действительности, за рамками всякой «теологии» или «телеологии», как желал того Ницше. Ведь тогда и «анти-природа», противоестественность, «насилие против жизни», также составляют часть самой жизни. Нам вновь не на что опереться, земля уходит из-под ног.

Кроме того, Ницше, желавший вернуть «становлению» его «невинность», освобождая его ото всякой конечной цели, ото всякой преднамеренности, дабы искупить человека и научить его ходить «без костылей», тот самый Ницше, который вполне оправданно критиковал и отвергал эволюционизм и дарвинизм, указывая, в частности, на то, что высший жизненный тип и великая личность возможны, скорее, как исключение, каковое изредка удаётся достичь человечеству лишь для того, чтобы вновь потерять, ибо исключительная личность как существо, более других открытое опасностям и гибели, не в силах обеспечить себе нормальную

преемственность — тот самый Ницше в конце концов также приходит к созданию телеологической концепции, когда в своём стремлении придать смысл современному человечеству выдвигает в качестве цели, ради которой стоит отдать себя и пожертвовать собой, гипотетического будущего человека в обличье сверхчеловека. *Mutatis mutandis*, это немногим отличается от марксистско-коммунистической эсхатологии, в которой мираж будущего человечества, должного возникнуть после мировой революции, оправдывает и придаёт смысл всему, что навязывают сегодня в качестве нормы человеку, живущему в странах, контролируемых коммунистической идеологией. Таким образом, это прямо противоречит требованию жизни, которая должна сама составлять свой собственный смысл. Второй момент заключается в том, что чистое утверждение жизни не обязательно совпадает с утверждением воли к власти в узком и качественном понимании этого термина и с утверждением сверхчеловека.

Следовательно, решение, предлагаемое Ницше является ложным решением. Настоящий нигилизм не шадит даже доктрину сверхчеловека. Если мы хотим быть строго последовательными и добраться до самих корней проблемы, то наибольший интерес для нашего исследования представляет идея Ницше, выра-

женная им в мифе вечного возвращения. Здесь мы действительно имеем дело с безусловным утверждением всего сущего и всего наличествующего, с лишённым всяких ограничений утверждением собственной природы и собственной ситуации. Это позиция существа, которое будучи целиком тождественно самому себе, последнему основанию собственного бытия, в своём самоутверждении доходит до того, что перспектива бесконечного повторения идентичных космических циклов, благодаря которому он уже был и вновь будет таким как он есть, не ужасает, но, напротив, приводит его в восторг. Естественно, речь идёт здесь всего лишь о мифе, имеющем исключительно прагматическое значение как «проба сил». Но это также точка зрения, которая, в сущности, уже выводит нас за рамки мира становления, устремляясь к увековечению бытия. Во многом сближаясь с неоплатониками, Ницше по праву указывает на то, что «вечное возвращение есть крайнее приближение мира становления к миру бытия». И добавляет: «Придать становлению характер бытия, это высшее испытание власти». По сути, это также позволяет нам преодолеть односторонне понимаемую имманентность, в результате чего возникает чувство, что «все вещи были крещены в купели вечности, по ту сторону добра и зла». Почти тому же

учили и в мире Традиции; не подлежит сомнению, что в Ницше росла смутная жажда вечности, периодически достигавшая экстатических выходов. Достаточно вспомнить слова Заратустры, которыми он заклинает: «Радость, которая желает вечности всех вещей, глубокой вечности», подобной небу там в вышине, этой «чистой, глубокой бездне света».

7. «Быть самим собой»

Теперь оставим на время в стороне эти указания на высшее измерение опыта освобождённого мира и постараемся более точно определить то, что с достаточной долей уверенности мы можем извлечь из подобного рода мировоззрения — а именно принцип *быть самим собой*. Первым делом именно этот принцип остаётся после устранения того, что в философии называют «гетерономной моралью»¹, то есть моралью, основанной на внешнем законе или инстанции. Ницше писал по этому поводу: «Они называют вас разрушителями морали; но вы лишь открыватели самих себя», а также:

¹ Понятие гетерономной, как и автономной, морали, или этики, также было введено Кантом. См. «Критику практического разума». — *Прим. перев.*

«Мы должны освободиться от морали, чтобы научиться жить морально»; подразумевая под «жить морально» именно жизнь, подчинённую собственному закону, тому закону, который определяется собственной природой (откуда исключительно в качестве совершенно особого случая можно вывести также путь сверхчеловека).

Таким образом, мы по-прежнему остаёмся на позициях кантовской «автономной морали» с её категорическим императивом, однако с той разницей, что абсолютный внутренний приказ, свободный ото всякого внешнего побуждения, опирается уже не на гипотетический абстрактный закон практического разума, который имеет равную силу для всех и в качестве такового раскрывается человеческому сознанию, но на собственное специфическое бытие.

У Ницше подобное положение дел нередко представлено как некий эквивалент натурализма. Но хотя он довольно часто истолковывает «собственную природу» в откровенно физиологическом и материалистическом ключе, эта интерпретация, по сути, носит недостоверный и второстепенный характер, так как во многом продиктована его известной полемикой против «чистого духа». В действительности же, Ницше видел гораздо глубже и не останавливался на физическом бытии, когда проти-

вопоставлял маленькому уму «великий ум», заключённый в теле, который «не говорит Я, но *есть Я*», для которого «дух» и те же чувства являются не чем иным, как «вспомогательным инструментом и игрушкой», ибо он есть «могущественный хозяин, неведомый мудрец, которого называют Само» (Selbst), «путеводная нить для Я, внушающая ему свои представления», та самость, которая «зрит глазами чувств и слышит ушами духа». Таким образом, речь идёт не о *physis*, но о «бытии» во всей онтологической полноте этого понятия; так, в частности, он использует слово *das Selbst*, которое можно перевести как «Само», или «самость», в противоположность «Я» (*Ich*): это противопоставление также напоминает присущую традиционным учениям оппозицию между сверхиндивидуальным принципом личности и тем, что в них называлось «физическим Я».

Итак, если исключить грубую «физиологическую» интерпретацию, становится более понятным, какой образ жизни можно признать приемлемым для того, кто как свободный человек должен научиться крепко стоять на ногах даже в самом центре разложения; кто должен *волевым* актом взять на себя собственное *бытие*, сделав его собственным законом, отмеченным той же абсолютностью и автономностью, что и кантовский категорический импе-

ратив, а следовательно, утверждаемым без оглядки на общепринятые ценности, на «добро» и «зло», также как и на счастье, удовольствия и страдания — ибо гедонизм и эвдемонизм как абстрактное, неорганичное стремление к удовольствию или счастью, для Ницше, также являются признаком отступления, декаданса. Таким образом, необходимо утвердить и реализовать собственное бытие, не страшась наказаний и не рассчитывая на вознаграждение ни здесь, ни в потустороннем мире, так как: «Пути не существует: это моя воля, ни добрая, ни злая, но моя». Короче говоря, через Ницше, после окончательно краха всех надстроек, мы вновь возвращаемся к древнему правилу: «Будь самим собой», «стань тем, что ты есть». Как мы увидим, аналогичная тема, хотя и в более расплывчатом виде, возникает также у экзистенциалистов. Вряд ли имеет смысл обращаться в этом отношении к Штирнеру, как к предшественнику подобных идей, поскольку его «Единственный» практически не открывает никаких более глубоких измерений бытия. Поэтому здесь уместнее вспомнить Жан Мари Гюйо, который также ставил проблему поведения по ту сторону всяких санкций или «долга». Он писал: «Авторитарные метафизики и религии это детские помочи; настало время научиться ходить самостоятельно... Мы должны найти открове-

ние в нас самих. Христа больше нет — пусть каждый из нас станет Христом для себя самого, пусть он обращается к Богу как захочет и как сумеет, или пускай даже отрицает Бога». Вера как бы сохраняется, но уже «без ожидающих тебя небес, без руководящего тобой позитивного закона», то есть как простое состояние. Но сила и ответственность не должны уменьшаться сравнительно с теми, которые у прежнего человеческого типа, живущего в иной атмосфере, возникали из религиозной веры, служившей ему надёжной опорой. В сущности, о том же говорит и Ницше.

С нашей стороны стоит сказать, что данная тематика может сохранить для нас свою ценность с точки зрения поставленной здесь проблемы в том случае, если мы предварительно устраним все вероятные, неявные ограничительные импликации, позволяющие вывести новую иллюзорную опору.

После Руссо предпосылки подобного рода были характерны для различных анархических учений: нигилизм классиков анархизма дополнялся предположением о сущностно доброй природе человека. Другим примером может служить только что упомянутый нами автор, Гюйо. В качестве опоры для морали «без санкций и обязательств», «свободной» морали он пытался предложить «жизнь». Но эта

«жизнь» у него оказывалось не настоящей, обнаженной жизнью, лишённой всяких свойств, но предварительно и произвольно морализированной или очищенной согласно его представлениям, жизнью, которой предварительно были приписаны как врождённые вполне определенные тенденции: стремление к расширению, отдаче, избыточности. Гюйо сформулировал новую идею *долга*: долга, вытекающего из *власти*, из жизненного побуждения, из чувства собственной силы, «которая требует применения» («могу, значит должен»). Однако ограниченность его подхода становится легко заметна, когда Гюйо приписывает стремлению жизни к расширению и росту исключительно положительный и даже социальный характер только в том случае, если оно представляет собой чистое самоутверждение, тогда как экспансию, направленную не к другим и для других, но против других, он объявляет самоотрицанием и самопротиворечием жизни, противоречащими её естественному способу самовыражения, а именно тенденции к росту и обогащению. Но достаточно спросить себя, что, собственно, может помешать жизни, стремящейся к «самоотрицанию» или «противоречащей себе», это сделать, и что можно возразить, если она пожелает идти именно этим путём, чтобы сразу понять, что мы имеем здесь дело

вовсе не с *tabula rasa*, что исподволь в эту концепцию были введены ограничительные предпосылки, которые ставят её практически на одну ступень с прежними моральными системами, на преодоление которых она притязала под предлогом их уязвимости для нигилистической критики.

Однако решительный отказ от любых предпосылок в значительной степени расшатывает также большую часть ницшеанского учения о сверхчеловеке, поскольку в ней столь же односторонне упор делается на те стороны жизни («воля к власти», твердость и т. п.), которые противоположны выдвинутым Гюйо. Строго говоря, чистое следование правилу «быть самим собой», жить полностью свободным, требует признать, желать, сказать абсолютное «да» тому, что ты есть, даже если в тебе самом нет ничего малейшим образом напоминающего идеал «сверхчеловека», если в собственной жизни и собственной судьбе нет ни героизма, ни благородства, ни роскоши, ни щедрости, ни «добродетели дающего», но есть лишь декаданс, испорченность, слабость, извращение. Кстати, некоторое подобие этому пути можно найти даже в христианском мире, в кальвинизме: это учение о падшем человеке, сокрушенном первородным грехом, но искуплённом «верой», то есть о человеке, который в глазах Бога

является одновременно оправданным и грешным. Но в мире без Бога, в результате подобной ориентации, мы оказываемся предоставленными самим себе, вынуждены пойти на предельное испытание сил, взглянув в лицо собственного Я во всей его наготе. Поэтому притязание Ницше на то, что он «отыскал путь, ведущий к некоторому „да“ и некоторому „нет“ [я учу говорить „нет“ всему, что ослабляет и разлагает]: я учу говорить „да“ всему, что укрепляет, накапливает силы, что оправдывает чувство мощи» — справедливо только при условии очищения и перенесения во внутренний мир соответствующего требования и отделения его от всякого специфического содержания и, прежде всего, от всякой связи с более-менее, интенсивной жизненностью. Здесь, скорее, речь идёт об альтернативе способности или неспособности сохранить внутреннюю стойкость в своём обнажённом, абсолютном бытии, ничего не боясь и ни на что не надеясь.

Только в этом случае обретают смысл слова, сказанные по поводу избавления от всякого греха: «Нет никакого места, никакой цели, никакого смысла, на которые мы могли бы тем или иным образом переложить ответственность за наше бытие» — ни в физическом мире, ни в социальной среде, ни в Боге. Это экзистенциальный модус. Между тем содержание соб-

ственного закона, как уже говорилось, остаётся и *должно* оставаться неопределённым.

Таким образом, подводя предварительные итоги, можно считать это положительным вкладом Ницше и других мыслителей того же направления. Но не стоит забывать, что мы занимаемся здесь не абстрактными рассуждениями, но преследуем собственные цели, и всё вышесказанное интересует нас исключительно с точки зрения пригодности для *особого типа человека*.

Это требует нескольких дополнительных соображений, поскольку без этой оговорки легко заметить, что то же решение «быть самим собой» не может послужить действительно прочной основой. Чуть дальше мы увидим, что это лишь «решение первой степени». На данный момент укажем лишь на следующее затруднение.

Понятно, что правило быть самим собой предполагает, что о каждом можно говорить как о существе, обладающем «собственной природой» (какова бы она ни была), как о чём-то вполне определённом и познаваемом. На самом деле это довольно проблематично, особенно в наши дни. Это затруднение относительно легко решалось в культурах, не знающих индивидуализма, в традиционных обществах с их кастовым или сословным устройством, где фак-

торы, связанные с наследственностью, происхождением и средой, способствовали высокому уровню внутреннего единства и дифференциации типов, а естественное деление укреплялось и охранялось определенными обычаями, этикой, законодательством, и иногда даже особыми, столь же дифференцированными культурами. Для современного западного человека всего этого давно уже не существует, «преодолено» по мере обретения «свободы»; поэтому современный средний человек представляет собой лабильное, неустойчивое, лишённое всякой подлинной формы существо. Сегодня фаустовское «ах! две души живут в груди моей» может показаться вполне оптимистичным утверждением; большинству же придётся признать, как это делает характерный персонаж Г. Гессе, что душ этих — великое множество. Тот же Ницше отмечал подобное положение дел, когда писал: «Нужно остерегаться предположения, что большинство людей представляет собой личности. Есть те, кто носит в себе несколько личностей, большинство же вовсе не имеет её». А также: «Стань самим собой; этот призыв дозволен лишь малому числу людей, но для ещё более малого числа он излишен». Отсюда становится понятной проблематичность уже, казалось бы, твёрдо установленного нами пункта, а именно, необходимости сохранять верность са-

тому себе, необходимости автономного и абсолютного закона, зиждущегося на собственном «бытии», если подходить к нему общим и абстрактным образом. Всё опять можно поставить под вопрос, наглядным подтверждением чему служат некоторые герои Достоевского, например Раскольников или Ставрогин. Когда они, полагаясь исключительно на свою волю, пытаются доказать её самим себе посредством абсолютного действия, то незамедлительно терпят крах; это происходит именно потому, что сами они являются внутренне раздробленными существами, поскольку заблуждаются относительно своей истинной природы и реальной силы. Их свобода оборачивается против них и уничтожает их; они гибнут в то самый момент, когда должны бы вновь утвердить себя, ибо не находят в глубине своей души ничего, что поддержало бы их и позволило бы идти дальше. Вспомним слова из завещания Ставрогина: «Я попробовал везде мою силу. Вы мне советовали это, „чтобы узнать себя“... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... Мои желания слишком несильны; руководить не могут. На бревне можно переплыть реку, а на щепке нет».

Та же проблема явно присутствует в самой сути ницшеанской доктрины воли к власти. Власть сама по себе — бесформенна. Она обре-

тает смысл лишь если опирается на конкретное «бытие», если она зиждется на сущностном единстве, на умении управлять собой. В противном случае всё вновь погружается в хаос. «Есть высшая сила, но не знают к чему приложить ее. Средства существуют, но цели нет». Вскоре мы увидим насколько ухудшается эта ситуация при активизации в себе измерения трансцендентности.

Пока же отметим то, что, в общем, феномен угрызений совести связан с ситуацией внутренне раздробленного, раздираемого противоречиями существа. Раскаяние приходит, если в существе, несмотря ни на что, сохраняется центральная тенденция, которая вновь заявляет о себе после совершения действий, бывших насилием над ней или её отрицанием и совершенных из второстепенных побуждений, недостаточно сильных, чтобы полностью и окончательно её вытеснить. Именно в этом смысле Гюйо говорил о морали, «которая является не чем иным, как *единством* бытия», и об имморальности, каковая, «напротив, есть раздвоенность, противоречивость взаимно ограничивающих стремлений». Хорошо известен ницшеанский образ «бледного преступника» — являющийся прямым отражением вышеперечисленных персонажей Достоевского, у которого «совершенный им поступок парализует бед-

ный разум как начерченная мелом линия парализует курицу».

Всё это ясно показывает, что мы подошли к той черте, где «нейтральная» постановка проблемы становится более невозможной; поэтому, в соответствии с нашей задачей, необходимо рассмотреть ту линию поведения, которая в нынешней атмосфере распада подходит не каждому, но исключительно тому особому типу, который является законным наследником человека мира Традиции, поскольку он не утратил коренной связи с этим миром даже несмотря на то, что во внешнем существовании оказался лишенным той опоры, которая была свойственна любой из её конкретных форм.

8. Измерение трансцендентности. «Жизнь» и «больше чем жизнь»

Итак, выявленные нами в предыдущих главах положительные элементы могут послужить *начальной опорой* только для совершенно особого типа человека, поскольку в своём внутреннем мире он находит не раздробленную материю, но основополагающее направление, некую «доминанту», пусть даже скрытую или ограниченную вторичными побуждениями. *Более того, важнейшей чертой этого че-*

ловека является наличие в нём особого экзистенциального измерения, а именно измерения трансцендентности, каковое отсутствует у преобладающего сегодня человеческого типа.

Вытекающие отсюда проблемы можно проиллюстрировать теми положениями ницшеанской доктрины, в основе которых, пусть даже неявно и неосознанно, лежит то же измерение трансцендентности. Именно это позволяет объяснить некоторую произвольность и противоречивость отдельных его взглядов и одновременно интегрировать и консолидировать их надлежащим образом, исключив ложное «натуралистическое» толкование. Действительно, с одной стороны, у Ницше, и когда он выступает в роли разрушителя, и когда он стремится преодолеть нулевую точку ценностей, явно обнаруживается склонность, свойственная упомянутому особому типу человека, но, с другой стороны, верно и то, что вместо сознательного принятия экзистенциального измерения трансцендентности он, скорее, подчинялся ему, был в большей степени объектом, нежели субъектом действия соответствующей силы. Это может послужить нам надёжной путеводной нитью, позволяющей сориентироваться в ницшеанской системе, установить как её границы, так и те высшие значе-

ния, которые могут представлять для нас определённый интерес.

Столь же очевидно и то, что решение, полученное посредством превращения трагического и абсурдного восприятия жизни в его противоположность, *ницшеанское решение проблемы смысла жизни, которое заключается в утверждении, что этого смысла вне жизни не существует, что смысл жизни заключен в самой жизни* (с чем связаны все рассмотренные нами ранее частные темы, включая миф вечного возвращения), *это решение имеет силу лишь при допущении такого бытия, сущностной составляющей которого является трансцендентность.*

Мы не будем более подробно развивать здесь этот тезис, поскольку это потребовало бы написания отдельной работы, посвящённой Ницше. Что же касается «воли к власти», то, как мы показали, её следует рассматривать не как общий характер существования, но как одно из возможных проявлений жизни, один из многочисленных её ликов. То, что жизнь «постоянно преодолевает самое себя», «желает восхождения и по мере своего восхождения и самопреодоления обновляет себя», что сокровенная тайна жизни суть: «Я есть то, что должно всегда преодолевать самое себя» — всё это есть не что иное, как проекция крайне своеобраз-

разной склонности, выраженной в рамках определенного мировоззрения, отражение конкретной природы и никоим образом не составляет общего объективного характера всякого существования. На самом деле истинная основа существования была более правильно истолкована, скорее, Шопенгауэром, нежели Ницше: это воля к жизни как вечное и неисчерпаемое желание, а не воля к власти в собственном смысле, то есть положительный и возрастающий импульс к преодолению.

Лишь благодаря *иному* измерению, измерению трансцендентности, жизнь обретает те черты, которые Ницше, чрезмерно обобщая, придавал ей, устанавливая при этом, как он думал, новые ценности. Именно то, что сам он не осознал до конца природы действующей в нём силы, объясняет не только колебания его мысли и её пределы, но также трагическую сторону его человеческого существования. С одной стороны, мы находим у него мотивы, связанные с чисто натуралистическим прославлением жизни, вплоть до явного отступления бытия перед простым миром инстинктов и страстей, абсолютное утверждение которых со стороны воли рискует обернуться их самоутверждением *посредством* воли, каковую они используют как простое орудие. Однако, с другой стороны, гораздо больше доказательств того, что его

восприятие жизни во многом диктовалось такими реакциями, которые никак не могли быть вызваны просто жизнью как таковой, но рождались началом, несомненно высшим по отношению ней, как о том свидетельствует характерный пассаж: «Дух есть жизнь, которая сама врезается в жизнь — Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet».

Все положительные аспекты пути сверхчеловека связаны именно с этим вторым моментом: сила дать самому себе закон, «воля сказать „нет“, отказаться, когда чудовищная, огромная сила подталкивает тебя к утверждению»; естественный и добровольный аскетизм, целью которого является испытание собственных сил; оценка «воли к власти по степени сопротивления, страдания, мучения, которые способен вынести человек, чтобы обратить их в свою пользу» (при таком подходе всё зло, страдание, проблематичность существования — то есть всё то, что питало собой народные формы сотериологических верований, становится приемлемым и даже желанным); принцип не подчиняться страстям, но обуздывать их («величие характера состоит не в отсутствии страстей — напротив, должно иметь величайшие страсти, но держать их в узде и так, чтобы господство над ними не становилось источником особой радости, а принималось с про-

стотой»); идея, что «высший человек отличается от низшего своей неустранимостью перед несчастьем, тем вызовом, который он бросает ему» («признаком регрессии является то, когда эвдемонистические ценности начинают считать высочайшими»); недоумение перед теми, кто показывает «путь к счастью», чтобы заставить человека вести себя тем или иным образом: «Что за дело *нам* до счастья?»; признание того, что одним из средств сохранения высшего человеческого типа является «присваивание себе права на исключительные поступки, понимаемые как стремление одержать победу над самим собой и как акты свободы.., обеспечение себе посредством своеобразной аскезы определенного превосходства и уверенности относительно своей собственной силы воли», не пытаюсь уклониться от какого-либо рода лишений; желание утвердить такую свободу, элементами которой являются «сохранение разделяющей нас дистанции, бесстрастность перед лицом несчастий, трудностей и лишений, перед *самой жизнью*», определяя высочайший тип свободного человека как того, «кто постоянно преодолевает сильнейшее сопротивление...», кого «великая опасность делает существом, достойным поклонения»; отказ от пагубного смешения дисциплины и безволия (целью дисциплины может быть только увеличение

силы — «тот, кто не господствует, слаб, расточителен», твёрдо помня, что «разрушение является аргументом лишь против того, кто не имеет на него права, и все страсти были дискредитированы по вине тех, кто не был достаточно силён, чтоб обратить их в свою пользу»); стремление показать путь того, кто свободен от любых уз и подчиняется лишь своему собственному закону, стойко держится его и стоит выше всех человеческих слабостей; наконец, всё то, благодаря чему сверхчеловек является не столько «белокурой бестией» или наследником сомнительных добродетелей деспотов Ренессанса, сколько существом, способным на благородные поступки, готовым по-мужски прийти на помощь, наделённым «дарящей добродетелью» и великодушием, стремящимся к преодолению собственной индивидуальности, — все эти положительные элементы человек Традиции также может сделать своими, но только при условии их истолкования не через жизнь, но через «больше чем жизнь», то есть через трансцендентность; эти ценности становятся привлекательными только при условии наличия чего-то иного и большего, чем просто «жизнь».

Здесь не место для подробного анализа всех тем, затронутых Ницше, который позволил бы нам, с учётом указанных основных моментов,

вычленил те, которые стали результатом непо-
зволенного смешения разнородных идей и
различного рода заблуждений и искажений,
тем самым преодолев тот уровень, на котором
обычно останавливаются как поклонники, так
и противники Ницше. Он постоянно путал
жизнь с трансцендентностью, и из всех послед-
ствий его антихристианской полемики это сме-
шение является одним из наиболее пагубных.
Когда ценности, отрицаемые христианским
идеалом, — идеалом парии, чандалы — стано-
вятся элементами противоположного утверди-
тельного, антинигилистического идеала и опи-
сываются как «гордость, пафос расстояния, ве-
ликая ответственность, бьющая через край
жизнерадостность, прекрасная звероподоб-
ность, инстинкты войны и завоевания, обоже-
ствление страсти, месть, гнев, чувственность,
риск и знание»; когда к «положительным стра-
стям» причисляют «гордость, радость, здоро-
вье, половую любовь, вражду и войну, почита-
ние, хорошие манеры, сильную волю, дисцип-
лину высшей интеллектуальности, волю к вла-
сти, признательность к земле и жизни — всё,
что богато, всё, что желает дарить и оправды-
вать жизнь, увековечивать и обожествлять
её», — указанная путаница становится более
чем очевидной; здесь смешивается священное
и профаническое.

Но есть и другой момент, ещё более важный для нас. Даже если бы нам удалось отыскать в этом нагромождении разнородных принципов эффективные формы самопреодоления, мы столкнулись бы с проблематичной ситуацией там, где «восхождение» становится целью в себе, где сверхчеловек оказывается всего лишь крайним пределом вида «человек», «уже не человеком», существом другой породы, представителем и свидетелем иного достоинства. В частности, опасность заключается в том, что опыт, порождённый чем-то большим, нежели обычный контакт с чисто иррациональным и инстинктивным субстратом жизни, то есть такой опыт, в котором чистая воля к власти оказывается преодолённой и путь заключается не в господстве над людьми и внешними силами, но также и над самим собой, остаётся замкнутым в сфере простого *ощущения*. По этому поводу у Ницше есть один знаменательный пассаж, в котором способность «сказать нет» всей силе внутреннего побуждения представляется как «дионисийство», тогда как, скорее, здесь было бы уместнее говорить об автосадизме. Суровая дисциплина и аскетизм, вырабатывающиеся в крайних испытаниях на путях как добра, так и зла, неумолимость по отношению как к себе, так и к другим, могут означать лишь возросшее и обострённое ощущение «жизни», «Я»,

которое осознает себя исключительно благодаря этому дикому и острому ощущению. Слишком часто Ницше интерпретировал свою жизнь и указанный им путь в подобном ключе. Для наших целей выявить этот ложный поворот его мысли очень важно, поскольку уже за рамками теорий его легко распознать в основе различных пограничных опытов, в которые авантюрно бросаются отдельные представители современного поколения, о которых мы говорили чуть выше.

Мы уже указали ключ к внутренней, «эзотерической» интерпретации личного опыта Ницше, взятого в его совокупности за рамками вышеупомянутого ложного решения, когда говорили о *пассивном* опыте трансцендентности и его активации. Разрыв всех уз, нетерпимость к любой границе, чистое и неукротимое движение к преодолению без определённой цели, безостановочное движение вперёд по ту сторону любого данного состояния, любого опыта, любой идеи и, естественно, по ту сторону всякой человеческой привязанности к конкретной личности, не боясь ни противоречий, ни разрушений; в общем, чистое движение со всем тем, что оно несёт в себе разрушительного: «продвигаться подобно огню, пожирающему всё на своём пути и ничего не оставляющему за собой» (это выражение древней традиционной

мудрости, относится, правда, к совершенно иному контексту), — эти основные характеристики, присущие Ницше, необходимо понимать именно как различные формы действия и манифестации трансцендентности. Но поскольку они не были опознаны и приняты как таковые, поскольку вся энергия оказалась в замкнутой цепи имманентности, «жизни», возникло столь высокое напряжение, которого эта цепь уже не могла выдержать. Возможно, именно в этом следует искать истинную скрытую причину конечного краха Ницше как человека. Впрочем, он всегда ощущал рискованность своей жизни: «Я чувствую, что веду крайне опасную жизнь. Я одна из тех машин, которая может взорваться», — писал он в 1881 г. Гасту; в другом месте он также говорил о «постоянном чувстве близкой опасности» и несомненно именно из этого чувства, обобщая, он вывел идею, согласно которой «высшие люди постоянно пребывают в опасности, как внутренне, так и внешне».

С этой особой точки зрения также становится ясным то символическое значение, которое представляет Ницше для нашего исследования: он является прекрасным примером того, что случается и даже должно случиться с таким типом человека, в котором трансцендентность пробуждена, но *не является центром*

его существования. Как мы вскоре увидим, основную тематику экзистенциализма тоже следует истолковывать в этом ключе.

Но этот путь не подходит рассматриваемому нами человеку, поскольку он обладает иной структурой. Здесь необходимо провести чёткую разграничительную линию. Однако неплохо было бы уточнить, оставаясь *по эту сторону* этой линии, чего следует ожидать в тех частных случаях, когда путём имманентности идут не отступая, не возвращаясь назад, не снижая уровня, но одновременно с этим не имея возможности осуществить тот переворот, который единственно способен возместить отсутствие на старте того качества, которое мы отмечали у человека Традиции, по самой своей структуре не принадлежащего к роду современного человека. Когда выбирают путь абсолютного утверждения и осваивают все формы «восхождения» и активации высшей интенсивности жизни, о которых мы говорили, единственным спасительным решением остается сознательная перемена полярности, возможность того, что в некий момент в определенной ситуации или при определенных событиях предельное напряжение жизни, благодаря своего рода онтологическому разрыву уровня, трансформируется, практически переворачивается в иное качество — так что *mehr leben* сменяет-

ся на *mehr-als-leben*, согласно удачной формулировке, предложенной Г. Зиммелем в другом контексте.

Эта возможность существует и в нашу эпоху. Даже в современных условиях некоторые люди способны достичь квалификации, подобной той, которая является врожденной для рассматриваемого нами человеческого типа. Учитывая нынешнюю поврежденность существования, отдельные попытки подобного рода встречаются достаточно часто. Характерным признаком, например, можно считать интерес к дзэну, проявляемый отдельными представителями битников. Однако условием реализации этой возможности является нечто вроде внезапного озарения, то, что в дзэне называют сатори. Если этого не происходит, путь человека, готового подвергнуть себя испытаниям, подобным пережитым Ницше, или, в более широком смысле, человека, в котором благодаря особому — желаемому или случайному — стечению обстоятельств трансцендентность возникает в замкнутой человеческой цепи как энергия в мире, где Бог мёртв — этот путь ведет к пропасти. В этих случаях мало утешительного говорить о «проклятых святых нашего времени» или об «ангелах с ликом преступника или извращенца»; это всего лишь дешёвый романтизм.

В противном, так сказать, позитивном случае, достигаемый результат можно образно описать как переход от уровня «Диониса» к уровню духовного превосходства, описываемого в античном мире аполлоническим и олимпийским символом. Крайне важно понять, что это единственный выход, не предполагающий возвращения назад и в то же время противоположный решению церковно-религиозного типа. Напротив, он категорически исключает любое решение подобного рода. «Обращения» некоторых из наших современников, осознавших свою неспособность выдержать напряжение нигилистической атмосферы или переживших поверхностно, чисто интеллектуально, вышеуказанный опыт, представляют собой неудачные случаи, лишенные для нас всякого интереса.

9. По ту сторону теизма и атеизма

Теперь, прежде чем перейти к положительной части нашего исследования, не без некоторой связи с тем, о чём говорилось выше, имеет смысл вернуться к сказанному ранее о том, что, собственно, в современном мире было и остаётся объектом кризиса.

Как мы видели, с социальной точки зрения этим объектом являются буржуазное общест-

во и цивилизация. С духовной точки зрения мы говорили о двойственном аспекте процесса «освобождения», который привёл к настоящей ситуации — сначала, о его исключительно разрушительном и регрессивном аспекте, затем о таком, который ставит вышеуказанный особый человеческий тип перед рискованным испытанием, что при определённых условиях может привести к полному внутреннему освобождению. Относительно этого второго аспекта следует особо подчеркнуть ещё один момент, а именно то, что одной из причин, благоприятствующих разрушительным процессам, было смутное чувство фактической истины, ощущение того, что всё обретшее на современном Западе форму религии, особенно христианство, относится к «слишком человеческому» и не имеет почти ничего общего с подлинно трансцендентными ценностями, более того, в смысле общей атмосферы и внутренней структуры мало совместимо с теми предрасположенностями и склонностями, которые свойственны высшему типу человека.

В частности, этому способствовал следующий важный фактор: по сравнению с большинством других традиционных форм христианство имеет увечный характер, поскольку не имеет «эзотеризма», то есть внутреннего учения метафизического типа, выходящего за пределы

истин и догматов веры, открытых обычному человеку. Редкие, чисто «мистические» и плохо понятые опыты, пережитые отдельными представителями церкви, не могли восполнить этого существенного пробела в христианстве как целом. Именно поэтому с появлением так называемого «вольнодумства» разрушительная работа пошла столь легко, тогда как в традиции иного типа, дополненной корпусом учений более высокого порядка, чем просто религиозный, этот процесс мог бы быть остановлен.

Какой Бог был объявлен мертвым? Вот ответ самого Ницше: «Был преодолён только моральный Бог». Он также спрашивает: «Имеет ли смысл мыслить Бога, стоящего по ту сторону добра и зла?». И отвечает утвердительно. «Бог сбрасывает с себя моральную кожу, но появится вновь по ту сторону добра и зла». Таким образом, умирает не метафизический, а лишь теистический Бог, Бог-личность, как проекция моральных и социальных ценностей или костыль для человеческой слабости. Следовательно, мыслить Бога в иных терминах не просто возможно, но, как правило, это было свойственно внутренним учениям всех великих нехристианских и дохристианских традиций, которые, помимо прочего, делали основной упор на принципе недвойственности. Действительно, для этих традиций данный принцип являл-

ся последним основанием мира, началом, предшествующим любым антитезам, включая противоположность имманентного и трансцендентного, возникающую при их одностороннем рассмотрении, и, следовательно, именно этот принцип придавал *всему* существованию, включая также все его проблематичные, разрушительные и «злые» аспекты, то высшее оправдание, в котором нуждалось свободное мировоззрение, должное утвердить себя по ту сторону нигилистических разрушительных процессов. На самом деле ницшеанский Заратустра не возвещает ничего нового, когда говорит: «Всё становление предстает передо мной как божественный танец и как божественный каприз, и свободный мир возвращается к самому себе»: та же идея содержится в хорошо известном индуистском символе танцующего и играющего нагого бога Шивы. В качестве другого примера можно вспомнить также учение о трансцендентном тождестве сансары (мира становления) и нирваны (безусловного), являющееся последней вершиной эзотерической мудрости. В средиземноморском мире, формула последнего посвящения в таинства гласила: «Озирис — чёрный бог», что также соответствует указанному кругу идей; сюда же можно добавить учения неоплатонизма и некоторых мистиков высокого уровня о безличном и

сверхличном метафизическом Едином, и т. д., вплоть до аллегии Вильяма Блейка о «браке неба и ада» и гётевской идеи Бога со «свободным взором», который в своём суждении не опирается на добро и зло, — идеи, распространённой в самых различных традициях, — от западной античности до дальневосточного даосизма. Одним из наиболее сильных подтверждений этой мудрости являются слова, сказанные аскетом европейскому солдату, изготовившемуся убить его: «Ты не обманешь меня! Ты тоже, ты — Бог!».

В ходе того инволюционного процесса, о котором мы говорили во вступлении, подобные взгляды постепенно исчезают. В таких учениях как буддизм или даосизм переход от метафизического к церковно-религиозному уровню бросается в глаза; это регрессия, являющаяся результатом распространения и профанации внутренней, изначальной доктрины, которую большинство не способно понять и правильно следовать ей. На Западе церковно-религиозное понимание сакрального и трансцендентного, присущее исключительно народным или регрессивным формам других учений, неотвратимо стало господствующим и почти исключительным.

Однако следует отметить, что даже в христианском мире, за рамками мистики Иоанна,

можно найти достаточно указаний на грядущий век высшей свободы; так Иоахим Флорский описывает «третье царство», царство Святого Духа, должное прийти на смену царствам Отца и Сына, именно как царство свободы, следуя в этом тем же идеям, которыми вдохновлялись так называемые «Братья Свободного Духа», провозглашавшие «аномию», свободу от Закона, от добра и зла, причём нередко в таких выражениях, на которые не осмелился бы даже ницшеанский сверхчеловек. Отзвуки подобных пророчеств можно найти у того же Якопоне из Тоди (Jacopone da Todi), который в своём «Гимне святой нищете и её троичному небу» говорит «не страшитесь ада, не надейтесь на небеса» или «не радуйся никакому добру, ни страдай ни от какого несчастья», и далее призывает к «добродетели, не требующей „почему“» и даже говорит об освобождении от самой добродетели, благодаря обладанию всеми вещами «в свободе духа», — что соответствует для него внутреннему, символическому истинному смыслу «нищеты».

Из всего этого можно сделать вывод, что в своей совокупности представления, считавшиеся на христианском Западе основными и неотъемлемыми элементами всякой «истинной» религии, — Бог-личность теизма, моральный закон с санкциями рая и ада, ограниченная

концепция провиденциального порядка и «моральной и рациональной» целесообразности мира, вера, покоящаяся на преимущественно эмоциональной, сентиментальной и подсознательной основе,— напротив, скорее не имеют ничего общего с метафизическим мировоззрением, той концепцией, наличие которой чётко засвидетельствовано в мире Традиции. Итак, удар поражает только Бога, мыслимого как центр тяжести всей этой исключительно религиозной системы. Но тому, кто воспринимает все процессы распада, к которым привел путь, избранный нынешней цивилизацией, в последнее время, как испытание для собственных сил, можно даже сказать для их «веры» в высшем смысле этого слова, открывается перспектива новой субстанциальности. С Бога, в конце концов ставшим «опиумом» или придатком мелкой морали, которой буржуазный мир подменил великую мораль, спадает «моральная кожа». Но главное ядро, представленное метафизическими доктринами типа вышеперечисленных, для тех кто способен его воспринять и пережить, остаётся неуязвимым, недоступным всем нигилистическим процессам, противостоит любому разложению.

После это важного пояснения и расширения перспектив приступим к сбору того, что во всей рассмотренной до настоящего момен-

та тематики сегодня может иметь положительную ценность для интересующего нас типа человека.

Итак, в плане мировоззрения речь идёт о концепции реальности, освобождённой от категорий добра и зла, но имеющей метафизическое, а не натуралистическое или пантеистическое основание. Так же как великий закон вещей и Абсолют, Бытие не ведаёт ни добра, ни зла. Добро и зло существуют исключительно с точки зрения некой цели, но что является критерием для оценки этой цели, а следовательно, и для последнего узаконения некоего действия или некоего существования? Даже в богословской концепции Провидения, рождённой попытками, предпринятыми теистической теодицеей дабы удержать понятие морального Бога, неизбежно появляется идея Великой Экономии, которая включает в себя зло, где это зло является всего лишь частным аспектом высшего порядка, превосходящего мелкие человеческие категории индивида и общности индивидов.

«Другой мир», подвергшийся нападению со стороны европейского нигилизма и отрицаемый им как чистая иллюзия или осуждаемый как бегство от действительности, не есть *иная* реальность; это иное измерение реальности, где реальное, не отрицаясь, приобретает абсо-

лютный смысл в непостижимой обнажённости чистого бытия.

Таким образом, в эпоху разложения это является главной основой мировоззрения, соответствующего человеку, вернувшемуся к самому себе, который должен подвергнуть испытанию собственную силу. Он должен стать центром для самого себя, констатировать или открыть высшее тождество с самим собой, почувствовать в себе измерение трансцендентности и зацепиться за него как за якорь, так чтобы он стал чем-то вроде дверной петли, остающейся неподвижной, даже когда хлопают дверью (образ Майстера Экхарта). Начиная с этого момента любое «заклинание» и любая молитва становятся экзистенциально невозможными. Наследство «Бога», которое не осмеливался принять Кириллов в своём светлом безумии, заключается в спокойном ощущении присутствия незыблемого совершенного знания, превосходства над жизнью в сердце самой жизни. По сути, именно в этом заключён более глубокий смысл сказанного о «новой знати»: «Именно в том состоит божественность, что существуют боги и нет никакого Бога». Здесь можно использовать следующий образ: луч в своём движении вперёд, не имея нужды возвращаться назад, несёт в себе силу света и импульс центра, бывшего его источни-

ком. Это значит также полное принятие собственной позиции, что исключает возможность религиозных кризисов, то есть избавляет от «чувства оставленности Богом», поскольку на этой стадии это было бы равнозначно Богу, который сам покинул себя самого. Точно так же здесь нет места и возможности отрицанию Бога, так как отрицать Бога или сомневаться в Нем, означало бы отрицать или сомневаться в себе самом. Поскольку исчезает идея Богаличности, Бог перестает быть «проблемой», предметом «веры» или душевной потребности, понятия «верующий», так же как и «неверующий» или «вольнодумец», становятся бессмысленными. Мы оказываемся по ту сторону как теизма, так и атеизма.

Чётко установив этот момент, можно для начала показать также то, как нужно принимать экзистенциальный вызов, который бросает нам всё негативное, трагическое, причиняющее страдание, проблематичное и абсурдное в жизни. Ещё Сенека говорил, что ни одно зрелище не доставляет столько удовольствия богам, как вид высшего человека, сражающегося с обрушившимися на него несчастьями; лишь это позволяет ему познать свою силу — и Сенека добавляет: только достойных людей следует посылать на самые опасные позиции и доверять им исполнение наиболее сложных заданий,

трусливых же и слабых лучше оставлять в тылу. Также хорошо известно правило: «То, что нас не ломает, делает нас сильнее». Правда, в нашем случае в основе этой неустрашимости должно лежать измерение трансцендентности *в себе*: именно оно должно быть удостоверено и подтверждено во всех ситуациях, где царит хаос и разложение, оборачивая их к собственной пользе. Это противоположно дерзкому упрямству, присущему физической индивидуальности, во всех его формах, как односторонне стоических, так и ницшеанских. Напротив, речь идёт об осознанном пробуждении в себе *иного* начала и активации своей силы в испытаниях, которые, однако, не просто претерпевают, но к которым стремятся, о чём мы поговорим позднее. Это никогда не следует упускать из виду.

В некоторых случаях столкновение с реальностью и возможная травма, являющаяся результатом этого столкновения, могут использоваться сегодня не для подтверждения и увеличения уже имеющейся силы, но для её пробуждения. Это происходит тогда, когда только тонкая перегородка отделяет в личности принцип бытия от чисто человеческого индивидуального начала. Уныние, опустошенность, чувство трагичности существования и другие состояния подобного рода, *отрицательным* вы-

ходом из которых становится религиозное обращение, в случае *положительной* реакции могут привести к указанному пробуждению. Так, например, даже в новейшей авангардной литературе иногда встречаются отдельные любопытные свидетельства мгновений освобождения, достигаемого среди разложения. Достаточно одного примера, взятого из уже цитированного нами автора. Генри Миллер, оказавшийся в самом центре хаотического распада бессмысленной жизни, впавший в остолбенение перед этим «грандиозным крушением всего мира», испытывает видение, в котором все вещи оправдываются такими, как они есть — «нечто вроде приостановленной, заторможенной вечности, где всё оправдано, оправдано в высшей степени». Ищут чуда вовне, — говорит он — «тогда как счетчик тикает внутри и нет руки, способной до него дотянуться и остановить». Лишь неожиданный удар может это сделать. Тогда в бытие вливается новая сила. Он описывает это так: «Вероятно, чтение производит впечатление хаотичности, но это уже писалось в живом центре, где хаотичное смещено на края, превращено, так сказать, в необязательные обрывки мира, к которому я больше не имею касательства». В некотором смысле мы имеем здесь дело с тем разрывом уровня, упомянутом нами чуть выше, который обладает

свойством индуцировать новое качество в контуре только «жизни».

10. Неуязвимость. Аполлон и Дионис

Итак, сначала мы выдвинули правило «быть самим собой». Затем добавили к нему второе правило, которое гласит: *испытай* самого себя. Теперь необходимо их объединить и более точно определить их конкретное содержание применительно к интересующему нас типу человека. Учитывая двойственность экзистенциальной структуры, свойственной этому типу, его обусловленность как индивида, с одной стороны, и наличие в нём измерения трансцендентности, — с другой, два этих принципа — быть самим собой и познать себя путём испытания себя — соответствуют двум чётко различным уровням.

Как мы уже указывали, соблюдение первого правила, особенно в наше время, оказывается крайне затруднительным для подавляющего большинства индивидов, учитывая отсутствие в них базового единства или хотя бы одного постоянного влечения, господствующего над множеством других. Только в исключительно редких случаях о современном человеке можно сказать словами Ницше: «О двух высочай-

ших вещах, мере и средстве, лучше не говорить никогда. Лишь немногие узнают свои силы и свои цели на таинственном пути испытаний и душевных потрясений. Они почитают в себе нечто божественное и ненавидят шумную болтовню». Но в эпоху разложения даже тому, кто обладает внутренней базовой формой, сложно познать её, а следовательно, и «самого себя» каким-либо иным путем кроме как через испытание. Поэтому вышесказанное необходимо понимать именно в смысле поиска таких ситуаций и принятия таких решений, в которых господствующая в существе сила, его «истинная природа», будет вынуждена раскрыться, проявить себя.

Но этой цели можно добиться только посредством действий, исходящих из глубины, а не возникающих как внешняя чувственная реакция, как нечто вроде автоматического рефлекторного движения, следующего в ответ на некое раздражение, и, следовательно, являющихся действиями, которые совершаются «значительно раньше, чем будут затронуты, запрошены глубины собственного существа». Ницше совершенно справедливо видел в этой неспособности к глубоким впечатлениям и в готовности отдаться на произвол всякого чувства, мгновенно реагируя на не него, постыдную особенность современного человека. Многим по-

надобилось бы заново научиться действовать в истинном, активном, а также типичном смысле. Но это требование сегодня является существенным и для интересующего нас человека, взятого в его отношениях с внешним миром. По этому поводу заметим, что принцип «памятования себя» или «присутствия в себе» составляет одну из важнейших дисциплин в традиционных «внутренних доктринах»¹. Один автор, который в наши дни пытался продолжить эту традицию, описывает противоположное состояние как «затягивание» или «засасывание» человека повседневной жизнью, чего тот совершенно не осознает, не замечая «сомнамбулического» или автоматического характера, который, с высшей точки зрения, имеет подобная жизнь (Г. И. Гурджиев). «Меня засасывают мои мысли, мои воспоминания, мои желания, мои чувства, бифштекс, который я ем, сигарета, которую я курю, любовь, которой я занимаюсь, хорошая погода, дождь, это дерево, этот проезжающий автомобиль, эта книга». Таким образом, человек является лишь тенью самого себя. Больше не знают, что значит жить в смысле *быть*, а не иметь, что такое «активное дейст-

¹ См. понятие *satipattihana* в изначальном буддизме (Эвола Ю. Доктрина пробуждения; Очерки буддийской аскезы, Adyar, Paris, 1955).

вие», «активное чувство» и т. п. Впрочем, здесь не место продолжать рассуждения об этом специфическом направлении самореализации.

Если угодно, это испытание-познание, которое стимулируют разнообразные опыты и различные столкновения с реальным, можно связать с известной формулой *amor fati*¹, но взятой в особом ракурсе. Ясперс справедливо замечал, что этот принцип вовсе не обязательно считать тождественным пассивному повиновению необходимости, которой приписывают предустановленный и познаваемый характер, он, скорее, означает готовность встретить лицом к лицу любое испытание, всё неизвестное, двусмысленное и опасное в жизни, понимая, что нет другого выбора, кроме как идти собственным путем. Важнейшим условием подобной ориентации является нечто вроде трансцендентального доверия, которое способно обеспечить уверенность и неуязвимость, что позволяет включить её в число положительных элементов того образа поведения, который постепенно вырисовывается по ходу нашего рассуждения.

Проблема «быть самим собой» имеет особое решение в смысле обретения единства; как

¹ Любовь к року, к судьбе (лат.). — Прим. перев.

только экспериментальным путем будет установлено, какое из множества стремлений является центральным, необходимо волевым актом стабилизировать его, организовав вокруг него все вторичные или дивергентные тенденции. Именно это значит дать себе закон, свой собственный закон. Как мы уже видели, неспособность к этому, «множество разноголосых душ в груди» как состояние, привычное для того, кто отказывается повиноваться ещё до того как научился повелевать, являются причиной краха, которым может завершиться путь человека, рискнувшего испытать на себе пограничные ситуации в мире без Бога. К этому случаю подходит следующая максима: «Тот, кто не способен сам повелевать собой, должен подчиняться. Многие научились приказывать себе, но ещё далеки от умения себе подчиняться».

Возможно, в этом контексте некоторый интерес может представлять один пример из мира Традиции. Слова «ничего нет, всё дозволено» задолго до того как стать формулой нигилизма были известны в исламском инициатическом Ордене измаилитов. Но в этом Ордене они имели силу исключительно для тех, кто достиг высших ступеней иерархии; однако прежде чем достичь этих ступеней и, тем самым, обрести право на эту истину, требовалось пройти четыре предварительных ступени, на

которых среди прочих действовал принцип безоговорочного и слепого подчинения, иногда достигающего границ, непостижимых для западного мышления: например, в обязанность «ученику» вменялась готовность пожертвовать своей жизнью по одному слову Великого Учителя, безо всякой причины или цели.

Этот пример позволяет нам перейти непосредственно ко второму уровню испытания-познания себя, который связан с измерением трансцендентности и обуславливает окончательное решение экзистенциальной проблемы. Действительно, на первой ступени, состоящей в познании «собственной природы», должной стать своим собственным законом, эта проблема получает лишь ограниченное решение на уровне формы, детерминации или индивидуации (кому как больше нравится), которое задаёт основу достаточную, чтобы управлять собой в любых обстоятельствах. Но для того, кто желает идти до конца, этот уровень не обладает прозрачностью, на нем постижение абсолютно-го смысла ещё невозможно. То есть на этом уровне человек достигает активной позиции в смысле его желания быть самим собой, но остается пассивным перед лицом того факта, что он есть именно так, а не иначе. Это может восприниматься как нечто настолько иррациональное и темное, что способно спровоцировать у опре-

деленного типа человека начало нового кризиса и вновь поставить под вопрос всё достигнутое им в ранее указанном направлении. Тогда возникает упомянутая необходимость перейти ко второй ступени испытания себя, которая состоит в экспериментальной проверке наличия в себе высшего измерения трансцендентности, того абсолютного, ничем не обусловленного ядра, которое в жизни принадлежит не сфере существования, но относится к царству бытия.

В среде, лишенной всякой опоры или «знака», успех или провал в решении проблемы последнего смысла жизни зависит именно от этого завершающего испытания. После того как отвергнуты или разрушены все надстройки, и единственной опорой осталось только собственное бытие, единственным источником последнего смысла в существовании, в жизни *может быть только прямая и абсолютная связь между данным бытием* (между тем, что существует ограниченно) *и трансцендентностью* (трансцендентностью в себе). Таким образом, этот смысл не приходит извне и не является чем-то посторонним, тем, что добавляется к бытию в результате его обращения к какому-то другому началу. Это было возможно в другом, традиционно устроенном мире. Между тем, в рассматриваемом здесь экзистенциальном пространстве этот смысл не может быть

задан ничем, кроме упомянутого измерения трансцендентности, воспринятом человеком именно как корень своего бытия, своей «врожденной природы». Этот смысл включает в себя абсолютное оправдание, нерасторжимое и бесповоротное благословение, окончательное исчезновение состояния негативности и экзистенциальной проблематики. Только в этом случае правило «быть тем, как ты есть» перестаёт ограничивать. В ином случае любой путь будет неким ограничением, включая путь «сверхчеловека», как и любой другой образ жизни, который благодаря своим внешним особенностям действует для отвлечения человека от проблемы последнего смысла и сокрытия сущностной уязвимости.

Этот союз с трансцендентностью является также условием, помогающим избежать того, чтобы процесс обретения внутреннего единства, о котором говорилось выше, имел регрессивный характер. Действительно, не исключена возможность и патологического единения снизу; так, например, случается, когда элементарная страсть овладевает всей личностью и подчиняет ее целиком, используя все её способности для достижения собственных целей. Приблизительно то же самое происходит в случае фанатизма и одержимости. Эту возможность сведения к абсурду правила «быть самим

собой» и достижения внутреннего единства также необходимо принимать в расчёт. Таким образом, это является последней причиной того, почему мы посчитали нужным поставить перед интересующим нас типом человека проблему «познания-испытания себя», в том числе на её *второй* ступени, которая, как было сказано, затрагивает проблему присутствия в себе безусловного и надындивидуального как своего истинного центра.

Легко понять, что для этого необходимо путем испытаний выйти за пределы собственной природы и собственного закона. Автономии, достигнутой тем, кто добился совпадения собственного бытия и собственной воли, ещё недостаточно. Для того чтобы удостовериться в своей способности выстоять в пустоте, в бесформенном, требуется большее, а именно разрыв уровня, который иногда даже может иметь характер насилия над собой. Это позитивная аномия, находящаяся по ту сторону автономии. От менее подготовленных людей — то есть людей, в которых то, что мы назвали корневым наследием, не имеет достаточной экзистенциальной силы — это испытание почти всегда требует определенной склонности к «жертвенности»; они должны быть всегда готовыми к возможной гибели, сохраняя внутреннюю неуязвимость по отношению к этой возможности.

Исход подобного рода испытаний или опытов остаётся неопределённым; так было во все времена, даже когда высшего подтверждения внутреннего суверенитета пытались достичь в рамках институтов, предлагаемых Традицией; этот исход становится тем более неопределённым в обстановке современного общества, в среде, где почти невозможно создать магический защитный круг при этом столкновении с трансцендентностью, с тем, что, собственно говоря, уже не является человеческим.

Но, повторим, абсолютный смысл бытия в мире, лишённом смысла, зависит почти исключительно от этого опыта. Если этот эксперимент завершится положительно, падёт последняя граница, трансценденция и экзистенция, свобода и необходимость, возможность и реальность сольются воедино. Тогда абсолютная «центральность» и совершенная неуязвимость реализуются в любой ситуации без ограничений: будь то темная или светлая ситуация, закрытая или открытая всем побуждениям или страстям жизни. Прежде всего этим создается основная предпосылка, позволяющая приспособиться к жизни в мире, ставшем свободным, но предоставленным самому себе, захваченном иррациональным и бессмысленным, при этом не теряя себя. Именно с этой проблемы мы начали наш разговор.

Установив этот существенный момент, связанный с окончательным самопознанием, вернемся к рассмотрению проблемы общей ориентации в текущем опыте, подходящей для человека, обретшего целостность, чтобы уточнить некоторые частные аспекты.

Если, следуя ранее избранным методом, мы пожелаем использовать в качестве временной точки опоры какую-либо из ницшеанских категорий, то наиболее пригодным для наших целей окажется понятие «дионисийства». Сам философ сверхчеловека придавал дионисийству различные и даже противоречивые значения. Одним из свидетельств его непонимания древних традиций является его истолкование символов Диониса и Аполлона, исходя из современной философии, типа шопенгауэровской. Как мы уже указывали, он связывает «Диониса» со своего рода обожествленной имманентностью, с пьянящим и исступленным утверждением жизни в ее самых иррациональных и трагических аспектах. И в противоположность первому делает из Аполлона символ созерцания мира чистых форм, стремящийся освободить от чувства и напряжения, вызываемых иррациональной и драматичной подосновой жизни, что он, по сути, приравнивает к бегству от действительности. Однако, подобная интерпретация лишена всякого основания.

Не углубляясь в специальную область истории религий и античной цивилизации, ограничимся лишь напоминанием того, что за исключением народных форм этого культа, имеющих деградировавший и фальшивый характер, дионисийский путь был путем мистерий и поэтому его, наряду с прочими сходными формами, существовавшими в других культурных областях, можно определить при помощи ранее использованной нами формулы — как жизни, достигающей такого уровня напряженности, которая благодаря онтологическому разрыву уровня находит свой выход или разряжается и высвобождается в то, что мы назвали больше-чем-жизнь. При желании мы можем связать этот выход, который равнозначен реализации, оживлению или пробуждению трансцендентного в себе, с подлинным содержанием аполлонического символа. Отсюда абсурдность установленного Ницше противопоставления между «Аполлоном» и «Дионисом».

Это в качестве предварительного уточнения. Таким образом, понятно, что для наших целей интерес может представлять исключительно «дионисийство», дополненное, если можно так выразиться, «аполлонизмом», то есть обладающее той стабильностью, которая может быть достигнута в результате дионисийского опыта, при условии, что данный резуль-

тат является не целью, поставленной перед собой, но в некотором роде тем, что остаётся позади, преодолевается в подобном опыте. Если угодно, здесь можно говорить о «дионисийском аполлонизме». Это понятие можно считать одной из важнейших составляющих для поведения современного человека при его столкновении с существованием за рамками особой области переживаемых им испытаний.

Естественно, речь идет здесь не о нормальном существовании, но о тех его возможных, уже дифференцированных формах, которые хотя обладают определенной напряженностью, но возникают исключительно в хаотической среде, в царстве чистой случайности. Подобные формы существования широко распространены в современном мире, и скорее всего их число в ближайшее время будет только возрастать. Рассматриваемое нами состояние присуще человеку, который чувствует уверенность в себе, поскольку основным центром его личности является не жизнь, но бытие, что, следовательно, позволяет ему открыто пойти навстречу любому испытанию или переживанию, при этом не теряя себя; решиться на любой эксперимент, но уже не в целях самоиспытания или самопознания, но ради раскрытия всех своих возможностей, учитывая те изменения, которые могут произойти в нём, и те но-

вые смыслы, которые могут открыться ему на этом пути.

Впрочем, тот же Ницше, несмотря на встречающееся у него смешение разнородных понятий, имеющее довольно опасный характер, довольно часто истолковывал «дионисийскую душу» в схожих понятиях. Для него это «живая душа, погружающаяся в становление», которая может намного опережать себя, почти убежать от себя, дабы вновь отыскать себя в более широком мире; которая испытывает потребность и находит удовольствие в странствиях по царству случайного и иррационального; та душа, которая в результате этих странствий «преображаясь сама, преобразует жизнь», жизнь, которую необходимо принимать во всех её аспектах, то есть «ничего не вычитая, ничего не исключая и ничего не отбрасывая». Это относится также к области чувств. Дионисийским является «состояние, в котором дух вновь находит себя даже в чувствах, тогда как чувства обнаруживают себя в духе». Это касается людей высшего типа, у которых даже переживания, теснейшим образом связанные с чувствами, «в конце концов преобразуются в образ и опьянение высочайшей духовностью».

Можно найти множество совпадений этой мысли с теми учениями, путями и тщательно

разработанными практиками, существовавшими в мире Традиции. В более широком смысле, способность к экзистенциальному преодолению противоречия между «духом» и «чувствами», столь характерного для прежней западной религиозной морали, оказавшейся сегодня в состоянии кризиса, можно считать одним из аспектов дионисийства.

Но действительно преодолеть это противоречие можно исключительно при помощи *другого* качества, которое, подключаясь к области чувств, условно говоря, каталитически, то есть за счёт самого своего наличия, преобразует движущую силу.

Наконец, следует отметить, что способность открытого восприятия, без потери себя, имеет особую ценность именно в эпоху распада. Это — путь, позволяющий человеку стать над всеми возможными изменениями, включая даже самые опасные из них; здесь уместно вспомнить один отрывок из Упанишад, где говорится о том, кто достигает того последнего предела, когда даже сама смерть оказывается бессильной над ним, поскольку сама стала частью его существа. В подобном состоянии всё, исходящее извне, что в другом случае могло бы повредить или внести разлад в собственное бытие, напротив, может стать стимулом к активации свободы и все более широких возможно-

стей. Измерение трансцендентности, наличествующее во всех приливах и отливах, в любом восхождении и в любом нисхождении, здесь также будет действовать как преобразователь. Оно позволит избежать всякого упоённого самоотжествления с жизненной силой, не говоря уже о тех последствиях, к которым может привести жажда жизни, безудержный порыв к поиску в чувствах суррогата смысла жизни, стремление к забвению себя в действиях и «реализациях». Таким образом, речь идёт о необходимости совмещения состояния отрешённости со способностью к глубокому переживанию, о периодически возобновляющемся браке между «бытием», пребывающем в покое, и жизненной субстанцией. Результатом этого союза является состояние совершенно особого рода, светлое, можно даже сказать интеллектуализированное и магнетическое, опьянение, полностью противоположное тому, которое возникает в результате экстатического открытия себя миру стихийных сил, инстинкта и «природы». *Это исключительное состояние тончайшего и незамутнённого опьянения является жизненной пищей, необходимой для свободного существования в хаотическом мире, предоставленном самому себе.*

Возможно, в дальнейшем нам выдастся случай, чтобы уточнить отдельные характеристи-

ки подобного состояния опьянения. Пока же нам представляется наиболее важным чётко установить существенное различие, которое имеется между указанным состоянием и теми взглядами, которые получили распространение в современном мире в результате своеобразного бунта против рационализма и пуританства. Мы имеем в виду так называемое «неоязычество», которое пошло по пути, напоминающему худшие аспекты ницшеанского «дионисийства» («избыток, невинность, полнота, радость жизни», агапе, экстаз, половая любовь, жестокость, опьянение, весна; «вся шкала света и цвета, которая ведет от полубожественных форм, как своего рода обожествления тела, до здоровой полуживотности и простых радостей, которыми наслаждаются не испорченные натуры», — правда, у Ницше речь шла об античном мире). Как мы уже говорили, почти тем же духом по большей части пронизан современный культ действия, несмотря на свойственные ему механические и абстрактные аспекты. Между тем, рассматриваемый нами образ жизни требует сохранения ясности и самосознания при любом столкновении с действительностью и при любом обращении к миру горнему, удержания состояния покоя, независимо от движения и сопутствующих изменений, что позволяет обеспечить непрерывность

всего пути, который должен пройти идущий, и вместе с тем его неуязвимость и незримый суверенитет.

Но для этого требуется также нечто вроде свободы от прошлого и от будущего, бесстрашие души, свободной от уз мелкого «я», «бытие», которое проявляет себя как «бытие в акте», в действии. Необходимая в этом случае естественность поведения не позволяет говорить о «героизме» для характеристики отдельных проявлений этого стиля: действительно, подобный образ жизни совершенно чужд всякой патетике, романтике, индивидуализму, риторике и кичливости, почти всегда ассоциирующихся с современным представлением о «героизме». Смеем надеяться, что нет никакой необходимости особо указывать на то, что слово «акт» никоим образом не связано с академической неогегельянской философией вчерашнего дня, для которой это понятие стало центральным.

11. Действие без желания. Причинный закон

Теперь необходимо уделить внимание тому особому аспекту рассматриваемого здесь поведения, который относится к более широкой об-

ласти, так или иначе затрагивающей каждого человека. Мы имеем в виду жизненное пространство, понимаемое как область различного рода деятельности и реализации, которые являются результатом осознанного решения со стороны индивида. То есть речь здесь идет уже не о просто переживаемом опыте, но непосредственно о процессах, подчиненных определённой цели. Как уже говорилось, изучаемый нами человеческий тип благодаря своему внутреннему складу занимает в этом вопросе позицию, сущность которой в мире Традиции описывалась двумя основополагающими максимами. Первая из них гласит, что следует действовать, не заботясь о результатах, не принимая в расчёт возможный успех или неудачу, победу или поражение, выгоду или убыток, не говоря уже об удовольствии или страдании, одобрении или неодобрении со стороны других.

Подобного рода действие называют также «действием без желания». Доказательством присутствия в человеке высшего измерения является его способность вкладывать в действие подобного рода не меньшее, но, напротив, даже большее усердие, чем то, которое обычно проявляет человек другого типа в обычных действиях, имеющих обусловленный характер. Здесь также можно говорить о правиле «делай то, что должно быть сделано», о безличном

действию. Необходимое для этого сосуществование двух начал ещё более явно проявляется во второй традиционной максиме — «деяние надеянием». При помощи этой парадоксальной формулы дальневосточная мудрость описывает такой вид действия, который не вовлекает и не «движет» высший принцип, «бытие» в себе, каковое, однако, остается при этом истинным субъектом действия, тем, чему данное действие обязано своей начальной движущей силой и тем, что одновременно его поддерживает и направляет от начала до конца.

Вполне понятно, что нечто подобное возможно главным образом тогда, когда человек подчиняется «собственной природе» и тому, что вытекает из данной ситуации, активно принятой им на себя в качестве индивида в существовании. Более того, только в этом случае имеет силу правило действовать, не думая о результатах, делать то, что должно быть сделано, поскольку содержание подобного действия определяется не представлениями об абстрактной и абсолютной свободе, но естественным внутренним законом.

Если «дионисийская» позиция связана главным образом с рецептивным аспектом испытания и утверждения себя в сердце становления, что может иметь место при встрече с непредсказуемым, иррациональным и проблематич-

ным, то вышеуказанная ориентация, таким образом, затрагивает специфически активный и в некотором смысле внешний аспект личного поведения и самовыражения. В частности, ко второму случаю применима последняя максима мира Традиции: «быть цельным в раздробленном, прямым в кривом». Мы уже затрагивали этот момент, говоря об особой категории действий, которые на самом деле являются периферийными и «пассивными», не затрагивают внутренней сущности и практически представляют собой механические рефлексy и бессознательные чувственные реакции. Та же воображаемая полнота чистой «жизни», которая почти целиком обусловлена биологически, по сути ненамного превышает этот уровень. Но действие, исходящее из глубинного и в некотором смысле сверхиндивидуального ядра, из бытия как «бытия, проявляющего себя в акте», имеет совершенно другой характер. Подобного рода действиям, независимо от их предмета, присуща целостность. Их качество неизменно, неделимо и всегда остается равным себе: это чистое самовыражение, которое равным образом может проявляться как в самом скромном изделии, сделанном руками ремесленника или даже произведенном механически, так и в адекватных действиях в опасных обстоятельствах или в ситуациях, требующих умения распоря-

жаться и держать под своим контролем крупные материальные или социальные силы. Пегги, говоривший, что хорошо сделанная работа сама по себе уже является вознаграждением, что настоящий мастер с одинаковым усердием исполняет как ту работу, которую увидят другие, так и ту, которую не увидит никто, в сущности, лишь повторил идею, широко распространённую в мире Традиции. Мы ещё вернемся к этому вопросу в одной из последующих глав.

Пока же, похоже, имеет смысл прояснить ещё один частный момент, имеющий отношение к обсуждаемой нами теме. Речь идёт о правильном понимании смысла той максимы, согласно которой «делая должное», не следует принимать в расчет в качестве побуждений ни удовольствие, ни страдание. Вероятно, здесь могут возникнуть ассоциации с поведением, опирающимся на нечто вроде сухой и обескураживающей концепции «морального стоицизма». Действительно, человеку, действующему исходя из «жизни», а не из «бытия», трудно представить себе возможность вышеописанной ориентации, если он не приемлет ни какой-либо абстрактной нормы, ни некоего «долга», подавляющего естественное влечение индивида, поскольку последнее, напротив, побуждает его к поискам удовольствия и заставляет избе-

гать страдания. Однако, это общее место, которое на самом деле является результатом незаконного обобщения того, что свойственно исключительно определенным ситуациям, где удовольствие и страдание по зрелому размышлению оказываются лишь заключительными идеями, которым предварительное рациональное рассуждение отводит роль целей и эффективных побудителей действия. Но для всех «здоровых» натур (здесь вполне уместно использовать это выражение) ситуации подобного рода более редки, чем это принято думать; гораздо чаще в начале стоит не рефлексия, но определенное движение жизни, которое в результате развития отзывается как удовольствие или страдание. Действительно, если определяющими для собственного поведения являются исключительно гедонические или эвдемонистические ценности, то можно говорить о «декадансе» жизни. Подобное поведение ведет к распаду и разочарованию. Приблизительно также развратный и порочный человек склонен понимать «удовольствие» в любви; для него то чувство, которое для других является естественным результатом эротического влечения, завершающегося овладением женщиной и соитием с ней, становится заключительной целью, для которой все остальное служит средством.

В любом случае важно научиться проводить различие — также известное традиционным учениям — между вожделеющим счастьем (или удовольствием) и «героическим» счастьем (или удовольствием); мы используем здесь слово «героическое» с учётом ранее сделанных оговорок. То же различие существует между двумя противоположными образами жизни и типами человека. Первый вид счастья, или удовольствия, принадлежит натуралистическому уровню и отмечен пассивностью по отношению к миру побуждений, влечений, страстей и склонностей. Согласно традиции, в основе натуралистического существования лежит желание и жажда; вожделеющее удовольствие это то, которое связано с удовлетворением желания наподобие мгновенному утолению жгучей жажды, толкающей жизнь вперед. В противоположность ему «героическое» удовольствие сопровождается решительное действие, исходящее из «бытия», из высшего уровня жизни; в некотором смысле оно смешано с тем особым состоянием опьянения, о котором мы говорили чуть выше.

Согласно норме чистого действия, не следует принимать в расчет только удовольствие и страдание первого, то есть натуралистического типа. Однако чистое действие также может доставлять особого рода удовольствие или счастье, и, следовательно, вовсе не обязательно

должно быть чем-то скучным, отвлечённым и нудным; в нём также могут присутствовать и огонь, и порыв, но совершенно иного рода, сопровождающиеся постоянным присутствием и прозрачностью высшего принципа, сохраняющего состояние покоя и отрешённости, который, как говорилось, и является истинно действующим началом. Здесь также очень важно не смешивать форму действия (то есть его внутреннее значение, тот его образ, в котором оно имеет ценность для Я) с его *содержанием*. В принципе всё, могущее служить предметом вожделеющего и пассивного удовольствия, *также* может стать объектом героического или положительного удовольствия, и наоборот. Речь идет об ином измерении, где дозволено всё, но дозволено именно потому, что это измерение дополнительно объемлет те возможности, которые выходят за рамки обусловленного натурального существования. Однако на практике довольно часто бывает так, что добиться этого можно исключительно при условии предварительного качественного изменения, того пресуществления чувственного в сверхчувственное, которое мы чуть выше признали одним из основных аспектов интегрированного и очищенного дионисийства.

В качестве последнего момента укажем на аналогию, существующую между положитель-

ным, героическим удовольствием и тем, которое даже на эмпирическом уровне нередко является результатом любой деятельности, достигающей совершенства, то есть такого действия, в которое человек вкладывает себя целиком. Так, многим наверняка доводилось испытывать то удовольствие особого рода, которое возникает после долгих усилий, направленных на овладение неким приобретённым умением, когда оно доводится до высшей степени мастерства, даётся легко и непроизвольно, почти как игра.

Итак, все рассмотренные выше элементы взаимно дополняют друг друга.

Теперь добавим ещё несколько соображений, относящихся к более внешней области, то есть к сфере взаимодействий, которым подвержен даже тот индивид, которому удалось достичь целостности в нашем понимании, благодаря тому, что он сохраняет свою сопричастность определенному обществу, определенной культуре и определенной среде.

Чистое действие не равнозначно слепому действию. Поэтому правило действовать, не взирая на возможные последствия, применимо к аффективным индивидуальным мотивам, но не касается необходимости знать объективные условия, которые следует принимать в расчёт при совершении того или иного действия, так

как в противном случае оно никогда не достигнет совершенства или будет обречено на провал с самого начала. Дело даже не в том, что оно может не удасться, это как раз второстепенный момент, но эта неудача не должна быть результатом плохого знания условий его реализации, то есть, в более широком смысле, незнания каузальности, отношений между причинами и следствиями, закона согласованных действий и противодействий.

Имеет смысл несколько подробнее остановиться на этом моменте, в том числе ради того, чтобы более точно определить поведение, приемлемое для человека, обретшего целостность, после снятия принятых представлений о добре и зле. На самом деле реальное преодоление морального уровня, без пафоса и полемики, происходит благодаря *знанию*, знанию причин и следствий, которое, собственно, и позволяет определённым образом выстроить своё поведение. В этом случае на смену моральному понятию «греха» приходит объективное понятие «вины» или, точнее, «ошибки». Таким образом, для человека, центр которого расположен в трансцендентности, понятие «греха» имеет столь же мало смысла, как общепринятые и относительные представления о добре и зле, о законном и незаконном. На духовном уровне все эти понятия сгорают без следа, безо всякого

шанса на возрождение. При желании можно сказать, что они лишаются своей абсолютной ценности и проходят проверку в объективных условиях как фактические следствия, которые вытекают из действия, внутренне свободного от подобных представлений.

Как и для других, ранее рассмотренных нами элементов поведения, приемлемого в эпоху распада, для этого элемента также имеется прямое соответствие в традиционных учениях. Здесь можно вспомнить — хорошо известный, но почти всегда плохо понимаемый, в том числе вследствие излишних морализаторских наслоений — так называемый кармический закон. Он касается тех следствий, которые естественным и нейтральным путем, не имея ни малейшего отношения к каким-либо позитивным или негативным моральным санкциям, вытекают из определенных действий, поскольку причина потенциально заложена в самих этих действиях. В некотором смысле это расширение тех законов, которые сегодня принято считать действующими для физических явлений; законов, не накладывающих никаких внутренних ограничений на тот образ поведения, которое избирает человек, предварительно познавший эти законы. Относительно «зла» есть одна старинная испанская поговорка, в которой хорошо передана эта идея: «Бог сказал: бери, что

хочешь, и плати за это соответствующую цену», в Коране о том же сказано так: «Кто причиняет зло, причиняет его только самому себе». Таким образом, речь идет об умении учитывать возможность определенных объективных реакций; если — даже в том случае, когда они отрицательны — человек готов принять их, его действие остается свободным. Можно заметить, что точно так же в принципе относились ко всем детерминизмам, присущим тому, что в традиционном мире называли «роком», которые, собственно, и лежали в основе всех разновидностей предсказаний и гадания: речь шла об определенных объективных направлениях развития событий, которые можно было принимать в расчет или нет, исходя из преимуществ или риска, заложенных в том или ином варианте выбора. Так аналогичным образом, зная о неблагоприятном метеорологическом прогнозе можно отказаться от рискованного восхождения в горы или от запланированного полёта или всё же их совершить. Во втором случае риск принимается с самого начала. Но свобода остается. Никакой «моральный» фактор не играет здесь ни малейшей роли. В некоторых случаях «естественная санкция», карма, может быть частично нейтрализована. Приведем еще одну аналогию: можно заранее знать, что определенный образ жизни может

привести к заболеваниям организма. Можно пренебречь этим и затем, возможно, быть вынужденным прибегнуть к лекарствам для нейтрализации последствий. Тогда все сведётся к согласованию различных реакций, и окончательный результат будет зависеть от того, какая из них окажется сильнее. То же самое происходит и на нематериальном уровне.

В случае достижения высокого уровня бытийного единства можно таким же образом интерпретировать всё, что можно уподобить «внутренней санкции», то есть возникновение положительных чувств при совершении одних поступков, отрицательных — при противоположных, или соответствующих «добру» и «злу» в зависимости от того конкретного содержания, которое вкладывают в эти понятия в данном обществе, социальном слое, культуре и времени. Помимо чисто внешних, социальных реакций, страдания, угрызения совести, чувство вины или стыда могут вызывать те поступки, которые идут наперекор той основной тенденции, которая, несмотря ни на что преобладает в душе человека (для обычного человека речь почти всегда идет о социально-наследственных условиях, действующих в его подсознании) и только чисто внешне заглушена другими тенденциями и произволом «физического Я»; когда же, напротив, следуют этой тенденции, воз-

никает чувство удовольствия и удовлетворения. Наконец, следует отметить, что воздействие негативной «внутренней санкции» может оказаться настолько сильным, что дело кончится крахом, как в уже описанном ранее случае, когда человек, выбравший определённый идеал и линию поведения, исходя из той тенденции, которую он оценил как наиболее глубокую и аутентичную для себя, позднее уступает другим, пассивно констатируя свою слабость и свое поражение и ничего не предпринимая против душевного разлада, порожденного множеством не согласованных тенденций.

Подобные аффективные реакции имеют чисто психологический характер и происхождение; они могут никак не сказываться на внутреннем качестве действий, поскольку не имеют трансцендентного значения, то есть характера «моральных санкций». Они являются в своём роде «естественными» фактами, которые не стоит обременять мифологическими моральными интерпретациями, если достигнута подлинная внутренняя свобода. Именно как таковые они были зафиксированы Гюйо, Ницше и многими другими авторами в качестве реальных феноменов «морального сознания», на которых другие сочинители почти экспериментально — незаконно переходя от уровня психологических фактов на уровень чистых ценно-

стей — пытались основать этику, не опирающуюся открыто на религиозные императивы. Этот аспект исчезает сам собой, когда достигается единство бытия и действие исходит из этого единства. Дабы окончательно устранить любые ограничивающие выводы и всякую опору, добавим сюда еще один пункт: он исчезает, когда бытие обретает единство посредством *волевого выбора* — ибо это также требует некоего выбора, направление которого не является обязательным. Можно выбрать *также* неединство; среди рассматриваемых нами высших типов, встречаются такие, кто может себе это позволить. В подобном случае единство не то чтобы действительно отсутствует, скорее оно — не овеществлено, существует на более глубоком, скрытом уровне.

Наконец, в кавычках, можно напомнить, что в той же традиции, к которой относится доктрина кармы, не исключена возможность не только исчезновения указанных эмоциональных реакций («безгрешность», внутренний нейтралитет в добре и зле), но и возможность «магической» нейтрализации (если можно так выразиться) собственно кармических реакций, доступная тому, кому удастся реально выжечь в себе свою натуралистическую составляющую и тем самым достичь активной дезиндивидуализации.

Можно воспользоваться этим небольшим отступлением, чтобы заодно объяснить каким образом безо всякого пафоса можно безлично устранить «моральный» уровень, и заодно рассмотреть причинно-следственный закон во всем его объеме. Выше мы говорили об области внешнего действия, где уже требуется знание этого закона. Во внутренней же области речь идет о знании того, какие «удары по собственному Я» потенциально могут нанести определенные поступки и, следовательно, об умении соотносить их с той же объективностью. Комплекс «греха» является патологическим образованием, возникшим под знаком Бога-личности, «морального Бога». Осознание совершенной ошибки вместо чувства греха, напротив, было отличительной чертой традиций метафизического характера, и это одна из тех идей, которую стоило бы усвоить сегодня высшему человеку для выстраивания своей линии поведения в соответствии с ранее изложенными принципами, вне всяких религиозных пережитков. Следующее замечание Ф. Шюона позволяет лучше понять эту идею: «Индусы и народы Дальнего Востока не имеют понятия „греха“ в семитском значении этого слова; они различают действия не исходя из некой внутренне присущей им ценности, но исходя из их уместности с точки зрения кос-

мических или духовных реакций, а также общественной пользы; они делят их не на „нравственные“ и „безнравственные“, но на полезные и вредные, приятные и неприятные, нормальные и ненормальные, при условии (за исключением, если только не жертвуют первым — но вне рамок любой этической классификации — во имя духовного интереса. Они могут доводить самоотречение, самоотверженность, умерщвление плоти до крайних пределов того, что может вынести человек, но не становятся от этого „моралистами“».

* * *

На этом можно завершить первую часть нашего исследования. Подытоживая, можно сказать, что человек, для которого новая свобода не означает разрушения, поскольку он благодаря своему особому внутреннему складу либо уже обладает прочной опорой в самом себе, либо способен завоевать её посредством экзистенциального разрыва уровня, восстанавливающего контакт с высшим измерением «бытия», способен обрести особое видение реальности, свободное от человеческого и морального элемента, от проекций субъективности, от концептуальных надстроек, финалистского и

теистического характера. Об этой редукции к чистой реальности в области общего видения мира и жизни более подробно мы поговорим в дальнейшем. Её обратной стороной становится возвращение самой личности к чистому бытию; свобода чистого существования во внешнем мире совпадает с обнаженным принятием собственного естества, откуда человек выводит собственную норму, которая становится для него законом, налагаемым на себя в той мере, в какой ему не достаёт единства в начале пути, в той мере, в какой сильны в нем отвлекающие вторичные тенденции и влияние внешних факторов.

На практике в области действия был рассмотрен опытный режим, имеющий два уровня и две цели: сначала познание-испытание себя, как детерминированного бытия, затем испытание себя как бытия, в котором позитивно присутствует измерение трансцендентности. Утверждение этого измерения в качестве последнего основания для собственного закона является высшим оправданием этого закона. При полном распаде в атмосфере всеобщего разложения проблема абсолютного и незыблемого смысла жизни имеет только одно решение, а именно: прямое принятие собственного обнаженного бытия с ориентацией на трансцендентность.

По поводу образа поведения при контакте с миром можно сказать, что по достижении полной ясности относительно себя самого и проверки себя самого общим правилом должна стать бесстрашная открытость любому возможному опыту, свободная ото всяких уз, но требующая сохранять отрешенность. Если подобного рода опыт повышает жизненную напряженность и включает механизм преодоления с целью пробуждения и поддержания безмятежного принципа трансцендентности в себе, то общее направление имеет нечто схожее с тем, что Ницше называл дионисийским состоянием: но это состояние должно быть определённым образом интегрировано, так что здесь, возможно, будет более уместно использовать для его характеристики понятие *«дионисийского аполлонизма»*. Однако если под контактом с миром понимается не просто пережитый опыт как таковой, но проявление себя вовне посредством активных действий и инициатив, то имеет смысл говорить о стиле цельности в любом акте, о чистом и безличном действии «без желания», без привязанности.

Мы также уделили внимание особому состоянию ясного опьянения, которое также связано с рассматриваемым нами направлением и является важнейшим элементом для интересующего нас здесь типа человека, поскольку

оно заменяет в нашем случае то состояние душевного подъема, которое в другом мире ему могла дать либо среда, сформированная Традицией, то есть исполненная смысла, либо подсознательная связь с аффектами и влечениями, с жизненной основой существования, с чистым bios. Наконец, мы посветили несколько соображений реализму действия и знанию, которые должны прийти на смену мифологии внешних моральных санкций и «греха».

Читатель, знакомый с другими нашими работами, сумеет уловить сходство, существующее между сделанными нами замечаниями и некоторыми правилами, существующими в различных школах и течениях мира Традиции, где они, однако, почти всегда относятся исключительно к «внутренней доктрине». Повторим уже сказанное, а именно, что исключительно по конъюнктурным соображениям мы сочли уместным обратиться к тематике, затронутой отдельными современными мыслителями и, в частности, Ницше, воспользовавшись этим для того, чтобы установить связь с теми проблемами, которые занимали европейские умы, предрекавшие наступление нигилизма, мира без Бога и пытавшиеся найти положительный выход из подобного состояния. Однако необходимо четко понимать, что мы могли бы обойтись вообще без этих ссылок. Исходя из тех сообра-

жений, прежде чем перейти к изучению отдельных областей культуры и современных нравов, а также к вопросу о той позиции, которую следует занять по отношению к ним, мы находим уместным вкратце рассмотреть одно из современных философских течений, известное как *экзистенциализм*.

ТУПИК ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

12. Бытие и неподлинное существование

Как известно, существует два экзистенциализма. Первый из них зародился в группе профессиональных философов, идеи которых до недавнего времени были достоянием крайне узких кругов интеллектуалов. Вторым является практический экзистенциализм, вошедший в моду после Второй мировой войны благодаря усилиям различных лиц, одни из которых использовали отдельные темы, затронутые философами экзистенциализма в своей литературной деятельности, а другие попытались выработать на их основе новый антиконформистский стиль анархического или бунтарского толка; так, например, поступили знаменитые экзистенциалисты из Сен-Жермен-де-Пре и представители других парижских кругов, находившихся главным образом под влиянием творчества Сартра.

Основное значение экзистенциализма как первого, так и второго рода состоит в том, что

оба они стали своеобразными знаменами времени. Причем, ни частые преувеличения, ни снобизм, присущие экзистенциализму второго типа, ничуть не снижают его знаковой ценности сравнительно с «серьёзным» философским экзистенциализмом. Действительно, этот второй экзистенциализм практической направленности был и остаётся одной из разновидностей течений, созданных представителями ранее упомянутого потерянного поколения, глубоко травмированного последним кризисом современного мира. Но именно поэтому его последователи в некотором смысле находятся в более выгодном положении по сравнению с кабинетными экзистенциалистами от философии, в большинстве своём вышедшими из среды университетских профессоров. Хотя последним и удалось в своих размышлениях дойти до постановки проблем, связанных с кризисом современного человека, большинство из них продолжали и продолжают вести мелкобуржуазный образ жизни, крайне далекий от антиконформистского поведения, которое демонстративно практикуется различными представителями другой ветви экзистенциализма.

Однако, несмотря на это, мы займемся именно философским экзистенциализмом. Сразу скажем, что у нас нет ни малейшего желания вступать здесь в «философическую» дискус-

сию относительно «истинности» или «ложности» его установок, с умозрительной точки зрения. Дело даже не в том, что для этого нам пришлось бы значительно увеличить объём этой книги, важнее то, что подобного рода дискуссия не представляет ни малейшего интереса с точки зрения поставленных нами целей. Поэтому мы ограничимся здесь анализом наиболее типичных экзистенциалистских сюжетов, с точки зрения их символического и собственно «экзистенциального» значения, то есть оценивая их как косвенные свидетельства современного отношения к жизни, свойственного определенному типу человека не только на поведенческом, но и на умозрительном уровне. Другой причиной нашего обращения к экзистенциализму можно считать необходимость провести разграничительную черту между указанными нами ранее принципами и идеями экзистенциалистов; это тем более необходимо, поскольку используемая нами терминология может создать ложное впечатление о несуществующем родстве этих позиций.

По большому счету, несмотря на большую систематичность и более богатый философский инструментарий, экзистенциалисты не далеко ушли от Ницше: они также являются современными людьми, то есть людьми, утратившими связи с миром Традиции и лишены-

ми всякого знания и понимания этого мира. Экзистенциалисты работают с категориями «западного мышления», то есть абстрактного мышления, лишённого корней и имеющего по сути дела исключительно профанический характер. Достаточно показателен здесь случай Ясперса, который, возможно, был единственным среди экзистенциалистов, кто хотя бы пытался, пусть и крайне поверхностно, обратиться к «метафизике», при этом, путая её с мистицизмом. Но даже он, воспевая «рациональное озарение», «свободу и независимость философствующего человека», одновременно проявлял крайнюю нетерпимость к любым формам духовной или мирской власти по той простой причине, что на эту власть притязают те, кто «возомнил себя рупором Бога», почему-то решив, что именно это является единственно мыслимой формой духовного авторитета. Это — типичное мировоззрение интеллектуала либерально-буржуазного происхождения. Мы же, со своей стороны, стоим на противоположной позиции и даже для прояснения и разрешения современных проблем используем отнюдь не современные категории. В результате, даже когда экзистенциалистам удастся нащупать правильный путь, что, как правило, происходит чисто случайно, они, не имея твердой опоры, не способны пройти по нему до конца,

неизбежно сбиваются с него и начинают плу-
тать, пока не обессилят настолько, что оказы-
ваются вынужденными сдаться. Наконец, су-
щественным недостатком философов-экси-
стенциалистов стоит признать нарочитое зло-
употребление произвольно выдуманной терми-
нологией, в результате чего их мысль настоль-
ко запутывается, что мало кому хватит сил и
терпения, чтобы разобраться в этих хитроспле-
тениях. Особенно это относится к Хайдеггеру.

Первым делом нам важно выявить в экс-
стенциализме следующий момент — утвер-
ждение «бытийно-онтологического» первенст-
ва данного, конкретного и неповторимого бы-
тия, каковое мы неизменно являем собой. Это
выражается, в частности, в следующем утвер-
ждении: «существование предшествует сущно-
сти». «Сущности» здесь равнозначно всё, что
может быть суждением, ценностью, именем.
Существование же прямо связывается с «си-
туацией», то есть тем состоянием, в котором
фактически пребывает каждый индивид в про-
странстве, времени и истории. Хайдеггер ис-
пользует для обозначения этой элементарной
реальности выражение «здесь-бытие» (da-
sein). Он настолько тесно связывает его с «бы-
тием-в-мире», что видит в нём основной эле-
мент, составляющий человеческое бытие. Из
этого следует, что при обсуждении любой про-

блемы или концепции мира, дабы избежать мистификаций и не впасть в самообман, необходимо признать в качестве предпосылки ограничения, налагаемые «ситуацией».

Однако те положительные выводы, которые можно сделать из этой первой и основополагающей экзистенциалистской темы, не добавляют практически ничего нового к уже сказанному нами ранее по поводу утверждения собственной природы и собственного закона, а также о необходимости отказа от любых доктрин и норм, притязающих на универсальную, абстрактную и нормативную значимость. Как бы то ни было, становится понятным в каком направлении движутся экзистенциалисты в своих попытках отыскать прочную опору, единственно возможную в нынешней атмосфере разложения. Так, в частности, тот же Ясперс указывает на то, что всякое «объективное», оторванное от «ситуационности» рассмотрение проблем и концепций мироздания неизбежно приводит к релятивизму, скептицизму и, наконец, к нигилизму. Единственным открытым путем остается «просветление» (Erhellung) идей и принципов, исходя из их экзистенциального основания, а именно из истины «бытия», каковое они представляют собой. В результате круг как бы замыкается. Однако Хайдеггер не без основания замечает, в связи с этим, что важно не

столько выйти из круга, сколько пребывать в нём надлежащим образом.

Связь, существующая между этой ориентацией и внешним миром, отныне лишенном смысла, описывается как экзистенциалистская оппозиция между *подлинным* и *неподлинным*. Хайдеггер говорит о состоянии неподлинности, забвения, «сокрытия» самого себя или бегства от себя, свойственного нашей ситуации «заброшенности» в повседневность бессмысленного социального существования с его «очевидностями», бесплодными разговорами, двусмысленностями, путаницей, выгодами, различными способами «успокоения», «подавления» и другими отвлекающими средствами, позволяющими бежать от действительности. Подлинное существование открыто заявляет о себе, когда понимают, что подосновой этого существования является «ничто», и вопрошают о собственном сокровенном бытии, по ту сторону социального «Я» и его категорий. Это краткое перечисление основных критических положений, вытекающих из констатации абсурдности и бессмысленности современной жизни.

Однако между этим кругом идей и нашими взглядами существует лишь относительное сходство, поскольку для экзистенциализма характерна неприемлемая для нас переоценка «ситуационности». Для Хайдеггера «здесь-бы-

тие» всегда остается «бытием-в-мире». Для Ясперса, как и для Марселя, «ситуационная конечность» также является пограничным фактом, данностью, перед лицом которой мысль останавливается и терпит крах. Хайдеггер повторяет, что характер «бытия-в-мире» не является случайным для «Самости»; то есть, что не бывает «Самости», которая могла бы не иметь этого характера, не бывает, чтобы человек сначала *был*, и только потом вступал бы в отношения с миром, отношения, имеющие случайный, окказиональный и произвольный характер по отношению к факту его бытия. Но всё это может иметь отношение только к определенному типу человека, отличному от того, который интересует нас здесь. Как мы знаем, для последнего, наряду с полным принятием того, что он есть как детерминированное существо, характерна внутренняя дистанция, которая кладет конец всякой «ситуационной» обусловленности и, с высшей точки зрения, минимизирует всякое «бытие-в-мире», придает ему действительно случайный характер.

Экзистенциалистам свойственна явная непоследовательность, особенно если учитывать, что именно в разрыве этой «замкнутости» индивида они одновременно видят преодоление той простой имманентности, которая, как мы уже указывали, основательно вредит позициям

Ницше. Уже у Сёрена Кьеркегора, считающегося духовным отцом экзистенциалистов, «экзистенция» предстает как проблема, поскольку, используя специальный немецкий термин *Existenz* в значении, далёком от общепринятом, он определяет *Existenz* как парадоксальное место, где сосуществуют конечное и бесконечное, преходящее и вечное, где они пересекаются, но в то же время взаимоисключают друг друга. По всей видимости здесь также идет речь о признании наличия в человеке измерения трансцендентности (экзистенциалисты, склонные к абстрактному философствованию, как правило говорят о человеке в целом, тогда как необходимо всегда обращаться к тому или иному типу человека). Тем не менее концепция *Existenz* как физического присутствия «Я» в мире (в определенной, конкретной и неповторимой форме и ситуации — здесь можно обратиться к теории собственной природы и собственного закона, см. гл. 7) и одновременно как метафизического присутствия Бытия (трансцендентного) в «Я» сохраняет свою значимость и для нас.

В этом отношении экзистенциализм особого рода также мог бы прийти к другому из ранее установленных нами положений — к потребности положительного антитеизма, к экзистенциальному преодолению Бога-личности как

объекта веры или сомнения, к идее о том, что центр «Я» таинственным образом является также центром Бытия, где под «Богом» (трансцендентностью) естественно понимают не содержание веры или догмы, но некое *незримое присутствие* в существовании и в свободе. Слова Ясперса «Я уверен в Боге настолько, насколько подлинно моё существование» в некотором смысле ведут нас к уже указанному состоянию, в котором поставить под сомнение Бытие равнозначно тому, чтобы усомниться в самом себе.

Таким образом, подводя предварительный итог этому первому рассмотрению экзистенциалистских идей, мы можем записать в актив экзистенциализма раскрытие двойственной структуры определенного типа человека (но не человека вообще) и разрыв уровня «жизни» путем допущения наличия высшего уровня. Но как мы вскоре увидим, из этого вытекает очередная проблема, которую так и не удалось решить экзистенциализму.

13. Сартр: тюрьма без стен

Пожалуй из всех экзистенциалистов наибольшее внимание понятию «экзистенциальной свободы» уделял именно Сартр. Его тео-

рия по сути дела отражает тот процесс разрыва, который привел к появлению нигилистического мира. Сартр говорит о ничтожащем (*néantisante*) действии человеческого существа, в котором выражается его свобода и какое составляет сущность и последний смысл всякого движения, устремлённого к концу и, в конечном счёте, всего его существования во времени. Умозрительно эта идея «обосновывается» следующим образом: «для того чтобы действовать, необходимо отказаться от поединка с бытием и перейти в решительную атаку на небытие», а, следовательно, любой конец соответствует ещё несуществующей ситуации, то есть в данном контексте — «ничто», пустому пространству того, что только возможно. Таким образом, деятельная свобода вводит в мир «ничто»: «человеческое существо поначалу покоится в груди бытия, затем отрывается от него посредством *recul néantisant*¹», и это происходит не только тогда, когда он, сомневаясь, вопрошая, ища, разрушая, ставит под сомнение бытие, но также в результате любого желания, душевного движения или страстного порыва безо всякого исключения. Таким образом, свобода предстаёт как «ничто-

¹ Ничтожащее движение вспять (*фр.*).— *Прим. перев.*

жащий разрыв с миром и с самим собой», как чистое отрицание данности: не быть тем, что есть, но быть тем, чего нет. Этот процесс разрыва и трансценденции, который оставляет за собой «ничто» и снова ведёт к «ничто», повторяясь, сменяется развёртыванием существования во времени («темпорализацией»). Сартр говорит дословно следующее: «Свобода, выбор, ничтожествование, темпорализация — всё это одно и то же».

Такой подход разделяют и другие экзистенциалисты, особенно Хайдеггер, который видит в «трансценденции» сущность, эссенцию, фундаментальную структуру субъекта, «самость» или *ipseità*, либо, как предпочитают говорить другие — «сущность, каковую мы всегда являем собой». Но именно у Сартра наиболее наглядно выражена связь между подобными взглядами и их «экзистенциальной» подосновой, созданной специфическим опытом современного человека, который сжёг все опоры и узы и в результате снова оказался перед самим собой.

Сартр прибегает к изощрённой аргументации, дабы «объективно» доказать, что последним основанием любого человеческого действия является абсолютная свобода, что не существует ситуации, в которой человеку не пришлось бы делать выбора, и что в этом выборе у

него нет никакой внешней опоры, кроме него самого. Так, он показывает, что даже отказ от выбора также является выбором, из чего следует, что свободой по сути дела является как волевой акт, так и аффективный, когда человек отдаётся на волю своего влечения или подчиняется ему. Обращения к «природе», «психологии», «истории» и т. п. не могут служить реальным оправданием, поскольку в вышеуказанном смысле сохраняются как личная фундаментальная свобода и как личная ответственность. Таким образом, мы видим, что Сартр полагает как фактическую данность, доказанную философским анализом, то, что у Ницше было скорее императивом: для высшего человека не должно быть ничего, на что он мог бы переложить ответственность и «смысл» жизни. Но душевное состояние здесь совершенно иное. Для Сартра человек — вечный узник в тюрьме без стен; он не может найти убежища от собственной свободы ни внутри себя, ни снаружи; он обречён быть свободным, он *приговорён* к свободе. Он не волен ни принять, ни отвергнуть своей свободы, не в силах снять с себя бремя свободы. Именно подобное душевное состояние является для нас наиболее характерным свидетельством того особого, отрицательного смысла, который приобретает свобода для определённого человеческого типа в эпоху ниги-

лизма. Свобода, которая не может перестать быть таковой, не могущая выбрать быть или не быть свободой — именно это является для Сартра пределом, непреодолимой и ужасающей изначальной «данностью».

Как уже было сказано, ко всем остальному, ко всему этому внешнему миру, с любыми его ограничениями, налагаемыми людьми, вещами или событиями, никогда и никто нас не принуждал; в принципе, исходя из свободы, вполне переносимы и бессилие, и трагедия, и сама смерть. В большинстве случаев всё это можно свести к факторам, которые хотя и следует принимать в расчёт, но которые не накладывают никаких внутренних уз (почти как бы следуя объективной линии поведения, см. об этом гл. 16). В этом Сартр следует хайдеггеровской концепции «подручности» (*Zuhandenheit*), согласно которой, всё с чем мы сталкиваемся во внешнем мире, всё, исходящее от людей и вещей, имеет характер «простого подручного средства», что всегда предполагает не только особую структуру или склад личности, но также личную позицию, некую цель, некий путь, избираемый исключительно по собственной воле, по отношению к которому все внешние факторы теряют свой нейтральный характер и становятся либо благоприятными — подручными, пригодными к использова-

нию, либо враждебными. Они могут изменить свой характер на обратный (превратиться из благоприятных во враждебные, и наоборот) в момент изменения личной позиции, поставленных целей или намерений. Но здесь мы по-прежнему остаёмся в замкнутом круге собственной фундаментальной свободы: «[Человек] делал лишь то, что хочет; он хотел лишь того, что сделал».

Мы не будем подробно останавливаться на деталях той довольно парадоксальной аргументации, которую использует Сартр для доказательства собственной позиции. Здесь, скорее, интересно отметить, что всё это служит ему для уточнения специфического образа «ничтожащего» свободного человека, оставшегося наедине с самим собой. «Ни позади нас, ни впереди нет светлого царства ценностей, оправданий или причин» — пишет он. Я отдан во власть своей собственной свободе и своей ответственности, не имея убежища ни в себе, ни вне себя, и безо всякого снисхождения.

По эмоциональной тональности это почти равнозначно ощущению абсолютной свободы скорее как обременяющей тяжести, нежели как завоевания (Хайдеггер использует именно это понятие «тяжесть» — *Last* — для характеристики чувства, которое испытывает тот, кто оказался «заброшенным» в мир, тот, кто столь

же остро переживает своё «здесь-бытие», сколь столь же смутно ощущает «откуда» и «куда»). Однако введение в этот контекст понятия ответственности сразу указывает на одно из самых слабых мест во всём экзистенциализме, поскольку немедленно возникает вопрос: ответственность перед кем? Радикальное «ничтожествование» (которое в нашем случае, то есть для рассматриваемого нами типа человека, следует толковать как активную манифестацию измерения трансцендентности) по идее не должно оставить ничего, что могло бы придать слову «ответственность» какой бы то ни было смысл: естественно, мы имеем в виду «моральный» смысл, не касаясь тех внешних, физических или социальных последствий или реакций, к которым может привести то или иное внутренне свободное действие). Таким образом, уже здесь мы сталкиваемся с известной ситуацией, когда свободу скорее *претерпевают*, нежели *принимают*: современный человек не свободен, но оказывается *принуждённым* к свободе в мире, где умер Бог. «Он отдан во власть собственной свободе». Он, по сути, страдает от неё. И когда он полностью осознает собственную свободу, *страх* сжимает его в своих объятиях и абсурдное в ином случае чувство ответственности появляется *вновь*.

14. Существование, «проект, брошенный в мир»

Теперь перейдём к рассмотрению следующей характерной и симптоматичной темы экзистенциализма, а именно проблематичности «здесь-бытия». Для Хайдеггера основой «здесь-бытия» является ничто; мы брошены в мир исключительно как простая возможность бытия. Таким образом, для существа, каковое я являю собой, в экзистенции речь идёт (в метафизическом смысле) о моём собственном бытии: я могу его схватить, но могу и промахнуться. Индивид довольно забавно определяется как «возможность быть существующим», а также как «проект, брошенный в мир» (причём о том, что этот проект обязательно реализуется, ничего не говорится). Сартр пишет: «„Я“, которое я есть, зависит в самом себе от „Я“, каковым я ещё не являюсь, ровно в той же степени, насколько „Я“, которым я ещё не являюсь, зависит от „Я“, которое я есть». На подобное мироощущение накладывается экзистенциальный страх. Хайдеггер справедливо отличает его от обычного страха, поскольку последний является страхом перед миром, перед внешними, чисто физическими ситуациями и опасностями; его бы не было, если бы не было страха первого рода, то есть

страха экзистенциального, который возникает из ощущения проблематичности собственного бытия в целом, из чувства того, что меня в некотором смысле ещё нет, что я могу равным образом как быть, так и не быть. Эта теория является ещё одним свидетельством атмосферы современного существования и фундаментальной травмированности бытия. Стоит ли говорить, что для цельного человека она является совершенно непостижимой, поскольку ему не ведом экзистенциальный страх, а следовательно, и страх обычный.

В экзистенциализме, не знающем откровений религиозного типа, тяжким, но логическим выводом из подобного представления о «Само» как о простой неопределённой возможности бытия становится временность или «историчность» существования. Если ничего нет, если мы лишены предсуществующей метафизической основы, если моё существование возможно лишь в случае реализации того простого проекта, каковой я представляю собой, то очевидно, что я существую только в то время, когда происходит (или не происходит) реализация моей возможности быть. Следовательно, возможный процесс «трансценденции», рассматриваемый экзистенциализмом этого типа, может иметь исключительно «горизонтальный», но не вертикальный характер; как мы

увидим, Хайдеггер прямо говорит о «горизонтальной экзистенциальности во временности», о том, что то сущее, каковое являет собой каждый, является временным не потому, что оно случайно оказывается в истории, но является таковым в самом своём основании; оно таково, что должно *быть* только во временности. Легко понять, что если человек, движимый экзистенциальным страхом, вынужденный, для того чтобы быть, подчиняться становлению, вдобавок к этому обнаруживает бессмысленность «неподлинного» существования в социализированной, пустой и поверхностной жизни, то он подходит к последней границе самой настоящей «философии кризиса», которая для нас, безусловно, является одной из разновидностей современного нигилизма.

Очевидно, что эта экзистенциалистская тематика не представляет для нас ни малейшей ценности с точки зрения проблем и ориентации интересующего нас человеческого типа. Как мы уже указывали, для цельного человека «бытие-в-мире» не является конституирующей ценностью, то же самое относится и к понятию временности в вышерассмотренном обуславливающем значении. Идея простой возможности бытия, того, что онтологически я есть как проект себя самого, который может быть как реализован, так и нет, приемлема для нас лишь

в очень узких рамках. В этом смысле точнее было бы говорить не о «бытии», но об одной из определенных модальностей бытия, принятой как таковой вполне осознанно. В этом случае настоящее «бытие» (которое следует относить к измерению трансцендентности) никак не затрагивается, и, следовательно, ощущение собственной проблематичности приобретает относительный характер и утрачивает трагичность; исчезает тот метафизический страх, который испытывает и, более того, *должен* испытывать человеческий тип, рассматриваемый экзистенциалистами, обладающий иным внутренним складом.

Перейдем к следующему вопросу. Введя понятие «проект», экзистенциализм столкнулся с необходимостью допущения некоего логически не доказуемого акта, который должен предшествовать индивидуальному существованию в мире, некоего таинственного решения, предопределившего схему данного существования; существования, естественно, всего лишь возможного, но тем не менее всегда предопределенного и непреложного при условии его реализации. Это любопытный пример того, что происходит с идеей, в сущности принадлежащей традиционной метафизике, как восточной, так и западной (представителем последней является, в частности, Плотин), когда она

попадает на совершенно непригодную почву. Действительно, эти учения признавали эту в некотором смысле «вневременную» предопределенность, предшествовавшую рождению космоса и любому рождению в целом; именно с ней связаны понятия «собственной природы» (индуистская свадхарма, «изначальный лик» дальневосточной традиции и т. д.), и именно ею в определённых рамках обоснована как необходимость быть верным самому себе, так и необходимость «собственного выбора» и «ответственности». Однако такое понимание предопределенности разрушает экзистенциалистский принцип, согласно которому «существование предшествует сущности». Ведь под сущностью следует понимать преформирование, потенциально содержащее в себе то, что может быть реализовано в человеческом существовании при условии соблюдения «подлинности», то есть глубинного единства с самим собой. Даже Сартр, хотя и ставил на первый план «ничтожащую» свободу Я, пришел к тому же порядку идей, не подозревая об их принадлежности многовековой мудрости. Он говорит о «фундаментальном проекте», вытекающем из изначальной свободы и лежащем в основе всех частных замыслов, целей, эмоциональных и волевых движений, которые могут обрести форму в моей «ситуации». Для него так-

же существует довременной, «вневременной» выбор, «объединительный синтез всех моих актуальных возможностей», которые остаются в латентном состоянии в моём бытии до тех пор, пока «особые обстоятельства не позволят им проявиться, при этом, однако, не нарушая их причастности к некоей тотальности». Может возникнуть впечатление, что существует некое сходство между этими идеями и тем, что мы говорили чуть ранее об испытании-познании себя, об *amor fati* и том же дионисийском состоянии, естественно при том условии, что речь всегда идёт только о той части моего бытия, которое связано с формой. Однако здесь имеется существенное различие, связанное с тем, что для экзистенциалистского сознания путь, ведущий «назад», оказывается тупиковым, поскольку оно натывается на некую преграду, кажущуюся ему непреодолимой, необоснованной и можно даже сказать роковой. Действительно, Сартр кончает тем, что прямо заявляет, что всякая попытка воспользоваться той свободой, от которой невозможно убежать, делая некий волевой, аффективный, рациональный или иррациональный выбор, в сущности, обречена на провал, поскольку предпринимается тогда, «когда ставки уже сделаны». Следовательно, изначальный выбор приравнивается к бросанию шарика на круг

рулетки, и именно это действие потенциально решает всё остальное.

Таким образом, мы сталкиваемся с любопытным контрастом между двумя различными темами: темой бесформенной свободы, в основе которой лежит ничто, и темой своеобразной судьбы, некоего предопределяющего «вначале», которое, по сути, должно бы аннулировать эту свободу или сделать её как никогда прежде иллюзорной. В этом противоречии отражается типичное душевное состояние, свойственное эпохе разложения.

С учётом этого, практически утрачивают свою ценность и те идеи Хайдеггера, которые в ином случае можно было бы отчасти связать с ранее рассмотренными нами элементами, составляющими основу образа жизни, свойственного цельному человеку. С одной стороны, мы имеем в виду понятие *решимости* (*Entschlossenheit* — понятие, определяющее характер действия, свершаемого в согласии с собственной самостью при условии пробуждения из состояния сонного и бессознательного существования среди других), а с другой стороны, понятие *мгновения* (как активной, длящейся во времени открытости обстоятельствам, с которыми нам приходится сталкиваться, воспринимаемых как удобный случай для реализации собственных возможностей). Однако

сходство здесь чисто внешнее. На самом деле перспективы экзистенциализма, в сущности, почти ни отличаются от тех, которые предлагает теистическое богословие, когда говорит о «свободе тварного», то есть о свободной воле, которая дарована человеку Богом, но, по сути, не оставляющей ему единственную альтернативу — либо отречься от неё, либо быть раздавленным и проклятым, если он действительно воспользуется ей, руководствуясь в своих решениях и действиях иными мотивами, кроме готовности повиноваться божественной воле и закону.

Естественно в тех аспектах экзистенциализма, где отражается атмосфера мира без Бога, это религиозное оформление отсутствует; но сама ситуация неявным образом сохраняется наряду с соответствующими эмоциональными комплексами. В религиозном ответвлении экзистенциализма (Ясперс, Марсель, Вуст и т. п., не говоря уже о множестве итальянских эпигонов этого направления) она несомненно допустима. Ясперс, например, приходит к тому, что сводит экзистенциальную свободу к той свободе, благодаря которой то, что мы полагаем как данную возможность (проект), может быть реализовано или нет, но не может быть изменено. Отсюда он выводит моральный императив, который звучит следующим образом: «Таким

ты должен быть, если верен самому себе». Зло же, бессмысленность он, напротив, связывает с отрицающей себя волей, поскольку она противоречит самой себе, отказывается быть тем, чем она уже выбрала быть. На первый взгляд это, казалось бы, также отчасти соответствует указанному нами пути; но и здесь мы сразу же сталкиваемся с вышерассмотренным различием, а именно с пассивностью перед лицом «пограничной ситуации», которая благодаря своей непроницаемости, становится непреодолимой преградой и вынуждает отречься от своего пути. Ясперс цитирует в связи с этим христианское: «Да будет воля Твоя» и добавляет: «Я ощущаю с уверенностью, что в своей свободе я таков не в силу моей личной добродетели, но что в ней я дарован самому себе; ведь на самом деле я могу не стать самим собою, не достичь своей свободы». Для него высшая свобода состоит в «осознании себя как свободы от мира и как высшей зависимости от трансцендентности», а также связана с «тайным и еле слышным зовом Бога».

Тот же Хайдеггер говорит об обладании собой перед лицом собственной самости как о «неумолимой загадке», о возможном бытии («Я»), как о бытии, доверенном или порученном самому себе, включенном в данную возможность, то есть отныне уже исключенном из

индифферентности произвола, несмотря на то, что этот автор отрицает наличие какой бы то ни было сущности, из которой вытекало бы «здесь-бытие», то есть мое конкретное бытие, детерминированное в мире и во времени. Более того, Хайдеггер не находит ничего лучшего, чем эксгумировать понятие «голоса совести», которое он истолковывает как «зов, идущий из меня, и *всё же свыше меня*», когда мы, пренебрегая уже совершенным выбором, оглушены шумом внешней жизни, имеющей неподлинный характер и погружающей нас в сон. То, что Хайдеггер видит в «голосе сознания» объективный, конституирующий феномен «здесь-бытия» и воздерживается, следуя «феноменологическому» методу, от его религиозного или морального истолкования, никак не меняет пассивного характера переживания и относительной «трансцендентности» («свыше меня») этого «голоса»; он как бы отбрасывает в сторону всю критику нигилистического периода, которая показала всю неопределенность и относительность этого «голоса» в смысле его объективного и однозначного нормативного содержания.

Сартр также, размышляя об «изначальном проекте», говорит: «Я выбираю себя полностью целым в полностью целом мире», — хотя и допускает возможность такого изменения, кото-

рое могло бы повлиять на изначальный выбор, оценивает такую возможность как крах, как катастрофу, как бездонную угрозу, висящую над индивидом от рождения до смерти. Но, как мы видели, только пробуждения подобного рода позволяют правилу «быть целиком самим собой», обрести свое оправдание и высшее узаконение в смысле свободы, безусловности и трансцендентности. Это вторая ступень познания-испытания себя, о которой мы говорили чуть ранее. Насколько это чуждо взглядам экзистенциалистов, мы можем увидеть, обратившись ещё раз к Ясперсу.

Он говорит о «безусловном требовании», при помощи которого предположительно проявляет себя «Бытие, вечное или, как предпочитают называть это другие, другое измерение бытия»; под этим подразумевается требование такого образа действия, которое не поддается никаким «объективным», рациональным или натуралистским обоснованиям и мотивациям. Казалось бы, здесь речь идёт как раз о том «чистом действии» безличного характера, о котором мы говорили чуть выше.

Само оформление этой идеи представляется вполне приемлемым: «Потеря позиций, ложно считавшихся несокрушимыми, сменяется возможностью изменения, которая из бездны видится царством свободы: то, что прежде имело

видимость „ничто“, выглядит как то, откуда говорит само подлинное бытие». Но как только мы подходим к тому, что, согласно Ясперсу, характеризует «скрытое безусловное, которое в крайних ситуациях остается единственным правителем, который с безмолвной решимостью направляет курс жизни», то видим, как вновь появляются категории «добра» и «зла», причём представленные на трёх уровнях. На первом уровне «злом» является существование человека, остающегося в сфере обусловленного, где происходит животная жизнь, упорядоченная или хаотичная, изменчивая и лишённая решимости — и в этом мы могли бы согласиться с Ясперсом, если бы далее он не добавлял, что подобное существование должно быть подчинено «моральным ценностям» (взятым откуда? и оправданных чем?), или если бы он чётко уточнил, что речь в данном случае идёт не о том или ином содержании действия, но об особой *форме* (или духе), посредством которой можно пережить *любое* действие, безо всяких ограничений или запретов (таким образом, не исключая также те действия, которые для иного человеческого типа являются составной частью «натуралистского» или обусловленного существования).

На втором уровне «злом» считаются человеческие слабости перед тем, что должно быть

сделано, самообман, нечистота мотивов, при помощи которых мы оправдываем в своих глазах конкретные действия и поступки; это также не вызывает с нашей стороны особых возражений. Но на третьем уровне «злом» признается «воля к злу», то есть «воля к разрушению как таковая», влечение к жестокости, «нигилистическая воля к разрушению всего, что является ценностью и обладает ценностью». «Добром» же, напротив, становится любовь; любовь якобы ведущая к бытию, устанавливающая связь с трансцендентностью, каковая в противоположном случае предположительно распадается в эгоистическом утверждении «Я». Не стоит даже говорить, сколько мало безусловного в этом случае оказывается в «безусловном требовании», о котором говорил Ясперс; здесь вовсе не обязательно, следуя за Ницше, демонстративно переоценивать такие качества, как аномия, жестокость и суровость, которыми он в свойственной ему манере наделил «сверхчеловека» как образец «злого» в противоположность «доброму», чтобы заметить, что на этом уровне Ясперс окончательно проваливается в сферу морали религиозного или социального толка, вследствие чего в его системе не остаётся никакого места для рассмотренного нами ранее требования разрыва уровня, освобождающего человека ото всякой обусловленности и

связанного с предельным испытанием собственного онтологического ранга и проверкой собственного суверенитета.

В завершение этой части нашего исследования можно сказать, что экзистенциализм оставляет нерешенной фундаментальную проблему, то есть вопрос об особой, положительной и центральной связи с измерением трансцендентности. Итак, только *место, которое занимает в нас трансцендентность*, может определять ценность и конечный смысл экзистенциалистских требований, связанных с абсолютным принятием здесь-бытия, то есть того, чем я определённо являюсь или могу быть. Отсутствие чего-либо подобного в экзистенциализме, в частности, подтверждает то, как экзистенциалисты мыслят — в том случае, когда они задумываются над этим вопросом, а не оставляют его в полном мраке абсурдного — довременной акт, в котором, как мы видели, они вполне обоснованно полагают начало индивидуации, как осуществленной, так и возможной. Мы сталкиваемся здесь с мотивами, почти буквально воспроизводящими мотивы, свойственные орфическому или шопенгауэровскому пессимизму; существование, «здесь-бытие» воспринимаются не просто как «отторжение», как иррациональная «заброшенность» (Geworfenheit) в мир, но также как

«падение» (Ab-fallen, Verfallen — Хайдеггера) или непосредственно как долг или вина (таков двойной смысл немецкого слова Schuld). Причиной экзистенциального страха оказывается также тот акт или выбор, вследствие которого неким неясным образом возжелали быть тем, что есть, или тем, чем должны (могли) быть, а следовательно, тот в некотором смысле трансцендентный способ, которым человек воспользовался своей свободой, что не поддаётся никакому осмыслению или объяснению, но налагает ответственность.

Никакие философские усилия, предпринятые экзистенциалистами, особенно Хайдеггером и Сартром, не смогли привнести хоть какой-нибудь смысл в подобного рода идеи, в реальности порождённые пусть неявными, но стойкими остатками экстравертной религиозной ориентации или, точнее, тем суррогатом идеи первородного греха, который выражен в аксиоме Спинозы: *Omnis determinatio est negatio*¹. Действительно, мы приходим к тому, что здесь-бытие виновно «уже благодаря простому факту своего существования»; существование, как фактически наличное, так и как проект, могущий реализоваться, в любом слу-

¹ Всякое определение есть отрицание (*лат.*).—
Прим. перев.

чае является predetermined и конечным, а следовательно, необходимо исключает бесконечное число возможностей чистого бытия, то есть все те возможности, которые равным образом могли бы стать объектом изначального выбора. Именно поэтому оно «виновно». Эта идея особо подчеркивается Ясперсом: моя вина состоит в том, что самой судьбой я был обречен выбрать (и не мог не выбрать) лишь один-единственный путь, тот, который соответствует моему бытию (реальному или возможному) и отвергнуть все прочие. Из этого вытекает также моя ответственность и «долг» перед бесконечным и вечным.

Понятно, что подобные идеи могут возникнуть только у определённого человеческого типа, который настолько децентрирован относительно трансцендентности, что воспринимает её как нечто внешнее себе, а следовательно, не способен отождествить её с самим принципом собственного выбора и собственной свободы, который предшествует времени (это дополняется сартровским переживанием свободы как некоего расколотого состояния, на пребывание в котором мы обречены). Впрочем, последним, более частным и скрытым выводом из подобного мировосприятия можно считать ригидное, фальшивое и субстанциализированное понятие трансцендентности, абсо-

люта, бытия или бесконечного, или как бы иначе не называли тот принцип, в котором свершается изначальный индивидуализирующий и ограничивающий акт, который представляется как «падение». Даже на простом примере из обыденной жизни можно показать всю нелепость подобной концепции. Предположим, только от меня зависит как провести вечер — пойти ли на концерт, остаться ли дома, читая книгу, отправиться ли на дискотеку или выпить в одиночестве и т. п. — разве выбрав только один вариант из имевшихся и исключив другие, я должен в результате этого испытывать чувство вины или задолженности? Действительно, свободный человек, делая то, что хочет, не испытывает никаких «комплексов» или душевных терзаний подобного рода, он не чувствует себя ни «ограниченным», ни павшим из-за того, что исключил тем самым другие возможности. Он знает, что мог бы поступить и по-другому, и только истерика или невротика при этой мысли может одолеть нечто вроде «экзистенциального страха». Естественно, прозрачность собственной «изначальной основы», Grund, для себя, может достигать различной степени, но здесь важна сама ориентация. Испытанный этим пробным камнем экзистенциализм сам выносит себе приговор.

Если в качестве отступления мы захотели бы перейти на отвлечённый метафизический уровень, сразу стала бы очевидной вся ложность и ограниченность такого понимания абсолюта и бесконечности, как чего-то обреченного на неопределенность, на колебание в чистой возможности. Истинная бесконечность является скорее свободной силой, силой самоопределения, которое никоим образом не тождественно отрицанию бесконечности, но, напротив, является её утверждением; это не падение из своего рода субстанциализированной «полноты», но именно простое использование возможного. Исходя из этого порядка идей, подтверждается абсурдность всяких разговоров о существовании как о вине, или грехе, обусловленном самим фактом его детерминированности. Напротив, ничто не мешает занять противоположную точку зрения, свойственную, к примеру, классической Греции, где граница и форма считались проявлением совершенства, законченности, почти отражением абсолютного.

Таким образом, из всего вышесказанного следует, что человеческий тип, восприимчивый к экзистенциалистским идеям, характеризуется *расколотой волей*, которая навсегда остается таковой: воля (и свобода), свойственная «началу», с которым связана тайна здесь-бытия, а также воля (и свобода) самого этого

здесь-бытия в мире и в «ситуации» не спаяны между собой («спаять две половинки сломанного меча» было одной из эзотерических тем в символике рыцарской литературы Средневековья). Если Ясперс прямо утверждает, что осознание собственного истока как существования, детерминированного выбором, не «поссибилизирует» меня, то есть не снимает с человека свойственных ему темных уз, иррациональности, искупая его в свободе (или в предчувствии свободы), вполне очевидно, что это утверждение проистекает из ощущения собственной оторванности от этого истока, изолированности от измерения трансцендентности, от своего изначального бытия. По той же причине Кьеркегор мыслил сосуществование «временного» и «вечного», трансцендентности и индивидуации, неповторимой в экзистенции, как парадоксальную «диалектическую» ситуацию, вызывающую чувство страха и ощущение трагичности, которую скорее необходимо принимать так, как она есть, вместо того чтобы преодолевать, то есть позитивно полагать второе в соответствии с первым ради воссоединения того, что в человеке «есть осколок, загадочный и ужасный случай».

Когда тот же Ясперс говорит, что без присутствия трансцендентности свобода может быть только произволом, безо всякого чувства

вины, он самым недвусмысленным образом свидетельствует о том, как экзистенциалист воспринимает трансцендентность: для него это своего рода каменный гость, парализующий и внушающий экзистенциальный страх. Если трансцендентность проецируется вне себя, то тем самым ставит себя перед ней в периферийное, внешнее и зависимое положение. В общем, это те же горизонты, которые свойственны религиозному сознанию, поэтому можно с полным основанием сказать, что эта философия наделала много шума из ничего, что мы сталкиваемся здесь с последствиями религиозного кризиса мира, за рамками того пространства, которое могло бы открыться в положительном смысле по ту сторону этого мира. Как свобода, так и трансцендентность, вместо того чтобы вселять в экзистенциалиста спокойную и несравненную уверенность, ясность, цельность и абсолютную решимость в действиях, становится питательной средой для всех эмоциональных комплексов, присущих человеку в состоянии кризиса: экзистенциального страха, тошноты, тревожности, проблематичности собственного бытия, смутного чувства вины или падения, «потерянности», чувства абсурдности и иррациональности, одиночества, неосознаваемого (неосознаваемого одними, но вполне осознанного другими,

например Марселем) зова со стороны «воплощенного духа», груза непостижимой ответственности — непостижимой, если не хотят возвращаться к откровенно религиозным позициям (тогда выглядящим вполне последовательными), как Кьеркегор или Барт, для которого экзистенциальный «страх» связан с чувством одинокой души, падшей и предоставленной самой себе перед лицом Бога. Можно сказать, что мы присутствуем здесь при всплывании чувств, аналогичных тем, которые, как предвидел Ницше, будут осаждать человека, который стал свободным, не обладая необходимым складом для этого; чувств, которые убивают и ломают человека — современного человека, — если он сам не способен убить их.

15. Хайдеггер: забегание вперёд и «бытие-для-смерти». Коллапс экзистенциализма

В завершение нашего «экзистенциального» анализа основы экзистенциализма возможно имеет смысл ещё раз обратиться к Хайдеггеру, который, как и Сартр, исключал «вертикальные открытия» (религиозного характера) и стремился быть агностиком в «феноменологическом» смысле.

Как мы видели, у него мрачность, свойственная экзистенциальности, заметно нарастает, поскольку он представляет человека как сущность, которая имеет бытие не в себе (или позади себя в качестве своего истока), но перед собой как нечто, что он должен настигнуть и схватить. В данном случае речь идёт о бытии, понимаемом как полнота возможностей, перед которым мы виновны или, согласно другому значению слова *Schuld*, являемся должниками. Почему это так, почему человек обречён судьбой любой ценой схватить эту всеохватывающую полноту, никак не объясняется. Мы сами объясним это, ещё раз повторив сказанное раньше, а именно, что подобный подход отражает ситуацию такого существа, которое всего лишь *претерпевает* проявление или пробуждение трансцендентности почти как принуждение, никоим образом не будучи свободным. Это как если бы возможности, вынужденно исключённые из конечного, ограниченного бытия (конечность = отрицанию, см. выше гл. 14), проецировались бы на цели и ситуации, которые разворачиваются во времени; как если бы человек имел бытие перед собой, впереди себя, как нечто его опережающее (Хайдеггер использует выражение *Sich-vorweg-sein*) в процессе, который никогда не сможет завершиться подлинным обладанием,

смениться «горизонтальной экстатичностью» (экстаз здесь употребляется в буквальном смысле как выход из состояния стаза, стояния), каковая должна бы составлять «подлинную временность»; последняя, несмотря на свой неизбежно ущербный характер вследствие неполноты, остается для человека, пока он жив, единственно доступным ему смыслом бытия. Так обстоят дела у Хайдеггера.

Невозможно представить себе более мрачной перспективы: «здесь-бытие», «Я», каковое само в себе есть ничто, имея бытие вне себя и впереди себя, преследуя его, тем самым, продолжает гонку во времени, сохраняя по отношению к бытию то же зависимое положение, что и жаждущий по отношению к воде, с той лишь разницей, что немислимо достичь бытия, изначально не обладая им (как говорили элеаты: никакое принуждение не способно заставить быть то, чего — нет). В этом смысле концепцию жизни, присущую экзистенциализму Хайдеггера, можно охарактеризовать при помощи понятия, использованного Бернаносом: *бегство вперёд*. Это равным образом подтверждает полную бессмысленность всяких разговоров о какой-либо возможности положительного «решения», *Entschlossenheit* применительно к любому акту или моменту, в котором разворачивается «горизонтальная экстатич-

ность». Между тем именно эта задача стоит перед интересующим нас типом человека: существенно преобразить структуру и значение становления, существования во времени, освободив его от мрачной тяжеловесности, от нужды и принуждения, тревожного напряжения, внеся взамен решимость в свой образ действий и жизни, исходя из *существующего* принципа, отрешенного и свободного по отношению к самому себе и к своему определённом действию. Обычно так и происходит, когда акцент «Я» падает или переносится на измерение трансцендентности, на бытие.

Кто-то из авторов говорил о «лихорадочном желании жить, жить любой ценой, порождаемом в нас не ритмом жизни, но ритмом смерти». Это одна из наиболее примечательных черт нашего времени. Без особого риска можно утверждать, что именно в этом состоит последний смысл экзистенциализма Хайдеггера, то есть экзистенциализма, не признающего открыто религиозных выходов. Именно в этом и заключается его истинное экзистенциальное содержание, что бы о том ни думал сам автор.

Это подтверждают и крайне своеобразные идеи Хайдеггера относительно смерти, в ином случае остающиеся совершенно непонятными. По сути, только смерть является для него той проблематичной и смутно угадываемой воз-

возможностью схватить бытие, которое во времени постоянно нас опережает и всегда ускользает от нас. Именно поэтому Хайдеггер говорит о существовании вообще как о «бытии к смерти», как о «бытии к концу». Смерть стоит над бытием, ибо она кладет конец его постоянной, неисцелимой лишенности и неполноте, открывает ему «свою самую подлинную возможность, ничем ни обусловленную и непреодолимую». Экзистенциальный страх, испытываемый индивидом перед лицом смерти — в которой с здесь-бытия снимаются все ограничения — есть страх перед этой возможностью. Подобная эмоциональная окраска также является крайне типичной и примечательной; она показывает нам, что даже здесь (то есть перед лицом этой «цели», которая должна стать «завершением», согласно двойному смыслу греческого понятия *τελος* в традиционной доктрине *mors triumphalis*) сохраняется состояние пассивности. И Хайдеггер доходит до того, что оценивает как одну из разновидностей «неподлинности» и отвлекающего усыпления не только тупое безразличие перед смертью, но и бесстрастное отношение к смерти, свойственное тому, кто считает озабоченность смертью, страх перед ней признаком трусости и слабости. Он говорит о «мужестве, необходимом для того, чтобы испытать страх перед смертью» —

немыслимая, если не смехотворная мысль для цельного человеческого типа.

Наконец, отрицательный характер всего экзистенциального процесса, включающего ту же смерть и вращающегося вокруг неё, находит новое подтверждение в словах Хайдеггера о «смерти как о *заброшенности* в самую подлинную возможность бытия, ничем ни обусловленную и ничем непреодолимую». Это своего рода судьба в самом мрачном понимании этого слова. Точно так же как «начало» здесь-бытия, «начало» того, что я есть, оказывается за рамками области, освященной экзистенциалистским сознанием Хайдеггера (и других экзистенциалистов), точно так же остается в полном мраке «послесмертие», вопрос о посмертных состояниях, проблема наличия высшей или низшей жизни за пределами этого смертного существования. Ещё меньше внимания уделяет Хайдеггер «типологии умирания», которой отводилось столь значительное место в традиционных учениях, считавших тот способ, которым человек встречает смерть, исключительно важным фактором, от которого зависит как то, чем может стать для него смерть, так и в ещё большей степени то, что произойдет с ним *post mortem* в зависимости от конкретного случая.

Таким образом, изредка встречающиеся у Хайдеггера положительные мотивы нейтрали-

зуются существенным ограничением. Например, такие указания как, свобода «есть фундамент» — то есть основа «этого бытия, которое суть наша истина» «и, как таковая, является также (бездонной) пропастью здесь-бытия», лишены всякого истинного смысла, так же как и требование «освободиться от яйности, Ichheit, (от качества, присущего бытию „Я“) для завоевания себя в подлинном самом себе», что должно привести как раз к этой бездонной свободе. Разве не поспешил Хайдеггер в ответ на обвинение в «антропоцентрическом» понимании свободы напомнить, что для него сущность здесь-бытия «экстатична, то есть *эксцентрична*» (sic), а следовательно, внушающая страх свобода является ошибкой, и поэтому в конечном счёте остается только простой выбор между неподлинным существованием (каковое представляет собой забегание и растворение в бессмысленности повседневной социальной жизни) и подчинением зову бытия, что выражается в принятии «бытия-к-смерти», свершающемся после тщетной погони за призрачной полнотой бытия, то есть после того как трансценденция пережита исключительно как то, что развёртывается в индивиде и в становлении, действуя почти как *vis a tergo*?

В заключение скажем пару слов об экзистенциалистской идее окончательного краха,

которая отражена в представлениях Ясперса о крушении, поражении или провале (das Scheitern). Прежде всего, следует указать на неуместность совмещения двух плохо согласуемых требований. Первое касается рассмотренной свободной реализации того бытия, каковым человек не является, но может быть. Строго говоря, можно было бы остановиться уже здесь и разрешить экзистенциальную проблему в этих рамках; об этом частном решении (или решении первой степени) мы уже сказали более чем достаточно. Однако одновременно с этим Ясперс, как и Хайдеггер, говорит о стремлении человека объять бытие не как то или иное конкретное бытие, но как чистое и тотальное бытие. Это стремление не имеет никакого шанса на положительное решение. Можно предчувствовать чистое бытие вне нас через «тайнопись» или шифр, через символы; но в своей сущности оно «трансцендентно» в отрицательном смысле, то есть не может быть чем-то достигнутым. Этот характер, свойственный объекту нашего глубочайшего метафизического стремления, проявляется в так называемых «пограничных ситуациях», которым нам нечего противопоставить. Такими для Ясперса являются, к примеру, вина, судьба, смерть, двусмысленность мира, наша незащитность перед непредсказуемым. На все эти, «трансцен-

дентные» по отношению к нам, ситуации можно реагировать либо «неподлинным» образом, то есть обманывая себя, прячась от действительности, пытаясь убежать от неё, либо подлинным, то есть с отчаянием и страхом смотря реальности в лицо. Вряд ли имеет смысл подробнее останавливаться здесь на абсолютной ложности подобной альтернативы, поскольку существует множество других возможных реакций, о чём мы уже говорили, описывая поведенческие реакции, свойственные цельному человеку (в частности, можно было бы вспомнить и сказанное Сартром по поводу фундаментальной свободы и неприкосновенности «Я»). Вместо этого лучше рассмотрим то, что же Ясперс считает решением, соответствующим «подлинной» реакции. Это решение возможно в случае признания своего поражения, провала или краха собственных усилий, нацеленных на то, чтобы схватить или каким-либо другим образом достичь бытия: только в этот момент, за счёт переворачивания отрицательного в положительное, человек предстает перед лицом бытия, и существование открывается бытию. «Решающим является то, каким образом человек переживает крушение (или провал, или поражение — Scheitern): либо оно остается сокрытым от него, чтобы затем окончательно сокрушить его, либо оно предстает пред ним без по-

кровов, ставя его перед непреодолимыми границами собственного здесь-бытия; или человек ищет несостоятельные или фантастичные решения и паллиативы, или искренне соглашается хранить надлежащее молчание перед лицом необъяснимого». На этой стадии не остается ничего, кроме веры. Для Ясперса путь состоит именно в том, чтобы желать собственного поражения, крушения, что приблизительно соответствует евангельскому завету, говорящему о необходимости потерять собственную душу, чтобы спасти её. Отпустить добычу, выйти из игры: «воля к увековечению, вместо того чтобы противиться поражению, признаёт в нём свою истинную цель». Трагическое крушение «Я» становится идентичным эпифании или открытию трансцендентности. Именно когда «Я», как «Я», вижу бытие ускользящим от меня, оно открывается мне и именно в этот момент окончательно проясняется двойственность экзистенции в себе — двойственность, из которой, начиная с Кьеркегора, развивался весь экзистенциализм — то есть проясняется связь между моим конечным существованием и трансцендентностью. Это своего рода экстатический и религиозный выход в крушении. Это та цена, которую приходится заплатить, чтобы на смену страху, беспокойству, порождаемым жизнью, исканием и устремлением, пришло со-

стояние покоя; в этой концепции сложно не заметить христианизированной и даже протестантской подоплёки (диалектической протестантской теологии).

Единственная попытка, предпринятая Ясперсом по преодолению столь откровенно «креационистских» взглядов, выражается в концепции «Всеобъемлющего» (*das Umgreifend*). В ней звучит далёкое эхо идей, свойственных также традиционному учению. Это проблема, стоящая перед дуалистическим сознанием, которое постоянно стремится «объективировать», противопоставлять «объект» «Я» как субъекту, и вследствие этого никогда не может постичь последней причины бытия, реальности, которая нас окружает и каковая является высшей и предшествующей по отношению к этой дуальности. Впрочем, Ясперс, похоже, допускает возможность преодоления разделения на объект и субъект, при условии достижения опыта единства, «всеобъемлющего»; это требует исчезновения всякого «объекта» (то есть всего того, что противостоит мне как «Я») и растворения «Я». Но поскольку чувство «Я» является единственно известным тому типу человека, который описывает Ясперс — в чем мы могли неоднократно удостовериться — вполне понятно, что и в данном случае всё неизбежно сведется к новой разновидности кру-

шения, к простому «мистическому» переживанию, испытываемому тем, кто «погружается в глубины всеобъемлющего» (это буквальные слова Ясперса). Это равноценно смутному, пассивному и экстатическому прорыву в Бытие через смерть, после «жизни-к-смерти», о котором говорил Хайдеггер; это прямая противоположность всякой положительной, ясной и высшей реализации или открытию трансцендентности как реальной основы бытия и здесь-бытия в действенном и творческом преодолении состояния двойственности.

На этом можно завершить наш анализ экзистенциализма. Подытоживая, скажем, что взявшись за решение отдельных ницшеанских тем, он так и не сумел продвинуться намного дальше самого Ницше, за исключением одного момента, на который мы уже указывали чуть выше — речь идёт об утверждении трансценденции в качестве основополагающего элемента экзистенции. Только в этом отношении экзистенциализм приближается к основному предмету нашего исследования — человеку иного типа. Логическим следствием этого должен был бы стать решительный разрыв со всяким натурализмом и любой имманентной религией жизни. Однако включение этого измерения в экзистенциализм погрузило его в ситуацию глубочайшего кризиса, а все предложен-

ные им решения, продиктованные эмоциональными и подсознательными комплексами — страхом, виной, судьбой, отчужденностью, одиночеством, беспокойством, тошнотой, проблематичностью здесь-бытия и т. п. — оказались не выше, а значительно ниже отметки, которой можно было бы достичь, развив и очистив пост-нигилистические установки Ницше.

Как мы видели, для Кьеркегора, Ясперса и Марселя, не говоря уже о других представителях «католического» экзистенциализма, который выдают за «позитивный экзистенциализм», обращение к трансценденции завершается интерпретацией этого понятия в религиозно-культовом ключе. И совершенно не важно, что они используют новую, абстрактную и заумную терминологию вместо более честного языка ортодоксального теистического богословия. «Свободный» человек вновь направляет свой взгляд назад, на покинутые земли и посредством «инвокации» (это особый термин, используемый Марселем) пытается восстановить успокаивающий контакт с мёртвым Богом.

В целом итог экзистенциализма — отрицателен. Он признает структурную двойственность экзистенции-трансценденции, но переносит центр тяжести «Я» не на «трансценденцию», а на «экзистенцию». В результате трансценденция мыслится как «другое», тогда как в

противном случае «другим» скорее следовало бы считать собственное определённое, «ситуациональное» бытие, «здесь-бытие» по отношению к истинному Само, как оно есть, поскольку первое является лишь простой манифестацией второго в человеческом состоянии, связанном соответствующими условиями, имеющими относительный характер, поскольку они нередко изменяют направление своего действия в зависимости от позиции, которую занимает человек (как мы уже говорили, именно в этом состоит положительный вклад, внесённый Сартром). И даже если эта связь, существующая между двумя этими понятиями, нередко кажется неясной и вызывает вопросы — в сущности, будучи единственной настоящей проблемой внутренней жизни — это ещё не значит, что цельный человек должен утратить чувство центральности, покоя, суверенитета, превосходства, «трансцендентального доверия».

Тем самым подтверждается основополагающее различие между тем типом человека, который находит своё отражение в экзистенциалистской философии и тем, кто по-прежнему сохраняет как *character indelebilis*¹ сущность че-

¹ Здесь — неотчуждаемое свойство (*лат.*).—
Прим. перев.

ловека Традиции. Экзистенциализм является проекцией современного человека, погружённого в кризис, а не современного человека, его преодолевшего. Он совершенно чужд как тому, кто уже обладает тем одновременно естественным и «потусторонним» внутренним достоинством, о котором мы говорили ранее, так и тому, кто «долго скитался в чужом краю, заблудившись среди вещей и обстоятельств» и, пройдя через кризисы, испытания, ошибки, разрушения, преодоления, вернулся к себе, отыскал свою «самость» и спокойно и непоколебимо вновь утвердил себя в своей «самости», в собственном бытии. Он полностью чужд также тому, кто сумел дать себе закон, достигнув высот высшей свободы, кто смог пройти по канату, натянутому над бездонной пропастью, о которой было сказано: «опасно прохождение, опасно задержаться на полпути, опасен страх и остановка»¹.

Не считите за злословие, но стоило ли ожидать большего от людей, которые, как почти большинство «серьёзных» экзистенциалистов (в противоположность от экзистенциалистов, принадлежащих к новому «потерянному» поколению), являются, как мы уже говорили,

¹ Видимо, случайно пропущено — «опасен взор, обращенный назад». — *Прим. перев.*

«профессорами», обычными кабинетными мыслителями, чьё существование — за рамками их «проблем» и «позиций» — ничем не отличается от жизни самого настоящего мелкого буржуа. За исключением немногих, ударившихся в политику, как правило, либерального или коммунистического толка, их конформистский образ жизни, мягко говоря, мало походит тем, кто действительно испытал чувство «потерянности» и шагнул по ту сторону добра и зла.

Бунтари, затерянные в хаотической жизни больших городов, люди, прошедшие сквозь ураганы огня и стали, сквозь развалины, оставленные последними тотальными войнами, люди, рождённые и выросшие в «мире руин» — вот те, в ком действительно заложены предпосылки, необходимые для того, чтобы отвоевать высший смысл жизни и реально, экзистенциально, а не теоретически преодолеть все проблемы, стоящие перед человеком в состоянии кризиса, что возможно найдёт выражение и в соответствующем «философском» течении.

Возможно, в заключение будет небезынтересно показать на примере, какое значение могли бы обрести некоторые из тем, поднятых экзистенциализмом, если они будут усвоены иным типом человека и дополнены традиционным знанием. Воспользуемся для этого поня-

тием решения или трансцендентного выбора, который, как мы видели, для большинства экзистенциалистов составляет основу здесь-бытия каждого индивида в мире, предопределяет такой и только такой порядок возможностей и переживаний, доступных ему в мире, и даёт ему сознание того, что он пришёл сюда издалека. Именно этот выбор-решение позволяет ему, как минимум, избрать линию наименьшего сопротивления, а в идеальном случае стать прочной основой для организации подлинного существования и верности самому себе.

Как мы уже упоминали, в традиционном мире также существовало схожее учение. К этому стоит добавить, что оно было отнюдь не частью «внутренней доктрины», закрытой для профанов, но входило в общее экзотерическое мировоззрение в виде доктрины предсуществования (которую не следует путать с доктриной реинкарнации, поскольку последняя представляет собой всего лишь символическую, народную форму первой, причём довольно абсурдную, если понимать её буквально). В те же пределы, которые были характерны для теистической и креационистской теологии, господствовавшей на Западе, вошла другая, благодаря которой учение о предсуществовании было отвергнуто. С одной стороны, это выявляло замалчивание дочеловеческого и не-нечеловече-

ского измерения личности, а с другой — способствовало ему.

Итак, как мы видели, экзистенциалистам также было не чуждо смутное предчувствие этой древней истины; однако оно вылилось либо в наводящее страх чувство непреодолимой преграды, само наличие которой представлялось как нечто непонятное или даже прямо бессмысленное, либо привело к признанию себя «тварью дрожащей», к «смирению» более или менее религиозного характера и отречению от собственного пути. Между тем на интересующего нас человека иного типа это предчувствие оказывает точно такое же действие, что и на представителей высших слоёв традиционного общества, и является одним из важнейших элементов, из которых складывается поведение человека, способного выстоять в современном мире и «оседлать тигра». Оно открывает доступ к доктрине предсуществования и порождает силу, не имеющую равных. Оно побуждает сознание корней и высшей свободы, несмотря на полную вовлечённость в мир; оно даёт нам сознание того, что мы пришли сюда издалека и, следовательно, активизирует также чувство *дистанции*. Совершенно понятно, что последствия этого пробуждения вполне вписываются в уже намеченную линию; всё, казавшееся ранее важным и решающим в чело-

веческом существовании как таковом, обретает относительный характер, но при этом не перерастает в равнодушие, «атараксию», не заставляет чувствовать себя изгоем. Лишь подобное отношение к жизни, достигаемое за счёт преодоления пределов физического «Я», позволяет расширить границы «бытийного» измерения и усиливает способность к полному вовлечению и самоотдаче, каковые, однако, не сопровождаются экзальтацией или одержимостью, рожденных стремлением к исполнению некой жизненной задачи, но являются результатом той двойственной позиции, о которой мы уже упоминали, говоря о чистом действии. Наконец, отметим, что то последнее испытание, состоящее, как уже было сказано, в умении пройти неповреждённым через все разрушения — испытание, которое неизбежно встаёт перед человеком в эпоху подобную нашей и, по всей видимости, останется актуальным и в наступающую эпоху — по сути своей тесно связано именно с пережитым опытом предсуществования, который указывает тот путь, следуя которым можно спаять «две половинки сломанного меча».

РАЗЛОЖЕНИЕ ИНДИВИДА

16. Двойной аспект безымянности

Теперь на примере проблемы личности и индивидуума в современном мире рассмотрим, каким образом можно применить установленные нами в предыдущей главе принципы к более конкретной области.

Сегодня многие оплакивают «кризис личности» и встают в позу защитников западной цивилизации, взывая к «ценностям личности», каковые они считают одним из важнейших элементов европейской традиции.

Чтобы правильно разобраться в этой проблеме, недостаточно ограничиться привычными нападками на коллективизм, механистичность, стандартизацию и бездуховность современной жизни. Прежде всего следовало бы чётко уяснить, что, собственно говоря, нуждается в защите и спасении. Но современные интеллектуалы, принимающие близко к сердцу «защиту личности», не дают никакого удовлетворительного ответа на данный вопрос, по-

210

сколько сами они привязаны к тому, что мы называли режимом остаточных форм (см. гл. 1), и почти все без исключения склонны мыслить и оценивать происходящее согласно категориям либерализма, естественного права или гуманизма.

Между тем правильной отправной точкой, напротив, должно стать различие, существующее между понятиями *личность* и *индивидуум*. Понятие индивидуума в узком смысле сводится к представлению об абстрактной, бесформенной, чисто количественной единице. Как таковой индивидуум не обладает качеством, и следовательно, ничем, что действительно отличало бы его от других. Только рассматривая человека в качестве простого индивидуума, допустимо говорить о равенстве всех людей, приписывать им равные права и обязанности и признавать за ними равное «достоинство», присущее каждому как «человеческому существу» (понятие «человеческое существо» является не чем иным, как «облагороженной» переделкой понятия индивидуума). С социальной точки зрения это определяет экзистенциальный уровень, свойственный «естественному праву», либерализму, индивидуализму и абсолютной демократии. Один из основных и наиболее очевидных аспектов современного упадка связан именно с наступлением индиви-

дуализма, ставшим результатом краха и разрушения прежних органических и иерархических традиционных структур, на смену которым в качестве первичного элемента общественного устройства пришло атомистическое множество индивидуумов в мире количества, то есть масса.

Однако «защита личности», строящаяся на индивидуалистических предпосылках, абсурдна и бессмысленна. Нелогично выступать против мира масс и количества, закрывая глаза на то, что именно индивидуализм привёл к появлению этого мира, ставшего естественным результатом одного из вышеупомянутых процессов «освобождения» человека, который исторически завершился разворотом в прямо противоположном направлении. В нашу эпоху этот процесс приобрёл отныне необратимый характер.

Сказанное относится не только к социальной сфере, но и к самой области культуры. Аналогичное состояние дел в этой области не столь бросается в глаза лишь потому, что она оставалась в некотором роде изолированной, закрытой от влияния великих сил, действующих в современном мире. Однако, хотя здесь и не имеет смысла говорить об атомистическом индивидуализме, сама идея личности всегда остаётся связанной с субъективностью, зижду-

щейся на индивидууме, где скудность или полное отсутствие духовной основы прикрыты литературным или художественным талантом, интеллектуализмом и наносной оригинальностью или творческой силой, лишенной какого-либо глубокого значения.

Действительно, на Западе был заключён некий тайный сговор между индивидуализмом, субъективизмом и «личностью», восходящий ко временам Возрождения, целью которого было так называемое «открытие человека», воспетое антитрадиционной историографией, либо умалчивающей о неизбежной изнанке этого открытия — то есть об относительно сознательном и полном разрыве с трансцендентным измерением,— либо оценивающей последнее положительным образом. Весь блеск и могущество «творческого духа» того времени не должны скрыть от наших глаз подлинного значения этой главенствующей тенденции. Шюон прекрасно описывает то, как на самом деле обстояли дела в этой области в рассматриваемый период: «С человеческой точки зрения отдельные мастера эпохи Возрождения действительно обладают величием, но это величие оборачивается ничтожеством перед величием сакрального. В сакральном гений как бы скрыт; преобладающим является безличный, необъятный, таинственный дух. Произведение са-

кравального искусства овеяно дыханием бесконечности, несёт на себе печать абсолюта. Индивидуальный талант подчинён ему; он сливается с творческой функцией целостной традиции, которую невозможно ни заменить, ни, тем более, превзойти человеческими силами». То же самое можно сказать по поводу других попыток утвердить «личность», предпринятых в эту эпоху, начиная с фигуры «Государя» Макиавелли, включая все его до той или иной степени совершенные исторические воплощения, вплоть до кондотьеров и народных вождей, в общем, всех тех персонажей, которые завоевали симпатию Ницше своим бьющим через край, но бесформенным могуществом.

Позднее эта склонность акцентировать внимание на человеческом и индивидуальном «Я», лежащая в основе «гуманизма», сохранилась исключительно в побочных продуктах, оставленных «культом Я», порожденным буржуазным девятнадцатым веком и связанным с эстетским «культом героев», «гениев» и «аристократов духа». Однако большинство современных «защитников личности» скатилось на ещё более низкий уровень: для них важнейшими стали такие вещи, как тщеславие, желание выставить себя напоказ, культ собственного «душевного мира», мания оригинальности, бахвальство писательским и журналистским та-

лантом, нередко сопровождающееся ярко выраженными карьеристскими склонностями. Легко заметить, что «индивидуальность» подобного рода почти всегда неразрывно связана с внутренним убожеством, даже на чисто художественном уровне. Хотя и с позиций, прямо противоположных нашим, Лукач тем не менее справедливо отмечает, что: «Современная привычка переоценивать и преувеличивать значение творческой субъективности свидетельствует о слабости и скудности писательской индивидуальности; чем больше писатель стремится выделиться исключительно при помощи чисто спонтанных или с трудом выращенным в тепличных условиях „тонкостей“; чем выше опасность того, что вследствие низкого мировоззренческого уровня все попытки преодолеть субъективную непосредственность приведут лишь к окончательной нивелировке „личности“, — тем больший вес придаётся чисто непосредственной субъективности, которая иногда напрямую отождествляется с литературным талантом». Характер «нормативной объективности», присущий настоящему традиционному искусству, полностью исчезает. Все интеллектуальные упражнения в этой сфере почти целиком попадают в категорию, которую Шюон вполне обоснованно определил как «интеллигентская тупость». Однако мы не будем

останавливаться здесь на соображениях подобного рода — к этой теме мы ещё вернёмся в другом месте, — теперь же укажем лишь на то, что современной «народной» версией «культы личности» является доходящее до смешного современное почитание «звёзд».

Нам же важнее отметить здесь то, что о каком бы индивидуализме не шла речь — о социальном или творческом, нарциссическом или «гуманистическом», — остаётся несомненным, что разнообразные объективные процессы, происходящие в современном мире, ведут к устранению и растворению всех этих форм индивидуалистической «личности». Учитывая общую ситуацию, можно сказать, что данное явление не стоит считать чисто отрицательным для того единственного типа человека, который нас здесь интересует; напротив, чем дальше пойдет процесс разрушения «ценностей личности» — будь то по внешним или по внутренним причинам, — тем лучше.

Такова предпосылка. Для продолжения нашего анализа необходимо устранить двусмысленность и прояснить идеи, что возможно лишь в том случае, если мы вернемся к первоначальному и действительному значению понятия «личность». Известно, что слово «личность» происходит от слова «личина», то есть означает маску, которую надевали древние ак-

теры для исполнения какой-либо роли, воплощения определенного персонажа. Именно поэтому маска обладала чем-то *типичным*, а не индивидуальным, особенно если актер исполнял роль некого божества (ещё более очевидным образом это проявляется в различных древних обрядах). Это уточнение позволяет нам вернуться к идеям, изложенным в предыдущей главе относительно двойной структуры бытия: «личность» это то, что конкретно и осязательно представляет собой человек в мире, в ситуации, которую он берёт на себя, но при этом «личность» *всегда является формой выражения и проявления превосходящего принципа, который следует считать истинным центром бытия*, на котором ставится или должен ставиться акцент самости.

«Личина», «маска» есть нечто совершенно чёткое, определённое и структурированное. Поэтому человек как личность (=маска) уже этим отличается от простого индивидуума, так как имеет определённую форму, является самим собой и принадлежит самому себе. Именно поэтому в любом обществе, обладающем традиционным характером, ценности «личности» делали его миром качества, различия, типов. Естественным следствием этого была также система органичных, дифференцированных и иерархических отношений, о которой не мо-

жет быть и речи не только в обществе масс, но и в обществе, основанном на индивидуализме, «ценностях личности» и демократии.

Личность, как и индивидуум, в некотором смысле закрыта по отношению к внешнему миру, и по отношению к ней сохраняют свою ценность все экзистенциальные инстанции, законность которых для нашей эпохи мы признали чуть ранее. Однако в отличие от индивидуума личность *не закрыта для мира горнего*. Личное бытие не *есть* оно само, но *обладает* самим собой (отношения между актером и его ролью): оно суть *присутствие* для того, что есть, но не слияние с тем, что есть. Нам уже известна эта структура сущего. К этому можно добавить своеобразную антиномию: личность, чтобы быть действительно личностью, нуждается в обращении к чему-то большему, чем личное. В противном случае личность превращается в «индивидуума», что в свою очередь неизбежно ведет к индивидуализму и субъективизму. Тогда на начальной стадии может даже возникнуть впечатление, что ценности личности сохраняются и даже усиливаются, поскольку центром, скажем так, смещается все больше вовне, приобретает более внешний характер — и именно там располагается как культурный и творческий гуманизм, о котором шла речь чуть выше, так и в более широком смысле

все «великие индивидуальности». Тем не менее легко понять, что «защита личности» на этом уровне становится делом ненадёжным, поскольку здесь мы уже переходим в царство случайного, где нет уже ничего, что обладало бы глубокими корнями и изначальной силой. Отныне личное теряет свою символическую ценность, своё значение знака, отражающего нечто себя превосходящее и нечто себе предшествующее; постепенно оно утрачивает также свои типичные, то есть положительные и антииндивидуалистские черты, которые возникают только в случае контакта с высшей реальностью. Даже там, где ещё сохраняется независимая и отличительная форма, она утверждается в режиме беспорядка, произвола, чистой субъективности.

В качестве последнего указания можно уточнить смысл, который вкладывали в понятие «типичности» в традиционном обществе. Этот термин означал точку соприкосновения индивидуального (личности) и сверхиндивидуального, границу между ними, соответствующую некой совершенной форме. Типичность лишает индивидуальности в том смысле, что типичная личность воплощает главным образом некую идею, некий закон, некую функцию. В этом случае нельзя говорить об индивидууме в современном понимании; второстепенные

индивидуальные черты смываются перед лицом означаемой структуры, которая способна проявляться в практически неизменном виде повсюду, где достигается это совершенство. Индивидуум становится именно «типичным», то есть сверхличным. Согласно дальневосточному изречению, «абсолютное Имя более не является именем», оно также становится безымянным. Традиционализм в самом высоком смысле представляет собой своего рода освящения этой безымянности, или подготовку к ней в определённой сфере действия и в определённых условиях. Можно даже было бы говорить об универсализации и увековечении личности, если бы эти слова не были опошлены их риторическим и абстрактным использованием, что привело к утрате их конкретного и живого значения. Поэтому лучше определить описываемую здесь ситуацию, как ситуацию существа, в котором сверхиндивидуальное начало — Само, трансцендентность — остается сознательным и придаёт той «роли» (личности), которую оно исполняет, *объективное* совершенство, соответствующее данной функции и данному значению.

Из этого следует, что существуют две возможности достижения безличности, одновременно схожие между собой и противоречащие друг другу; одна — не достигающая, а другая —

превосходящая уровень личности; границей для первой является индивидуум в бесформенности количественного и недифференцированного единства, результатом умножения которого становится безымянная масса; типичной кульминацией другой является суверенное бытие, *абсолютная личность*.

Вторая возможность лежит в основе концепции активной безымянности, практикуемой в традиционных культурах, и указывает направление, прямо противоположное любой деятельности, творчеству или самоутверждению, которые основываются исключительно на «я». Рассмотренное нами обращение личного бытия в безличное, парадоксальное лишь на первый взгляд, проясняется в том факте, что подлинное величие личности достигается там, где произведение ценится выше, чем его автор, где объективность торжествует над субъективностью, где в человеческом пространстве отражается нечто, обладающее той наготой и чистотой, которые являются достоянием великих сил природы: в истории, искусстве, политике, аскезе, во всех сферах существования. Кто-то говорил о «цивилизации безымянных героев»; но стиль безымянности приложим также к спекулятивной сфере, если как само собой разумеющееся считают, что любая мысль, соответствующая истине, не может носить в себе имя

конкретного индивида. Вспомним, к примеру, обычай менять свое имя на новое — должное обозначать уже не индивидуального человека, но функцию или высшее призвание — при занятии некоей высшей должности (царствование, папство, монастырские ордена и т. д.).

В традиционном обществе эта концепция отражалась во всей полноте своего смысла. В современном же мире, в эпоху распада, в этой сфере, как и во всех прочих, можно сохранить лишь общее направление. Это наиглавнейший аспект ситуации, предполагающей некий выбор и некое испытание.

17. Процессы разрушения и освобождения в новом реализме

Как уже говорилось, в современном мире кризис ценностей индивида и личности, похоже, приобрёл характер общего и необратимого процесса, несмотря на существование остаточных «островов» и «резерваций», где эти ценности продолжают сохранять видимость жизни, найдя последнее убежище в области «культуры» и пустопорожних идеологий. Практически всё связанное с материализмом, миром масс и крупных современных городов, а также главным образом, всё то, что относится к царству

техники, механизации и элементарных сил, пробуждённых и контролируемых объективными процессами, и, наконец, экзистенциальные последствия катастрофических коллективных опытов, таких как тотальные войны с их хладнокровными разрушениями,— всё это наносит смертельную рану «индивиду», действует «дегуманизирующим» образом, окончательно сводя на нет все остатки всякого «личного», субъективного, произвольного и душевного разнообразия, ещё недавно столь ценимые буржуазным миром.

Возможно, лучше всех других выявить природу подобных процессов удалось Эрнсту Юнгера в его книге «Рабочий». Можно практически безоговорочно согласиться с ним в том, что текущие процессы ведут к замене индивида «типом», что сопровождается существенным размыванием индивидуальных черт и оскудением индивидуального образа жизни, распадом гуманистических и личностных «культурных ценностей». По большей части этот распад просто претерпевают, то есть большинство современных людей являются всего лишь его *объектом*. Благодаря стандартизации и плоскому единообразию в результате возникает выхолощенный человеческий тип, соответствующий «маске», «личине», исключительно в отрицательном смысле, то есть являющийся про-

дуктом, лишенным собственного значения и поддающимся бесконечному серийному воспроизводству.

Однако те же причины, та же атмосфера и даже сами разрушительные процессы могут придать этой утрате индивидуальности активное и положительное направление. Именно эта возможность представляет для нас интерес и именно её должен иметь в виду рассматриваемый нами здесь человеческий тип. Уже Юнгер указывал на тот совершенно особый тип, который иной раз начинает обретать форму среди «предельных температур, угрожающих жизни», особенно в ситуации современной войны, где в сражении машин техника практически оборачивается против человека, благодаря применению средств массового уничтожения и пробуждения элементарных сил, противостоять которым сражающийся индивид, дабы избежать смерти — смерти не просто физической, но, прежде всего, духовной — может лишь при условии перехода к новой форме существования. Эта форма характеризуется двумя основными элементами: во-первых, крайней ясностью и объективностью, во-вторых, способностью действовать и выстаивать, благодаря тем сокровенным силам, которые преодолевают границы «индивидуальных» категорий, которые связаны с иным уровнем, превос-

224

ходящим идеалам, «ценности» и цели, присущие буржуазному обществу. Здесь важно то, что жизнь заключает естественный союз с риском, преодолевая инстинкт самосохранения, включая также те ситуации, когда сама возможность физической смерти открывает путь к постижению абсолютного смысла существования и раскрывает в действии «абсолютную личность». В подобных ситуациях можно говорить о пограничном случае «оседлания тигра».

Юнгер считал, что он сумел распознать символ этого стиля в фигуре «неизвестного солдата» (прибавив к этому, что существуют не только неизвестные солдаты, но и неизвестные командиры). Речь даже не о том, что на пределе сил может быть достигнуто индивидом в смертельном поединке, весть о котором никогда не достигнет чьих-либо ушей, не только о тех безымянных подвигах, которые остаются без зрителей и совершаются безо всяких притязаний на признание и славу и никогда не будут востребованы любителями романтического героизма. По мнению Юнгера, важнее то, что процессы подобного рода в целом ведут к формированию человека нового типа, легко распознаваемого среди других не только по его поведению, но даже по чисто физическим чертам, по его «личине». Этот современный тип носит смерть и разрушения в себе, он уже не

поддается пониманию в терминах «индивида», ему чужды ценности «гуманизма». Однако здесь важно признать реальность процессов, которые, проявляясь с особой силой в ситуации современной тотальной войны, сталкиваясь с подходящей человеческой субстанцией, происходят также и в мирных условиях, в высокомеханизированном современном существовании, пусть даже в других формах и с иной степенью интенсивности. Так же как в экстремальной военной ситуации, в мирной жизни они направлены на уничтожение индивида и на замену его безличным и заменяемым «типом», характеризуемым определенным однообразием — лица мужчин и женщин обретают сходство с маской, «металлических масок у одних, косметических — у других»; в жестах, в облике сквозит нечто вроде «абстрактной жестокости», и наряду с этим техника, число и геометрия, как и всё относящееся к объективным связям, начинает отвоёвывать себе все более обширное пространство в современном мире.

Несомненно, это одни из тех, наиболее значимых сторон современного существования, благодаря которым снова заговорили о новом варварстве. Но, спросим себя вновь, какую «культуру» можно противопоставить этому процессу, где сегодня может найти убежище «личность»? Действительно, приходится при-

знать, что достойные ориентиры отсутствуют. Юнгер, безусловно, заблуждался, полагая, что активный процесс «обезличивания», ведущий к образованию типа, соответствует основному направлению, в котором движется мир, преодолевший буржуазную эпоху (к тому же позднее сам он был вынужден перейти к совершенно иному порядку идей). Напротив, сегодня преобладают и господствуют разрушительные процессы чисто пассивного характера (и подобное положение дел будет только ухудшаться), и результатом этого может быть только тусклое однообразие, «типизация», лишённая измерения глубины и какой бы то ни было «метафизики», а следовательно, относящаяся к ещё более низкому экзистенциальному уровню, чем уже достаточно проблематичный уровень индивида и личности.

Положительные возможности могут приоткрыться исключительно незначительному меньшинству, а именно тем существам, которые изначально обладают трансцендентным измерением или в которых это измерение может быть активировано. Понятно, что здесь мы вновь возвращаемся к единственно интересующей нас проблеме. Только эти немногие могут дать совершенно иную оценку этому «бездушному миру» машин, техники и крупных современных городов, всему тому, что составляет

чистую реальность и объективность, которая предстает холодной, нечеловеческой, угрожающей, лишенной интимности, обезличивающей, «варварской». Только полное принятие этой реальности и этих процессов позволит человеку иного типа обрести свою сущность и присущий ему облик, соответствующий его реальным характерным особенностям; пробуждая в себе измерение трансцендентности, выжигая остатки индивидуальности, он сможет прорасти в себе абсолютную личность.

Для этого вовсе не обязательно пускаться в поиски экстремальных или пограничных ситуаций. Речь идет об общем стиле нового активного реализма, который освобождает и открывает пути даже посреди хаоса и серых будней. Среди прочего, символом здесь может стать та же машина и всё то, что обрело облик в некоторых областях современного мира (в частности, в архитектуре) в духе чистой функциональности. Машина как символ репрезентирует форму, рожденную благодаря точному, объективному приспособлению средств к некой цели, исключаящую всё излишнее, произвольное, отвлекающее и субъективное; это форма, точно воплощающая некую идею (в данном случае идею цели, для которой она предназначена). Таким образом, на своём уровне она отражает некоторым образом ту же цен-

ность, которой в классическом мире обладала чистая геометрическая форма, число как сущность и в целом дорический принцип «ничего лишнего». Некоторые говорили о «метафизике» машины и новых «архетипах», которые заявляют о себе в совершенных функциональных механических формах нашего времени. Хотя подобные разговоры лишены всякого смысла в прозаическом плане современной материальной повседневной действительности, то на символическом уровне они обретают вполне конкретный смысл, естественно при том условии, если под символическим мы понимаем такой уровень, на котором то, о чём мы ведём здесь речь, не имеет ничего общего ни с «механизацией», ни с «рационализацией» или утилитарностью, но представляет собой как раз ценность формы и любовь к форме, где стиль объективности не следует путать с бездушием, где, напротив, открывается возможность достижения уже упомянутого стиля безличного совершенства в любом творческом действии.

Возможно, не лишено интереса упомянуть, что среди различных течений, появившихся после Первой мировой войны, существовало движение подобной направленности, избравшее своим лозунгом «новую объективность» (*Neue Sachlichkeit*). Такие произведения, как, например, книга Ф. Мацке (F. Matzke) «Jugend

bekannt: so sind Wir!», показывают, что речь шла не просто о потребностях, готовых довольствоваться уровнем искусства и литературы, но, скорее, о внутренней форме, которую, даже не желая того, под воздействием общих объективных процессов эпохи обрел определенный тип человека нового поколения. На этом уровне мог сложиться реализм, отождествляемый с такими качествами, как бесстрашие, ясность, серьезность и чистота; реализм, окончательно порвавший с миром сентиментализма, «проблем Я», мелодраматической трагичности, со всем наследием сумеречной эпохи, романтизма, идеализма и «экспрессионизма», то есть включивший в себя чувство тщетности Я и веры в собственную значимость как индивида. Мацке так и писал: «Мы объективны, поскольку для нас реальность вещей велика, беспредельна, а всё человеческое слишком мелко и ничтожно, обусловлено и осквернено „душой“». Он говорил о языке вещей и действий, который должен прийти на смену языку чувств, о внутренней форме, не имеющей ничего общего с книгами, культурой или наукой, которой может обладать скорее «варвар», нежели «цивилизованный» представитель буржуазного мира. Помимо этого, были те, кто использовал для определения этого направления выражение «аскетическая объективность», при-

помнив вдобавок к этому известную формулировку Стравинского «заморозить вещи».

Здесь стоит подчеркнуть, что подобная позиция исходит отнюдь не из пессимизма или скрытой «философии отчаяния»; она не предлагает следовать тем ценностям и целям, за которыми уже был признан их иллюзорный характер, бессилие в смысле влияния на реальность или неадекватность по отношению к ней, поскольку в них отсутствует тот самый смысл, который позволяет действовать свободно в чистой и холодной атмосфере. Мацке, стараясь подобрать аналогию такому отношению в области искусства, приводит в качестве примера те критерии, которыми руководствовался Альбрехт Шеффер при переводе Гомера, — показать «высоту далёкого, другого, непривычного», подчеркнуть «не эпизодическое и сентиментальное, но лаконичную монументальность, скорее строгую, чем трогательную, в большей степени загадочную, чем знакомую, непонятную и грубую вместо приглаженной и отшлифованной». Действительно, существенными чертами этого нового стиля стали именно чувство дистанции, возвышенность, монументальность, лаконичность, неприятие всякой тёплой близости, «гуманности», пылкости чувств, «экспрессионизма»; это стиль, требующий объективности в изо-

бражении фигур, бесстрастия и величия в передаче форм.

Но за рамками непосредственно сферы искусства речь шла об общих элементах поведения и мировосприятия, ибо по сути дела утверждение, согласно которому искусство является одной из высочайших человеческих способностей, позволяющих раскрыть сущность мира, достаточно справедливо было признано более неудовлетворительным и устаревшим. Одной из составляющих стиля объективности стала также любовь к ясности: «Лучше некрасивое, но ясное, нежели красивое и сокрытое». Необходимо, чтобы мир вновь обрел устойчивость, спокойствие, ясность и обнаженность. «В конечном счёте, даже жизнь души имеет для нас значимость лишь как некая вещь, как некий факт существования, обладающий теми же чертами объективности и фатальности» — писал Мацке. «Вместо того чтобы смотреть на мир, исходя из души, мы, скорее, рассматриваем душу, исходя из мира. И тогда все предстаёт перед нами в более ясном, естественном, очевидном виде, а всё исключительно субъективное выглядит всё более незначительным и смехотворным».

Функциональная архитектура начала послевоенного периода во многом была вдохновлена течениями того же рода, что и «Neue

Sachlichkeit». В целом для всех них характерной стала тема нового классицизма, понимаемого именно как стремление к форме и упрощению, к прямоте и существенности «дорического стиля», утверждаемого как противоположность царившему доньше произвольному, фантастическому и «изящному» индивидуалистическому буржуазному искусству. Можно вспомнить здесь также французское движение «Esprit nouveau», имевшее особые связи с теми же представителями функциональной архитектуры. Нечто похожее возникает и в Италии, где Бонтемпелли провозгласил «новечентизм», хотя там это движение не пошло дальше дилетантизма литераторов и не вышло за рамки простых «намерений». Бонтемпелли противопоставлял «романтической эпохе от Иисуса Христа до русских балетов» (?) новый век, который должен был развиваться под знаком «магического реализма» и нового «классицизма», подобно тому как другие говорили о новом дорическом стиле, присущем эпохе небоскребов, алюминия и стекла.

Несмотря на то что в целом ценности, предложенные новым реализмом, имеют довольно косвенное отношение к интересующему нас вопросу — а именно к возможности трансформировать негативный опыт современного мира в позитивный, — тем не менее некоторые из

них сопоставимы с высшим, духовным уровнем. Многие современные объективные процессы, безусловно, ведут к оскудению мира по сравнению с вчерашним миром индивида и «личности» и тем, что ещё от него осталось. Но для того, кто сохраняет внутреннее напряжение, соответствующее измерению трансцендентности, это оскудение может обрести положительное значение в смысле упрощения и постижения сущности пребывания в духовном мире, находящемся в стадии разложения.

Мы заговорили здесь о ценностях нового реализма, даже несмотря на то, что, будучи полностью «скрытыми», они могут быть приняты исключительно с существенными оговоркам, лишь постольку, поскольку сочли необходимым вкратце прочертить разграничительную линию, отделяющую реализм, потенциально могущий содержать указанный нами смысл, от тех его побочных продуктов, которые принадлежат области чистого нигилизма и известны как неореализм и марксистский реализм. Это разграничение тем более необходимо, поскольку некоторые склонны смешивать этот в некотором смысле «положительный» реализм с двумя прочими.

В целом можно сказать, что во втором случае мы имеем дело исключительно с феноменами, проявившимися в сфере искусства и лите-

ратурной критики с политическим уклоном. Нет никакого смысла особо задерживаться здесь на неореализме, проклянувшемся после Второй мировой войны. Его характерной тенденцией стало неприкрытое желание представить в качестве человеческой реальности в области творчества (где, собственно, после непродолжительного взлёта и закончился весь неореализм) только самые избитые и убогие стороны существования, отдавая предпочтение низшим и наиболее уязвимым слоям общества. Этот реализм, лишенный всякой, даже чисто виртуальной, глубины стал излюбленным и крайне заумным способом выражения для отдельных интеллектуалов, рядящихся под «человека с улицы». Сплошные общие места, пронизанные пафосом отверженных, периодически сменяются неприкрытым любованием уродством, неким мазохизмом, сквозящим в удовольствии от выставления напоказ всего неудавшегося, порочного, подлого из того, что есть в человеке. Существует целый жанр романов — не имеет смысла перечислять здесь имена, — в которых эта тенденция проявляется совершенно однозначным образом, иной раз в смеси с наиболее иррациональными и мрачными разновидностями экзистенциализма. Вряд ли здесь стоит даже указывать на явное злоупотребление со стороны тех, кто стремится

приписать характер «реальности» тому, что даже в нынешней жизни является всего лишь частью сложной реальности, настолько очевидна противозаконность этой попытки.

Здесь скорее заслуживает упоминания то направление, которое можно было бы назвать не столько реализмом как таковым, сколько редуцированным «веризмом». Его приверженцами являются «новые реалисты» марксистского толка, которые используют «реалистичность» вышеупомянутых односторонних аспектов существования в целях социально-политической пропаганды, исходя из известной формулы, согласно которой «пороки человечества есть следствие буржуазного и капиталистического общественно-политического устройства». Мы уже говорили, что именно проповедники подобных идей имеют в виду под «человеческой цельностью»; это цельность, свойственная «последнему человеку», описанному Ницше, цельность социализированного стадного животного. То же значение имеют и соответствующие этому направлению «реализм» и анти-идеализм. Их антибуржуазная и анти-индивидуалистическая полемика преследует одну-единственную цель — низведение человека до чисто коллективного («социального») существования, определяемого исключительно материально-экономическими ценностями; они любят выдавать

это низведение за «интеграцию» и «новый пролетарский гуманизм», но у Лукача где-то проскальзывает более правильное определение, когда он говорит о «плебейском гуманизме». По сути, они приравнивают реализм к вульгарному примитивизму (который, как мы уже говорили, является одним из средств экзистенциальной анестезии в мире, где умер Бог). Но истина, как известно, состоит в том, что подобный реализм черпает свой специфический характер из теории исторического материализма и других концепций подобного рода, чьё содержание, несмотря на их притязания на объективность и «научность», в действительности имеет столь же «мифологический» и чисто идеологический характер, что и порицаемые им буржуазные «идеалистические» теории с их громкими словами с большой буквы. В «новом реализме» марксистского толка эти слова отнюдь не исчезают, но просто заменяются другими, ещё более низменными лозунгами, становящимися сосредоточием некой нигилистической мистики *sui generis*, претворяющейся в идейные силы, оказывающие воздействие на подсознание масс. Это целиком лишает «марксистский реализм» всякого «реалистического» характера и доказывает, сколь далёк он от той нулевой точки ценностей, лишь по прохождении которой возможно достижение ясного, непредвзятого и объек-

тивного видения жизни и положительной экзистенциальной неуязвимости перед влиянием какого бы то ни было «мифа». Следует отметить, что эта последняя черта, напротив, соответствовала сокровеннейшей потребности того «нового реализма», которым мы занимались чуть выше, говоря о *Neue Sachlichkeit* и других родственных ему движениях, у которых мы можем позаимствовать то, что с нашей точки зрения имеет положительное содержание: упрощение, которое хотя и включает в себя некое оскудение и обесцвечивание сравнительно с «ценностями личности», тем не менее не обязательно связано с падением уровня и может стать для свободного человека путём к обретению нового стиля, соответствующего объективному устройству современного мира.

18. «Животный идеал». **Чувство природы**

Измерение трансцендентности может активизироваться также в результате экзистенциальной реакции на те процессы, которые привели (и продолжают приводить) к поступательному расторжению различных природных связей, и, следовательно, усиливают состояние «потери корней».

Например, легко заметить, сколь быстро и необратимо развеивается прежняя уютная атмосфера буржуазного мирка. В частности, это является следствием стремительного развития средств сообщения, которое открыло доступ даже в самые отдаленные и недоступные прежде уголки мира и позволило преодолевать огромные расстояния по суше, морю и воздуху всего за несколько часов, сделав возможным путешествия по всему земному шару. Среда, в которой проистекает современная жизнь, становится всё менее защищённой и уютной, утрачивает свои прежние качественные и органические характеристики; благодаря новым возможностям мы оказались в более широком мире. Это привело к усилению космополитизма, свойственного «гражданину мира», но не в идеологическом или тем более гуманитарном смысле этого понятия, а в материальном и объективном. По меньшей мере можно утверждать, что времена «провинциализма» прошли.

Для понимания того, что положительного может извлечь из подобного развития ситуации человек иного типа, полностью владеющий собой, имеет смысл обратиться к некоторым идеям, получившим воплощение в определённых разновидностях традиционной аскезы. В них «переходной» характер, каковой представ-

ляет собой земное существование с метафизической точки зрения, и отрешенность от мира выражались двумя способами, имевшими одновременно как символическое, так и практическое наполнение. Первым был отшельнический образ жизни, доходивший вплоть до полного уединения в пустынных или диких местах, вторым — путь странника, который, не имея ни дома, ни родины, бродил по всему миру. Этот второй способ был известен некоторым западным религиозным Орденам; в древнем буддизме с ним было связано особое понятие «ухода», знаменующего начало нового, не профанического существования, а в традиционном индуизме он символизировал последний из четырёх жизненных этапов. Отчасти сходным смыслом обладала и идея «странствующего рыцаря» времён Средневековья, сюда же можно добавить загадочные и несколько обескураживающие для людей другого времени фигуры «знатных путешественников», родины которых не знал никто, либо потому что у них не было родины вообще, либо потому, что спрашивать их об этом запрещалось.

Поэтому несмотря на то, что, как уже было оговорено, наша позиция не имеет в виду крайнего аскетизма, предполагающего полный уход от мира, тем не менее ситуация, сложившаяся в современном мире благодаря развитию тех-

нических средств, в отдельных случаях может послужить стимулом для подобного рода самореализации. Если в большом городе, в этом муравейнике, населённом полупризрачными безликими существами, человека в самой гуще толпы нередко охватывает глубокое чувство одиночества или отрешенности, возникающее в некотором смысле даже более естественным образом, чем среди безлюдных степей или гор, точно так же всё, сказанное нами выше относительно развития новейших средств транспорта и связи, уничтоживших расстояния, и глобального расширения горизонтов, доступных современному человеку, может послужить для возвращивания в себе отрешённости, самообладания, трансцендентного спокойствия в действиях и передвижениях по широкому миру; для этого необходимо научиться чувствовать себя как дома одновременно везде и нигде. В этом случае отрицательный опыт также может быть преобразован в положительный. Предоставленная и даже нередко навязываемая нашим современникам — причём во всё более возрастающей степени — возможность перемещения в другие города, страны и даже на другие континенты, заставляющая иной раз вынужденно покидать тот круг, где прежде в покое можно было провести всю свою жизнь со всеми её особенностями, может принести нечто большее,

нежели банальный опыт обычного туриста или дельца, почти без исключения отправляющихся в путь либо в развлекательных, либо в корыстных целях. Между тем для человека иного типа подобный опыт может обогатить его жизнь, влив в неё новое глубокое содержание, выведя его на новый уровень свободы; но для этого необходимо умение правильно реагировать.

С учётом того, что победой техники над расстояниями современный мир во много обязан скоростному фактору, имеет смысл упомянуть также то значение, которым обладает само переживание скорости. Известно, что многие — как мужчины, а теперь уже и женщины — используют её почти как алкоголь, то есть для достижения, по сути, физического опьянения, которое подпитывает и «Я», также имеющее сущностно физическую природу и испытывающее потребность в сильных эмоциях, отчасти заменяющих спиртное и наркотики.

Но в современном мире как техника в целом, так и отдельные ситуации, связанные со скоростью, могут иметь виртуальное символическое измерение, открывающее путь к самореализации, поскольку движение, связанное с риском, по мере возрастания скорости требует большей ясности, внутреннего спокойствия и самообладания. В этом контексте опьянение скоро-

стью также может изменять природу, способствовать переходу с одного уровня на другой и иметь некоторые черты, общие с тем опьянением особого рода, о котором мы говорили, описывая состояние интегрированного дионисийства. Эти рассуждения можно было бы продолжить, если бы они не выходили за рамки нашего основного сюжета.

Возвращаясь к сказанному чуть ранее, следует заметить, что выражение «кочевник асфальта», несмотря на излишнее злоупотребление, прекрасно иллюстрирует то отрицательное и обезличивающее воздействие, которое оказывают вышеупомянутые процессы разрушения природных связей на жизнь современных больших городов. Но нас, также как и прежде, интересует здесь не проблема возможного бунта или протеста против подобного развития, которое заставляет защитников «человеческих ценностей», исходя из противоречия между городом и природой, между «цивилизацией» и природой, призывать к «возвращению к природе». Эта тема входила уже в репертуар прошлого буржуазного века. Сегодня она звучала вновь, но уже в рамках того процесса, который можно назвать «физической» примитивизацией жизни.

Речь идёт об одном из следствий той регрессии, благодаря которой западный человек, пре-

жде ощущавший себя «венцом творения», по мере своего «освобождения» всё более утрачивал это чувство своей привилегированности и всё более свыкался с мыслью о том, что он является всего лишь одним из многочисленных природных или даже животных видов. Очевидным свидетельством этого процесса стало появление и распространение таких теорий, как дарвинизм и эволюционизм. Но, помимо научных теорий, он проявился также в обыденной современной жизни в поведенческой области, сформировав так называемый «животный идеал», согласно определению одного из авторов, который описывал нравы жителей североамериканских штатов, где впервые и возник этот «идеал».

Этим понятием означаетсся идеал биологического благосостояния, comfort'a, оптимистической эйфории, где первоочередное значение уделяется всему, связанному со здоровьем, молодостью, физической силой, материальным успехом и безопасностью, примитивным удовлетворением сексуальных потребностей и потребностей желудка, со спортивной жизнью и т. п. Как мы уже говорили в другом месте, обратной стороной этого идеала становится атрофия всех высших форм восприимчивости и интереса. Вполне понятно, что только человек, развивающий исключительно указанные сто-

роны собственной природы, практически не отличающие его от животного, мог сделать подобный идеал «стандартом» для «современной» цивилизации. Мы не будем повторять и того, что данный идеал соответствует скрытому нигилизму, который лежит в основе большинства господствующих сегодня социально-политических движений. Здесь же нам важно рассмотреть исключительно данную ориентацию на возвращение к природе, которая проявляется в виде своеобразного культа физической личности.

Речь идёт не только о простых, законных, но банальных формах органической компенсации. В потребности современного человека в физическом оздоровлении, в его стремлении снять нервное напряжение, укрепить свое тело, вырваться на природу из атмосферы современных крупных городов, ещё нет никакой проблемы. С этой точки зрения жизнь на природе, физическая культура и отдельные разновидности индивидуального спорта несомненно могут играть полезную роль. Но дело оборачивается иначе, когда в эту область вторгаются факторы, так сказать «духовного» характера, если здесь, конечно, уместно применение этого слова, когда начинают думать, что человек, достигающий физического здоровья за счёт жизни на природе, в якобы естественных усло-

виях, становится ближе самому себе, чем тот, кто живёт в атмосфере испытаний и напряжений «цивилизованной» жизни. Как правило, под этим подразумевается, что эти более-менее физические ощущения, вызванные хорошим самочувствием, обычно возникающим после отдыха на природе, как-то связаны с глубинами человеческого существа, с тем, что с высшей точки зрения, имеет отношение к человеческой целостности.

Как только что было сказано, это ведёт к «животному идеалу» и современному натурализму, но помимо этого здесь проявляется также более общая двусмысленность, присущая формуле «возвращения к корням», которую смешивают с возвращением к «Матери-Земле» или непосредственно к «Природе». Богословское учение, согласно которому человека в чисто «природном» состоянии вообще *никогда не существовало*, можно считать вполне верным, несмотря даже на его неудачное в большинстве случаев применение; с самого начала человек был поставлен в «сверхприродное» положение, из которого он позднее «пал». Действительно, говоря о человеке как таковом, о «типичном» человеке, не может быть и речи о неких «корнях» или о некой «Матери», благодаря которым он связан непреодолимыми узами кровного родства не только с другими, себе по-

добными, но и с животными. Всякое «возвращение к природе» (выражение, которое в более широком плане применимо также ко всякого рода протестам, направленным на отстаивание прав инстинктов, бессознательного, плоти, жизни, «сдерживаемой интеллектом» и т. п.) представляет собой регрессивное явление. Человек, становящийся «естественным» в этом смысле, в действительности оказывается «противоестественным».

Здесь можно вернуться к тому, с чего мы начали, поскольку одним из частных следствий отказа от этой идеи должно стать преодоление противоречия между цивилизованным «городом» и естественной «природой» с точки зрения того поведения, каковое должно быть «естественным» для изучаемого нами типа человека. Для такого человека ни «природа», ни «город» не являются «своим местом», поскольку он здоров и целостен в высшем смысле, ибо способен сохранять присутствие и там, и там, одновременно соблюдая дистанцию по отношению как к одному, так и к другому. Для него *потребность* (и вытекающее отсюда *удовольствие*) отвлечься, расслабиться, погрузиться в чисто физические и животные ощущения является всего лишь одной из разновидностей бегства от действительности, симптомом усталости и внутренней несостоятельности. Как уже

уточнялось, тело является составной частью «личности» как определённый инструмент, используемый для выражения и действия в конкретной ситуации человека как живого существа; отсюда со всей очевидностью вытекает, что на тело также должна распространяться дисциплина, что оно также является предметом активного овладения и формирующего влияния, нацеленных на обеспечение целостности всего человеческого существа. Однако это не имеет ничего общего ни с культом физической личности, ни, тем более, с маниакальным увлечением спортом; особенно это касается коллективных видов спорта, которые сегодня стали одними из наиболее вульгарных и популярных среди масс наркотическим средством.

В общем, говоря о «чувстве природы», интересующий нас тип человека должен рассматривать природу как часть более широкого и «объективного» целого; для него природой являются как поля, горы, леса, моря, так и плотины, турбины и сталелитейные заводы, вздымающиеся в небо башенные краны, причалы современного крупного порта и комплексы функциональных небоскребов. Это пространство, открытое для высшей свободы. Необходимо сохранять свободу, помнить себя перед лицом как одной, так и другой «природы» — посреди пустынной степи, на почти непреступ-

ных горных вершинах, так же как и в европейских или американских ночных заведениях.

Дополнением к «животному идеалу» становится опошление чувства природы и ландшафта. Это началось ещё со времён идиллического представления о природе, мифологизированного в период энциклопедизма и Руссо. Позднее практически в том же направлении развивались представления о природе, милой сердцу буржуа: буколическая или лирическая природа, где всё прекрасно, грациозно и живописно, навеивает покой и пробуждает «благородные чувства»; где в тиши рощ раздаётся журчание ручьев, где любуются романтическими закатами и патетическим сиянием луны; природа, на лоне которой читают стихи поэтов, писавших о «прекрасных душах» и предаются беззаботной любви. Это почти та же атмосфера, которая увековечена «Пасторалью» Бетховена, пусть даже в более утонченном и облагороженном виде.

Наконец наступила фаза оплебеивания природы, ознаменованная вторжением масс и плебса, пешком или на колесах проникающего даже в самые укромные уголки при помощи турагенств или профсоюзных путёвок. Пиком можно считать появление натурализма и нудизма. Показательным явлением стали пляжи, кишящие месивом розовой плоти, тысячами муж-

ских и женских тел, бесстыдно выставяющих напоказ свою почти полную наготу. Столь же показателен и штурм гор, осуществляемый при помощи канатных дорог, фуникулеров, лыжных курортов и катков. Всё это является столь явными признаками окончательного разложения нашей эпохи, что не стоит труда останавливаться на этом подробнее.

Нам же важнее уточнить, какую роль может сыграть подлинное соприкосновение с природой с точки зрения достижения той активной деперсонализации, о которой шла речь чуть выше. В этом отношении можно рассмотреть некоторые из установок, намеченные такими движениями, как ранее упомянутое *Neue Sachlichkeit*, которые, однако, способны обрести всю полноту смысла лишь применительно к интересующему нас человеку особого типа.

Мацке писал: «Природа это великое царство вещей, которые ничего от нас не хотят, которые не докучают нам, не требуют от нас никакого чувственного отклика, которые безмолвно стоят перед нами как внешне чуждый нам мир в себе. Это, именно это и есть то, что нам нужно... эта величественная и далекая реальность, покоящаяся в самой себе, по ту сторону всех мелких радостей и мелких горестей человека. Мир вещей, замкнутый в себе, в котором и мы сами чувствуем себя вещью. Полная отрече-

шенность от всего только субъективного, от всякого личного тщеславия и ничтожества — именно это мы называем природой». Таким образом, речь идет о том, чтобы вернуть природе — пространству, предметам, ландшафту — те черты отдалённости и отчужденности от человека, которые были сокрыты в эпоху индивидуализма, когда человек, чтобы сделать реальность ближе себе, проецировал на неё свои чувства, свои страсти, свои лирические порывы. Речь идёт о *повторном открытии языка неодушевленного*, которое скрывает себя до тех пор, пока «душа» не перестанет наполнять собой вещи.

Тогда природа может говорить о трансцендентности. Тогда взгляд сам собой сместится с одних очевидных аспектов природы на другие, более пригодные для прорывов в нечеловеческое и неиндивидуальное измерение. Ницше также говорил о «превосходстве» неорганического мира, определяя неорганическое как «духовность без индивидуальности». Чтобы пояснить, что он имеет в виду под «высшим прояснением существования», он обращался по аналогии к «чистой атмосфере Альпийских гор и ледников, где не бывает туманов, ни покровов, где стихийные качества вещей раскрываются в обнаженности и прямоте, но в абсолютной интеллигибельности» и где становится

понятным «великий тайный язык существования», «учение о становлении, застывшее в камне». Как уже говорилось, одно из требований движения «новой объективности» также состояло в том, чтобы вернуть миру прежнее спокойствие, устойчивость, ясность, холодность; вернуть ему его стихийность, его замкнутое величие. И как правильно подчеркивалось, в данном случае речь идёт не о бесчувственности, но об иной чувствительности. Мы также имеем в виду такой человеческий тип, которого не интересуется «живописное», редкое или характерное в природе, который не ищет в природе «красоты», пробуждающей смутную ностальгию и воображение. Для него нет ландшафта более «прекрасного», он оценивает его по таким характеристикам, как максимальная отчужденность, безграничность, спокойствие, холодность, суровость и первозданность; языком вещей, мира овладевают не на идиллических лужайках под журчание ручейка или среди прекрасных садов, любясь лубочными закатами или романтическим сиянием луны, но скорее в пустынях, сред скал, степей, льдов, среди чёрных северных фьордов, под безжалостным солнцем тропиков, среди бурных стремнин — среди всего первозданного и неприступного. Естественно, что человек, наделенный таким особым чувством природы, занима-

ет по отношению к ней скорее активную позицию — практически благодаря индукции воспринятой чистой силы,— а не предается ее бесплодному, туманному и рассеянному созерцанию.

Если буржуазное поколение воспринимало природу как своего рода идиллическую воскресную передышку от городской жизни, если для пришедшего ему на смену поколения она является местом, куда можно сбросить излишки своей скотской, всепроницающей и заразной вульгарности, то для нашего особого человека она является школой объективного и далекого, чем-то фундаментальным в том смысле, что его существование в ней начинает обретать тотальный характер. При таком подходе действительно становится вполне понятным то, о чем мы говорили ранее; можно рассуждать о природе, которая в своей стихийности является огромным миром, где панорамы из камня и стали больших городов, прямолинейные улицы, уходящие в бесконечность, функциональные комплексы индустриальных кварталов похожи на огромные глухие леса, с присущей им фундаментальной суровостью, объективной и безличной.

Как мы уже неоднократно отмечали, в сущности, говоря о проблемах внутренней ориентации человека в современную эпоху, мы все-

гда по возможности сопоставляем их с теми идеями, которые можно отыскать в традиционных «внутренних учениях». Это относится также к тому, что мы намереваемся сказать прямо сейчас. Освобождение природы от человеческого элемента, её открытие благодаря овладению языком безмолвия и неодушевленного является одной из характерных черт человека, который оборачивает к собственной пользе объективные разрушительные процессы современного мира. Этот путь во многом схож с тем, который в такой школе традиционной мудрости как Дзэн, был известен как техника реального промывания, очищения от грязи и мути взгляда или открытия так называемого «третьего глаза», просветляющего раскрытие сознания, преодолевшего узы физического «я» — узы «личности» и ее «ценностей».

Результатом подобного просветления является переживание, которое относится уже к другому уровню, нежели уровень обычного сознания, и поэтому в принципе выходит за рамки основного сюжета нашей книги. Тем не менее нам представляется интересным указать на определенную связь подобного рода техник с мировоззрением, сосредоточенным на свободной имманентности, о котором мы говорили в предыдущей главе (где мы также мимоходом упоминали дзэн), мировоззрением,

которое теперь в свете сделанных нами дополнений, вновь оказывается границей нового реализма. Древняя традиция говорит: «Бесконечно долг обратный путь». Среди дзэнских максим, соответствующих рассматриваемому нами направлению, вспомним следующие: «великое откровение», достигаемое через преодоление ряда умственных и духовных кризисов, состоит в признании того, что «не существует никакого потустороннего, ничего „сверхъестественного“», существует только реальное. Однако реальное переживается в состоянии, в котором «нет ни субъекта переживания, ни объекта, который переживается», в состоянии, характеризуемом своего рода абсолютным присутствием, где «имманентное становится трансцендентным, а трансцендентное имманентным». Согласно этому учению, в тот самый момент, когда находят Путь, тем больше удаляются от него; то же самое относится к достижению совершенства и к «самореализации». Кипарис во дворе, облако, отбрасывающее свою тень на холм, падающий дождь, раскрывающийся цветок, монотонный шум прибора: все эти «естественные» и банальные факты могут привести к абсолютному озарению, сатори; именно благодаря отсутствию в них смысла, цели, намерения они обладают абсолютным смыслом. Так возникает реальность, в

чистом качестве «бытия-вещей-так-как-они-есть». Моральная сторона этого процесса понятна из следующих высказываний: «Чистый и непорочный аскет не достигает нирваны, а монах, нарушивший обеты, не попадает в ад»; или: «Не ищи освобождения от уз, поскольку ты никогда не был связан»¹. Достижимы ли эти вершины внутренней жизни в описанных выше условиях, остается под вопросом. Нам хотелось просто указать на совпадение отдельных тем и общего направления.

¹ См. по этому поводу уже упомянутую нами работу «La Doctrine de L'Eveil», Ed. Adyar, Paris, 1956, chap. XI.

РАЗЛОЖЕНИЕ ЗНАНИЯ — РЕЛЯТИВИЗМ

19. Методы современной науки

Одним из важнейших доводов, при помощи которых, начиная с прошлого века западная цивилизация оправдывает свои притязания на звание цивилизации, безусловно, является развитие естествознания. В соответствии с мифом, лежащим в основании этой науки, прежние цивилизации принято оценивать как времена обскурантизма, когда большинство учёных были опутаны детскими «суевериями», ослеплены метафизическими и религиозными химерами, вследствие чего сделанные ими открытия имели чисто случайный характер, так как им был неведом путь истинного познания, достижимого лишь посредством позитивистских, экспериментально-математических методов, выработанных в современную эпоху. Наука и знание стали синонимами исключительно экспериментальной «позитивной науке», а всякий другой метод познания получил эпитет «до-научный», равнозначный его пол-

ной дисквалификации, не подлежащей обжалованию.

Апогей, достигнутый естественнонаучным мифом, совпал с апогеем буржуазной эпохи, когда высшим авторитетом стал пользоваться позитивистский и материалистический сциентизм. Позднее отдельные учёные заговорили о кризисе науки, приведшем к появлению её критики изнутри и продлившийся до начала новой фазы, ознаменованной появлением теории Эйнштейна. В рамках этой теории уже в новейшее время сциентистский миф вновь обрёл, казалось бы, утраченную силу, так же как и сциентистский метод познания, развитие которого в отдельных случаях принимало довольно причудливый оборот; так, например, утверждалось, что новейшая наука отныне преодолела стадию материализма и, расчистив пространство от устаревших, недейственных спекуляций, в своих заключениях относительно природы Вселенной вновь сблизилась с метафизикой, выдвинув темы и перспективы, сопоставимые с философскими, а по мнению некоторых, даже с религиозными положениями. Не считая популяризаторов из «Reader's Digest», отдельные ученые, такие как Эддингтон, Планк и тот же Эйнштейн, внезапно сделали несколько заявлений подобного рода. В результате возникла своеобразная эйфория, усиленная также

перспективами атомной эры и «второй индустриальной революции», отправной точкой которым послужила как раз новейшая физика.

Однако следует отметить, что мы имеем здесь дело не с чем иным, как с одним из величайших заблуждений современного мира, с одним из миражей той эпохи, когда на самом деле сама область познания оказалась целиком захваченной процессами разложения. Дабы убедиться в этом, достаточно заглянуть за кулисы. Не говоря уже об упомянутых ранее популяризаторах, даже сами ученые, если только они не действуют подобно тем авгурам-мистификаторам, обменивающимся понимающей усмешкой, о которых говорит Цицерон, порой проявляют в этом вопросе столь поразительное простодушие, что его можно объяснить лишь крайней ограниченностью их интеллектуальных горизонтов и интересов.

Вся современная наука не имеет ничего общего с познанием; напротив, она основана на формальном отказе от познания в истинном смысле этого слова. Действительно, движущей и организующей силой современной науки является не идеал познания, но исключительно практическая потребность, можно даже сказать, что ею движет воля к власти, направленная на вещи, на природу. Здесь следует оговориться: мы имеем в виду не прикладное исполь-

зование научных открытий в промышленно-технических областях, хотя и очевидно, что в первую очередь именно им наука обязана своим престижем в глазах масс, для которых как раз это и служит решающим доказательством её ценности. Главным образом мы имеем в виду саму природу научных методов, применяемых на стадии, предшествующей прикладному использованию, на стадии так называемого «чистого поиска». Действительно, уже само понятие «истины» в традиционном понимании чуждо современной науке — она озабочена исключительно выдвиганием гипотез и выведением формул, позволяющих с максимально возможной точностью предсказать ход процессов и найти нечто их объединяющее. Поскольку же вопрос об «истине» не ставится вообще, поскольку стремятся не столько *увидеть*, сколько «пощупать», понятие достоверности в современной науке сводится к «наибольшей вероятности»; тот факт, что все научные достоверности имеют исключительно «статистический» характер, открыто признают сами ученые, особенно это относится к новейшей субатомной физике. Научная система представляет собой не более чем сеть, всё теснее стягивающуюся вокруг *quid*¹, каковая остается не-

¹ Что, что как сущность (*лат.*). — *Прим. перев.*

познаваемой в себе, так что единственной задачей становится умение приспособить её для использования в практических целях.

Повторимся, что эти практические цели лишь во вторую очередь связаны с прикладной областью; они образуют критерий в той самой сфере, которая в принципе является как раз сферой чистого знания, в результате чего и здесь основным побуждением становится схематизация, такое упорядочивание ткани явлений, которое максимально их упрощает и делает всё более управляемыми. Как было верно помечено, в основании этого метода лежит формула *simplex sigillum veri*¹, которая подменяет истину (и познание) тем, что удовлетворяет лишь некую практическую, чисто человеческую потребность интеллекта. В конечном счёте это привело к тому, что стремление к познанию превратилось в стремление к господству, и именно одному из учёных, Б. Расселу, принадлежит признание в том, что наука из средства познания мира превратилась в средство изменения мира.

Мы не будем останавливаться здесь на этих соображениях, поскольку они стали общим местом. Даже не упоминая того же Ницше, давшего точную оценку процесса, происходящего

¹ Истина в простоте (*лат.*).— *Прим. перев.*

в этой области, эпистемология в лице таких своих представителей как Бергсон, Ле Руа, Пуанкаре, Мейерсон, Брюнsvик и многих других, размышлявших о методах научного познания, также довольно давно честно признала всё вышесказанное. Эти мыслители со всей очевидностью выявили чисто практический, прагматический и, более того, «прагматичный» характер научных методов. «Истинными» признаются те идеи и теории, которые наиболее «удобны» с точки зрения систематизации данных чувственного опыта, поэтому — сознательно или инстинктивно — идёт отбор одних данных и систематическое исключение других, тех, которые не поддаются контролю; соответственно исключается также всё, имеющее качественный и неповторимый характер, всё, что противится «математизации».

Научная «объективность» состоит исключительно в готовности в любой момент отказаться от ранее господствующих теорий и гипотез в пользу новых, более пригодных для контроля над действительностью и позволяющих включить в систему, охватывающую явления, которые уже удалось сделать предсказуемыми и управляемым, те феномены, которые прежде ею не учитывались или казались несводимыми к ней; и для этого они совершенно не нуждаются в каком-либо принципе, который бы сам по

себе, по самой своей природе, имел бы ценность сразу для всех. Точно так же тот, у кого в руках оказывается современное дальнобойное ружье, готов отказаться от кремниевого.

Опираясь на эти замечания, можно выявить ту предельную форму разложения познания, которой соответствует эйнштейновская теория относительности. Только профан, услышавший разговоры об относительности, мог решить, что новая теория разрушила всякую достоверность и чуть ли не санкционировала слова Пиранделли: «Как вам кажется, так оно и есть». На самом деле речь идет о совершенно другой вещи; в некотором смысле эта теория, напротив, почти приблизила нас к абсолютным, *но имеющим чисто формальный характер*, достоверностям. Была выстроена связанная система физики, позволяющая свести на нет всякую относительность, рассчитать любое изменение и вариацию с максимальной независимостью от всех точек отсчёта и от всего, связанного с наблюдениями и фактами, полученными в результате непосредственного опыта, то есть независимо от текущего восприятия пространства, времени и скорости. Мы имеем дело с системой, которая является «абсолютной», благодаря той гибкости, которую придаёт ей её чисто математическая и алгебраическая природа. Таким образом, установив однажды «универсаль-

ную константу» (с учётом скорости света), используя так называемые уравнения преобразования, для того чтобы справиться с определённой «относительностью» и предупредить всякое возможное расхождение с экспериментальными данными, достаточно ввести определённое число параметров в формулы, предназначенные для расчёта явлений.

Для того чтобы сказанное стало более понятно обычному читателю, попробуем проиллюстрировать это на простеньком примере. С точки зрения эйнштейновской теории, основанной на «универсальной константе», нет никакой разницы — вращается ли земля вокруг солнца или наоборот. Каждое из этих предположений не более «истинно», чем другое, но второе требует введения множества дополнительных элементов в формулы и, следовательно, является более сложным и менее удобным для расчётов. Однако тому, кого не волнует усложнённость и неудобство второй гипотезы, предоставляется свободный выбор; он может производить вычисления, связанные с различными явлениями, как исходя из того, что земля вращается вокруг солнца, так и из противоположного, то есть из предположения, что солнце вращается вокруг земли.

Этот простой и банальный пример ясно показывает к какому типу «достоверности» и по-

знания ведёт теория Эйнштейна; однако в связи с этим важно подчеркнуть, что здесь нет ничего нового, так как эта теория является лишь новейшим и наиболее очевидным проявлением общей направленности *всей* современной науки. Рассматриваемая здесь теория, крайне далекая от вульгарного или философского релятивизма, готова допустить самые неправдоподобные релятивистские положения, но с самого начала она, так сказать, предохраняет себя от них. Она стремится использовать такие достоверности, которые исключают или предотвращают подобные релятивистские положения, и, таким образом, как мы уже говорили, с формальной точки зрения являются почти абсолютными. Поэтому в случае обнаружения какого-либо расхождения с действительностью, соответствующая переоценка восстанавливает этот абсолютный характер.

Имеет смысл сделать несколько дополнительных замечаний по поводу этого типа «познания» и соответствующих ему предпосылок. «Универсальная константа» является чисто математическим понятием, поэтому даже говоря применительно к ней о скорости распространения света, не надо представлять себе ни скорости, ни света, ни распространения, но следует держать в уме исключительно цифры и знаки. Если бы кто-нибудь спросил бы у ученых *что*

такое свет, не удовлетворившись математическим символом, они соорили бы удивленную физиономию и даже не поняли бы вопроса. Всё, что в новейшей физике вытекает из этого принципа, по необходимости следует из самой её природы: физика оказалась полностью алгебраизированной. С введением понятия «многомерного континуума» окончательной математизации подверглась также та последняя интуитивно воспринимаемая основа, которая ещё сохранялась в физике вчерашнего дня, состоявшая из чистых, схематических категорий пространственной геометрии. Пространство и время составляют здесь одно, образуют «континуум», также выражаемый при помощи алгебраических функций. Одновременно с общепринятым интуитивным понятием времени и пространства исчезают также такие понятия, как «сила», энергия, движение. Например, с точки зрения эйнштейновской физики, движение некой планеты вокруг солнца означает лишь то, что в соответствующей области пространственно-временного континуума имеется определенное «искривление»; термин, который — это следует особо подчеркнуть — также не требует никакого мысленного представления, поскольку речь идёт снова о чисто алгебраических значениях. Понятие движения, производимого некой силой, свелось к понятию абстрактного

движения по «геодезической линии», которая в той среде, где мы находимся, приблизительно соответствует эллиптической дуге. В этой алгебраической схеме не остаётся более ничего от конкретной идеи силы, и точно также ещё меньше места в ней остается для идеи причины. Упомянутый нами «спиритуализм», на который притязают популяризаторы науки под предлогом исчезновения из новой физики понятия материи и редукции понятия массы к понятию энергии, этот самый «спиритуализм» является полной нелепостью, поскольку масса и энергия низводятся здесь до обратимых значений абстрактной формулы, так что единственным результатом всех этих нововведений становится чисто практический аспект, выражающийся в прикладном применении этой формулы для контроля над атомными силами. Всё же прочее пожирается огнём алгебраической абстракции, связанной с радикальным экспериментаторством, то есть с регистрацией простых явлений.

При знакомстве с квантовой теорией создается впечатление, что мы попадаем в царство кабалистики (в популярном значении этого слова). Подобно тому как парадоксальные результаты эксперимента Майкельсона-Морли подтолкнули Эйнштейна к созданию его теории, точно так же другой парадокс, дискретности и неопределённости, констатированных

ядерной физикой, после того как процесс излучений атомов был выражен в числовых величинах (поясним для профанов, что речь идёт приблизительно о констатации того факта, что эти величины не составляют непрерывного ряда, как если бы, например, в числовом ряду за цифрой три шли бы не четыре, пять и т. д., но от трёх мы должны бы были перескочить к другому числу, причём этот скачок даже не следует закону вероятности), это новый парадокс привел к еще более изощренной алгебраизации с так называемой матричной механикой, используемой для того, чтобы справиться с такими фундаментальными законами, как, например, закон сохранения энергии, действия и противодействия и т. п., дав им новую и на этот раз действительно абстрактную формулировку. Тем самым, не просто отказались от закона причинности, который заменили среднестатистическими значениями, поскольку, казалось, что они имеют нечто общее с чистой случайностью. Более того, всё дальнейшее развитие этой физики подтвердило парадоксальную необходимость отказа от экспериментальной проверки. Действительно, стало понятно, что она даёт не однозначные, но переменные результаты. Само проведение эксперимента приводило к тому, что в одном случае он давал один результат, в другом — другой, поскольку

оказалось, что сама постановка опыта влияет на его объект, искажает его (речь идет о функционально взаимозависимых значениях, о «местоположении» и «импульсе») и что одному описанию субатомных явлений можно противопоставить другое, столь же «истинное», как и первое. Таким образом, пригодной для получения достоверных значений оказалась, скорее, чистая алгебраическая функция, «волновая функция», нежели эксперимент, результаты которого оставались неопределёнными.

Следовательно, согласно этой новейшей теории, дополняющей эйнштейновскую теорию относительности, эти чисто математические сущности, которые, с одной стороны, возникают совершенно иррационально, чуть ли не магическим образом, а с другой стороны, упорядочены в полностью формальную систему алгебраического «производства», должны были исчерпать собой всё, имеющее отношение к последней основе чувственно воспринимаемой реальности и доступное позитивной проверке и контролю при помощи формул. С интеллектуальной точки зрения именно это является изнанкой столь торжественно начавшейся атомной эры, *которая, таким образом, ведёт к окончательному уничтожению всякого познания в собственном смысле этого слова.* Один из видных представителей

новейшей физики, Гейзенберг, прямо заявляет об этом в одной из своих книг: речь идёт о формальном знании, замкнутом в самом себе, максимально точном в своих практических выводах, но не имеющем ни малейшего отношения к познанию «реального». Для современной науки, говорит он, «объектом изучения является теперь не сама природа, а человеческое исследование природы»¹, откуда следует логическое заключение, что в этой науке «человек отныне обнаруживает повсюду лишь самого себя».

Одним из наиболее отрицательных аспектов новейшего естествознания можно считать его инверсию или подделку концепции «катарсиса» или очищения, которая в традиционном мире охватывала собой всё жизненное пространство, начиная от этической и ритуальной области и заканчивая сферой чистого интеллекта. Речь идёт, прежде всего, о так называемой интеллектуальной аскезе, которая позволяла преодолеть уровень чисто животного чувственного восприятия, до той или иной степени смешанного с реакциями «Я», и открывала доступ к высшему, истинному познанию. Действительно, нечто подобное имеется и в новой

¹ *Werner Heisenberg. The Physicist's Conception of Nature. Harcourt, Brace and Company (New York, 1958). P. 20–21. — Прим. перев.*

алгебраизированной физике. По мере своего развития, она постепенно освобождалась ото всех непосредственных данных чувственного опыта и так называемого здравого смысла, но помимо них она отказалась также от всего того, на что опиралось воображение. Как уже говорилось, один за другим пали все принятые понятия пространства, времени, движения и причинности. Любое умозаключение, вытекающее из допущения непосредственных и живых отношений между наблюдателем и объектом наблюдения, стало оцениваться как нечто ирреальное, незначительное и не заслуживающее внимания. Таким образом, здесь также имеется нечто вроде катарсиса, который окончательно сводит на нет все остатки чувственного восприятия, но при этом ведёт человека не к высшему, «интеллигибельному» миру, или «миру эйдосов», как в античных школах мудрости, но в царство чисто математической мысли, числа, количества, безразличного к царству означаемой формы и живых сил; это призрачный, кабалистический мир, созданный воспалённым абстрактным умом, где не остаётся места ни для вещей, ни для явлений; это серый мир теней, где стирается всякое различие между живыми сущностями. Следовательно, можно с полным основанием утверждать, что мы имеем здесь дело с фальсификацией процесса

восхождения ума за пределы чувственного человеческого опыта, то есть того процесса, результатом которого в традиционном мире становилось не разрушение, но интеграция данных этого опыта и обогащение обыденного, конкретного восприятия природных явлений через постижение их символического и «интеллектуально-глубинного» аспекта.

20. Сокрытие природы. «Феноменология»

Таким образом, фактическое положение дел таково, что современная наука, с одной стороны, привела к значительному количественному росту «знаний» относительно явлений, принадлежащих к различным областям, которые ранее оставались неисследованными или не удостоивались внимания, а с другой стороны, она не просто не позволила человеку проникнуть глубже в суть реальности, но, скорее, напротив, привела его к ещё большему отдалению и отчуждению от неё, поскольку то, что с её точки зрения «на самом деле» является природой, целиком ускользает от конкретной интуиции. С этой последней точки зрения, современная наука не имеет никакого преимущества над «материалистической» наукой вчерашнего

дня; если прежние атомы и механическая концепция вселенной ещё позволяли нам представить нечто конкретное (пусть даже крайне примитивным образом), то сущности, которыми оперирует новейшая физико-математическая наука, делают окончательно невозможным какое-либо представление. Как мы уже говорили, они подобны ячейкам мастерски сплетённой сети, накидываемой на природу, но не ради её конкретного, интуитивного и живого познания действительности — того единственного познания, которое представляет интерес для ещё не выродившегося человечества, — а исключительно в целях добычи как можно более богатого улова. Но эта сеть скользит лишь по поверхности, не захватывая того, что таится в глубине, так что сама природа становится ещё более закрытой и таинственной для человека, чем когда бы то ни было прежде. Её тайны остаются «сокрытыми», поскольку взор наш прочно притягивают зрелищные достижения в индустриально-технической области, где отныне речь идёт не о познании мира, но исключительно о его преобразовании в интересах приземлённого человечества, согласно той программе, которая была четко сформулирована ещё Карлом Марксом.

Поэтому повторим ещё раз, что все эти начавшиеся разговоры о духовной ценности со-

временной науки, порожденные тем, что она заменила понятие материи — энергией, рассматривает массу как «сгустки излучений» и чуть ли не «замороженный свет» и допускает существование пространств, обладающих более чем тремя измерениями, являются чистой мистификацией. На самом деле всё это существует лишь в теориях, разработанных специалистами в терминах чисто отвлечённых математических понятий, которые сменили понятия предшествующей физики, но не изменили ровным счётом ничего в реальном мировосприятии современного человека. Это теоретическое нововведение, никак не связанное с реальным существованием, может представлять интерес лишь для праздного ума. Заявления вроде того, что на самом деле существует не материя, а энергия, что мы живём не в трёхмерном евклидовом пространстве, но в «искривленном» пространстве, имеющем четыре или больше измерений, и так далее, ничего не изменили в реальном опыте человека; последний смысл того, что его окружает — свет, солнце, огонь, море, небо, цветущие деревья, умирающие существа — последний смысл всех этих процессов и явлений не стал более ясным. Поэтому здесь нет ни малейших оснований говорить о некоем преодолении, о более глубинном познании в подлинно духовном или интеллектуальном

смысле. Как было сказано, здесь допустимо говорить лишь о количественном расширении понятий, описывающих отдельные области внешнего мира, что, помимо практической пользы, может вызвать только праздное любопытство.

С любой другой точки зрения, современная наука сделала реальность ещё более чуждой и далекой для современного человека, чем это было во времена господства материализма и так называемой «классической физики»; то есть, она стала для него бесконечно более чуждой и далекой по сравнению с тем, чем она была для человека других культур и даже для примитивных народов. Стало общим местом говорить, что современная научная концепция мира «десакрализует» его, и этот десакрализованный мир научного познания отныне является экзистенциальным элементом, определяющим современного человека в тем большей степени, чем более он «цивилизован». С момента введения общеобязательного образования, человеку настолько забили голову «позитивными» научными идеями, что его взгляд на окружающий мир не может быть никаким иным, кроме как бездушным, а следовательно, воздействует на него исключительно разрушительным образом. Задумайтесь, например, о чём может говорить такой символический об-

раз, как «солнечное происхождение» династии типа японской, человеку, «знающему» благодаря науке, что солнце на самом деле является всего лишь одной из звезд, к которой даже можно послать ракеты. Или подумайте, что может значить патетическая фраза Канта о «звёздном небе надо мной» для человека, просвещённого новейшими достижениями астрофизики в области строения космоса.

В общем, если говорить о том, что с первого момента зарождения современной науки ограничивало (и продолжает ограничивать) сферу её действия, независимо от любого её дальнейшего развития, то имеет смысл указать на то, что её неизменным и непоколебимым основанием и отправной точкой как было, так и остаётся дуальное отношение «Я» к не-«Я» как к чему-то внешнему для «себя», то есть такое отношение, которое свойственно простому чувственному восприятию. Подобное отношение неизменно лежит в подоснове всех построений современной физики; все используемые ею инструменты исследования представляют собой не что иное, как максимально возможное усовершенствование и предельное обострение обычных физических чувств, но они не имеют никакого отношения к инструментам *иного*, то есть истинного познания. Так, например, введённое современной наукой понятие «четвер-

того измерения» неизменно остается для неё измерением физического мира, а не тем измерением, которое открывается восприятию, преодолевшему границы физического опыта.

Учитывая это изначальное ограничение, возведённое в ранг метода, становится понятным, что обратной стороной научно-технического прогресса является застой или погрязание в самом себе. Подобного рода прогрессу не сопутствует какой бы то ни было внутренний прогресс, поскольку он проистекает на совершенно обособленном уровне, не оказывает ни малейшего влияния на конкретную экзистенциальную ситуацию человека и даже не стремится к этому, предоставляя ей развиваться самой по себе. Поэтому нет особой необходимости задерживаться здесь на совершенной бессмысленности или обезоруживающем простодушии тех современных общественных идеологий, которые почти возвели науку в ранг религии, способной указать человеку путь к счастью и прогрессу и наставить его на этот путь. Истина же, напротив, состоит в том, что прогресс науки и техники не дает ему равным счётом ничего; не в плане познания (об этом мы только что говорили), не в плане могущества, не, тем более, в плане выработки какой-либо высшей нормы действия. Если, например, говорить о могуществе, то вполне понятно, что

никто не будет притязать на то, что человек как таковой, в своей экзистенциальной конкретности стал более могущественным и высшим существом только благодаря тому, что он может уничтожить целый город при помощи водородной бомбы, воплотить в жизнь чудеса, обещанные нам «второй индустриальной революцией», при помощи атомной энергии, и только недалекий человек может позволить одурачить себя теми играм для взрослых детей, которые представляют собой космические исследования. Все эти формы внешнего и направленного вовне механического могущества ни малейшим образом не изменяют реального человека; за исключением чисто материальных результатов, человек, использующий космические корабли, ничем не превосходит человека, использующего дубинку; он остаётся тем, чем он есть, со всеми его страстями, инстинктами и слабостями.

Если же говорить о третьем пункте, а именно о нормах действия, то очевидно, что современная наука предоставила человеку широчайший набор средств, при этом совершенно оставив в стороне проблему целей. Здесь можно вспомнить уже использованный нами ранее образ, описывающий состояние современного мира как «каменный лес, в центре которого скрывается хаос». Впрочем, были те, кто пы-

тался отыскать некое целевое оправдание этому неслыханному накоплению материальных средств, характерному для атомной эры. Например, Теодор Литт выдвинул идею, согласно которой человек сможет реализовать свою истинную природу именно тогда, когда, оказавшись в пограничной ситуации, он рискнёт воспользоваться своей свободной волей и совершенно осознанно примет решение в ту или иную сторону. То есть в рассматриваемой здесь ситуации он должен был бы принять решение или в пользу военного разрушительного использования подобных средств или в пользу их мирного «созидательного» применения.

Однако в эпоху разложения подобная идея представляется совершенно абстрактной и маргинальной, рождённой умом интеллектуала, окончательно оторвавшегося от реальности. Во-первых, сама возможность подобного выбора предполагает наличие людей, ещё сохраняющих некую внутреннюю норму, то есть чётко осознающих то, что достойно быть целью, а что — нет, за рамками всех соображений, связанных с чисто материальным миром. Во-вторых, она предполагает, что именно этим гипотетическим людям будет дано право принимать решение, как именно использовать эти средства. Оба предположения являются чистой химерой. Особенно это касается второго

из них; на самом деле сегодняшние «правители» окончательно запутались в игре действий и противодействий, которая ускользает от всякого реального контроля, так же как обычный человек полностью починается иррациональным коллективным влияниям и почти без исключения стоит на службе материально-экономических интересов, амбиций и антагонизмов, что не оставляет ни малейшего места для выбора, свершаемого исходя из осознанной свободы, то есть такого решения, которое может принять человек как «абсолютная личность».

Наконец, даже вышеуказанная альтернатива, которая столь страшит наших современников, может предстать перед нами в совершенно ином ракурсе, нежели то предполагается пацифистским, «прогрессистским» и морализаторским гуманизмом. Действительно, мы совершенно не уверены в том, что те, кто, несмотря ни на что продолжают верить в человека и считают, что нынешние почти апокалиптические разрушительные процессы раскрывают саму суть экзистенциальной проблемы во всей её наготе и открывают возможность испытать себя в крайних обстоятельствах, должны считать их бóльшим злом сравнительно с тем безопасным и довольным шествием человечества по пути к тому счастью, как оно видится «по-

следнему человеку» Ницше; человеку, рожденному процветающим «обществом потребления», катастрофически размножающемуся социализированному животному, обеспеченному всеми научно-индустриальными достижениями.

Именно в этом свете должен оценивать природу современной науки со всеми её прикладными возможностями тот человек иного типа, которого мы имеем в виду. Нам остается добавить только несколько соображений относительно тех выводов, которые он может извлечь для себя из всего вышесказанного.

Мы не видим необходимости останавливаться здесь более подробно на мире техники, поскольку мы уже говорили о том, какого рода взаимоотношения может позволить себе с ней человек иного типа. Так, мы говорили о машине, как символе; в число тех вызовов, которые в пограничных ситуациях способны привести к пробуждению измерения трансцендентности, можно включить также всё то, что благодаря «чудесам науки» нам, пережившим опыт тотальных мировых войн, открывает новая атомная эра. Важно только подчеркнуть, что речь идёт о конкретном и необратимом событии, которое требуется принять и обернуть к своей выгоде, относясь к нему так же, как например, к природному катаклизму. Во всех других от-

ношениях всё вышесказанное о внутренней ценности науки и техники остаётся в силе, достаточно придерживаться того, что уже было сказано по этому поводу.

Тем не менее заслуживает внимания несколько другой момент, затрагивающий проблему «научного метода» как такового. Современная наука никоим образом не раскрывает нам сущности мира и не имеет ничего общего с истинным познанием, но, скорее, напротив, служит наглядным подтверждением разложения последнего. Однако идеалом научной деятельности является ясность, безличность, объективность, доказательность, отсутствие сантиментов, побуждений и личных предпочтений. Учёный верит в то, что он исключает собственную точку зрения, позволяет «вещам» говорить от своего имени. Его интересуют «объективные» законы, никак не связанные с тем, что нравится или не нравится индивиду, и не имеющие ничего общего с моралью. Таким образом, эти черты роднят его с реалистической позицией, которая является для нас одним из основополагающих составных элементов, из которых складывается поведение целостного человека. В классической античности подобного рода дисциплина, направленная на культивацию интеллектуальной ясности, также всегда пользовалась заслуженным признанием.

Этому не вредит даже практический характер современной науки, на который мы указывали выше; он затрагивает общую направленность, или базовую формулу всей науки современного типа, но не прямое и произвольное вмешательство индивида в ход исследовательской деятельности, вытекающей из вышеописанной предпосылки и не допускающей подобного рода вмешательство. Таким образом, научная деятельность является своеобразным отображением раннее упомянутого нами аскетического подхода, присущего активной объективности и представляющего собой символическую ценность, каковой на другом уровне обладает машина. Однако человек, достигший состояния реального просветления, не может игнорировать того, сколь значительную роль для учёного, за рамками формального метода исследования, играют иррациональные факты, особенно в том, что касается подбора гипотез и теоретической интерпретации. В любой научной теории, или гипотезе, всегда сохраняется некая подоснова, о которой даже не подозревает сам человек науки; он остаётся пассивным по отношению к ней и поддаётся прямому влиянию, которое отчасти зависит от сил формирующих некое общество, проходящее ту или иную точку данного цикла. В нашем случае речь идёт о заключительной, сумеречной фазе

цикла, которую проходит сегодня Запад. Критика науки, предъявившая ей обвинение в «фактическом предрассудке» (Р. Генон), то есть в том, что сам факт как таковой мало что значит и основным фактором скорее является та система, в которой он находит своё место, и на основании коей он интерпретируется, позволяет нам осознать всё значение этой подосновы. С несколько иной точки зрения здесь обозначены также те пределы, которые обесмысливают претензии современного учёного на достижение идеала ясности и непредвзятости. Тайная реальная история современной науки ещё ждёт того, кто сумеет её написать.

Может показаться несколько противоречивым тот факт, что, с одной стороны, в предыдущей главе мы признали существенными элементами нового стиля, присущего иному типу человека, такие вещи как дистанцированность, отрешенность Я от предметного мира, и в то же время чуть выше высказали своё неприятие той дуальной ситуации, когда Я противопоставляет себя не-Я, внешнему миру, природе, явлениям, каковая является не только базовой предпосылкой всей современной науки, но также лежит в основании целой системы, где не может быть и речи об истинном познании.

Однако это противоречие исчезает, если поставить вопрос о внутренней форме, поведении

и возможностях, присущих тому человеку, который готов лицом к лицу встретить внешний мир, природу, отказавшись от проецирования на неё личных ощущений, субъективных смыслов, эмоций и фантазий. Современный учёный, с точки зрения его внутреннего мира, представляет собой угасшего человека, которому присуще исключительно грубое физическое восприятие действительности и интеллект, погружённый в математические абстракции; он является таковым именно потому, что для него отношения между «Я» и не-«Я» носят чисто ригидный и бездушный характер, поскольку его «дистанцированность» действует исключительно отрицательным образом, тогда как вся современная наука нацелена, скорее, на то, чтобы «схватить» и урвать что-либо от мира, а не на то, чтобы понять его исходя из представления о познании как о качественном, а не количественном понятии.

Однако по-другому обстоит дело с человеком иного типа, для которого восприятие чистой реальности в принципе не предполагает никаких ограничений подобного рода. Дело в том, что подобно тому как это происходит при сведении к абсурду, в новейшей науке стали совершенно очевидными все те черты, которые на самом деле были присущи науке современного типа уже во времена её зарождения, а сле-

довательно, общий итог оказывается безусловно отрицательным, что, впрочем, рассматриваемый нами человек должен оценивать исключительно как достойный конец старого заблуждения. Поэтому он отринет как бессмысленную, абстрактную, чисто прагматическую и лишённую всякого интереса любую «научную» теорию мира; поскольку для него она является не чем иным, как «познанием того, что стоит познания» (О. Шпанн). Таким образом, и здесь мы имеем дело с *tabula rasa* во всём, что касается природы, которая вновь открывается нам во всей её первозданной чистоте. А следовательно, это целиком совпадает с тем, что было сказано в конце предыдущей главы. Только в данном контексте, для того чтобы окончательно развеять видимость противоречия, о котором шла речь чуть выше, следует добавить идею многомерности опыта. Естественно мы имеем в виду не чисто вымышленную математическую идею многомерности, выдвинутую новейшими физическими теориями. Чтобы окончательно прояснить этот вопрос, мы не будем как раньше обращаться здесь непосредственно к традиционным учениям (хотя мы могли бы воспользоваться этим методом), но рассмотрим вместо этого одно из современных течений, где можно отчасти уловить отдельные бессознательные отголоски этих учений. В данном случае мы

имеем в виду течение «феноменологической онтологии», разработанное Гуссерлем, которое нередко смешивают с тем же экзистенциализмом.

Основным требованием, выдвинутым данным направлением, также было стремление освободить непосредственный опыт реальности от всех теорий, проблем, внешне достоверных понятий и практических целей, которые затмевают его от нас. То есть освободить его также от всех абстрактных идей относительно того, что может скрываться «за» ней, как в терминах философии (кантовских «сущности» или эссенции, «вещи в себе»), так и в научных терминах. В этом отношении, с объективной точки зрения, практически произошло возвращение к требованию Ницше отказаться от всякой «потусторонности», всякого «другого мира» и соответственно, с субъективной точки зрения, возвращение к древнему принципу *'εποχή*, то есть воздержания от какого бы то ни было суждения, какой-либо индивидуальной интерпретации или применения неких концептов и предикатов к опыту. Кроме того, требовалось преодолеть всякое текущее мнение, ложное чувство близости, ясности и привычки по отношению к окружающим нас вещам; то есть следовало отказаться от всего того, что помогало сокрыть изначальное «изумление», которое ис-

пытывает человек перед лицом мира. Это должно стало первой стадией.

После этого сочли необходимым предоставить слово самим фактам или «наглядностям» переживания в их непосредственной связи с «Я» (что в этой школе получило не совсем удачное название — «интенциональность», хотя, на самом деле, речь идёт здесь о том, что никак не совместимо с какой-либо «интенцией» в принятом понимании, — см. сказанное в гл. 18, ведь на этом уровне ни в реальности, ни в Я не должно оставаться места для каких бы то ни было «интенций»).

Здесь необходимо пояснить, что, собственно, в данном направлении понимается под «феноменом» (от которого и возникло само определение «феноменология»). Это слово вернули к его изначальному значению, связанному с греческим глаголом, означавшим проявляться, являться, то есть его следует понимать как «то, что являет себя непосредственно», что предстаёт перед нами как прямое содержание сознания. Тем самым ушли от того лингвистического применения понятия «феномен», которое возобладало в современной философии, где «феномену» придавалось, молчаливо или открыто, обесцененное значение как «простому явлению», противоположному тому, что есть на самом деле или скрывающему истинную ре-

альность; то есть признавалось наличие, с одной стороны, бытия, а, с другой — видимого, кажущегося «мира феноменов». Феноменология отказалась от этого деления. Была высказана мысль, что бытие способно «манифестироваться» так, как оно есть на самом деле в своей сущности и в своём значении (именно поэтому выражение «онтологическая феноменология» = учение о бытии, основанное на явлении, не несёт в себе никакого противоречия) и, следовательно, «за феноменами, как их понимает феноменология, не может стоять ничего иного».

Последний шаг состоял в уточнении того, что, хотя бытие в феномене не скрывает, но являет себя, тем не менее эта манифестация может иметь несколько ступеней. Поначалу оно проявляет себя смутно и неясно на уровне чисто чувственных сущностей. Но возможно также «раскрытие» (*Erschliessung*) феномена; что также некоторым образом ведёт к вышеупомянутой идее живой многомерной реальности. С точки зрения «феноменологии», познавать — значит мысленно приближаться к этому «раскрытию», однако это приближение не имеет ничего общего ни с логическим, ни с индуктивным, ни с научным или философским рассуждением. Тем не менее стоит особо выделить одну идею Гуссерля, которая почти дословно вос-

производит традиционную доктрину. «Феноменологическая деструкция» или «редукция», осуществляемая по отношению к внешнему миру, как уже было сказано, представляет собой освобождение чистого и прямого переживания ото всех его скрывающих концептуальных и дискурсивных наслоений. Применение той же «редукции» (каковая является техническим термином данной школы), или «деструкции», к внешнему миру по идее, должно приводить к восприятию чистого Я, как к изначальному элементу, или как называет это сам Гуссерль — к «трансцендентальному Я». Последнее должно составлять ту единственную надежную опору или ту изначально очевидность, которую искал ещё Декарт и каковая остаётся нам после последовательного сомнения во всём. Используя нашу терминологию, этот элемент, или «остаток», сохраняющийся после применения «феноменологической редукции» к внешнему миру и раскрывающий себя во всей своей наготе, является «бытиём» в нас, надындивидуальной «самостью». Это центр, излучающий ясный, неподвижный свет, чистый источник света. Когда излучаемый им свет падает на «феномены», они раскрываются, то есть он высвечивает их глубочайшее измерение, «живую сущность», которую в рамках данной школы принято называть «имманентным смысловым

содержанием» (immanenter Sinngehalt). Тогда внутреннее и внешнее совпадают.

В качестве последнего аспекта феноменологии можно указать на ещё одно её требование, также отражающее традиционный взгляд. Речь идёт о необходимости преодоления антитезы, или разрыва, обычно существующего между данными непосредственного опыта и смыслами. Рассматриваемое течение пытается отделить себя как от рационально-виталистского направления, так и от позитивистско-эмпирического. В этих направлениях, также на свой лад доводящих ситуацию до состояния *tabula rasa*, остается лишь чисто чувственная «позитивная» действительность (являющаяся отправной точкой для одноимённой «позитивистской» науки), или чистый опыт, переживаемый как нечто инстинктивное, иррациональное и субинтеллектуальное. Между тем, раскрытие или одушевление феномена, происходящее в результате проекции света «Само», «бытия», напротив, выявляет как последнюю сущность самого явления то, что можно было бы определить словом «интеллектуальное» (интелигибельное), если только под интеллектуальностью мы подразумеваем нечто иное, нежели свойственное исключительно абстрактному, рационализирующему уму. Чтобы несколько прояснить сказанное, добавим, что за уровнем,

пусть и непосредственного, но не освященного светом «души» переживания скрывается «усмотрение смысла вещей как некоей сущности». «Познание совпадает с видением, интуиция (прямое восприятие) со смыслом». Если обычно мир дан нам в виде чувственных сущностей («явлений») без смыслового содержания или же в виде исключительно субъективных смыслов (мыслимых идей) без чувственного восприятия (реальной интуитивной основы), то в «феноменологическом углублении» первое и второе должны совпасть на уровне высшей объективности. С этой точки зрения, феноменология предстаёт не неким иррационализмом или позитивизмом, но «эйдетикой» (познанием интеллектуальных сущностей), поскольку стремится к «интеллектуальной» прозрачности реального. Достижение которой естественно предполагает различные стадии.

В сущности, почти то же самое подразумевали под *intuitio intellectualis* (интеллектуальной интуицией) в Средние Века. Поэтому в целом, казалось бы, если ограничиться основными идеями, выдвинутыми нами ранее, не особо углубляясь в их суть, существует определённое сходство между ними и требованиями, выдвинутыми феноменологией. Однако это сходство имеет чисто формальный и иллюзорный характер, так же как и сходство между «феноменоло-

292

гическими» темами и традиционными учениями, которое, как уже говорилось, иногда достигает такой степени, что заставляет заподозрить самый настоящий плагиат. Но, несмотря на это, на самом деле вся школа Гуссерля и его последователей представляет собой обычную философию; это своего рода пародирование идей, принадлежащих совершенно другому миру. Вся феноменология, являющаяся творением современных «мыслителей», университетских специалистов, опирается исключительно на экзистенциальный уровень, свойственный современному человеку, для которого любое «раскрытие» феномена, то есть конкретной, живой и многомерной реальности в её обнажённости (Ницше сказал бы в её «невинности»), является и не может бы не чем иным, как простой фантазией. Действительно, в этой школе всё сводится к чтению более-менее заумных книг, посвященных обычной и бесплодной критике той или иной системы профанической истории, их логическому анализу, здесь всё пропитано привычным идолопоклонством перед «философией», не говоря уже о смешении отдельных действительно значимых идей, выделенных нами здесь, со множеством довольно подозрительных гипотез. Это относится, например, к значению, которое придается времени, истории и становлению, к двусмысленному определению

Lebenswelt (мир жизни), должному означать мир чистого восприятия, к не менее двусмысленному понятию «интенциональности», о чём мы уже говорили, к наивным и расплывчатым перспективам, связанным с миром «гармонии» и «рациональности» и т. п. Но здесь не место для дальнейшей критики этой школы, особенно учитывая то, что мы воспользовались «феноменологией» — также как ранее и экзистенциализмом — исключительно как простой отправной точкой для наших рассуждений.

Как бы то ни было, мы указали тот единственный возможный путь, которым может двигаться «познающий», если он согласен с тем, что в конце цикла всё, относящееся к сфере «познания», имеет отныне характер великой иллюзии и полностью лишено всякого духовного значения. Повторим, что этот путь был хорошо известен ещё в традиционном мире, поэтому тому, у кого есть такая возможность, лучше обратиться сразу к нему, не нуждаясь ни в Гуссерле, ни в его последователях, что, помимо прочего, позволит избежать всяких недоразумений, привычных для того, кто — говоря словами одной восточной пословицы — «путает палец, показывающий на луну, с самой лунной». Строго говоря, «феноменологическая деструкция» не оставляет камня на камне и от самой «феноменологии», поэтому по отношению

к этому вошедшему нынче в моду течению, как и к любому другому, следует придерживаться принципа: *vu, entendu, interré*¹. Оно ровным счётом ничего не изменило, не привело ни к какому реальному преодолению.

В традиционных учениях символика «третьего глаза», взгляд которого сжигает все видимости, прямо соответствует идее «феноменологической деструкции». Равным образом традиционная «внутренняя доктрина», касающаяся множественных состояний бытия, всегда утверждала наличие некоей «сущности», или «сущего», каковое является не гипотетически мыслимой или принятой на веру изнанкой явлений, но объектом непосредственного «интеллектуального» переживания, то есть обычного, чувственного опыта. В ней также было принято говорить не о «другой реальности», но о других, доступных переживанию измерениях единой реальности. Наконец, почти тем же значением обладает и так называемая символическая концепция космоса: это многомерность смысловых ступеней, которые может представлять реальность для дифференцированного восприятия, очевидным образом обусловленного самим воспринимающим, то есть тем, что он есть (где по-

¹ Увидел, понял, вернулся назад (*фр.*).— *Прим. ред.*

граничным можно считать такое восприятие, которое Гуссерль пытался определить при помощи «трансцендентального Я»). Если же говорить о содержании подобного рода переживания или восприятия, то пограничное измерение можно описать в упомянутых ранее терминах Дзэна как чистую реальность, которая обретает абсолютный смысл так, как она есть, не ведающую ни целей, ни намерений («интенций»), не нуждающуюся ни в оправданиях, ни в доказательствах и проявляющую трансцендентность как имманентность.

Как уже говорилось, отголоски подобных представлений можно встретить также в идеях Ницше и Ясперса относительно «языка реальности». Здесь вновь необходимо уточнить, что мы сочли возможным заговорить об этих перспективах только для того, чтобы избежать возможных недоразумений и провести необходимое разграничение. Однако мы совершенно не склонны утверждать, что всё это уже является открытой возможностью; это касается не только наших современников в целом, но и того человека особого типа, которого мы постоянно имеем в виду. Нельзя не учитывать того влияния, которое оказали на положение современного человека современный «прогресс» и «культура», в значительной степени нейтрализовавшие способности, необходимые для дей-

ственного «раскрытия» восприятия вещей и сущностей, того «раскрытия», которое не имеет ничего общего с философическими экзерсисами нынешних «феноменологов».

Чувство нынешнего распада познания, затронувшего саму суть того, что отныне понимают под «познанием», может стать необходимой предпосылкой для продвижения в этом направлении; однако дальнейшие шаги требуют уже не просто ментальной установки, но внутреннего пробуждения. Учитывая, что с самого начала в этой книге мы решили рассматривать не ту разновидность человека особого типа, который склонен к полной изоляции от современного мира, но того, кто живёт в самом его сердце, трудно представить, что он сможет продвинуться по этому пути познания через множественные измерения реальности дальше определённого предела и, не считая форм поведения и раскрытия, на которые мы уже указывали, говоря о новом реализме (сохраняющих свою ценность и действенность), может, только некоторые особые травматические ситуации позволяют ему отодвинуть эту границу. Впрочем, об этом мы уже говорили.

ОБЛАСТЬ ИСКУССТВА. ОТ «ФИЗИЧЕСКОЙ» МУЗЫКИ К СИСТЕМЕ НАРКОТИКОВ

21. Болезнь европейской культуры

Ранее, в частности, говоря о ценностях личности и новом реализме, нам уже приходилось указывать на особый характер, присущий культуре и искусству в современном мире. Вернёмся к этой теме, но теперь рассмотрим её с несколько иной точки зрения, главным образом для того, чтобы понять, какое значение может иметь эта частная область для интересующего нас особого типа человека.

Чтобы проиллюстрировать связь, существующую между искусством и культурой последнего времени и процессом распада в целом, можно обратиться к основному положению, выдвинутому Кристофом Штедингом (Christof Steding) в своей работе «Империя и болезнь европейской культуры», в которой довольно подробно рассмотрены происхождение и характеристики культуры, сформировавшейся в Европе после заката её традиционного единства. Штединг раскрывает, что отправной

точкой для зарождения этой культуры послужило разъединение, нейтрализация, эмансипация и абсолютизация частных областей, прежде бывших органичными частями единого целого. Однако особое внимание он уделяет тому центру, который задавал форму для всего существования целиком, придавал смысл жизни и обеспечивал вполне органический характер, в том числе и культурной области. Положительное и необходимое проявление этого центра на политическом уровне автор соотносит с принципом империи, понимаемом не только в сугубо светском (то есть в узко политическом), но и в духовном смысле, каковой он сохранял ещё во времена средневековой европейской ойкумены и который имел первостепенное значение в политической теологии великих гибеллинов и того же Данте.

В Европе этот процесс распада, бывший, как обычно, следствием утраты всяких высших точек отсчёта и затронувший в том числе указанную область, имел две взаимосвязанные причины. Первая состояла в своеобразном параличе идеи, прежде служившей центром притяжения для всего, составлявшего европейскую традицию, что сопровождалось помутнением, материализацией и упадком имперского принципа и его прежнего влияния. Второй причиной, столь тесно связанной с первой, что про-

являются они практически одновременно и выглядят как некое целое, стало центробежное движение, разъединение и автономизация частных областей, что было обусловлено именно ослаблением и исчезновением изначальной силы притяжения. С политической точки зрения, известным следствием этого процесса, на котором мы не будем здесь останавливаться, стал конец общего единства, которое в общественно-политическом смысле, несмотря на широкую систему отдельных автономий и имеющиеся трения, представлял собой прежний европейский мир. В частности, произошло то, что Штединг называет «швейцаризацией» или «голландизацией» территорий, ранее органично включённых в имперское целое, и произошло партикуляристское дробление, которым обычно сопровождается зарождение национальных государств. В интеллектуальном плане это со всей неизбежностью должно было привести к возникновению расколотов, «нейтральной» культуры, напроць лишённой всякого объективного характера.

Действительно, именно таковы генезис и господствующий характер культуры, науки и искусства, преобладающих в современную эпоху. Однако здесь не место для более подробного анализа этого вопроса. Если вернуться к сказанному о современной науке и её

прикладном применении, можно было бы легко отыскать в данной области черты этого, ставшего автономным процесса, не контролируемого и не сдерживаемого никакой высшей инстанцией, которая была бы способна его ограничить и направить в заданное русло. Поэтому нередко создается впечатление, что научно-техническое развитие, образно говоря, держит человека в ежовых рукавицах, нередко загоняя его в тяжкие, непредвиденные и полные неожиданностей обстоятельства. Излишне даже напоминать здесь о таких аспектах современной науки как крайняя специализация и отсутствие высшего объединяющего принципа, настолько они очевидны. Это естественные следствия одной из догм прогрессистской мысли, отстаивающей «свободу науки» и научных исследований, не подлежащих никаким ограничениям, что, в свою очередь, является просто слегка смягченным способом оправдать и узаконить эту разрозненную деятельность.

Этой «свободе» соответствует имеющая практически тот же смысл «свобода культуры», перевозносимая как некое «прогрессивное» завоевание, которая также расчищает путь разрушительным процессам, действующим в полную силу в неорганической цивилизации (полностью противоположной той сво-

боде, которая, по мнению того же Вико, была свойственна «героическим периодам» прежних обществ). Одним из наиболее типичных выражений этого стремления новой культуры к «нейтралитету» является противопоставление культуры политике. Отстаивается идеал чистого искусства и чистой культуры, которые не должны иметь ничего общего с политикой. У деятелей культуры, отстаивающих либерализм и культурный гуманизм, этот разрыв нередко оборачивается прямой оппозиционностью. Хорошо известен тип интеллектуала или гуманиста, испытывающего по отношению ко всему, что имеет хотя бы малейшую связь с миром политики — с идеалом и авторитетом государства, суровой дисциплиной, войной, властью и господством — почти истерическую нетерпимость, наотрез отказываясь признавать за подобными идеями какую-либо духовную или «культурную» ценность. В результате отдельные культурологи стремятся категорически отделить «историю культуры» от «политической истории», превратив первую в абсолютно самодостаточную область. Конечно, антиполитический пафос и отчуждение, свойственные «нейтральным» культуре и искусству, во многом оправданы деградацией политической области, тем низким уровнем, на который скатились политические ценности

в последнее время. Однако, помимо этого, речь идёт о некоей принципиальной позиции, благодаря которой никто уже не замечает аномальности подобной ситуации, поскольку «нейтральный» характер стал основополагающей чертой современной культуры.

Во избежание недоразумений, имеет смысл уточнить, что противоположной ситуацией, за которой следует признать нормальный и творческий характер, является не то положение, при котором культура ставится на службу государству и политике (здесь, как и выше, мы используем это понятие в современном деградировавшем смысле), но такая ситуация, когда единая идея, в которой воплощён основной, центральный символ данного общества, проявляет свою силу и одновременно оказывает соответствующее, нередко незримое, влияние как на политическую область (со всеми присущими ему — далеко не только материальными — ценностями, как это бывает в настоящем государстве), так и на область мышления, культуры и искусства; это исключает всякий раскол или принципиальный антагонизм между культурой и политикой, а следовательно, и необходимость внешнего вмешательства. Учитывая полное отсутствие сегодня цивилизаций органического типа и почти безоговорочное торжество процессов

распада во всех сферах существования, подобная ситуация представляется практически невыносимой, и единственной, хотя и фатальной (поскольку сама по себе она является ложной и пагубной), альтернативой оказывается либо «нейтральная» позиция искусства и культуры, лишённых всякого высшего узаконения и значения, либо прислуживание поистине убудочным политическим силам, как это происходит при «тоталитарных режимах», в особенности тех, которые были сформированы под влиянием теорий «марксистского реализма» и сопутствующей полемики против «декадентства» и «отчуждения» буржуазного искусства.

Как мы уже говорили, рассматривая проблему «ценностей личности» и их преодоления, естественным результатом, вытекающим из этого отчуждённого характера искусства и культуры, становится субъективизм, то есть полное исчезновение в этой области объективного и безличного стиля и, в более общем смысле, утрата всякого измерения глубины. Теперь, перед тем как подвести общий итог, осталось лишь вкратце рассмотреть новейшие формы культуры, которые пришли на смену «нейтральному» искусству.

22. Разложение современного искусства

Говоря о современном искусстве, необходимо прежде всего упомянуть свойственную ему в целом тенденцию к отражению так называемых «душевных переживаний», которая является характерным выражением женской духовности, не желающей ничего знать о том уровне, на котором действуют крупные исторические и политические силы, и благодаря своей болезненной чувствительности (вероятно, являющейся иной раз прямым следствием травмы) пытающейся найти убежище в мире частной субъективной жизни художника, признавая ценность лишь за тем, что имеет интерес с психологической и эстетической точек зрения. В литературе основными представителями этого направления можно считать таких авторов, как Джойс, Пруст и Жид.

В отдельных случаях это направление объединяется с течением, лозунгом для которого стало «чистое искусство», под которым здесь понимается крайний формализм, то есть такое стремление к формальному совершенству, по сравнению с которым «содержание» становится настолько незначительным, что любая претензия по поводу содержания объявляется грязным вмешательством в творческий про-

цесс (если бы не исключительная пошлость, можно было бы привести здесь в качестве примера эстетику Б. Кроче). В подобных случаях достигается последняя стадия разложения, значительно превосходящая уровень фетишизации внутреннего мира художника.

Робкие попытки придерживаться «традиционного искусства» в наши дни столь редки, что не заслуживают упоминания. Сегодня не сохранилось никакого представления о том, что есть «традиционное» в высшем смысле этого слова. Осталось лишь так называемое академическое искусство, под которым обычно подразумевают слепое подражание образцам, но в нём нет и не может быть никакой изначальной творческой силы. Это всего лишь одна из разновидностей «режима остатков», а всё так называемое «великое искусство», оставшееся в прошлом, сегодня служит лишь предметом для соответствующей риторики.

Что до противоположного течения, то есть авангардистского искусства, то его ценность и значение сводятся к простому бунту и обостренному восприятию общего процесса распада. Произведения этого жанра иной раз представляют определенный интерес, но не с художественной точки зрения, а как показатели общей атмосферы современной жизни; они отражают кризисное состояние (именно в этом

смысле мы, говоря о проявлениях европейского нигилизма, упоминали некоторых представителей этого направления), но не способны создать нечто стабильное и долговечное. Ко всему прочему, в хаосе всех этих направлений крайне показательным является их стремительное «перерождение»; почти все представители прежних авангардных движений, ещё недавно выдвигавшие радикальные революционные требования, в сущности опираясь на вполне реальную экзистенциальную ситуацию, сегодня сами создают новые академии, столь же нетерпимые ко всему новому, как и те, против которых они столь яростно бунтовали только вчера, и превращают свое творчество в банальный предмет наживы. Столь же типичным является и последующий переход некоторых из этих художников к абстрактному, формальному или неоклассическому стилю; в этом выражается своего рода бегство от действительности, кладущее конец тому изнурительному и безысходному напряжению, которое было характерно для их прежней более аутентичной и революционной стадии (здесь можно говорить о своеобразном «аполлонизме» в том — произвольном — значении, которое придавал этому понятию Ницше в «Рождении трагедии»).

Впрочем, с точки зрения интересующего нас человека особого типа, даже наиболее разру-

шительные формы авангардного художественного искусства (о музыке мы поговорим отдельно чуть позднее), рождённые в атмосфере анархической и абстрактной свободы, могут при случае стать отдушиной по сравнению с тем, что нам предлагалось прошлым буржуазным искусством. Однако, за исключением этого аспекта, с концом экспрессионизма, бывшего отражением беспорядочного вторжения смысловых психических диссоциаций, с концом дадаизма и сюрреализма стало понятно, что если бы они сумели удержать прежде завоёванные позиции, им пришлось бы констатировать окончательное саморазрушение современного искусства, что поставило бы нас лицом к лицу с духовной пустыней. В другие времена подобное столкновение могло бы закончиться утверждением того нового «объективного» искусства, понимаемого как «великий стиль», о котором мечтал Ницше, когда писал: «Величие художника оценивается не добрыми чувствами, которые он пробуждает в человеке — только бабёнки могут рассуждать подобным образом — но тем, насколько он позволяет приблизиться к великому стилю. Подобно великой страсти, такой стиль пренебрегает желанием нравиться; он не стремится понравиться, он *волит*... Стать господином над хаосом, принудить хаос стать формой, математикой,

308

законом — вот, что можно назвать великой амбицией. Вокруг таких деспотичных людей воцаряется тишина, рождается страх, подобный тому, который испытывают перед лицом великого святотатства». Но нелепо думать о чем-либо подобном в современном мире, поскольку наше время напрочь лишено всякого центра, всякого смысла, всякого объективного символа, которые могли бы вдохнуть душу в этот «великий стиль», наполнить его содержанием и мощью.

В современной литературе всё более-менее способное вызвать интерес, как правило, относится к, условно говоря, документальному жанру, с большей или меньшей выразительной силой обостряющего восприятие современной жизни. Только здесь встречаются отдельные случаи реального преодоления «субъективизма». Однако большинство литературной продукции — рассказы, драмы и романы продолжают писаться в неоднократно упомянутом нами режиме остатков, с характерными формами субъективистской диссоциации. Как правило, в их основе лежит то, что совершенно справедливо было названо кем-то «фетишизацией человеческих отношений», то есть тех незначительных сентиментальных, сексуальных или социальных проблем, присущих столь же незначительным индивидам (пределом пошлости

и серой посредственности стала определенная категория американских романов, которые как заразная болезнь расползлись по всему миру).

Мы упомянули здесь «социальный» аспект только для того, чтобы окончательно развенчать все притязания, или лучше сказать, художественно-эстетические поползновения «марксистского реализма», о которых мы говорили чуть выше. Марксистская критика осуждает «буржуазный роман» как проявление отчуждения; но её желание придать литературному жанру социальное содержание или истолкование и, в некотором смысле, превратить его в зеркало эволюционной диалектики классов, наступления пролетариата и т. п., как уже было сказано, является обезьяньей пародией на реализм и на возможную органичную интеграцию культуры, носящей нейтральный и отчужденный характер. Помимо прочего, одно разложение сменяется здесь другим, ещё более тяжким. Мы имеем в виду абсолютизацию социально-экономического элемента, оторванного ото всего остального. «Социальные» проблемы сами по себе столь же малозначимы и малоинтересны, как и фетишизированные личные, сентиментальные отношения; ни те, ни другие не затрагивают сущности, не имеют ни малейшего отношения к тому, что могло бы стать предметом высокой литературы и искус-

ства в органичной культуре. Впрочем, всё то небольшое, что было искусственно и натужно создано в литературе под маркой «марксистского реализма», достаточно красноречиво говорит само за себя; это грубый материал, обработанный по столь же топорно сделанному шаблону в целях чистой пропаганды «построения коммунизма». Поэтому здесь нет никакого смысла говорить ни об эстетической критике, ни об искусстве, но только о политической агитации в самом низменном смысле этого понятия. С другой стороны, ситуация в современном мире такова, что даже те, кто сумел дойти до мысли о необходимости неотчуждённого «функционального искусства», или «искусства потребления» (выражение Гропиуса), были вынуждены в конце концов скатиться до почти столь же низкого уровня. Пожалуй, единственной областью, избежавшей этой участи, осталась только архитектура, поскольку её функциональность не требует обращения к высшим значениям, целиком отсутствующим сегодня.

Поэтому, даже когда такой критик марксистского направления, как например, Лукач пишет, что «в последнее время искусство стало предметом роскоши для праздных паразитов; творческая деятельность, в свою очередь, стала особой профессией, целью которой является удовлетворение праздных потребностей»,

он просто подводит точный итог тому, к чему на самом деле свелось искусство в наши дни.

Это сведение к абсурду деятельности, оторванной от всякого органического и необходимого контекста, соответствует характерным для неё формам внутреннего разложения и как таковое позволяет человеку особого типа пересмотреть коренным образом и в более широкой перспективе то значение, которое придавалось искусству на протяжении предшествующего периода. Как уже говорилось, атмосфера современной цивилизации со всеми присущими ей объективными и элементарными — если угодно, даже варварскими — аспектами, привела многих к признанию того, что свойственное эпохе буржуазного романтизма представление об искусстве как об одном из «высших видов духовной деятельности», раскрывающей смысл жизни и мира, является окончательно устаревшим. Интересующий нас тип человека также, безусловно, не может не согласиться с подобным обесцениваем искусства. Ему чуждо преклонение перед искусством, связанное в буржуазный период с культом «творческой личности», «гения». Поэтому он чувствует себя почти столь же далёким этому «великому искусству» прошлого, как и некоторые люди действия, которые хотя и делают вид, что интересуются им пусть даже из чисто «развлека-

тельных» соображений, в реальности заняты совершенно другим. С нашей точки зрения, подобная позиция заслуживает одобрения в том случае, если она основана на ранее упомянутом высшем реализме, порождённом неприятием того «только человеческого» элемента, которым неизменно пронизан весь трагико-патетический репертуар искусства подобного рода. Так, как мы говорили, человек особого типа скорее будет довольно удобно чувствовать себя в атмосфере искусства ультрасовременной направленности именно потому, что оно является своеобразным саморазрушением искусства.

Впрочем, стоит отметить, что это обесценивание искусства, оправданное последними следствиями его «нейтральности» и примером нового активного реализма, имело прецеденты и в традиционном мире. Действительно, в органичном традиционном обществе искусство никогда не считалось основным средоточием духовной деятельности, как то было принято в период торжества буржуазно-гуманистической культуры. Прежде оно могло высоко цениться только если в нем наличествовало смысловое содержание, его превосходящее и ему предшествующее, а не раскрываемое или «создаваемое» искусством как таковым. Это содержание наполняло жизнь смыслом и могло со-

храняться как нечто вполне очевидное и действенное даже если искусство в собственном смысле практически отсутствовало, воплощаясь в таких формах, которые показались бы совершенно «варварскими» эстету или гуманисту, лишенным всякого чувства первозданного и стихийного.

Схожим кругом идей определяется и та позиция, которую может занимать по отношению к искусству в целом человек особого типа в период распада. Нынешний «кризис искусства» ничуть не интересует и не заботит его. Точно так же как в современной науке он не находит для себя ничего, что имело бы ценность истинного познания, так и за современным искусством, обретшим свою нынешнюю форму благодаря тем процессам отчуждающей нейтрализации, о которых мы говорили в начале этой главы, он не признает никакой духовной ценности. Он не находит в нём ничего, что могло бы заменить те значения, которые возникают благодаря прямому контакту с реальностью в холодной и ясной атмосфере, насыщенной содержанием. Впрочем, при объективном рассмотрении текущих процессов, возникает четкое ощущение того, что нынешнее искусство не имеет будущего, что оно всё более смещается на обочину существования, и окончательно обесценивается до предмета роско-

ши, в полном соответствии с тем обвинением, которое было брошено ему вышеупомянутым критиком.

Имеет смысл вкратце вернуться к более узкой области беллетристики, дабы уточнить один момент, связанный с произведениями разлагающего и пораженческого характера, в частности, чтобы избежать недоразумения, которое может возникнуть из нашей критики неореализма. Сколь очевидно, что наша критическая позиция не имеет ничего общего с оценками, основанными на буржуазном подходе к искусству, столь же очевидным должно быть и то, что наши претензии к отчужденно-нейтральному характеру искусства ни в коей мере не вызваны стремлением к «морализаторству», то есть никак не связаны с тем осуждением, которому подвергается сегодня искусство за его «безнравственность» со стороны общепринятой мелкобуржуазной морали. В тех художественных произведениях, которые мы имеем в виду, нет даже речи о тех подлинных «экзистенциальных свидетельствах», к которым можно было бы применить слова, сказанные кем-то о Шёнберге: «Всё его счастье состояло в признании несчастья; вся его красота — в воздержании от всех проявлений красоты». Напротив, речь идёт именно о таком искусстве, которое прямо или косвенно стремится подор-

вать все идеалы, подвергает осмеянию любые принципы, нападает на любые порядки, сводит к простым словам все эстетические ценности, всё благородное, достойное и справедливое; причём делает это в некотором роде бессознательно, то есть не подчиняясь некой декларируемой тенденции, что отличает её от аналогичной левой литературы, что, впрочем, не мешает последней использовать подобного рода литературу в своих политических целях.

Известно, что представляют собой круги, возмущенно протестующие против этого искусства, получившего сегодня достаточно широкое распространение. Однако, с нашей точки зрения, это неправильная реакция, поскольку она не учитывает того значения, которое могло бы сыграть это искусство в качестве пробного камня главным образом для интересующего нас человеческого типа.

Чтобы не забегать вперёд, поскольку мы будем говорить об этом более подробно в последующих главах, ограничимся здесь указанием на то, что различие между низменным и ущербным реализмом и реализмом положительного типа состоит в твёрдой уверенности в существовании таких ценностей, которые для данного человеческого типа не умаляются до простых обманов и вымыслов, но являются чистой, абсолютной реальностью. В их число входят ду-

ховное мужество, честь (никак не связанная с сферой сексуальных отношений), прямота, честность, верность. Жизнь, пренебрегающая этими принципами, является не «реальной», но, скорее, недореальной. С точки зрения интересующего нас человека, разложение неспособно затронуть эти ценности, за исключением пограничных ситуаций абсолютного «разрыва уровня». Однако необходимо научиться отличать сущность от определённых конкретных форм выражения; и приходится также признать, что вследствие общих изменений мышления и среды, как уже произошедших, так и находящихся в процессе, этим формам был нанесён столь серьёзный ущерб конформизмом, риторикой, идеалистическим пафосом и социальной мифологией буржуазного периода, что сегодня они подорваны в самой своей основе. Если говорить о тех формах поведения, которые ещё можно спасти и сохранить, то их необходимо сделать более свободными посредством упрощения и интериоризации, то есть не нуждающимися во внешнем одобрении и настолько прочными, дабы не испытывать потребности в опоре на ещё сохранившиеся порядки или ценности прошлого. Все остальные не заслуживают сохранения.

Итак, чётко установив этот момент, на который мы, впрочем, уже указывали во вступле-

нии к нашей книге, можно согласиться с тем, что разлагающее влияние, оказываемое современной литературой соответствующего направления, только в редких случаях затрагивает нечто действительно существенное, поэтому многое из того, что ею ниспровергается, не заслуживает никакой защиты, продиктованной какими-либо идеалистическими соображениями или сожалением. Вышеупомянутые возмущённые протесты, порождённые беспокойством за так называемую «нравственность», вызваны главным образом незаконным смешением главного со второстепенным и неспособностью осмыслить сущностные ценности независимо от обусловленных конкретной ситуацией форм их выражения, которые для многих давно утратили свою действенность и стали совершенно чуждыми. Интересующий нас тип не негодует по этому поводу, но сохраняет спокойствие, подобающее человеку не склонному драматизировать ситуацию, и, даже, напротив, способному зайти гораздо дальше в ниспровержении идолов, для которого, однако, всегда остаётся в силе вопрос: «И что дальше?» При необходимости он, самое большее, проведет экзистенциальную разграничительную линию, в неоднократно указанном нами ранее смысле. В сущности, его не волнует то, что упомянутая разлагающая и «иммораль-

ная» литература как таковая не имеет никакой высшей конечной цели (хотя некоторые и пытаются приписать ей таковую) и имеет смысл лишь как свидетельство порочных, грязных и откровенно чернушных взглядов, присущих сочинителям подобного толка. Это свидетельство остается в силе как фиксирование пройденной дистанции. В остальном же, стоит отметить, что именно во времена, подобные нашему, особенно оправданным представляется изречение, согласно которому необходимо испытать всё, что кажется готовым упасть, его подтолкнув.

Таким образом, с нашей точки зрения, нет ни малейшей необходимости в морализаторском «реагировании» (даже если бы таковое было возможным) на литературу в смысле её возвращения к прежним позициям, на которых стояли сочинители XIX в., достигшие высшего «мастерства» в театрализованном описании достоинств чести, семьи, родины, героизма, греха и т. п. Необходимо встать по ту сторону как любителей нравоучений, так тех, кто сделал своим ремеслом этот разлагающий жанр искусства, который объективно стоит в одном ряду с обречёнными на гибель формами выражения, исчезновение которых для одних обернётся пустыней, а для немногих других — странством, свободным для высшего реализма.

Из этих соображений со всей очевидностью вытекает, что ранее выдвинутое нами обвинение против отстранённо-нейтрального характера искусства, ни в коем случае не должно истолковываться как стремление придать искусству некое нравоучительное, назидательное и тенденциозное содержание.

23. Современная музыка и джаз

Теперь перенесём внимание на более узкую область, где характерным образом отражаются некоторые из типических процессов эпохи, анализ которых позволит нам естественным образом перейти к рассмотрению более общих явлений современной жизни. Мы имеем в виду область музыки.

Вполне очевидно, что в отличие от отношения к музыке, свойственного «цивилизации бытия», в «цивилизации становления», каковой, бесспорно, является современная цивилизация, музыка по необходимости развивалась столь своеобразно, что сегодня уже можно говорить о чём-то вроде музыкальной одержимости, охватившей западный мир. Естественно, в этой области также сыграли определённую роль те процессы распада, которые составляют основу всего современного искусства. В ре-

зультате на последних стадиях музыкального развития можно наблюдать те же процессы саморазложения, о которых шла речь чуть выше, что и в более общей сфере культуры.

Поэтому не будет выглядеть чрезмерным упрощением, если мы скажем, что новейшая западная музыка характеризуется всё более заметным разрывом с прежней линией развития, как с той, где взял верх мелодраматический, мелодический и героико-романтический подход (типичным образцом которого стало вагнерианство), так и с трагико-патетической (достаточно вспомнить темы, преобладающие в творчестве Бетховена). Этот разрыв происходил по двум направлениям, противоположным только на первый взгляд.

Первое направление можно определить как процесс *интеллектуализации* в том смысле, что в этой разновидности современной музыки возобладал интеллектуализированный подход, что выразилось в повышенном интересе к гармонии, как правилу, приводящем к столь чрезмерному увлечению техническими аспектами в ущерб непосредственности и чувству («человеческому содержанию»), что нередко возникает впечатление, будто создаваемые композиторами этого направления абстрактные ритмико-гармонические конструкции служат своей собственной цели. Предел здесь, похоже, был

достигнут новейшей додекафонной музыкой и ригоризмом серийной техники.

Вторым направлением можно считать *физический* характер, который присущ всем основным направлениям современной музыки. Этот термин ранее использовался главным образом по отношению к симфонической музыке, обретшей преимущественно описательный характер и в некотором смысле вернувшейся к природе, то есть ушедшей от субъективно-патетического мира и в поисках основных тем для вдохновения обратившейся к миру вещей, действий и стихийных побуждений. Этот процесс до некоторой степени напоминает тот, который в живописи привел к появлению раннего импрессионизма, отличавшегося нетерпимостью к студийному академизму и интимизму, отдавая предпочтение работе на природе, на пленэре. Как известно, у истоков этого второго направления стояла русская школа и французские импрессионисты, тогда как предела своего развития оно достигло в таких сочинениях, как «Pacific 231» Онеггера и «Fonderie d'acciaio» Мосолова (Mossolov). Когда оно пересеклось с первым, то есть с тенденцией к сверхинтеллектуализации, это столкновение интеллектуального с физическим и элементарным предопределило крайне своеобразную ситуацию в новейшей музыке. Одним из наибо-

322

лее ярких представителей этого направления можно считать раннего Стравинского, у которого интеллектуализм чистых ритмических конструкций вылился в заклинание неких сил, относящихся уже не столько к области психологии, экспрессивно-романтическому миру страстей, сколько к субстрату природных сил. Завершением этого периода можно считать «Весну священную». В этом сочинении почти полностью преодолевается музыка XIX буржуазного века; музыка становится чистым ритмом, усиленным динамизмом тембра и звука: «чистой музыкой», к которой, однако, примешан менадический элемент. Отсюда особое отношение к «балетной» составляющей. Действительно, одной из характерных черт рассматриваемого направления была тенденция к замене вокальной и патетической музыки музыкой балетной.

Вплоть до этого момента можно было бы признать, что в музыкальной области идёт процесс, аналогичный тому более общему процессу, который, разрушая, освобождает и поэтому имеет, с нашей точки зрения, положительное значение. Действительно, можно было бы дать положительную оценку тому перевороту, благодаря которому прежняя мелодраматическая музыка перестала вызывать отклик, стала восприниматься как нечто неуместное, тяжело-

весное и фальшивое. Мы имеем в виду не только итальянскую и немецкую оперную музыку XIX в., но также симфоническую музыку в целом с её возвышенными «гуманистическими» претензиями. Однако дело в том, что, по крайней мере, в области «серьёзной» концертной музыки вышеуказанный период интенсивного расцвета сменился появлением абстрактных форм, подчиненных чрезмерному техницизму, которые по своему внутреннему значению сопоставимы с теми, которые мы интерпретировали как некое экзистенциальное отклонение или отвлекающий манёвр, приведший к отступлению с уровня опасных напряжений.

В этом отношении можно обратиться ко второму периоду творчества Стравинского, когда он перешел от балетной музыки к формальным композициям, иногда выдержанным в неоклассическом стиле, иногда — откровенно пародийным. Временами музыка Стравинского в этот период характеризуется той же самой отвлеченно-математической игрой со звуком, которая отчасти знакома нам по его сочинениям раннего периода. Акцент стал больше ставиться на пространственном движении музыки при одновременной остановке её развития во времени. Здесь можно вспомнить также Шёнберга, который перешел от свободной атональной музыки, нередко используемой как средство

для передачи доведённого до крайности экзистенциалистского экспрессионизма (экзистенциальный бунт выразался здесь в бунте атональности против «совершенного аккорда», символизирующего буржуазный идеализм), к додекафонной стадии. Этот переход сам по себе является довольно показательным, учитывая последний кризис новейшей музыки. Известно, что после того как, с технической точки зрения, хроматизм достиг своего предела в поствагнеровской музыке, включая сюда сочинения Рихарда Штрауса и Скрябина, появление атональной музыки ознаменовало собой окончательный разрыв с традиционной тональной системой, служившей основой для всей прежней музыки, что, так сказать, сделало звук совершенно чистым и свободным. Это можно было бы назвать своего рода активным нигилизмом в музыке. После этого была предпринята попытка, опираясь непосредственно на додекафонную систему, ввести новые абстрактные правила — вне всякой зависимости от прежних формул гармонии — для всех двенадцати звуков хроматической шкалы, которые, несмотря на утрату иерархических различий, открывают безграничные возможности для прямого комбинирования. Недавно пошли ещё дальше. Появление электронной техники позволило овладеть звуковыми диапазонами, ра-

нее недоступными для традиционных инструментальных средств; но и здесь также возникла проблема создания абстрактного закона, которому должна подчиняться электронная музыка.

Но уже те крайние позиции, которые были достигнуты додекафонными композициями Антона фон Веберна, показывают, что это направление не имеет никакого будущего. Если Адорно в своей «Философии современной музыки» мог утверждать, что «додекафония это наша судьба», то были и те, кто по этому поводу справедливо говорил о наступлении «ледникового периода» в музыке. Появились композиции, чья предельная разряжённость и формальная абстрактность сравнилась с теми, что свойственны царству чистых алгебраических сущностей, которыми оперирует новейшая физика, или, если затронуть другую область, некоторым направлениям сюрреализма. Освобожденные от традиционных структур силы звука толкают ко всевозможным техническим играм, где единственным фактором, сдерживающим от полного растворения в бесформенном, например в бесплотных и атомистических тембровых напряжениях, остаётся только чистая алгебра композиции. В музыке, как и в мире, созданном машинной техникой, обратной стороной технического прогресса, достигнутого в

326

результате появления новых средств, стала пустота, омертвление, призрачность и хаос. Как бы то ни было, представляется совершенно немыслимым, что новый додекафонный и пост-додекафонный язык сможет стать средством выражения, адекватно передающим те смыслы, которыми вдохновлялась прежняя музыка. Его подосновой является внутренняя опустошенность. Самое большее, встречаются вспышки обострённого экзистенциалистского экспрессионизма, который отчасти использует этот язык, как, например, в сочинениях Альбана Берга. В ином случае граница нарушается; здесь в качестве примера можно вспомнить так называемую «конкретную музыку» (Пьер Шеффер), которая представляет собой своеобразный способ «организации шума», «монтажа» звуков мира и звуков оркестра. Типичным представителем этого направления является Джон Кейдж, композитор, открыто заявивший о том, что то, что он пишет, уже не является музыкой, что после уничтожения традиционных структур, осуществленного новой серийной музыкой, он, оставив позади себя того же Веберна с его школой, смешивает музыку с чистыми шумами, с электронными звуковыми эффектами, с длинными паузами, случайными включениями из радиопередач (даже разговорного характера), поскольку его целью является

вызвать у слушателя приблизительно тот же дезорганизирующий эффект, который оказывал дадаизм, по идее должен подтолкнуть человека к открытию неведомых горизонтов, выходящих за пределы собственно музыки и, в более широком смысле, искусства в целом.

Поэтому, чтобы проследить дальнейшее развитие установок, свойственных балетной музыке, имеет смысл обратиться не к сфере концертной симфонической музыки, но, скорее, к области современной танцевальной музыки, а именно к джазу. Если современная эпоха с полным правом может быть названа не только эпохой наступления масс, всемогущества экономики и техники, но и эпохой джаза, это яркое свидетельство того, что в данном случае мы также имеем дело с таким развитием, которое затрагивает уже не узкие и сравнительно закрытые музыкальные круги, но влияет на общий образ звукового восприятия, присущего нашим современникам. В джазе отражается та же тенденция, о которой мы говорили чуть выше в связи с ранними произведениями Стравинского, поскольку в нем также преобладает чисто ритмический или синкопический элемент; если убрать из него вокальные атрибуты, то становится понятно, что и здесь речь идёт о чисто «физической» музыке, то есть музыке, которая ничего не может и не желает сказать

душе, но стремится затронуть и возбудить непосредственно тело. Оказываемое ею влияние не имеет ничего общего с прежней европейской бальной музыкой; действительно, в джазе на смену изяществу, душевному порыву, пылкой чувственности, характерных для других танцев, например для венского или английского вальса, а также танго, приходят механические, беспорядочные, судорожные движения, напоминающие состояние примитивного экстаза, чему способствует навязчивое повторение темы. Это примитивное состояние буквально бросается в глаза всякому, кому довелось побывать на многолюдных дискотеках в европейских или американских крупных городах, где под синкопы популярнейших джазовых мотивов сотрясаются в «танце» сотни пар.

Таким образом, столь широкое и спонтанное распространение джаза в современном мире указывает на то, что фактически всё новое поколение целиком охвачено практически теми же настроениями, которые были характерны для периода вытеснения физико-мозговой оркестровой музыкой прежних мелодраматических и патетических форм выражения, свойственных буржуазной душе девятнадцатого века. Это явление также имеет две стороны. В том, что те, кто сходил с ума по вальсу или упивался ложным и надуманным пафосом мелодрамы,

сегодня находят удовольствие в судорожно-механических или абстрактных ритмах новейшего джаза, хот или кул-джаза, следует видеть нечто большее, чем обычное поверхностное модное увлечение. Это свидетельство стремительного и широкомасштабного изменения образа слухового восприятия, которое является естественной частью всей совокупности тех изменений, которые определяют лицо нашего времени. Джаз несомненно соответствует одному из аспектов расцвета элементарного в современном мире, который является завершающей стадией разложения буржуазной эпохи. Естественно, здесь нет речи о каком-либо осознанном выборе со стороны множества юношей и девушек, которые сегодня с удовольствием слушают джаз или танцуют под джазовую музыку исключительно ради «развлечения»; но это изменение происходит совершенно независимо от того, осознают ли те, кто ему подвергается, масштаб происходящего, особенно учитывая то, что его истинное значение и возможности можно оценить только с той достаточно специфической точки зрения, которой мы руководствуемся, анализируя различные области современного существования.

Некоторые исследователи утверждают, что джаз является одной из форм компенсации, к которой прибегает современный человек, ус-

тавший от своего убогого, прагматического и механизированного существования; джаз, пусть даже в грубых и примитивных формах, восполняет ему нехватку жизненности и ритма. Возможно, в этой идее есть доля истины, но всё же не стоит пренебрегать тем фактом, что западный человек почему-то не создал для этого собственных оригинальных форм, как мог бы сделать, используя элементы европейского музыкального фольклора, к примеру, юго-восточной Европы, румынские или венгерские мотивы, богатые сложным и интересным сочетанием ритма и аутентичной *динамикой*. Однако почему то, в поисках вдохновляющих его мотивов, он обратился к наследию примитивных, экзотических рас, негров и метисов тропической и субтропической зоны.

По мнению одного из основных специалистов по афро-кубинской музыке Ф. Ортица (F. Ortiz), основные темы, используемые в современной танцевальной музыке, имеют именно это происхождение, даже если это не всегда заметно, поскольку многие пришли из Латинской Америки, сыгравшей роль посредника в их передаче. Можно предположить, что именно примитивизм, до которого в результате регрессии докатился современный человек, особенно его североамериканская разновидность, заставляет его выбирать, ассимилировать и

развивать, по избирательному средству, столь примитивную музыку, отмеченную явной печатью вырождения и первоначально связанную с тёмными формами экстаза.

Действительно, известно, что африканская музыка, из которой заимствованы основные ритмы современных танцев, была одной из основных техник, используемых для достижения экстаза и исступления. По справедливому мнению Дауэра (Dauer) и того же Ортица характерной чертой этой музыки является полиметрическая структура, в которой статичные акценты, отмечающие ритм, всегда соответствуют экстатическим акцентам; так, специальные ритмические конфигурации порождают напряжение, направленное на «поддержание длительного экстаза». По сути, та же структура сохраняется во всей так называемой «синкопированной» джазовой музыке. Происходит нечто вроде мгновенных остановок, нацеленных на высвобождение энергии или генерации импульса. В африканских ритуалах эта техника применялись для того, чтобы облегчить процесс вселения в танцора определенных существ, Ориши в культуре йоруба или Лоа в гаитянском вуду, которые «оседлывали» человека. Эта экстатическая потенциальность сохраняется в джазе. Но и здесь заметен процесс диссоциации, абстрактного развития ритмических

форм, оторванных от целого, которому они изначально принадлежали. Если, учитывая десакрализацию среды, полное отсутствие соответствующих традиционных обрядов и институтов, надлежащей атмосферы и необходимой ориентации, здесь не имеет смысла говорить об особых магических эффектах, которые были характерны для подлинной африканской музыки, тем не менее можно говорить о своеобразном эффекте рассеянной и бесформенной одержимости, имеющей примитивистский и коллективный характер.

Его легко заметить в новейших музыкальных формах, активно эксплуатируемых так называемыми битовыми группами. Здесь преобладает навязчивое повторение ритма (почти как при игре африканского там-тама), которое заставляет самих исполнителей совершать судорожные телодвижения и издавать бессвязные выкрики, вызывающие отклик в толпе слушателей, которые, присоединясь к музыкантам, начинают корчиться и истерически визжать, создавая коллективную атмосферу экзальтации, подобную той, которая возникает во время ритуальных церемоний дикарей, некоторых сект дервишей, негритянских макумба и т. п.

Столь же показательны и употребление наркотиков исполнителями бит-музыки, которые с

молодости благодаря этому почти постоянно пребывают в иступленном «состоянии безумия», которое можно наблюдать на сборищах битников или хиппи в Калифорнии, где участвуют десятки тысяч персонажей обоего пола.

Здесь уже бессмысленно говорить о какой-либо специфической форме компенсации, каковую могла представлять собой синкопированная танцевальная музыка, служившая своего рода массовой альтернативой и продолжением расцвета, который был достигнут новейшей симфонической музыкой; речь идет исключительно о полуэкстатических, истероидных прорывах, рожденных судорожными слепыми попытками бегства от действительности, лишенных содержания и, так сказать, являющихся собственным началом и концом. Следовательно, совершенно неуместно сближать их, как это делают некоторые исследователи, с некоторыми экстатическими коллективными обрядами античности, учитывая, что последние всегда имели сакральную подоплеку.

Тем не менее за рамками этих уродливых и маргинальных форм можно рассмотреть более общую проблему, которая связана с различными средствами, обладающими элементарными экстатическими возможностями, не массового характера, которые может использовать особый человеческий тип для поддержания той

особой формы опьянения, о которой мы говорили в своем месте и каковая является единственным средством, к которому он может прибегнуть в эпоху распада. Процессы последнего времени сами устанавливают границы: там, где одна часть современной молодежи ищет только забвения и не способна вынести из определенного опыта ничего, кроме обостренных ощущений, для других этот опыт может стать своего рода брошенным ему «вызовом», на который он должен найти достойный ответ; ответ, исходящий непосредственно из «бытия».

24. Отступление на тему наркотиков

Итак, понятно, что уже за рамками области музыки и танцев мы вступаем здесь в более широкую и проблематичную область, куда необходимо включить множество других средств, все более активно употребляемых новыми поколениями. Когда упомянутое нами североамериканское поколение битников смешивает алкоголь, сексуальный оргазм и наркотики в качестве существенных ингредиентов, позволяющих придать хоть какой-либо смысл собственно жизни, как правило, оно радикальным образом применяет те техники, которые в дей-

ствительности имеют общую основу, только что нами рассмотренную.

Здесь не место, чтобы надолго останавливаться на этой области. Помимо того что мы намереваемся сказать в следующей главе, посвященной проблемам пола, ограничимся здесь несколькими дополнительными соображениями по поводу средства, которое в большей степени, чем все остальные, используемые в других областях современного мира, имеет своей целью экстатическое бегство от действительности. Мы имеем в виду наркотики.

Постоянный рост наркомании среди современной молодежи является довольно показательным феноменом.

Один специалист, доктор Лаеннек (Laennec), писал: «В наших странах наиболее распространенная категория наркоманов представлена невропатами и психопатами, для которых наркотик является не роскошью, но жизненно необходимой пищей, ответом на экзистенциальную тревогу... Таким образом, наркомания оказывается одним из многих симптомов, указывающих на наличие у субъекта невротического синдрома, его последним защитным средством, которое быстро оказывается единственным средством». В определенной степени эти соображения можно обобщить, то есть распространить на более широкий круг людей, которые не

являются невротиками в прямом клиническом смысле этого слова; речь идёт, прежде всего, о молодых людях, которые более или менее остро переживают пустоту современного существования и рутинность нынешней цивилизации и стремятся убежать от нее. Это стремление может быть заразительным, в употребление наркотиков могут втягиваться и те индивиды, которые не имели этой изначальной причины, этой отправной точки, и поэтому в этом случае имеет смысл говорить о простом пороке, заслуживающем порицания; они начинают употреблять наркотики исключительно из подражания или моды и поддаются искушению состояний, вызываемых наркотиками, что чаще всего заканчивается полным разрушением их и без того слабой персональностью.

Отчасти ситуация с наркотиками повторяет уже описанную ситуацию синкопированной музыки. Нередко средства, изначально используемые как вспомогательные для проникновения в сверхчувственное, в область инициатических или близких к ним переживаний, переносятся на профанический и «физический» уровень. Подобно тому как современные танцы и синкопированная музыка ведут свое происхождение от негритянских экстатических танцев, так и некоторые разновидности наркотиков, употребляемые сегодня, как «естествен-

ные», так и созданные фармацевтикой, имеют сходство с теми наркотическими веществами, которые примитивные народы использовали, как правило, в «сакральных» целях, в соответствии с древними традициями. Это, кстати, относится к тому же табаку; американские индейцы использовали сильные экстракты табака для подготовки неофитов, которые должны были на определенный срок уйти из профанической жизни для того, чтобы получить особые «знаки» и видения. То же самое, с некоторыми ограничениями, можно сказать и об алкоголе; известна традиция «священных напитков», как например, использование вина в дионисийстве и других родственных ему течениях; например, древний даосизм не возбранял алкогольных напитков, напротив, их считали «жизненными экстрактами», помогающими достичь опьянения, которое, как и опьянение танцем, могло привести к «состоянию магической благодати» особого рода, которого искали так называемые «истинные люди». Экстракты из коки, мескалина, пейота и других наркотических веществ нередко были, а кое-где и остаются, существенной частью ритуала в тайных обществах центральной и меридиональной Америки.

Сегодня отсутствует какое-либо ясное и адекватное понимание техник подобного рода, поскольку в большинстве случаев практически

не учитывают того факта, что эти вещества оказывают достаточно разное воздействие в зависимости от конституции, специфической способности реагировать и — в случае их сакрального использования — духовной подготовки и цели, которая стоит перед принимающим их человеком. Хотя есть такое понятие как «порог интоксикации», различный для каждого индивида (Левин), это понятие не получило широкого распространения, в том числе вследствие ограниченности доступного поля наблюдения, учитывая особую экзистенциальную ситуацию, в которой заблокировано большинство наших современников, что заметно суживает возможный диапазон наркотического воздействия.

Как бы то ни было, воздействие наркотиков и одурманивающих веществ (сюда можно включить также алкоголь) зависит от «индивидуального порога» и той специфической зоны, на которую они оказывают влияние. Они могут позволить индивиду «выйти из себя», пассивно открыться состояниям, которые дают ему иллюзию высшей свободы, опьянения и крайне обостряют ощущения, но на самом деле такое воздействие имеет разрушительный характер и никоим образом не гарантируют его «продвижения». Чтобы подобные опыты привели к другому результату, необходимо обладать исклю-

чительной степенью духовной активности и занимать позицию, противоположную той, на которой стоит тот, кто ищет этих переживаний и нуждается в них для бегства от напряжений, травм, неврозов, от чувства пустоты и абсурдности существования.

Мы уже упоминали технику африканской ритмической полиметрии: одна сила постоянно сдерживается, обуздывается, для того чтобы высвободить силу иного порядка. Низшая экзатичность примитивных народов открывает путь к вторжению темных сил, овладевающих человеком. Как мы говорили, в нашем случае эта иная сила должна быть результатом ответа на стимул со стороны «бытия» («Само»). То же самое относится к состоянию, возникающему под влиянием наркотиков и алкоголя. Но реакция подобного рода наблюдается исключительно редко; такого рода вещества действуют слишком сильно, грубо, внезапно, чтобы суметь не просто позволить им овладеть собой, но и вызвать адекватную реакцию со стороны «бытия». Подобно могучему потоку они вливаются в сознание, так что человеку остается только констатировать сам факт изменения состояния, которое происходит без его согласия: он погружается в это новое состояние, «возбуждается» им. Поэтому реальным, хотя и не замеченным эффектом, становится сумеречное состояние, по-

340

ражение Само, несмотря на впечатление экзальтированной жизни или трансцендентной красоты и блаженства.

Чтобы изменить ход процесса, следовало бы, образно выражаясь, сделать так, чтобы в момент высвобождения под внешним действием наркотиков определенного количества энергии X , одновременно вступало бы в действие Само, «бытие», которое выплескивало бы в этот поток свою собственную, удвоенную энергию ($X+X$), сохраняя это соотношение до самого конца процесса. Так опытный пловец использует внезапно поднышающую волну как трамплин, позволяющий её оседлать. Тогда отрицательный эффект будет трансформирован в положительный; человек окажется не беспомощной жертвой случайно вызванных им сил, опыт обретет отчасти необусловленный характер, и его результатом станет не растворение в экстазе, не дающем никакого подлинного выхода за пределы индивида и потакающем только чувствам; напротив, при определенных обстоятельствах может открыться возможность установления контактов с высшим измерением реальности, на которые, как говорились, рассчитывали древние, употребляя наркотики не в профанических, а в сакральных целях. В этом случае вредное действие наркотиков до определенной степени будет нейтрализовано.

Стоит добавить к этому несколько деталей. В целом наркотические вещества можно разделить на четыре категории: эйфорические, опьяняющие, галлюциногены и обезболивающие. Первые две категории не представляют для нас никакого интереса; их воздействие более или менее сравнимо с действием табака и алкоголя, употребление которых, по крайней мере, пока оно не переходит в «порок», то есть пока не возникает зависимость, не имеет никакого значения.

В третью категорию входят наркотики, провоцирующие состояния, в которых переживаются различные видения и открываются другие миры чувств и духа. Некоторые называют такой эффект «психоделическим», считая, что в видениях проецируются и проявляются содержания, таящиеся в глубинах собственной психики, которые, однако, выглядят чем-то чуждым для неё. Поэтому врачи даже пробовали использовать отдельные наркотические вещества, например мескалин, для исследования психики, подобно тому как его проводят в психоанализе. Однако, если эти эксперименты сводятся исключительно к проекциями подсознательного, для рассматриваемого нами человеческого типа они не представляют ни малейшего интереса. Помимо опасных чувственных содержаний искусственного рая, речь идет о

иллюзорных фантасмагориях, которые обычно не способны открыть дверь в реально запредельное, даже если нельзя исключать, что иногда в них действует не только содержимое собственного подсознания, но также тёмные влияния, которые, видя путь открытым, проникают в видения. Вполне вероятно, что именно с ними, а не с проявленным содержанием, обычно вытесненной в подсознание индивидуальной психики, связаны негативные импульсы, иногда прорывающиеся в подобных состояниях (среди них встречаются те, под влиянием которых одурманенный человек совершает преступные действия).

Для того чтобы извлечь пользу из употребления этой категории наркотиков, необходим предварительный «катарсис», то есть нейтрализация именно того подсознательного индивидуального подслоя, который испытывает возбуждение; тогда рождающиеся при этом образы и впечатления могут иметь отношение к высшей духовной реальности, вместо того, чтобы сводиться к субъективной визионерской оргии. Стоит подчеркнуть, что в случаях подобного использования наркотических веществ для достижения высших уровней реальности, предусмотрен не только период предварительной подготовки и очищения субъекта, но также длительного созерцания символов,

помогающих направлять процесс в правильном направлении. Иногда в защитных целях проводят также предварительные ритуалы «освящения». Известно, что в центральной Америке, в некоторых туземных племенах, использование пейота связано с созерцанием изображений, высеченных на руинах древних храмов, которые только в состояниях, открываемых наркотиками, начинают «говорить» и раскрывают свой смысл в духовном просветлении. Важность индивидуальной ориентации — уже связанная с использованием наркотических средств совершенного иного типа, чем мескалин — становится ещё более ясной, если мы обратимся к работам двух современных авторов О. Хаксли и Зэнера, экспериментировавших с наркотиками. Здесь следует отметить, что для галлюциногенов, таких как, например, опий и отчасти гашиш, то активное принятие опыта, о котором говорилось выше и каковое, с нашей точки зрения, составляет саму суть подобных экспериментов, в общем, практически исключено.

Остается категория наркотиков и веществ, используемых также при полной анестезии, применение которых обычно приводит к полному угасанию сознания. Происходит нечто вроде полного отключения, несовместимого с возможностью появления каких-либо проме-

жуточных «психоделических» форм, так же как и коварных экстатических и возбуждающих чувственность содержаний, и, следовательно, образуется пустое пространство, центром которого — если удаётся сохранить сознание — становится чистое «Я», что открывает доступ к высшей реальности. Но это преимущество снимается исключительной сложностью предварительного обучения, которое должно способствовать сохранению сознания в отрешенном состоянии.

В общем, необходимо иметь в виду, что даже за использование наркотиков в целях духовного совершенствования, либо достижения трансцендентального просветления, приходится платить немалую цену. *Почему* наркотики воздействуют на психику разных людей неоднородно и неоднозначно, для современной науки по-прежнему остаётся загадкой. Предполагается, что некоторые наркотические вещества, как например ЛСД, оказывают разрушительное воздействие на отдельные клетки мозга. Как бы то ни было, в одном можно быть совершенно уверенным: чрезмерное употребление наркотиков (если на смену ему не приходит способность достигать аналогичных состояний собственными средствами) ведёт к определенным психическим нарушениям. Поэтому практики подобного рода требуют крайне

взвешенного подхода. Не стоит забывать о том, что недифференцированное потребление наркотиков может привести к печальным результатам.

Возможно, для обычного читателя все эти рассуждения покажутся излишними, поскольку эта тема не входит в круг их повседневных интересов. Но на самом деле здесь, как и прежде, это краткое отступление только продолжает развитие той главной темы, которой мы занимаемся на протяжении всей нашей книги. Однако, только учитывая все указанные возможности, сколь необычными они не показались бы, можно понять, где проходит граница, отделяющая позитивные следствия прорыва стихийного от тех, которые носят чисто разрушительный и регрессивный характер, всё более овладевающий новыми поколениями.

ПРОЦЕССЫ РАСПАДА В ОБЩЕСТВЕННОЙ ОБЛАСТИ

25. Государства и партии. «Аполитейя»

Среди всех прочих, пожалуй, именно общественно-политическая область является той, где в результате общих процессов разложения, наиболее легко заметить отсутствие каких бы то ни было структур, каковые можно было бы признать действительно законными, благодаря их связи с высшими смыслами.

Учитывая это положение дел, которое необходимо признать со всей откровенностью, интересующий нас тип человека должен по необходимости выстраивать своё поведение в этой области исходя из принципов, кардинально отличных от тех, которые подобали бы ему в иные времена в традиционном обществе.

В современную эпоху не существует государства, которое по самой его природе можно было бы признать носителем того или иного принципа подлинного и неотчуждаемого авторитета. Более того, сегодня, по сути бессмысленно говорить о государстве в подлинном, тра-

диционном понимании этого слова. Сегодня существуют исключительно «представительские» и административные системы, первичным элементом которых является уже не государство, понимаемое как самодостаточная сущность, как воплощение высшей идеи и верховной власти, но «общество», в той или иной степени опирающееся на «демократические» принципы. Это относится даже к коммунистическим тоталитарным режимам, которые также стремятся отстоять за собой звание «народных демократий». Поэтому уже с давних пор исчезли истинные властители, монархи по божественному праву, способные держать скипетр и державу, которые символизировали собой высший идеал человека. Более века назад Доносо Кортес уже говорил о том, что отныне монархи решаются провозгласить себя таковыми, только опираясь на «волю нации», и если бы даже нашелся тот, кто заявил бы о своём божественном праве на престол, его бы просто не признали. Немногие из ещё уцелевших монархий представляют собой не что иное, как выхолощенные и бездейственные пережитки, тогда как традиционная знать, утратив своё основное значение как политический класс, утратила вместе с ним всякий престиж и экзистенциальный ранг. Нынешние «аристократы» способны вызывать интерес у наших современников

только в качестве персонажей какой-нибудь скандальной или сентиментальной истории для глянцевого журнала, то есть став на одну ногу со звёздами кино, поп-музыки и спорта.

Но даже вне традиционных рамок сегодня более не существует истинных вождей. «Я повернулся спиной к правителям, когда увидел, что для них править означает торговаться и договариваться с чернью... Из всех лицемеров, худшими мне кажутся те, кто повелевает, подражая добродетелям рабов» — эти слова Ницше сохраняют свою истинность для всего нынешнего «правлящего класса» без исключений.

Наряду с исчезновением истинного, иерархического и органического государства, сегодня не осталось ни одной партии или движения, к которому можно было бы безоговорочно примкнуть, за которое можно было бы сражаться изо всех сил, как за движение, отстаивающее некую высшую идею. Несмотря на мнимое разнообразие, во всём современном партийном мире невозможно найти никого, кроме профессиональных политиканов, в большинстве своём являющихся марионетками, отстаивающими интересы финансовых, промышленных или корпоративных кругов. С другой стороны, общая ситуация отныне такова, что даже если и появилась бы партия или движение иного рода, они не получили бы почти ни-

какой поддержки у безродных масс, которые оказывают своё благоволение лишь тем, кто сулит им материальные выгоды и «социальные завоевания», поэтому, только играя на этих струнах, можно рассчитывать на отклик с их стороны. Другой и последней возможностью — эффективной сегодня более чем когда бы то ни было — является обращение к тому уровню, на котором действуют аффективные и суб-интеллектуальные силы, по самой своей природе являющиеся крайне неустойчивыми. Именно на это делают свою ставку демагоги, народные вожаки, манипуляторы мифами и фабриканты «общественного мнения». С этой точки зрения, довольно поучительно вспомнить произошедшее с теми режимами, которые ещё недавно в Германии и Италии попытались оказать сопротивление демократии и марксизму; тот потенциал энтузиазма и веры, который двигал тогда огромными массами, нередко достигая уровня фанатизма, испарился почти без следа в момент кризиса, а позднее частично перетёк в новые, противоположные прежним мифы просто в силу изменившихся обстоятельств. По большому счёту только этого и можно ожидать от любого массового движения, в котором отсутствует глубинное измерение, поскольку оно опирается на вышеупомянутые силы, соответствующие уровню чистого

demos'a и его господства, то есть «демократии» в буквальном смысле этого слова.

После гибели старых режимов единственными областями, открытыми для эффективного политического воздействия, остались, во-первых, этот иррациональный и суб-интеллектуальный уровень, и, во-вторых, уровень, обусловленный чисто материальными и «социальными» интересами. Поэтому, даже если сегодня и появятся истинные вожди, достойные этого звания, а именно люди, которые пытаются пробудить в человеке силы и интересы иного рода, не суля им взамен материальные блага, но, напротив, требуя от каждого суровой дисциплины, люди, которые не опускаются до торговли собой во имя достижения эфемерной и бесформенной личной власти, — эти вожди не смогут оказать практически никакого влияния на современное общество. Это результат торжества «бессмертных принципов» 1789-го и всеобщих прав, приписываемых абсолютной демократией атомарному индивиду, независимо от его качеств и достоинств, это результат вторжения масс в политическую сферу, или, говоря словами Вальтера Ратенау, «вторжения варваров с низов в верха». По справедливому замечанию Ортега-и-Гассета естественным следствием этого становится то, что «характерной чертой нашего времени является то, что вульгарность,

признавая себя таковой, набралась дерзости, чтобы утверждать право на вульгарность и насаждать его повсюду».

Во «Вступлении» мы вкратце упомянули тех редких людей, темперамент и склонности которых заставляют их сегодня, несмотря ни на что, сохранять веру в возможность очистительного политического действия. Именно для их идеологической ориентации нами была написана книга «Люди и руины». Однако с учётом позднейшего опыта мы вынуждены откровенно признать практически полное отсутствие предпосылок, необходимых для достижения какого-либо достойного конкретного результата в подобной борьбе. С другой стороны, как мы уже неоднократно уточняли, эта книга посвящена совершенно особому типу человека, который, несмотря на духовное сродство с людьми этого склада, готовыми сражаться даже на потерянных позициях, имеет иную направленность. Поэтому для интересующего нас здесь типа единственным ценным правилом, которое он может извлечь из объективной оценки сложившейся ситуации, является безразличие, отстраненность по отношению ко всему тому, что сегодня называют «политикой». Поэтому принципом для него становится то, что в античности называли словом *apolitia*.

Впрочем, важно подчеркнуть, что этот принцип касается главным образом внутренней позиции. Условия игры, диктуемые сложившейся политической ситуацией, порождённой торжеством демократии и «социализма», по сути, вынуждают рассматриваемого нами человека отказаться от всякого участия в политической жизни, если он не видит никакой идеи, никакого дела и никакой цели, достойных того, чтобы посвятить им свою жизнь, не находит ни одной инстанции, за которой мог бы признать моральное право и основание, не считая тех, которыми она обладает на чисто эмпирическом и профаническом уровне исключительно в силу обстоятельств. Тем не менее аполитейя, отстраненность, не накладывает на него никаких ограничений в сфере обычной деятельности. Мы уже говорили о способности отдаться некому делу из любви к действию как таковому в целях безличного совершенствования. Поэтому в принципе нет никаких оснований исключать отсюда деятельность в области политики, как одну из множества других разновидностей, поскольку то, что мы подразумеваем здесь под действием, не нуждается ни в каких оправданиях, ни с точки зрения некой объективной ценности высшего порядка, ни с точки зрения побуждений, исходящих из эмоциональных и иррациональных

слоев собственного бытия. Но если исходя из этих соображений мы намереваемся посвятить себя политической деятельности, то вполне понятно, что поскольку значение имеет лишь действие как таковое и достижение безличного совершенства в действовании, то для того, кто пожелает посвятить себя данной политической деятельности, она не может обладать более высокой ценностью и достоинством сравнительно с любым другим видом деятельности, начиная от каких-нибудь нелепых попыток колонизации новых земель, биржевых спекуляций, научных исследований или даже — добавим, чтобы пояснить эту идею со всей её грубой наглядностью, — контрабанды оружия или торговли женщинами.

Таким образом, то, что подразумевается здесь под «аполитейей», не создает никаких особых сложностей во внешней области, и не должно обязательно приводить к воздержанию от какой бы то ни было практической деятельности. Действительно, отрешенный человек не является ни профессиональным аутсайдером сомнительного толка, ни «отказником», ни анархистом. Как только человек достигает такого состояния, когда жизнь со всеми её взаимодействиями не затрагивает его бытия, он обретает возможность действовать подобно солдату, который действует, исполняя поставленную зада-

чу, не нуждаясь при это ни в каком трансцендентном оправдании или обосновании справедливости своего дела, носящего почти богословский характер. Можно сказать, что в этом случае мы имеем дело с человеком, который исполняет некую «обязанность», принятую на себя добровольно, которая затрагивает «личность», но не внутреннее бытие, благодаря чему, даже присоединяясь к некому делу, он сохраняет дистанцированность по отношению к нему.

Как уже говорилось, позитивное преодоление нигилизма состоит как раз в том, что отсутствие смысла не парализует действие «личности». Экзистенциально недопустимым становится только действие, совершаемое под влиянием того или иного современного политического или социального мифа, то есть в результате признания за текущей политической жизнью хоть какой бы то ни было серьёзности, важности и смысла. «Аполитейя» означает неустранимую внутреннюю дистанцированность по отношению к современному обществу и его «ценностям», отказ от всяких духовных и моральных обязательств по отношению к нему. Твёрдо придерживаясь этих принципов и руководствуясь в своих действиях иным духом, можно заниматься чем угодно, в том числе такими вещами, которые требуют от других людей наличия обязательств подобного рода. Впрочем, остается об-

ласть действий, которые можно подчинить некой высшей, незримой цели, о чём мы уже говорили ранее, указывая, например, на наличие двух аспектов безличности и на то, что может извлечь человек особого склада из некоторых форм современного существования.

Обращаясь к более конкретной области, можно сказать, что будет вполне логично занять вышерассмотренную отстраненную позицию и по отношению к обоим соперникам, вступившим сегодня в борьбу за мировое господство. Мы имеем в виду демократический, капиталистический «Запад» и коммунистический «Восток». Действительно, с духовной точки зрения, исход этой борьбы не имеет никакого значения. «Западная» цивилизация, основанная на сущностном отрицании традиционных ценностей, ведет к тому же нигилистическому распаду, что и марксистско-коммунистический мир, отличаясь от него лишь формами и степенью разрушительных процессов, и, следовательно, также как и последний не обладает никакой высшей идеей. Не будем останавливаться здесь более подробно на этой теме, поскольку в другой нашей книге («Восстание против современного мира») мы уже изложили нашу общую концепцию хода истории, в том числе нацеленную на то, чтобы рассеять всяческие иллюзии относительно окончательного

исхода этого мнимого соперничества. Таким образом, оставив в стороне вопрос о ценностях, перед человеком особого типа в данной области может встать проблема исключительно практического характера. Учитывая, что тот минимум материальной свободы во внешней деятельности, который ещё сохраняется при демократии, неизбежно обречён на исчезновение при коммунистическом режиме, можно в принципе стать на сторону противников советско-коммунистического режима. Однако это имеет смысл лишь в том случае, если мы исходим из соображений, так сказать, чисто физического уровня, но не из веры в то, что противоборствующая ей система отстаивает некую более возвышенную идею.

С другой стороны, следует учитывать то, что поскольку рассматриваемый нами тип человека не заинтересован в том, чтобы самоутвердиться или выразить себя во внешней жизни, так как его внутренняя жизнь остается скрытой и неуловимой, для него коммунистическая система не будет иметь столь фатального характера, как для других; не говоря уже о том, что даже при подобном режиме всегда можно уйти в «катакомбы». В современной борьбе за мировое господство вопрос выбора той или иной стороны не является духовной проблемой; это банальный практический выбор.

В любом случае общая ситуация сегодня практически не отличается от той, которая была описана ещё Ницше: «Борьба за господство в условиях, не стоящих ничего: эта цивилизация больших городов, газет, лихорадочного возбуждения, тщетности». Такова ситуация, в которой оправдан внутренний императив аполитейи, направленный на защиту образа жизни и достоинства, присущих тому, кто чувствует свою принадлежность к иному человеческому виду и не видит вокруг себя ничего, кроме пустыни.

26. Общество. Кризис патриотизма

Перейдем теперь непосредственно к социальной области как таковой. В ней наиболее легко проследить последствия процесса распада, которому подверглись и продолжают подвергаться все органические единства: сословие, род, нация, родина, наконец, сама семья. Даже там, где эти единства еще сохраняют видимость жизни, та некогда живая сила, связующая их с высшим смыслом, которая прежде служила им основанием, отныне превратилась в силу простой инерции. Мы уже видели, как это происходит, когда говорили о процессах распада в области личности. Сегодня, по сути,

358

осталась лишь неустойчивая масса «индивидов», лишенных всяких органических уз, которая удерживается от распада чисто внешними структурами, либо меняется в соответствии с бесформенными и переменчивыми коллективными влияниями. Точно так же ещё сохраняющиеся различия являются таковыми только по видимости. Сословия превратились в простые экономические классы с крайне расплывчатыми границами. По отношению к ним ничуть не утратили своей актуальности слова Заратустры: «Чернь наверху, чернь внизу! Что еще значит в наши дни „богатый“ или „бедный“? Я научился отличать одних от других». Единственными из существующих ныне реальных иерархий являются чисто технические иерархии специалистов, которые заняты обеспечением материальных благ, обслуживанием потребностей (большей частью носящих искусственный характер) и придумыванием всяческих «развлечений» для человеческого животного. В этих иерархиях нет места духовному рангу и духовному превосходству, эти понятия не имеют в них ни малейшего смысла.

На смену традиционным единствам — отдельным сословиям, категориям, кастам или функциональным классам, — членство в которых давало отдельному человеку ощущение своей связи с ними на основе надындивидуаль-

ного принципа, формирующего всю его жизнь, придавая ей смысл и особое направление, сегодня пришли союзы, единственным связующим началом которых являются исключительно материальные интересы вступающих в них индивидов: профсоюзы, корпорации, партии. Бесформенное состояние народов, отныне превратившихся в обычные массы, привело к тому, что всякая попытка каким-либо образом упорядочить их по необходимости носит централизирующий и принудительный характер. С одной стороны, гипертрофированность централизующих структур, неизбежная в современном государстве, понуждающая его постоянно наращивать своё вмешательство во все сферы жизни, вводить всё большее количество ограничений, в том числе под предлогом защиты пресловутых «демократических свобод», препятствует воцарению полного хаоса, но, с другой стороны, это наносит смертельный удар по последним остаткам единств органического типа; крайним пределом подобного социального нивелирования становится введение откровенно тоталитарных форм правления.

В то же время абсурдность устройства современной жизни со всей грубой очевидностью проявляется именно в тех экономических аспектах, которые, в сущности, и предопределили это устройство. С одной стороны, от эконо-

мики необходимого решительно перешли к экономике избыточного, одной из причин чего стало перепроизводство и прогресс индустриальной техники. Перепроизводство же ведёт к тому, что для сбыта всей производимой продукции возникает необходимость навязать массам максимальный объём потребностей; потребностей, которые, становясь привычными и «нормальными», ведут к соответствующему возрастанию обусловленности индивида. Таким образом, основным фактором подобного развития является сама природа отчужденного производственного процесса, который, подобно «вырвавшемуся на свободу великану», безудержно несётся вперёд, не в силах остановиться, в полном согласии с правилом: *Fiat productio, pereat homo!*¹ (Вернер Зомбарт), что практически приводит к порабощению человека экономикой. И если даже причиной этого является не только алчная погоня за прибылью и дивидендами, свойственная капиталистической системе, но также объективная необходимость в новых капиталовложениях, препятствующих застою, который способен парализовать всю систему, то другая, более общая причина этого бессмысленного увеличения произ-

¹ Да будет продукция, да сгинет человек! (лат.) — Прим. перев.

водства, присущего экономике избыточного, кроется в необходимости обеспечить занятость рабочей силы во избежание безработицы. Именно поэтому принцип перепроизводства и предельной индустриализации в большинстве государств стал уже не просто внутренней потребностью частного капитала, но категорическим императивом планируемой социальной политики. Так замыкается порочный круг, и возникает система, полностью противоположная правильно сбалансированной экономике, где на подобного рода процессы налагаются разумные ограничения.

Безусловно, не менее значительным фактором, обуславливающим абсурдность современного существования, является необузданный и постоянно увеличивающийся рост населения, идущий нога в ногу с усилением режима масс, поощряемого демократией, «научными завоеваниями» и недифференцированной системой социальной поддержки. Пандемическое размножение человечества, доходящее почти до одержимости, на самом деле является основной силой, которая поддерживает работу бесконечно вращающегося современного экономического механизма, всё глубже затягивающего в себя человека и лишаящего всех остатков свободы. Помимо прочего, это со всей очевидностью доказывает уже упомянутую иллю-

зорность мечтаний о могуществе, которые питает современный человек; этот создатель машин, покоритель природы, зачинатель атомной эры в половой сфере оказывается на более низком уровне, нежели даже животные или дикари, поскольку не способен сдерживать даже самые простейшие формы сексуального влечения. Похоже на то, что он полностью отдался во власть слепому року, безостановочно и безответственно умножая бесформенную человеческую массу, и тем самым становясь основной движущей силой, которая поддерживает противоестественную и припадочную систему экономической жизни, выработанную современным обществом, которая всё более закабальет его, одновременно приводя к появлению всё новых и новых очагов социальной и международной нестабильности и напряженности. Таким образом, упомянутый порочный круг создаётся также благодаря массам, поскольку они представляют собой тот потенциал избыточной рабочей силы, который питает перепроизводство, что, в свою очередь, ведёт к поиску всё новых рынков сбыта и всё большего количества потребителей, способных поглотить созданную продукцию. Не стоит пренебрегать и тем фактом, что показатель демографического роста возрастает по мере спуска по социальной лестнице, что является дополнитель-

ным фактором, усиливающим общий процесс регрессии.

Соображения подобного рода очевидны уже до банальности, так что при желании никому ни составит труда продолжить их, дабы убедиться в их верности. Но даже поверхностного перечисления основных моментов вполне достаточно для того, чтобы оценить истинность правила, предполагающего сохранение внутренней дистанции не только по отношению к миру современной политики, но также к обществу целиком. Человек особого типа не может чувствовать себя частью современного «общества», поскольку оно лишено какой бы то ни было формы, поскольку оно не просто опустилось до уровня чисто материальных, экономических и «физических» ценностей, но даже не желает замечать существования иных уровней, безудержно скатываясь в царство абсурда, подобно безумцу, несущемуся вперёд, не разбирая дороги. Поэтому «аполитейя», помимо прочего, требует решительного противостояния любому социальному мифу. Речь идет не только о крайних, открыто коллективистских формах этого мифа, в соответствии с которыми за личность признается значение лишь на основании её принадлежности к некому классу или партии, утверждается, что индивид не обладает собственным существованием вне общества

и отвергают всякую возможность личной судьбы и личного счастья, отличных от коллективных, как это принято в советско-марксистской зоне. Равным образом, необходимо отказаться и от более общего и смягченного идеала «гражданского общества», ставшего чуть ли не лозунгом так называемого свободного мира, после того как в нём окончательно исчез идеал подлинного государства. Рассматриваемый нами человек особого типа чувствует себя полностью *вне* современного общества, не признаёт за ним никакого морального права, поскольку не имеет ни малейшего желания быть хоть каким-либо образом причастным этой абсурдной системе. Поэтому он способен понять не только тех, кто стоит *вне* общества, но даже тех, кто выступает *против* «общества» — против этого конкретного общества. Не считая того, что не затрагивает его непосредственно (поскольку его путь не пересекается с той дорогой, которой идут его современники), он будет последним, кто согласится признать законность мер, направленных на «реабилитацию» и возвращение в общество тех элементов, которым настолько осточертело участие в этой нелепой игре, что они выходят из неё, получая взамен клеймо «неадаптированных» или «асоциальных» типов, эту излюбленную анафему демократического общества. Как мы уже отме-

чали в другом месте, последний смысл этих мер состоит в одурманивании всех тех, кто способен распознать за всеми «социальными» масками и соответствующей светской мифологией абсурдный и нигилистический характер, присущий современной коллективной жизни.

Теперь можно перейти от этих общих рассуждений к изучению кризисных процессов, которые претерпевают сегодня отдельные идеалы и частные институты прежнего времени, чтобы более точно определить, какую позицию должен занять по отношению к ним интересующий нас тип человека.

Прежде всего, мы говорим о таких понятиях как *родина* и *нация*. Кризис этих идей сегодня очевиден как никогда, что стало особенно заметно после окончания Второй мировой войны. С одной стороны, он является следствием объективных процессов; сама природа приведённых в движение крупных экономико-политических сил такова, что прежние границы становятся всё более относительными и принцип национального суверенитета практически утрачивает всякую действенность. Становится всё более привычным рассуждать в терминах огромных пространств и блоков или объединений наднационального характера, учитывая же нарастающее однообразие обычаев и жизненных устоев, уже упомянутое превращение на-

родов в массы, развитие и облегчение средств коммуникации, всё, собственно, «национальное» обретает практически провинциальный характер, становясь чем-то вроде местной диковинки.

С другой стороны, этот кризис затрагивает и саму манеру чувствования, что связано с закатом вчерашних мифов и идеалов, которые — в результате последних мировых потрясений и крушений — практически перестали вызывать отклик у большинства людей и не способны пробудить в обществе прежнего энтузиазма.

Как и в других случаях, в этом отношении необходимо чётко понять, что именно является объектом кризиса и какова его ценность. Повторим, что здесь мы также имеем дело не с реальностью традиционного мира, но с концепциями, которые появились на свет и завоевали признание именно вследствие разрушения этого мира, то есть обязаны своим возникновением, прежде всего, революции третьего сословия. Современное восприятие «родины» и «нации» как политических мифов и коллективных идейных сил было практически неведомо традиционному миру. В том мире под «национальностью» понимали исключительно принадлежность к определённом этническому племени и расе, каковые представляли собой некую натуралистическую данность, не имеющую того

специфического политического значения, которое это понятие должно было приобрести в современном национализме. Нация воспринималась как своего рода первоматерия, иерархически упорядоченная и подчиненная высшему принципу политической верховной власти. В большинстве случаев первичным элементом считался именно этот вышестоящий принцип, а нация оценивалась как вторичный и производный элемент, поскольку единство языка, территории, «естественных границ», относительная этническая однородность, образующаяся в результате противоборства или смешения разных кровей, были не изначальной данностью, но, как правило, возникали в результате многовекового процесса формирования, обусловленного наличием некоего политического центра и соответствующего политического класса, связанного с этим центром феодальными узами верности.

К тому же, как известно, политические нации и национальные государства появляются на закате прежнего средневекового единства ойкумены, в результате процесса распада, сопровождающегося отпадением частных единств от целого (на что мы уже указывали в предыдущей главе), который на мировом международном уровне отражает тот же внутригосударственный процесс, каковой завершился

эмансипацией индивидов, социальным атомизмом и утратой органического понимания государства.

Впрочем, эти два процесса развиваются до некоторой степени параллельно. Старейший исторический пример представляет собой Франция времён Филиппа Прекрасного. Уже в то время легко заметить, что стремление к образованию национального государства сопровождается ростом антиаристократических настроений, соответствующей уравниловкой и разрушением прежнего сословного деления, свойственного органическому обществу; и основными причинами подобного развития становятся абсолютизм и учреждение централизованных «гражданских органов власти», которые неотвратимо обретают всё более значительный вес в современных государствах. Кроме того, известно сколь тесная связь существует между разрушительными процессами, запущенными в ход декларацией «прав человека и гражданина» 1789 г. и патриотической, национальной и революционной идеей. До Французской революции не существовало даже такого слова — «патриот»; оно появляется впервые между 1789 и 1793 гг. для обозначения сторонников революции, сражавшихся против монархии и аристократии. Точно так же в европейских революционных движениях 1848–

1849 гг. такие понятия, как «народ», «национальная идея», «патриотизм» нередко понимались практически как синонимы революции, либерализма, конституционализма, республиканских и антимонархических тенденций.

Именно в этой атмосфере, в некотором смысле как побочный эффект буржуазной революции третьего сословия, понятия «родины» и «нации» впервые обрели тот политический смысл и значение мифа, которые в дальнейшем только усиливались по мере появления откровенно националистических идеологий. Поэтому «патриотические» и «национальные чувства» связаны с мифологией буржуазной эпохи, и только тогда, то есть на протяжении сравнительно короткого периода, начиная от Французской революции до Второй мировой войны, национальная идея действительно играла определяющую роль в истории Европы, будучи тесно связанной с демократическими идеологиями. В скобках отметим, что практически ту же роль она играет сегодня в так называемой национально-освободительной борьбе неевропейских народов, что также вызвано аналогичными предпосылками, а именно, внутренним распадом традиционных связей и стремлением к модернизации.

Переход от умеренных форм патриотизма к радикальным националистическим формам со всей очевидностью выявил регрессивный ха-

рактер этих тенденций, учитывая тот вклад, который они внесли в появление массового человека в современном мире. Националистической идеологии свойственно утверждать родину и нацию как высшие ценности, мыслить их как некие мистические сущности, чуть ли не наделенные собственной жизнью и обладающие абсолютной властью над индивидом, тогда как на самом деле они представляют собой бесформенные реалии, скорее, разъединяющие, чем объединяющие, поскольку отрицают подлинный иерархический принцип и символ трансцендентного авторитета. В общем, можно сказать, что в основании подобного рода политических единств лежат принципы, противоположные тем, на которых строится традиционное государство. Действительно, как уже говорилось, скрепами традиционному государству служили преданность и верность, не обязательно связанные с натуралистическим фактом национальной принадлежности; его основу составлял принцип порядка и верховной власти, который, выходя за эти чисто натуралистические рамки, сохранял свою законную силу также на пространствах, населенных множеством разных народов. Кроме того, объединение и разделение в традиционном государстве шло «по вертикали», то есть исходя из наличия особых качеств, прав, сословного достоинства, а не «по горизон-

тали», на основе общего знаменателя, образуемого «нацией» и «родиной». Одним словом, это было единство, образуемое сверху, а не снизу.

С учётом всего сказанного, современный кризис идей и чувства родины и нации (как объективное, так и идеальное) предстают перед нами в несколько ином свете. Как и в других случаях, здесь, казалось бы, также можно говорить о процессах, разрушающих то, что уже имело негативный и регрессивный характер, и поэтому потенциально способных обрести положительное значение. Но здесь есть одно «но», а именно общая направленность этих процессов свидетельствует о том, что они ведут не к новой свободе, но к ещё более проблематичной ситуации. Естественно, если речь идёт о чем-то, сохраняющем чистую видимость существования, но при этом лишено всякого внутреннего содержания, то у интересующего нас типа человека нет никаких оснований оплакивать этот кризис и пытаться оказать ему противодействие, защищая «систему остатков». Но следует помнить, что пустоту можно заполнить, и отрицательное может обернуться положительным только если древние принципы начнут действовать в новых формах, и на смену разлагающимся единствам натуралистического типа придут единства иного типа; если объединять и разделять будут уже не родины и

нации, но идеи; если решающим фактором станет не сентиментальная и иррациональная привязанность к коллективизирующему мифу, но система свободных, максимально персонализированных и лояльных связей, естественной опорой для которых может быть только вождь как представитель высшей и незыблемой власти. Только в этом случае могло бы иметь смысл создание наднациональных «фронтов» по образцу различных имперских объединений прошлого времени, конкретным примером которых может служить Священный Союз. Между тем, все объединения, возникающие сегодня в попытке преодолеть кризис национальных суверенитетов, представляют собой лишь деградировавшую подделку; военные блоки, единственным объединяющим началом которых служат исключительно материальные, экономические и «политические» (в худшем смысле этого слова) интересы, лишены всякой идеи. Отсюда вытекает уже отмеченная выше малозначительность противостояния двух крупнейших группировок этого типа, существующих на сегодня — демократического «Запада» и коммунистического, марксистского «Востока». Отсутствие какой-либо третьей силы иного характера, отсутствие истинной идеи, способной объединять и разделять по ту сторону родины, нации и антинаций, приводит

к тому, что единственной перспективой остается незримое и не признающее границ единство тех редких индивидов, которых роднит общая природа, отличная от современного человека, и одинаковый внутренний закон. Короче говоря, в сущности, то же самое имел в виду Платон, когда говорил об идее настоящего государства, типичным примером которого служила Стоя. Практически аналогичный тип единства лежал также в основе различных духовно-религиозных Орденов, последний отблеск такого устройства, хотя и искажённого почти до неузнаваемости, можно отыскать в различных тайных обществах, например в масонстве. Если новым процессам суждено начаться именно с концом настоящего цикла, отправной точкой для них станут именно единства подобного рода. Только тогда, в том числе в области действия, станет понятным тот позитивный аспект, который может иметь кризис идеи родины, как в её буржуазно-романтическом значении мифа, так и в её чисто натуралистическом толковании, не имеющем практически никакой ценности сравнительно с единством иного типа. Объединяющим должно стать не чувство принадлежности к общей родине или к земле, но причастность или непричастность к общему делу. В «аполитейе», отстраненности от сегодняшнего дня, кроется потенциальная воз-

возможность дня грядущего. В том числе и поэтому необходимо чётко видеть дистанцию, которая отделяет описанную нами позицию, от последних плодов современного политического разложения, приведшего к появлению бесформенного гуманистического космополитизма, к параноическому пацифизму нынешних «правозащитников», не признающих иного типа человека, кроме так называемых «граждан мира» и «отказников».

27. Брак и семья

Тесная связь между общественной и личной жизнью и областью нравов становится более явной, если рассмотреть проблему межполовых отношений, брака и семьи в современном существовании.

Кризис, который претерпевает в наши дни институт семьи, имеет столь же наглядный характер, что и кризис романтической идеи родины, выработанной XIX веком. В этой области мы также имеем дело со следствиями процессов, в большинстве своём приобретших необратимый характер, поскольку они связаны с совокупностью факторов, в последнее время ставших определяющими для всей современной жизни. Естественно, кризис семьи также

вызывает сегодня озабоченность и различные реакции нравоучительного толка, направленные на её спасение. Однако все они имеют более-менее тщетный характер, поскольку по большей части вызваны либо конформистскими потребностями, либо выхолащенным и фальшивым традиционализмом.

Наше отношение к этой проблеме также носит довольно специфический характер, поскольку как и в других ранее рассмотренных случаях, мы считаем необходимым хладнокровно признать сложившуюся ситуацию во всей её реальности. Тем не менее из того факта, что семья уже на протяжении долгого времени не имеет никакого высшего смысла, поскольку уже не скрепляется живыми факторами, относящимися к уровню, превышающему просто индивидуальный, также можно сделать определённые выводы. Органический и в некотором смысле «героический» характер, в прежние времена присущий семейному единству, утрачен в современном мире, точно так же как исчез или исчезает остаточный покров «сакральности», который придавало этому институту религиозное освящение брака. Действительно, в большинстве случаев современная семья представляет собой мелкобуржуазный институт, почти исключительно обусловленный конформистскими, утилитарными, примитивно че-

ловеческими или в лучшем случае сентиментальными факторами. В первую очередь исчезло её основное ядро, вследствие утраты её главой, то есть отцом, прежнего, главным образом духовного авторитета. Принцип вышестоящей отцовской власти заложен в самом этимологическом происхождении слова *pater* (отец) от «господин», «суверен». В результате этого одна из основных целей семьи, воспроизводство потомства, свелась сегодня к слепой передаче крови своему потомству. Однако даже она носит сегодня преимущественно убудочный характер, поскольку современный индивидуализм привел к падению всех ограничений, налагаемых родовой, кастовой и расовой принадлежностью, при вступлении в брак. К тому же, даже чистокровная преемственность, как правило, не дополняется сегодня гораздо более существенной преемственностью, то есть передачей от поколения к поколению определённого духовного влияния, традиции, идейного наследия. Впрочем, разве могло бы быть иначе, разве могла бы семья сохранить свой центр, спланирующий её воедино, если естественный её глава, отец, подталкиваемый необходимостью материально обеспечивать свою семью, сегодня нередко оказывается окончательно затянут безостановочно вращающимся механизмом современной экономики, созданного обществом,

на всю абсурдность которого мы уже неоднократно указывали? Каким авторитетом может обладать отец, если к нему принято относиться как к станку для печатанья денег (особенно это отношение распространено среди детей из так называемых «высших классов»), или как к заваленному делами специалисту, не могущему уделить достаточного внимания семье, а то и похуже? Более того, такое отношение нередко распространяется на обоих родителей, причиной чего является эмансипация женщины, её вхождение в мир профессионального труда. Впрочем, совершенно понятно, что ещё меньше толка, с точки зрения создания внутренней атмосферы в семье и возможности оказать положительное влияния на детей, можно ждать от другой разновидности современной женщины, только по названию являющейся «домохозяйкой», а на деле ведущей фривольный светский образ жизни. Учитывая, что именно так обстоят дела в большинстве современных семей, сложно признать за этим институтом в его нынешнем виде какой-либо иной характер, кроме чисто внешнего союза, который неизбежно оказывается открытым всем разрушительным процессам. И столь же сложно не признать тот лицемерный обман, который кроется в претензиях современного общества на сохранение «священного характера» за институтом семьи.

Взаимосвязь между исчезновением прежнего принципа авторитета и индивидуалистической эмансипацией индивидов — ранее выявленная нами в разговоре о политической области — проявляется также в семейной сфере. Падению отцовского престижа сопутствует отстранение детей, нарастание всё более широкой и непреодолимой пропасти между поколениями. Распаду органических связей в пространстве (касты, сословия и т. п.) соответствует распад органических связей во времени, то есть нарушение духовной преемственности поколений, между родителями и детьми. Отстранение, отчуждение одних от других является неоспоримым явлением, приобретающим все большие масштабы, чему способствует всё более убыстряющийся и беспорядочный темп существования в современном мире. Не менее показательным является то, что это явление в его наиболее грубых формах можно наблюдать среди семейств, принадлежащих к высшим классам, и последних представителей древней родовой знати, от которых, казалось бы, стоило ожидать большей сопротивляемости разрушению кровных уз крови и традиции. Старая шутка о том, что для «современных» детей родители являются «неизбежным злом», сегодня уже не кажется столь уж смешной. Новое поколение требует, чтобы родители «занимались

своими делами» и не вмешивались в их жизнь под предлогом того, что первые «не могут нас понять» (даже когда речь идёт о том, что вообще не требует никакого понимания); причём подобного рода претензии выдвигают уже не только представители мужского пола, к ним присоединились и молоденькие «протестантки». Естественно, всё это только обостряет общую ситуацию потери корней. Поэтому необходимо признать, что одной из причин появления радикальных форм протеста, как те, которые были взяты на вооружение представителями «потерянного поколения», и роста преступности или испорченности среди молодежи несомненно является полное пренебрежение высшим смыслом семьи, свойственное материалистической и бездуховной цивилизации.

Как бы то ни было, учитывая текущее положение дел, независимо от того, кто является более виновным в этой ситуации — родители или дети, — само стремление к продолжению рода в нынешних условиях приобретает абсурдный характер и не может, как прежде, служить основным доводом в пользу сохранения семьи. Как уже говорилось, в современной системе, где царит посредственность и торжествует принцип приспособляемости, в явном большинстве случаев семья сохраняется только в силу инерции, ради соблюдения условностей, прак-

тического удобства и слабохарактерности. Не стоит надеяться на то, что эту ситуацию можно переломить внешними мерами. Повторим уже сказанное; прочность семейного единства обусловлена исключительно силой надындивидуального отношения, перед которым отходят на задний план чисто индивидуальные моменты. Тогда в браке можно быть даже «несчастливым», не получая удовлетворения своих «душевных потребностей», но при этом продолжать жить, не разрушая семью. Между тем, в индивидуалистической атмосфере современного общества невозможно отыскать какие-либо высшие основания для сохранения семьи, если мужчина и женщина «не находят согласия», и чувства или половое влечение толкают их к новому выбору. Поэтому нет ничего удивительного во всё возрастающем сегодня количестве так называемых «неудачных браков» и разводов бывших супругов. И столь же абсурдно рассчитывать на эффективность каких-либо сдерживающих мер, поскольку единственной действенной мерой будет лишь коренное изменение всего сложившегося на сегодня образа жизни.

После всего сказанного, наверное, даже излишне уточнять, как должен относиться к этому человек особого типа. В принципе ни брак, ни семья, ни потомство не должны иметь для него особой ценности. Всё это чуждо ему, по-

сколько он не находит в них ничего значительного, что заслуживало бы достоинства или внимания (к проблеме взаимоотношения полов как таковой, независимо от социальной перспективы, мы вернёмся чуть дальше).

Ему нетрудно заметить незаконное смешение сакрального с профаническим, которое вносит в современный брак буржуазный конформизм, даже когда речь идет о религиозном браке, обладающем в католичестве нерасторжимым характером. На самом деле эта нерасторжимость, по идее направленная на сохранение католической семьи, отныне заботится лишь о соблюдении внешних приличий. Номинально нерасторжимый брак фактически нередко оказывается глубоко порочным и неустойчивым, поскольку мелкая мораль ничуть не заботится о том, чтобы брак был действительно нерасторжим; ей важна только видимость этого. Её ничуть не волнует, что мужчины и женщины, по обязанности заключившие брачный союз, затем ведут себя как им заблагорассудится, обманывают друг друга, изменяют или просто терпят совместное существование исключительно из желания соблюсти условности, тем самым сводя на нет весь смысл семьи. Считается, что достаточно соблюсти мораль, чтобы сохранить семью как основную ячейку общества, просто осудив разводы и удовлетво-

рившись санкцией или авторизацией со стороны общества — совершенно неуместными — на совместную половую жизнь в форме брака. И даже когда речь идёт об обществе, позволяющем разводы и не требующем соблюдения церковных правил в браке, отношение к браку сохраняет столь же лицемерный характер, благодаря требованию «освящать» перед алтарём социального конформизма все случаи развода или нового брака, что, как правило, вызвано крайне легкомысленными и смехотворными причинами, как типично происходит в Соединенных Штатах, так что брак в конце концов оказывается не более чем пуританским лоском, прикрывающим систему проституции или узаконенной свободной любви.

Тем не менее, во избежание всяческих недоумений, имеет смысл добавить несколько соображений теоретического и исторического плана к проблеме религиозного католического брака. Должно быть вполне понятно, что наши претензии к этому браку не имеют ничего общего с теми доводами, которые обычно выдвигают против него всякого рода «вольнодумцы».

Чуть выше мы говорили о смешении сакрального и профанического, характерного для данной области. Необходимо напомнить, что представление о браке как об обряде и таинстве, откуда и возникло требование его нерастор-

жимости, в истории Церкви возникло довольно поздно, не ранее XII века, а необходимость религиозного освящения супружеского союза, должного быть чем-то большим, чем обычное сожитительство, была провозглашена ещё позднее на Тридентском Соборе (1563 г.). Однако, с нашей точки зрения, это не отрицает идею нерасторжимого брака как таковую; правда, для её правильного понимания следует уточнить соответствующие ему место, значение и условия. Можно заметить, что здесь, как и в других случаях, связанных с таинством, католическая Церковь сталкивается со специфическим парадоксом; начав с намерения сакрализовать профаническое, на практике кончили тем, что профанировали сакральное.

Истинное традиционное понимание брака как обряда омрачается уже словами св. Павла, когда он, для его обозначения использует понятие на «таинства», но именно «тайны» (дословно он говорит — «тайна сия велика» — Еф., 5, 31–32). Высшая идея брака, как священного союза, нерасторжимого не на словах, а на деле, несомненно вполне допустима. Но союз подобного рода мыслим только в исключительных случаях, когда одна личность посвящает себя другой абсолютным, почти героическим образом. Такие случаи известны многим традиционным обществам, достаточно привести в каче-

стве примера жён, для которых идея умереть вместе с супругом, казалась совершенно естественной.

Мы уже говорили о профанации сакрального, исходя из того, что представление о священном нерасторжимом союзе, «заключенном на небесах», превосходящем натуралистический или, шире говоря, чувственный, а также, в сущности, исключительно социальный уровень, стали применять и даже навязывать всем супружеским парам, предпочитающим венчание в церкви гражданскому браку исключительно из конформистских соображений, продиктованных принадлежностью к определённой социальной среде. Почему-то решили, что на этом внешнем и обыденном уровне, говоря словами Ницше, на этом «человеческом, слишком человеческом» уровне, начнут реально цениться атрибуты священного брака, брака как «тайны». В результате в обществе современного типа, где разводы воспрещены, возникла описанная лицемерная система, приведшая к появлению тяжелейших личных и общественных проблем.

Кроме того, следует отметить, что в том же католичестве теоретическая абсолютность брака-обряда имеет довольно существенное ограничение. Достаточно вспомнить, что Церковь, не признавая развод и настаивая на не-

расторжимости брачных уз в пространстве, уже не претендует на это во времени. Другими словами, Церковь, запрещающая развод и повторное замужество, тем не менее позволяет вдовам и вдовцам вступать в новый брак, что, по сути, тождественно нарушению верности и допустимо в лучшем случае только исходя из откровенно материалистической предпосылки, а именно, полагая, что умерший супруг, с которым благодаря сверхъестественной силе обряда были соединены нерасторжимыми узами, действительно прекращает своё существование. Эта нелогичность является одним из фактов, доказывающих, что католический религиозный закон, по сути не принимающий в расчёт трансцендентные духовные факторы, превращает таинство в обычное вспомогательное средство, поддерживающее существование социума, в простой элемент профанической жизни за счёт его искажения или сведения к чистой формальности.

Наряду с абсурдностью, к которой приводит демократизация брачного обряда за счёт введения его общеобязательности, другим нелогичным моментом католической доктрины является её притязание посредством обряда придать естественным союзам, уже не просто нерасторжимый, но и «священный» характер; впрочем, эта нелогичность связана с ранее упомянутой.

Получается, что уже благодаря догматическим предпосылкам «священное» по необходимости сводится к простой фигуре речи. Известно, что христианская и католическая концепция характеризуется противопоставлением «плоти» и духа, своего рода теологической ненавистью к сексу, что является следствием незаконного распространения на обычную жизнь принципа, который в лучшем случае обладает ценностью только для особого вида аскетической практики. Секс как таковой расценивается как нечто греховное, по сравнению с чем брак оказывается просто меньшим злом, своего рода уступкой человеческой слабости, дозволяемой тому, кто не способен сохранить целомудрие, отказавшись от половой жизни. Католичество, осознавая невозможность предать анафеме сексуальность в целом, попыталось свести её в рамках того же брака до обычной биологической данности, признав дозволенность сексуальных отношений для супругов исключительно в целях деторождения. Таким образом, в отличие от отношения к половой жизни, свойственного отдельным древними традициям, католичество не признает за сексуальным опытом как таковым никакого высшего значения (даже потенциального), и не знает никаких способов трансформации этого опыта, которая способствовала бы усилению жизни за счёт интеграции

и перевода на более высокий уровень внутреннего притяжения, возникающего между двумя разнополюми существами. Однако только знание подобных методов позволяет говорить о реальной «сакрализации» супружества и высшем влиянии, которое придаёт ему обряд.

С другой стороны, даже при наличии других догматических предпосылок, подобная ситуация неизбежно возникла бы вследствие демократизации брачного обряда; поскольку в ином случае придётся признать за самим обрядом почти магическую силу, автоматически возвышающую сексуальный опыт любой пары до уровня высшего напряжения, до уровня того преобразующего «опьянения», которое позволяет преодолеть «природный» уровень, и, следовательно, признать первичное значение сексуального элемента и вторичность всех аспектов, связанных с воспроизводством и продолжением рода, относящихся к натуралистическому уровню. В общем, как сама концепция сексуальности, выработанная католичеством, так и профанация брачного обряда, ставшая результатом его общедоступности и даже обязательности для всех католиков, привели к тому, что церковный брак свелся до простой религиозной санкции, подтверждающей профанический контракт, заключаемый супругами и не подлежащий абсолютизации. Точно так же все

католические предписания, касающиеся межполовых отношений, окончательно низводят брак до уровня буржуазной посредственности — одомашненного животного, чье безудержное размножение сдерживается лишь конформистскими ограничениями, которые, в сущности, остаются почти неизменными, несмотря на отдельные уступки, сделанные в рамках «модернизации» на Втором Ватиканском Соборе.

Теперь перейдем к области принципов. Нет ничего удивительного в том, что в цивилизации и обществе, достигших столь высокой степени материализации и десакрализации как нынешние, одна за другой пали все преграды, поставленные на пути разложения христианской концепцией брака и семьи — несмотря на только что указанную проблематичность этой концепции — и, судя по текущему состоянию дел, не осталось практически ничего, что действительно заслуживало бы защиты и сохранения. Последствия общего кризиса со всей очевидностью проявляются также в этой области, но все современные проблемы, связанные с разводом, свободной любовью и т. п., не представляют практически ни малейшего интереса для человека особого типа. В конечном счёте для него распад семьи, вызванный неограниченным индивидуализмом, является не большим злом,

чем распад, свершающийся в коммунистическом мире, где на смену фантазиям по поводу свободной любви, свойственным раннему революционному социализму антибуржуазной направленности, пришло стремление подменить семью государством или каким-либо другим коллективным образованием, где «достоинством» женщины считается либо её труд наравне с мужчиной, либо её способность к воспроизводству в качестве простого млекопитающего. Действительно, в современной России для многодетных матерей существуют специальные награды и звания, вплоть до «героини Советского Союза», которых удостоиваются женщины, в том числе незамужние, родившие десять детей. Причем при желании они могут даже избавиться от детей, отдав их на попечение государству, берущему на себя заботу о том, как наиболее правильным и рациональным образом воспитать из них «советских людей». Как известно, подобное отношение к женщине и воспитанию детей закреплено в комментарии к 12 ст. советской конституции: «Труд, рассматриваемый в прежние времена как бесполезная или недостойная обязанность, становится вопросом чести и славы, вопросом героизма». Звание «Героя социалистического труда», приравненное к званию «героя Советского Союза», также имеет женский эквивалент и присваивается жен-

щине за исполнение детородных функций¹. Таковы счастливые перспективы, открываемые обществом, которое притязает на то, чтобы стать альтернативой «декадентству» и «порочности» капиталистического буржуазного общества, где распад семьи ведёт к анархии, нарастающему безразличию, так называемой «сексуальной революции» новых поколений, к исчезновению всех органических связей и всякого принципа авторитета.

В общем, обманчивый характер подобных альтернатив представляется вполне очевидным. Поэтому нет ничего удивительно в том, что в эту эпоху распада рассматриваемый нами тип человека не склонен проявлять особого интереса к проблемам брака и семьи. И дело здесь не в оголтелом антиконформизме; просто это единственный вывод, который может сделать человек, желающий сохранить свою внутреннюю свободу и объективно оценивающий реальность. В современном мире интересующий нас человек должен полностью располагать собой, чтобы при необходимости быть готовым рискнуть даже собственной жизнью. Создание семейных связей даёт ему столь же мало, сколь

¹ Здесь Эвола заблуждается или намеренно искажает действительное положение вещей.— *Прим. ред.*

в прежние времена давало аскету или наёмнику. Но дело не в том, что он отказывается взять на себя более тяжкий груз, просто он не желает связывать себя тем, что само по себе лишено всякого высшего значения.

Известное высказывание Ницше гласит: «Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der Ehe»¹. Его смысл состоит в том, что современный человек является переходной формой, чьей единственной задачей является подготовить рождение «сверхчеловека», будучи готовым ради этого пожертвовать собой и уйти при его появлении. Мы уже дали надлежащую оценку как фантазиям о сверхчеловеке, так и соответствующему финитизму, благодаря которому абсолютный смысл жизни переносится на гипотетическое будущее человечества. Однако ценность вышеприведенной цитаты, построенной на игре слов, заключается в том, что брак должен служить не простому продлению рода «по горизонтали», вширь (таков смысл fortpflanzen), но, скорее, стремиться к возвышению своего потомства по «вертикали», ввысь (hinaufpflanzen). Действительно, это могло бы стать един-

¹ Не только вширь должен ты расти, но и ввысь! Да поможет тебе в этом сад супружества! (нем.).—
Прим. перев.

ственным высшим оправданием брака и семьи, напроочь отсутствующим сегодня вследствие объективной экзистенциальной ситуации, описанной нами ранее, которая сложилась в результате процессов, разрушивших глубинные связи, обеспечившие духовную преемственность поколений. Католический писатель, Пеги, говорил, что отцовство является «крупной авантюрой современного человека», поскольку нет никакой уверенности в том, кем станут дети, поскольку возможность передачи от отца к ребёнку чего-то большего, нежели просто «жизни», представляется более чем сомнительной. Как мы уже указывали, дело здесь не в наличии или отсутствии того качества (не только физического характера), которое было свойственно главе семейства в древности и составляло основу его авторитета. Даже если это качество имеется — в принципе так и должно быть, если речь идёт о человеке описываемого нами типа, — оно оказывается парализованным сопротивлением со стороны инородной материи, присущей новым поколениям. Мы уже говорили, что состояние современных масс отныне таково, что если даже найдутся личности, обладающие складом истинных вождей, массы будут последними, кто решится последовать за ними. Точно так же не стоит питать иллюзий по поводу эффективности воспи-

тательных мер, способных повлиять на потомство, рождённое в атмосфере общества подобного нашему, даже если отец является отцом не просто по паспорту.

Единственным возражением против подобной позиции, которое можно было бы принять во внимание, является естественно не мнимая угроза полного обезлюдения земли, поскольку более чем достаточное пандемическое и катастрофическое размножение среднего человека доказывает полную необоснованность подобных предположений, но то, что при таком развитии событий именно люди особого склада заранее отказываются от потомства, которое могло бы стать наследником их идей и свойственного им образа жизни, в пользу всё более многочисленного потомства, воспроизводимого массами и низшими классами.

Это возражение легко опровергнуть, отделив физическое потомство от духовного. Учитывая, что в разлагающейся системе, в мире, где более нет ни каст, ни традиций, ни рас в высшем смысле, два этих типа уже не связаны между собой и передача крови по наследству перестала быть условием, способствующим поддержанию духовной преемственности, нам, возможно, стоит вернуться к понятию духовного отцовства, за которым даже в традиционном мире иногда признавали приоритет сравни-

тельно с отцовством чисто биологического свойства. Речь идёт, прежде всего, об отношениях между учителем и учеником, посвящающим и посвящаемым, вплоть до идеи возрождения или второго рождения. Никак не связанное с физическим отцовством, оно тем не менее предполагало наличие гораздо более интимных и существенных связей, нежели те, которые могли соединять подобную личность с физическим отцом, семьёй, каким-либо сообществом или единством натуралистического типа.

Эту особую возможность можно использовать в качестве заменителя; она возвращает нас к тому же кругу идей, которые мы уже высказывали ранее, когда, говоря о национальном принципе, указывали на то, что заменить натуралистические единства, находящиеся сегодня в кризисе, может только единство, основанное на особой идее. Таким образом, «авантюре» физического продления рода, рискующей завершиться появлением совершенно чуждого родителям «современного» существа, годящегося разве что для умножения бессмысленного мира количества, можно противопоставить пробуждающее воздействие, которое люди особого типа, духовно не причастные современному миру, могут оказать на индивидов, обладающих надлежащими качествами. Это позволить избежать образования пустоты по-

сле физической гибели первых. С другой стороны, немногочисленные люди особого типа крайне редко обязаны своей внутренней формой и ориентацией кровному или родовому происхождению. И нет никаких оснований предполагать, что следующее поколение будет отличаться от них в этом. При всей важности задачи по обеспечению духовной преемственности, эффективность её исполнения зависит от обстоятельств. Она будет реализована там и тогда, где ей суждено свершиться, поэтому нет никакой необходимости преждевременно беспокоиться об этом и уж тем более заниматься какого-либо рода прозелитизмом. В этой области в особенности всё подлинное и значимое свершается под знаком высшей непостижимой мудрости, что внешне выглядит как простая случайность, а не по прямой инициативе, «по воле» одного или другого индивида.

28. Межполовые отношения

Мы намеренно отделили проблему семьи и брака как общественную проблему, от личной половой проблемы. Повторим ещё раз, что это разделение, за исключением особых случаев, носивших в традиционном мире аномальный и незаконный характер, становится обязатель-

ным в распадающемся мире. Итак, перейдем теперь к рассмотрению отношений между мужчиной и женщиной как таковых.

В этой области, как и во всех других, первым делом, необходимо выявить те положительные аспекты, которые, по крайней мере, потенциально могут иметь отдельные разрушительные процессы. Положительные в той мере, насколько они бьют по буржуазному отношению к сексу, и — в более широком смысле — уничтожают все те искажения и мутные наслоения, которые возникли в этой сфере под влиянием возобладавшей на Западе религии.

Здесь в первую очередь можно обратиться к характерному комплексу, который возник в результате наложения моральных (или духовных) представлений на проблему половых отношений. Значение, приписываемое сексуальным отношениям в области духовных и этических ценностей, которые нередко становятся чуть ли не критерием их оценки, можно считать несомненным отклонением.

Парето даже говорил о новой «сексуальной религии», которая со своими табу, догмами и нетерпимостью буквально присосалась к религии в собственном смысле, что наиболее наглядно проявляется в англосаксонских странах, где компаньонами этой новоиспеченной религии были и отчасти остаются две другие

светские догматические религии нового толка — прогрессистский гуманизм и демократия. Однако, помимо этого, мы имеем здесь дело с отклонениями, затрагивающими более широкую область. Так, например, одно из них касается того значения, которое приобрело слово «добродетель» в нынешнем мире. Известно, что со времён античности и вплоть до периода Возрождения под *virtus* понимали духовную силу, мужество, могущество, тогда как позднее это слово приобрело преимущественно сексуальное значение, что и позволило Парето ввести термин «виртуизм» для характеристики вышеуказанной пуританской религии. Другим типичным примером смешения сексуальности с этикой, со всеми вытекающими отсюда отклонениями, является то изменение, которое претерпело понятие чести. Хотя в большинстве случаев это имеет отношение к женскому полу, это не снижает показательного значения данного явления. На протяжении долгого времени считалось (а в отдельных общественных слоях и некоторых странах так продолжают считать и сегодня), что девушка теряет «честь», не только вступая в свободные внебрачные половые связи, но даже в случае изнасилования. Подобная нелепость даже стала источником вдохновения для «великого искусства» особого рода, достигнув предела гротеска в

пьесе Лопе де Вега «Лучший алькальд — король». В ней в качестве главного персонажа выведена девушка, которую похищает и насиловает некий феодальный сеньор, в результате чего она теряет «честь», но почти тут же обретает её вновь, после того как король осуждает насильника и выдает её замуж за суженного. Впрочем, с другой стороны, столь же нелепым можно считать общепринятое мнение, согласно которому мужчина теряет «честь» в результате измены, совершенной его женой, тогда как верным было бы, скорее, обратное; из двоих при адюльтере «обесчещенным» оказывается не мужчина, а женщина, и не вследствие полового акта как такового, но с высшей точки зрения, поскольку, если к супружеству относятся действительно серьёзно, женщина, выходя замуж, добровольно связывает себя с мужчиной, и в случае измены она нарушает именно этические узы верности, тем самым «падая» прежде всего в своих собственных глазах. Так, между прочим, становится понятной вся глупость насмешек, которым в буржуазном мире подвергался обманутый муж; с таким же успехом можно смеяться над жертвой ограбления или над вождём, преданным своими соратниками, нарушившими данную ему клятву верности. Всё это может иметь смысл, лишь если, говоря о защите «чести», её увязывают со

стремлением развить в муже качества тюремщика или деспота, которые, вне всякого сомнения, никоим образом несовместимы с высшей идеей мужского достоинства.

Даже столь банальные примеры со всей очевидностью показывают, какому осквернению подверглись этические ценности под влиянием половых предрассудков. Мы уже говорили о принципах «великой морали», которые, в руках низменных людей, не могут избежать воздействия нигилистических и разрушительных процессов. Речь идёт о таких принципах, как истина, прямота, верность, внутреннее мужество, истинное чувство чести или бесчестья, не зависящие от общественных предрассудков, самообладание. Все они входят в понятие «добродетель» и могут быть связаны с сексуальными вещами только косвенно, то есть исключительно в тех случаях, когда последние толкают человека на поступки, несовместимые с этими ценностями.

С вышеуказанным комплексом связано также значение, которое приписывается девственности в западной религии, даже на теологическом уровне. Это проявляется уже в постоянном подчёркивании девственности Марии, «Богоматери», и совершенно непонятна важность, которая придаётся этому факту. Ещё более заметным образом этот комплекс проявля-

ется непосредственно на моральном и нормативном уровне в различных мнениях, признанных «допустимыми» с точки зрения католической моральной теологии (то есть высказанных и отстаиваемых отдельными представителями церковного учения, но имеющих рекомендательный, а не обязательный характер). Например, таким является мнение, согласно которому для девственницы предпочтительнее наложить на себя руки, чем позволить изнасиловать себя (идея, недавно приведшая к «канонизации» некоей Марии Горетти), или даже убить насильника, если это позволит ей сохранить анатомическую целостность. Согласно другому мнению, отстаиваемому на основании тех же казуистических принципов моральной теологии, чтобы спасти город от разорения, можно пойти на уступки, если враг потребует принести в жертву невинного, но нельзя уступать, если в качестве жертвы требуют девственницу, поскольку она подвергается возможности изнасилования. Таким образом, сексуальным табу придавалось большее значение, чем жизни. Примеры подобного рода можно легко приумножить. Однако столь развитая система запретов и осуждений свидетельствует о крайне высокой степени озабоченности сексом, а следовательно, и о не меньшей зависимости от него, чем то свойственно грубым

сладолюбивым. Таким образом, по мере исчезновения из позитивной религии потенциальных способностей созерцательного характера, утраты ориентации на трансцендентность, высокую аскезу и истинную сакральность, по всей территории христианизированной Европы область морали оказалась настолько заражённой идеей секса, что это закончилось появлением вышеупомянутых комплексов.

Таким образом, если это аномальная ситуация как таковая имеет довольно давнее происхождение, то характерной чертой буржуазного периода стало то, что она приобрела явно выраженные черты «общественной морали». Причиной этого стал разоблаченный Парето «виртуизм», который приобрел настолько изолированный и автономный характер, что даже практически перестал испытывать необходимость в обращении к тем предпосылкам, на которых строилась религиозная мораль. Отныне основным объектом разрушительных процессов, как вчерашнего, так и нынешнего дня, становится непосредственно мораль, зиждущаяся на половой основе. Заговорили о «сексуальной революции», направленной на устранение как внутренних запретов, так и репрессивных социальных табу. Действительно, в современном мире «сексуальная свобода» становится всё более

привычным делом. В связи с этим необходимо сделать несколько замечаний.

Прежде всего, следует указать, что общая направленность текущих процессов ведёт во все не к освобождению секса, но к освобождению *от* секса. Нетрудно заметить главенствующее место, которое уделяется в современном обществе темам секса и женщины. Помимо прочего, это является типичным признаком, который характеризует конечную фазу цивилизационного цикла. Происходящее позволяет говорить о самой настоящей сексуальной интоксикации, приобретшей хронический характер в современной эпохе, в чём легко убедиться на множестве примеров из самых разнообразных областей — публичной жизни, нравов, искусства. Обратной стороной этого становится ориентация на гинекократию, то есть на главенство женского пола, что в свою очередь связано с материалистической и прагматической инволюцией мужчин. Поэтому наиболее ярко этот феномен проявляется в таких странах, как США, где эта инволюция зашла наиболее далеко.

Поскольку мы уже неоднократно обращались к этой теме, не будем останавливаться здесь на этом подробнее. Ограничимся указанием лишь на один специфический аспект, который связан с новым типом привлекательности и

эротичности, воплощенным в новейших женских идолах, который имеет коллективный и в некотором смысле абстрактный характер и создаёт крайне своеобразную атмосферу, поддерживаемую множеством самых разнообразных средств: кинематографом, глянцевыми журналами, телевидением, конкурсами красоты и т. д., и т. п. Подлинная личность женщины нередко становится всего лишь чем-то вроде искусственной подпорки, центром кристаллизации этой атмосферы рассеянной, болезненной сексуальности хронического характера, хотя на самом деле большинство этих очаровательных «звёзд» страдает сексуальной неполноценностью, поскольку по экзистенциальному складу личности они стоят ближе всего к обычным испорченным и невротичным подросткам. Кто-то удачно сравнил их с медузами, которые манят своими радужными переливами в воде, но превращаются в желеобразную массу и испаряются, попадая на солнце; точно так же эти «звёзды» чувствуют себя как в воде в атмосфере рассеянной коллективной сексуальности.

Таким образом, если говорить о непосредственно затрагивающих нас проблемах, то в принципе понятно, что наша задача не в том, чтобы оплакивать утрату прежних нравов, основанных на сексуальных предрассудках, или тем более возмущаться тем, что для большин-

ства современного общества стало совершенно нормальным такое поведение, которое ещё вчера могло показаться испорченностью. Нам важно извлечь пользу из изменившейся ситуации и за рамками буржуазных поведенческих форм понять, как следует относиться к этой проблеме исходя из более здоровой мировоззренческой концепции, в которой этические ценности свободны от сексуальных уз. Правильный путь нам может здесь указать сказанное ранее по поводу осквернения, которому подверглись такие понятия, как добродетель, честь и верность, благодаря смешению сексуальных и этических проблем. Следует признать, что заповеди воздержания и целомудрия оправданы только в рамках определённого типа аскезы, предполагающей наличие особых, далеко не общераспространённых наклонностей, как это всегда и было в традиционном мире. Вопреки мнению всякого рода пуритан, свободная сексуальная жизнь личностей определённого склада никак не сказывается на их внутренней ценности; история богата примерами этого. То, что человек может позволить себе, должно измеряться только тем, что он *есть*, властью, которую имеет личность над собой.

Совместная жизнь мужчины и женщины должна строиться на более ясных, значимых и интересных основаниях, чем те, которые воз-

никли под влиянием буржуазных обычаев и половой нетерпимости, что, в частности, требует релятивизации значимости женского целомудрия, понимаемого как чисто анатомическая данность. В принципе для человека особого типа текущие процессы распада могут во многом способствовать частичному исправлению сложившегося в этой области положения дел. Но, если говорить о чём-то большем, следует признать, что эти возможности остаются чисто гипотетическими ввиду отсутствия общих экзистенциальных предпосылок, необходимых для коренного изменения ситуации в этой области. Причина этого в том, что бóльшая свобода в половой области сегодня возникает не в результате обретения ранее утраченного осознания тех ценностей, которые снижают важность сексуально значимых вещей, и отказа от «фетишизации» межполовых отношений, но, напротив, является результатом общего ослабления всякой сдерживающей силы. Поэтому упомянутые ранее положительные перспективы, к которым предположительно могли бы привести текущие процессы, остаются чисто виртуальными, и совершенно бесполезно строить иллюзии по поводу реального направления, в котором продолжает двигаться современная жизнь. Даже не говоря об указанной атмосфере рассеянной, эротической интокси-

кации, приобретшей пандемический характер, «сексуальная свобода» на деле приводит лишь к вульгаризации отношений между мужчиной и женщиной, к материализму, дешёвому имморализму и торжеству отвратительной бесполости, что окончательно уничтожает элементарные условия для сексуального опыта, представляющего хоть какой-либо интерес и обладающего хоть какой-либо интенсивностью. Легко заметить, что именно этим и закончилась провозглашенная «сексуальная революция»; секс «без комплексов» превратился в одну из современных разновидностей товара массового потребления.

Некоторую особенность здесь представляют отдельные аспекты кризиса женской стыдливости. Помимо тех ситуаций, когда почти полная женская нагота используется для поддержания атмосферы абстрактной коллективной сексуальности, свойственной нашей эпохе, имеет смысл обратить внимание на то, что нагота, став публичным фактом повседневной жизни и утратив вследствие этого всякий серьёзный «функциональный» характер, невольно служит воспитанию вполне целомудренного взгляда, способного смотреть на полностью обнажённую женщины почти с тем же эстетическим безразличием как на рыбу или кошку. Этому же способствует распространение про-

дукции коммерциализованной массовой порнографии, что приводит к исчезновению полярности между полами, свидетельством чего является такой обычай «современной» жизни, как повсеместное смешение молодых людей разного пола, которые начинают относиться к представителям противоположного пола практически не испытывая никакого напряжения, столь же «естественно», как репа, оказавшаяся вдруг на одной грядке с капустой. Это частное следствие действия разрушительных процессов со всей очевидностью возвращает нас к сказанному ранее по поводу «животного идеала». Отметим, что и в этой области между «Востоком» и «Западом» нет никаких существенных различий, поскольку примитивистская эротическая жизнь, столь типичная для американской молодежи, очень близка промискуитету «товарищей» обоего пола, которые благодаря своей свободе от «индивидуалистических проблем буржуазных декадентов», освобождаются и от волнений, связанных с сексуальной жизнью, поскольку основные их интересы, заслуживающие внимания, лежат в иной области, в жизни коллектива и классовой борьбе.

Отдельный случай представляют собой те ситуации, когда описанная атмосфера постоянной рассеянной эротичности заставляет искать в чистой сексуальности, служащей свое-

образным наркотиком, сильных ощущений, способных восполнить пустоту современного существования. По свидетельствам, оставленным отдельными представителями битников и других схожих движений, легко составить себе представление, сколь значительное место уделяют они поиску сексуального оргазма, связанного с изнуряющим страхом, вызванном мыслью не достичь его самому или не удовлетворить партнёршу.

Такое отношение к сексу принимает негативные и почти карикатурные формы, которые, впрочем, могут вылиться в нечто более серьёзное, поскольку чисто сексуальный опыт также обладает своими метафизическими значениями, и вызванное им потрясение действительно может привести к экзистенциальному разрыву уровня и выходу за пределы простого повседневного сознания. Эти возможности были известны в традиционном мире, где сексуальная жизнь также имела сакральный характер. Подробно мы рассмотрели эту тему в другой нашей книге («Метафизика пола»). Здесь же достаточно несколько кратких замечаний, имеющих отношение к интересующему нас человеку особого типа.

Как было сказано, современная ситуация исключает возможность сделать секс органичной и исполненной смысла частью жизни в ин-

ституциональных рамках. Поэтому здесь имеет смысл говорить только о тех редких случаях, которые, несмотря ни на что, спорадически могут возникать при наличии благоприятных условий. Безусловно, для рассматриваемого нами типа человека буржуазное романтическое представление о любви как о союзе двух «душ» не имеет ни малейшего смысла. Человеческие отношения могут иметь для него исключительно относительный характер, поэтому для него мысль о том, чтобы искать смысл жизни в женщине, выглядит ещё более нелепой, чем даже в семье или детях. В частности, необходимо отказаться от идеи (или амбиции), согласно которой один человек может полностью «обладать» другим как личностью. Напротив, в этом отношении также более естественным будет сохранение определённой дистанции, указывающее в том числе на взаимное уважение. Большую свободу современных обычаев и вытекающее из неё изменение положения женщины в современном мире можно обернуть в свою пользу — то есть трансформировать негативное в позитивное — за счёт создания таких отношений, которые, не будучи ни поверхностными, ни «натуралистическими», обретут подлинный характер, основываясь, с социальной и этической точек зрения, на верности, дружбе, независимости и отваге.

При этом должно чётко осознавать, что мужчина и женщина являются двумя различными существами, идущими разными путями, которые в распадающемся мире могут преодолеть фундаментальное экзистенциальное одиночество только благодаря тому, что возникает из простой разницы половых потенциалов. Если мужчина стремится к чему-то большему, чем к удовлетворению своей потребности «обладать» другим человеком, он не должен относиться к женщин как к простому объекту «удовольствия» или источнику чувств, используемых как средство для самоутверждения. Цельный человек не нуждается в таком утверждении; самое большее, он нуждается в «пище». Меду тем, умение адекватно использовать напряжение, могущее возникнуть из вышеуказанной разницы потенциалов, действительно способно сделать его одним из основных источников питательных веществ, необходимых для поддержания того особого состояния активного и животворного опьянения, о котором мы уже неоднократно упоминали, в частности, рассматривая отдельные аспекты дионисийского опыта.

Сказанное позволяет нам перейти к другой возможности, которую открывает сексуальность, приобретая до некоторой степени автономный и отстраненный характер. Как мы

видели, первая возможность связана с «натуралистической» животностью. Однако ей можно противопоставить другую «стихийную» возможность, то есть принятие сексуального опыта в его стихийности. Одна из целей, поставленных нами в вышеупомянутой работе «Метафизика пола», была сформулирована следующим образом: «Сегодня, когда психоанализ, совершив почти дьявольскую подмену, выдвинул на первый план подличностную перводанность пола, ей следует противопоставить его другую, метафизическую перводанность, по отношению к которой первая является лишь деградацией». Для этого мы, с одной стороны, исследовали определенные трансцендентные измерения, которые в латентной или скрытой форме иногда сохраняются даже в профанической любви, а с другой — привели разнообразные примеры из мира Традиции, свидетельствующие о соответствующей сексуальной практике, и указали на то, каким образом влияния высшего порядка могут трансформировать систему обычных союзов между мужчиной и женщиной. Впрочем, если говорить не только о принципах, но и о практической активации этих возможностей, сегодня единственной возможностью остаются лишь исключительные переживания, имеющие спорадический характер и доступные только чело-

веку особого типа, поскольку предпосылкой к их реализации является особый внутренний склад, свойственный этому типу.

Другой необходимой предпосылкой является качество женщины. Необходимо добиться того, чтобы рассеянное в современной атмосфере эротическое очарование концентрировалось или, используя химическую терминологию, «осаждалась» в определенных женских типах именно как «стихийное» качество. Тогда в отношениях с женщиной в сексуальной области также может возникнуть ситуация, которую мы уже неоднократно рассматривали выше: та опасная ситуация, которая требует от человека, намеренного активно ей воспользоваться, самопреодоления, перехода внутренней границы. В случае успеха могут снова проявиться те смыслы — пусть даже в несколько чрезмерной или жесткой форме, что обусловлено изменением среды, — которые были изначально связаны с полярностью полов, пока их не задушила пуританская религия «духа», пока они не ослабли под влиянием буржуазного сентиментализма или подверглись примитивизации и прямому вырождению. Этими смыслами пронизано множество легенд, мифов и саг самых различных традиций. Действительно, за настоящей — типичной и абсолютной — женщиной признавалось наличие некой духовно

опасной, чарующей и одновременно губительной силы. Этим объясняется поведение и соответствующие предписания, выработанные той особой линией аскезы, которая отвергала секс и женщину, дабы покончить с опасностью. Человек, избравший иной путь, нежели уход из мира или бесстрастную отрешенность в миру, может встретить опасность лицом к лицу, превратить яд в лекарство, если он умеет использовать секс, не становясь его рабом, и знает способ как пробудить глубинные, стихийные измерения, имеющие в некотором смысле трансбиологический характер.

Как уже говорилось, сегодня подобные случаи возможны только как счастливое исключение, учитывая, во-первых, предпосылки, необходимые для их реализации, и, во-вторых, те совершенно неблагоприятные условия, которые сложились в современном мире в результате серьезной деградации образа женщины, сделанного по меркам последнего времени. Действительно, непросто разглядеть «абсолютную женщину» в обличье «современной», «продвинутой» девушки. В более широком плане, столь же трудно вообразить себе сосуществование вышеуказанных необходимых женских качеств с теми, которые требуются для поддержания свободных, ясных и независимых отношений. Для этого женщине необходимо

воспитание совершенно особого рода, носящее довольно парадоксальный характер, поскольку в определенном смысле оно также должно быть «двойственным» (в смысле внутренней двойственности), как и мужское воспитание, даваемое рассматриваемому нами человеку особого типа. Однако несмотря на некоторую внешнюю схожесть это не имеет ничего общего с тем направлением, в котором развивается современная женская жизнь.

На самом деле достигнутое женщиной равноправие и свобода в современной практической жизни, её пребывание бок о бок с мужчинами на улицах, в офисах, на фабриках, в спортивных состязаниях, её участие наравне с ними в профессиональной и даже политической или армейской жизни является одним из тех разрушительных феноменов эпохи, в котором, в большинстве случаев, сложно найти положительную сторону. В сущности, всё это свидетельствует лишь об отказе женщины от того, чтобы быть женщиной. Свойственное современной жизни смешение полов неотвратимо, в большей или меньшей степени лишает женщину той силы, носителем которой она является, неизбежно толкает её назад, навязывая ей более свободные, но одновременно и более примитивные отношения, обусловленные теми практическими факторами и интере-

сами, которые преобладают в современной жизни. Процессы, происходящие в современном обществе и позволившие женщине занять в нём новое положение, отчасти могут способствовать достижению более ясных, независимых и серьёзных отношений между полами, свободных как от морализма, так и от остатков буржуазного сентиментализма и «идеализма», но если говорить о возможности пробуждения тех глубинных сил, которые как раз и определяют абсолютную женщину, они не оставляют ей практически никаких шансов.

Проблема смысла жизни, затрагивающая как жизнь мужчины, так и женщины, выходит за рамки настоящей книги. Безусловно, в эпоху распада решение этой проблемы для женщины тяжелее, чем для мужчины. Здесь необходимо учитывать те, отныне уже необратимые последствия двусмысленности, благодаря которой женщина поверила в то, что способна обрести «личность», взяв за образец «личность» мужчины, точнее, якобы мужчины, так как на сегодняшний день почти все типичные формы деятельности носят одурманивающий характер, задействуют «нейтральные» качества преимущественно интеллектуального и практического порядка, не учитывая ни особенностей пола, ни расовой или национальной специфики, и протекают под знаком абсурда, который харак-

теризует всю систему современного общества. Мы живем в мире, где сама наша жизнь лишена качеств, в мире простых масок, из которых женщина в лучшем случае продолжает заботиться разве что о косметической маске, во всём остальном будучи внутренне ослабленной и дезориентированной, учитывая полное отсутствие необходимых предпосылок для той активной и преобразующей деперсонализации, о которой мы упоминали ранее, говоря об отношениях между личностью и маской.

Неподлинное существование, с его системой одурманивающих и успокоительных средств, а также всяческого рода заменителей, используемых в большинстве современных «развлечений», нацеленных на расслабление и забвение, мешает женскому полу предвидеть кризис, который настигнет современную женщину в момент, когда она поймет, сколь бессмысленны те мужские занятия, за право на участие в которых она так боролась, когда рассеются иллюзии и спадет эйфория от достигнутого ею положения, когда, с другой стороны, она увидит, что в нынешней атмосфере распада ни семья, ни дети не способны принести ей чувство удовлетворенности жизнью, когда в результате упадка экзистенциального напряжения уже ни мужчина, ни секс не смогут стать для неё тем естественным средоточием

жизни, какими они были для традиционной абсолютной женщины, но будут лишь чем-то вроде приправ, способных на время придать остроту обыденному, пресному существованию, подобно спорту, нарциссическому культу тела, практическим интересам и т. п. Здесь также следует принять во внимание те разрушительные последствия, до которых нередко доходит современная женщина под влиянием ложных склонностей, извращенных амбиций, а также в силу сложившихся обстоятельств. Поэтому, если даже порода настоящих мужчин ещё не исчезла окончательно, для современных мужчин, почти утративших то, что называется мужественностью в высшем смысле, сегодня изречение, обращенное к настоящему мужчине с призывом «искупить», «спасти женщину в женщине», покажется довольно спорным. Существует опасность, что для настоящего мужчины сегодня более приемлемым окажется совет, данный Заратустре старухой: «Идешь к женщине? Не забудь захватить с собой плётку» — если только в нынешние прогрессистские времена осталась возможность воспользоваться этим советом безнаказанно и с пользой. С учётом всех этих факторов возможность вернуть сексу, пусть даже спорадически, его стихийный, трансцендентный и, если угодно, даже рискованный ха-

рактик в сложившихся обстоятельствах выглядит почти обреченной на провал.

Подытоживая, можно сказать, что общая картина, которую в этой области представляет собой современное общество, особым образом отражает те негативные аспекты, которые свойственны переходному периоду. Режим, сложившийся в латинских странах под влиянием католического и буржуазного конформизма, а в протестантских странах под влиянием пуританства, по-прежнему остается в силе. Отмена чисто внешних запретов, привела только к росту различных форм неврозов в области половой жизни. С другой стороны, тотальная эмансипация, полное отсутствие комплексов и ярко выраженное «бунтарство» новых поколений ведут к пошлomu натурализму и примитивизации половых отношений. Одновременно общая атмосфера сексуальной фиксации и господства женщины, являющейся её объектом, приводит не к реальному усилению, но, скорее, к исчезновению абсолютной женственности и абсолютной мужественности как типа, в частности, к практической деградации эмансипированного женского элемента, затягиваемого в жернова социального механизма. Наконец, отдельные случаи представляют собой маргинальные попытки использовать секс в качестве суррогата, чтобы вернуть вкус к жизни,

эти попытки нередко связаны с употреблением наркотиков, к которым прибегает экзистенциально травмированная молодежь в хаотических поисках безусловного смысла существования.

Учитывая эту ситуацию, можно сказать, что для интересующего нас типа человека перспективы использования глубинных возможностей секса для реализации свободных и ясных отношений между мужчиной и женщиной могут открыться лишь по счастливой случайности. В целом же единственным положительным эффектом, который он может извлечь из текущих процессов распада, является открываемая ими возможность разделения, окончательного отделения ценностей, соответствующих высшему закону жизни, от прежней сексуальной морали. За неимением лучшего он может воспользоваться свободой, обретаемой в результате обесценивания сексуально и эротически значимых вещей, однако, при этом он не должен пренебрегать теми потенциальными возможностями, которые они могут предложить на своем уровне.

ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМА

29. «Вторая религиозность»

В одной из предыдущих глав мы показали полную необоснованность идей, проповедуемых отдельными популяризаторами науки, которые притязают на то, что новейшая физика отныне преодолела предшествующую материалистическую стадию и ведёт к новому одухотворенному видению реальности. Однако практически на тех ложных основаниях зиждутся притязания так называемого неоспиритуализма. Довольно многим хотелось бы убедить нас в том, что началось новое возвращение к духовности, о чем свидетельствует рост интереса к сверхъестественному и сверхчувственному, который выражается в распространении всякого рода движений, сект, церквей, тайных обществ и масонских лож. Всех их объединяет претензия на то, что они способны дать западному человеку нечто большее, чем старые формы позитивной догматической религии, которые они объявляют неудовлетворительными,

выхолощенными и недействительными, и открыть ему путь по ту сторону материализма.

Здесь также речь идёт о некоей иллюзии, которая возникает в результате отсутствия принципов, что характерно для наших современников. Истина же состоит в том, что и в этой области в большинстве случаев мы имеем дело с явлениями, которые сами являются частью разрушительных процессов эпохи, и по сути своей, несмотря на видимость, имеют отрицательное значение и представляют собой верных сподвижников западного материализма.

Для понимания истинного места и смысла этого нового спиритуализма можно обратиться к тому, что было сказано Освальдом Шпенглером по поводу «второй религиозности». Идеи, изложенные этим автором в его основном сочинении, несмотря на основательную путанность и разнообразные личные заблуждения, отчасти воспроизводят традиционную концепцию истории, особенно там, где автор говорит о процессе, который в различных циклах цивилизации ведёт от органичных первоначальных форм жизни, характеризующихся преобладанием качества, духовности, живой традиции и расы, к поздним, мертвым формам городской жизни, где, в отличие от первых, торжествует абстрактный интеллект, экономика и финансы, практицизм и мир масс, опирающийся на чисто

материальное величие. С появлением этих форм цивилизация устремляется к своему концу. Завершающий процесс был описан Рене Геноном, который, приводя в качестве примера то, как протекает жизнь организма, говорил о двух стадиях, стадии окоченения мертвого тела (соответствующей в рамках цивилизации периоду материализма), за которой наступает последняя стадия — разложение трупа.

Итак, согласно Шпенглеру, «вторая религиозность» есть одно из явлений, которыми всегда сопровождаются конечные стадии цивилизации. Рядом с варварски величественным зданием, возводимым рационализмом, практическим атеизмом и материализмом, зарождаются формы «духовности» и мистицизма, иной раз сопровождающиеся даже прорывом сверхчувственного, но они представляют собой не столько признаки исцеления, сколько симптомы разложения. Они не имеют ни малейшего отношения к строгим формам изначальной религии, которые, составляя наследство господствующих элит, служили сосредоточием органической, качественной цивилизации (то есть того, что мы, собственно, и называем миром Традиции) и накладывали свой отпечаток на все её проявления. На рассматриваемой нами стадии даже позитивные религии утрачивают всякое высшее измерение, обмирщаются, уп-

рощаются, перестают исполнять свою изначальную функцию. Развитие «второй религиозности» идёт как за рамками подобных религий (а нередко даже в противовес им), так и за рамками основных и главенствующих движений жизни, поэтому её можно приравнять к таким явлениям, как бегство от мира, отчуждение, бессознательная жажда компенсации, которые не оказывают никакого весомого влияния на реальность, каковая отныне представляет собой мёртвую, механистическую, чисто земную цивилизацию. Таково место и смысл «второй религиозности». Можно дополнить эту картину, снова обратившись к Генону, доктрина которого обладает большей глубиной, нежели концепция Шпенглера. Согласно этому автору, после того как усилиями материализма и «позитивизма» XIX века человек был полностью изолирован от любых влияний высшего порядка — от истинно сверхъестественного, от трансцендентности, — различные движения XX века, прикрывающиеся личиной «духовности» или «новой психологии», стремятся заново открыть его влияниям снизу, исходящим с уровня, расположенного ниже того экзистенциального уровня, который в целом соответствует сформированной человеческой личности. Здесь можно воспользоваться выражением О. Хаксли, который говорил о «нисходящем са-

мопреодолении», противоположном «восходящему самопреодолению».

Как верно то, что современный Запад находится на мертвой, коллективистской и материалистской стадии своего развития, знаменующей конец цикла цивилизации, столь же верно и то, что большая часть явлений, истолковываемых как прелюдия к новой духовности, имеет черты, присущие лишь «второй религиозности». Данные явления имеют смешанный, раздробленный, подсознательный характер и напоминают то свечение, которым сопровождается трупное разложение. Поэтому их следует оценивать не как противоположность современной закатной цивилизации, но — как уже было сказано — как нечто ей сопутствующее и даже, более того, как то, что в случае своего успеха может положить начало ещё более регрессивной и упадочной стадии, нежели та, на которой мы пребываем сегодня. В частности, там, где речь идет уже о чём-то более серьезном, нежели простые душевные состояния и теории, где болезненный интерес к сенсационному и оккультному дополняется различными магическими практиками и открытием подпольных слоев человеческой психики — как это нередко случается в спиритизме и том же психоанализе,— мы уже сталкиваемся с тем, что тот же Генон называл «трещинами в вели-

кой стене», — с угрозой крушения той крепостной ограды, которая, несмотря ни на что, защищает повседневную жизнь обычных, психически здоровых людей от проникновения темных сил, скрывающихся за фасадом чувственного мира и таящихся у порога оформленных и осознанных человеческих мыслей. С этой точки зрения, неоспиритуализм является более опасным, нежели материализм или позитивизм, которые уже благодаря своей примитивности и интеллектуальной близорукости укрепляют эту крепостную ограду, которая не только ограничивает свободу, но и защищает.

С другой стороны, лучшим показателем того уровня, на котором находится неоспиритуализм, служит человеческое качество большинства его проповедников. Если в древности священные знания были прерогативой высшего человеческого типа, царских и жреческих каст, сегодня новое слово против материализма провозглашают всяческие медиумы, «маги» мелкого пошиба, «рамочники», спириты, антропософы, теософы, астрологи и ясновидцы, усиленно рекламирующие себя на страницах газет, «целители», вульгаризаторы американизированной йоги и т. п., среди которых время от времени появляются экзальтированные мистики и импровизированные пророки. Последней красноречивой чертой неоспиритуализма, пред-

426

ставляющего собой мешанину из суеверий и мистификаций, является высокий процент женщин (неудачниц, свихнувшихся или «вышедших в тираж») среди его последователей, что особенно характерно для англосаксонских стран. Поистине здесь есть все основания, чтобы говорить об общей направленности этого движения в сторону «женской» духовности.

Но здесь мы опять возвращаемся к теме, о которой было сказано уже более чем достаточно. В рамках же интересующего нас здесь круга идей важно подчеркнуть ту нежелательную путаницу, которая может возникнуть из-за частых ссылок неоспиритуалистов, начиная с англо-индийских теософов, на отдельные доктрины, принадлежащие тому миру, который мы называем миром Традиции, особенно это касается различных восточных учений.

Итак, здесь следует провести чёткое разграничение. Необходимо твердо помнить, что всё, что говорится рассматриваемыми течениями по этому поводу, почти всегда сводится к фальсификациям этих учений, к смешению их остатков или фрагментов с худшими западными предрассудками и чисто личными заблуждениями. Неоспиритуализм в целом не имеет ни малейшего представления о том уровне, к которому по праву относятся идеи подобного рода, и точно так же он даже не подозревает о той

цели, к которой, по сути, движутся его последователи. Действительно, эти идеи нередко приравнивают к простым суррогатам, которыми пользуются для удовлетворения тех же потребностей, которые приводят других людей к вере или обычной религии. Это серьезная ошибка, так как в данном случае речь идет о метафизике, а упомянутые выше учения в традиционном мире относились исключительно к «внутренним доктринам», не подлежащим разглашению. Кроме того, нет никакой уверенности в том, что единственной причиной, подогревающей интерес неоспиритуалистов к подобным учениям, которые они так усердно распространяют и пропагандируют широкой публике, является упадок и высыхание западной религии. Другой причиной является вера многих в то, что эти учения являются более «открытыми» и утешительными, что они избавляют от обязанностей и уз, свойственных позитивным конфессиям, тогда как истиной является прямо противоположное, пусть даже речь идет об обязательствах совершенно иного рода. Типичным примером подобного отношения является чисто морализаторская, гуманистическая и пацифистская оценка буддистской доктрины (которая, согласно пандиту Неру, представляет собой «единственную альтернативу водородной бомбе»). Можно вспомнить здесь и

Юнга, который уже в другой области придавал психоаналитическую «ценность» самым разнообразным учениям и мистериальным символам, адаптируя их для лечения невропатов и шизофреников.

В связи с этим, стоит поставить вопрос об отрицательном практическом эффекте, который способен вызвать неоспиритуализм, поскольку та искаженная и незаконная манера, в которой он преподносит и пропагандирует вышеупомянутые учения, принадлежавшие к внутренним доктринам мира Традиции, неизбежно приводит к их дискредитации. Действительно, необходимо изначально обладать чёткой внутренней ориентацией или столь же верным инстинктом, чтобы суметь отделить позитивное от негативного и вычленив в течениях подобного рода то, что могло бы стать действенным импульсом для возвращения к корням и новому открытию забытой мудрости. В случае успеха, тот, кому удастся отыскать верный путь, не замедлит полностью отринуть всё связанное с этой случайно выбранной отправной точкой, то есть с современным спиритуализмом и, самое главное, с соответствующим ему духовным уровнем, поскольку на этом уровне нет места ничему великому и могущественному, ничему из того, что обладает суровым и властительным характером, который свойстве-

нен тому, что действительно находится по ту сторону человеческого и является тем единственным, что способно открыть путь, позволяющий вырваться за пределы этого мира, переживающего «смерть Бога».

Всё вышесказанное касается главным образом доктрины. Понятно, что рассматриваемый нами человек особого типа, который питает интерес к этой области, должен четко понимать только что указанное различие. Пока у него нет прямого доступа к более достоверным источникам информации и он вынужден довольствоваться побочной и сомнительной продукцией «второй религиозности», ему по необходимости придётся заняться работой по отбору и интеграции имеющихся данных. Впрочем, эта работа сегодня значительно облегчается благодаря уже наработанному в этой области современным религиоведением и другими смежными дисциплинами, которые сделали общедоступными фундаментальные тексты различных великих традиций. И хотя издания подобного рода иной раз страдают некоторой академической или узкоспециализированной ограниченностью (филология, востоковедение и т. п.), они все же свободны от искажений, заблуждений и путаницы, характерных для неоспиритуализма. Таким образом, пусть даже первый шаг сделан случайно, он может обеспе-

читать ищущего базой или сырьем для дальнейшего продвижения¹.

Теперь необходимо рассмотреть проблему практической реализации. Как мы уже говорили, неоспиритуализм зачастую делает особый упор на практике и внутреннем переживании, заимствуя из древнего или восточного мира не только концепции сверхчувственного, но также способы и методики, используемые для выхода за границы обычного человеческого сознания. Однако здесь мы вновь сталкиваемся с той же ошибкой, на которую мы указывали ранее, говоря о католических обрядах, которые в конце концов окончательно профанизировались и утратили всякое действенное «оперативное» значение. Причиной этого было их массовое распространение и несоблюдение условий, необходимых для их эффективности; эта ошибка значительно усугубляется в случае

¹ Мы посвятили несколько работ изложению указанных здесь учений в их изначальной и подлинной форме. Основными из них являются: «Герметическая традиция», «Доктрина Пробуждения», «Мистерия Грааля», «Йога Могушества», «Книга о принципе и его действии». Кроме того, нами написана книга, в которой дан критический анализ основных неоспиритуалистических движений, основанный на изложенных здесь идеях: «Личина и лик современного спиритуализма».

неоспиритуализма, поскольку он ставит перед собой гораздо более амбициозную цель.

Здесь можно не принимать в расчёт совершенно ложные, «окультистские» разновидности неоспиритуализма, в которых на первом плане стоит интерес к «ясновидению», к обретению той или иной воображаемой «силы», к всевозможным контактам с невидимым миром. Способности подобного рода не представляют ни малейшего интереса для человека особого типа; этот путь не ведёт к разрешению вопроса о смысле существования, поскольку не способен вывести человека за рамки мира явлений, следовательно, результатом подобных исканий может стать не более глубокое понимание жизни, но ещё более беспросветное отчаяние и бегство от действительности (к тому же результату в другой области приводит ошеломляющий рост научных знаний и технических средств). Но если говорить об «инициации», которая считается конечной целью различных практик, «упражнений», ритуалов, техник йоги и т. п., в том же неоспиритуализме изредка смутно просвечивает нечто совсем иное и более серьёзное.

Прежде чем вынести окончательное суждение по этому вопросу, необходимо рассеять сначала некоторые иллюзии. Целью инициации, в её строгом и законном понимании, является реальное изменение онтологического и экзистен-

циального статуса человека, реальное открытие трансцендентного измерения. Она ведёт к неоспоримой реализации, к полному и безусловному овладению тем качеством, которое, как уже говорилось, составляет саму суть интересующего нас человеческого типа, человека, духовно укорененного в мире Традиции. Поэтому возникает вопрос: как следует относиться к тому или другому неоспиритуалистическому течению, заявляющему о своих претензиях на возрождение «инициатических» путей и методов?

Для начала определим рамки этой проблемы, поскольку, как мы неоднократно повторяли, в данном исследовании мы не принимаем в расчет тех людей, которые предпочитают уйти из мира, дабы сосредоточить все свои усилия на достижении трансцендентности, как, например, в религиозной области делает аскет или святой. Нас же интересует тот человеческий тип, который выбирает жизнь в мире и в своём времени, при этом обладая иной внутренней формой, нежели большинство его современников. Такой человек знает, что в цивилизации, подобной нашей, невозможно восстановить те структуры, которые в мире Традиции придавали смысл всему существованию целиком. Но даже в традиционном мире считалась, что к вершинам инициации ведёт крайне узкий путь, открывающийся лишь в редких и исключитель-

ных случаях. Речь шла не о том уровне, где царит общий закон, которому подчинены все прочие сферы существования, но та совершенно особая область, также обладающая четкими границами, которая свободна даже от этого закона, поскольку сама является его источником. Здесь имеется в виду нечто иное, нежели те различия, которые существуют между существующими типами инициаций. Ограничимся лишь указанием на необходимость постоянно держать в уме, что инициация обретает высочайший смысл исключительно на метафизическом уровне, то есть на уровне духовной неусловленности бытия. Другие, более относительные формы посвящения, например, практикуемые в древних культах кастовые, племенные или возрастные инициации, связанные с той или иной космической силой — и, следовательно, далёкие от «великого освобождения», — равным образом не должны приниматься во внимание, в том числе потому, что в современном мире они отныне лишены оснований.

Но, понимая инициацию именно в её высшем метафизическом значении, уже априори приходится признать, что в эпоху, подобную современной, в обществе, подобном тому, в котором мы живем, и учитывая внутренний склад, присущий большинству индивидов (на котором лежит роковой отпечаток вековой

коллективной наследственности крайне неблагоприятного характера), её возможность является более чем гипотетической, и каждый, кто считает иначе, либо просто не понимает о чём идет речь, либо обманывает как самого себя, так и других. Прежде всего, необходимо решительно отказаться от перенесения в эту область индивидуалистического и демократического представления о self-made-man, согласно которому любой желающий может самостоятельно и собственными силами стать «посвященным», благодаря различного рода «упражнениям» и практикам. Это — иллюзия, истина же состоит в том, что только индивидуальными человеческими силами невозможно преодолеть индивидуальное состояние, поскольку достичь положительного результата в этой области можно лишь благодаря наличию и влиянию реальной силы иного, не индивидуального порядка. Мы категорически настаиваем на том, что инициация в нашем понимании возможна исключительно в трёх случаях.

Во-первых, она возможна, если человек от рождения владеет этой иной силой. Это исключительный случай проявления «врождённого достоинства», которым может обладать человек независимо от своего обычного происхождения; его можно сравнить с идеей «избранничества» в религиозной области. По своему

внутреннему складу рассматриваемый нами человек особого типа близок тому типу, к которому применима эта первая возможность. Но в нашем мире провести техническую проверку на наличие этого «врождённого достоинства» довольно затруднительно, поскольку для этого необходимо, чтобы то испытание себя, о котором мы говорили в первом разделе, было вове­р­мя сориентировано в этом направлении.

Два других случая относятся к «приобретенному достоинству». В первую очередь можно рассмотреть возможность проявления указанной силы в ситуациях глубокого кризиса, духовного потрясения или отчаянных поступков, которые потенциально способны привести к резкому экзистенциальному и онтологическому разрыву уровня. Если индивиду удастся выстоять и не сломаться, он может причаститься этой силы, даже если это не было для него сознательно поставленной целью. Однако следует уточнить, что в подобных случаях должен иметься некий запас ранее накопленной энергии с последующим изменением состояния, толчком для внезапного выброса которой могут стать вышеописанные обстоятельства; поэтому эти обстоятельства являются не основной, но второстепенной причиной, необходимым, но недостаточным условием. Точно так же последняя капля переполняет наполненный

до краёв сосуд, а плотина рушится под напором скопившейся ранее воды.

В последнем, третьем случае указанная сила может передаваться индивиду благодаря воздействию представителя существующей инициатической организации, должным образом подготовленного для этого. В религиозной области это равноценно рукоположению в сан, которое теоретически придает индивиду *character indelebilis*, обеспечивающий ему необходимую квалификацию для действенного исполнения обрядов. Уже упомянутый нами ранее Рене Генон, можно сказать, единственный из современных авторов, кто серьёзно и авторитетно занимался этой тематикой, а также неустанно разоблачал отклонения, ошибки и мистификации неоспиритуализма, почти всегда рассматривает именно этот третий случай. Мы же, со своей стороны, напротив, полагаем, что в наше время на самом деле его можно почти не принимать во внимание, так как организации подобного рода практически отсутствуют. Если на Западе благодаря природе, свойственной победившей там религии, и соответствующим репрессиям и преследованиям, подобные организации и раньше имели до той или иной степени подпольный характер, то в современную эпоху они исчезли почти окончательно. В других регионах и, прежде всего на Востоке, в про-

цессе общей дегенерации и модернизации, дошедших сегодня и до них, эти организации также становятся все более редкими и малодоступными, даже если в них ещё сохраняются те силы, носителями которых они являются. Достаточно бросить взгляд на духовный уровень азиатов, занявшихся экспортом и пропагандой «восточной мудрости» среди европейцев, чтобы убедиться в том, что тот же Восток, где также возобладали «режим остатков», способен сегодня в лучшем случае накормить человека лишь объедками «духовной пищи».

Генон смотрел на эту ситуацию не столь пессимистично, поскольку он не учитывал двух моментов. Во-первых, он, в отличие от указанного нами высшего и интегрального понимания инициации, рассматривал её более широко и даже ввёл понятие «виртуальной инициации», то есть инициации, которая может происходить безо всякого ощутимого для сознания эффекта и оставаться почти столь же бездейственной, каким почти в большинстве случаев — приведём здесь ещё одну параллель с католическим миром — остается то сверхъестественное качество «Божьего Сына», которое в результате крещения, по идее, должен обретать даже слабоумный новорожденный. Вторая ошибка Генона заключается в том, что, по его мнению, указанная сила сохраняет свою действенность

даже в тех организациях, которые некогда обладали подлинным инициатическим характером, но так давно вступили в фазу крайнего вырождения, что есть все основания предполагать, что духовная сила, изначально бывшая их центром, отныне покинула их, не оставив за фасадом ничего кроме психического трупа. В этих двух вопросах мы расходимся с Геноном и поэтому считаем, что третий из перечисленных случаев еще менее вероятен, чем два первых.

Возвращаясь к интересующему нас человеку, следует сказать, что даже если идея «инициации» входит в круг его размышлений, то, реально оценив дистанцию, которая отделяет её от атмосферы, царящей в неоспиритуалистической среде, он должен решительно отказаться от любых иллюзий по этому поводу. В лучшем случае он может рассчитывать на возможность, реализуемую в случае благоприятного стечения обстоятельств, внутренне подготавливая себя к потенциальному пробуждению врождённой предрасположенности. Но он никогда не должен забывать о том, что эта возможность остаётся чисто потенциальной, а значит, не стоит забывать о постнигилистическом мировоззрении, о котором говорилось ранее, требующем отказа от любых подпорок, от всех ориентиров, которые способны сбить с пути, заставить отклониться от центра. В рас-

смаатриваемом случае таким ложным ориентиром может стать нетерпеливое ожидание момента, когда наконец произойдет долгожданное пробуждение. Именно в этом смысле следует понимать ранее упомянутое дзэнское изречение: «Кто ищет Путь, сбивается с Пути».

Таким образом, реалистическое видение ситуации и правильная самооценка позволяют понять, что основная задача состоит в том, чтобы приложить все усилия к выявлению в себе трансцендентного измерения, носящего до той или иной степени скрытый характер. Знакомство с традиционными знаниями и учениями может служить вспомогательным средством, но пользу они принесут только тогда, когда приведут к прогрессивному изменению, затрагивающему экзистенциальный план и связанному с той силой, которая лежит в основе самой жизни человека как личности, силы, которая у большинства связана с миром и выражена как простая воля к жизни. Можно сравнить этот эффект с индукцией, которая придает куску железа свойства магнита и одновременно является силой, которая задает его направление. Этот намагниченный кусок можно сколь угодно долго вращать в любом направлении, но после колебаний и любых изменений его положения он, в конце концов, всегда будет указывать на полюс. Если направ-

ленность на трансцендентность имеет не просто умственный или эмоциональный характер, но пронизывает всё личное бытие, можно считать, что основная задача выполнена, семя проникло в почву, а значить всё прочее в некотором смысле относится к второстепенным следствиям. В этом случае все переживания и действия, совершаемые человеком, пока он живет в мире, тем более в эпоху, подобную нашей, которые также могут показаться отклонениями, обусловленными так или иначе сложившимися обстоятельствами, окажутся тогда лишь столь же незначительными колебаниями, после которых намагниченная игла принимает прежнюю направленность. Как уже говорилось, всё, что потенциально может с ним случиться, зависит от обстоятельств и незримой мудрости. Впрочем открывающиеся в этом плане горизонты значительно шире тех, которыми ограничена конечная индивидуальная жизнь, в которой человек особого типа пребывает здесь и сейчас.

Поэтому, оставляя в стороне далекую и излишне претенциозную цель достижения абсолютной инициации, понимаемой в метафизическом смысле, человек особого типа должен быть доволен уже тем, что ему удастся реально добиться того экзистенциально-онтологического изменения статуса, которое является общим ре-

зультатом, естественным образом складывающимся из частных поведенческих моделей, способ применения которых в самых различных областях был описан в ходе нашего исследования.

30. Смерть. Право на жизнь

В нашем исследовании экзистенциализма мы уже указывали на хайдеггеровское понимание существования как «жизни к смерти». Смерть становится здесь своего рода центром тяжести, поскольку именно на неё переносится возможность достижения абсолютного смысла существования, «здесь-бытия»; отчасти это напоминает религиозную концепцию жизни как приготовления к смерти. Но мы видели, что все предпосылки, на которых строится философия Хайдеггера, придают этому завершению конечного существования в смерти безусловно негативный — экстатически негативный — оттенок.

Однако это не отменяет того особого значения, которым обладает идея смерти для интересующего нас здесь типа человека. Напротив, в некотором смысле она является для него пробным камнем. В этом отношении речь также идёт о том, насколько им овладел — возможно даже за порогом его обычного повсе-

дневного сознания — тот образ восприятия, который экзистенциально сложился у современного человека в целом благодаря как комплексным инволюционным процессами, так и концепциям, свойственным господствующей теистической религии.

Первое испытание, которое необходимо пройти перед лицом смерти, концом «личности», естественно состоит в том, чтобы доказать свою неподверженность тому экзистенциальному страху, чтобы испытать который, по мнению Хайдеггера, напротив, следует «обладать мужеством», и устранившись от любого рода потусторонних перспектив и оценок, которые в популярных формах религий используются для управления индивидом, воздействуя на подсознательную часть его души.

В этой области в современном мире также можно обнаружить отдельные процессы распада, потенциально обладающие двояким значением. Свой вклад в избавление души от ужаса перед смертью внесли не только атеизм и материализм, но целая серия коллективных катастроф последнего времени, которые также значительно ослабили трагическое отношение к смерти. Сегодня умирают более легко и просто, нежели вчера, и по мере обесценивания прежней значимости и важности индивида в современном механизированном мире масс,

человеческой жизни также стали придавать всё меньшее значение. Вдобавок к этому, ковровые бомбардировки, применявшиеся в последней войне, от которых без различия страдали как военные, так и мирное население, заставили многих относиться к смерти даже близких людей как к чему-то, что составляет неотъемлемую часть естественного и привычного порядка вещей, почти с тем же чувством, с которым некогда воспринимали потерю каких-либо внешних, материальных благ, и ощущение бренности жизни, неуверенности в завтрашнем дне также стали частью привычного порядка вещей.

В большинстве случаев это приводит к некому отупению, которым, вероятно, только и можно объяснить странную переоценку страха перед смертью, свойственную Хайдеггеру. Однако здесь не стоит исключать возможность противоположного положительного выхода из этой ситуации, которая открывается в том случае, если испытания подобного рода способствуют обретению внутреннего покоя, который обретает человек, преодолевший индивидуальный уровень и свободный от привязанностей физического «Я». В античности Лукреций функционально и прагматично использовал то, к чему отчасти пришло современное естествознание в мире, лишенном Бога, чтобы изгнать

страх перед потусторонним миром; хотя олимпийская идея божественного сохранялась, он рассматривал богов как отрешенные сущности, которые не вмешиваются в мирские дела и для мудреца являются лишь идеалами онтологического совершенства.

Таким образом, в этом отношении современный мир открывает перспективу, имеющую положительную ценность для человека особого типа, поскольку в современной атмосфере разложение также затронуло преимущественно близоруко-антропоцентричное, гуманистическое мировоззрение. Следовательно, для него «созерцание смерти» может стать положительным фактором, позволяющим ему измерить и оценить собственную внутреннюю стойкость. Здесь можно вспомнить хорошо известное древнее правило, советуемое воспринимать каждый день как последний день в своей жизни. Причём эта перспектива близкой смерти не должна поколебать его спокойствия, изменить ход его мыслей и действий. Примером подобного отношения к смерти могут служить лётчики-смертники, камикадзе, которые иной раз на протяжении долгого времени, зная, что в любой момент могут быть призваны для выполнения полета без возврата, продолжали заниматься обычными делами, тренировками, развлечениями, не видя в этом ни малейшей траге-

дии, не испытывая гнетущего чувства безысходности. В более широком смысле, в том, что касается смерти, речь идет о преодолении внутренней границы, об освобождении от уз. В некоторой степени это возвращает нас к тому, о чем говорилось в первой главе. Рассматриваемое нами позитивное *contemplatio mortis*¹ заставляет человека отрешенно относиться к перспективам собственного выживания или смерти, в некотором смысле, позволяет ему оставить смерть позади себя. Но это ощущение близости смерти никоим образом не парализует его, напротив, оно открывает ему высший, возвышенный и свободный образ жизни, пронизанный своего рода магическим, светлым опьянением.

Другой фактор, который позволяет положительным образом освободить идею смерти от её трагического характера, связан с ранее уже упомянутой нами традиционной доктриной предсуществования. Интересующий нас человек не должен считать, что его бытие начинается с физического телесного рождения и кончается смертью. Но он также не может ставить в центр своей земной жизни потусторонний мир, как того требует религиозная теория спасения, рассматривающая земное существование как

¹ Созерцание смерти (*лат.*).— *Прим. ред.*

простую аскетическую подготовку к смерти. Как мы видели, проблема смысла жизни в эпоху нигилизма разрешается человеком особого типа посредством продвижения «Я» к измерению «бытия». Непосредственно в предыдущем параграфе мы говорили о соответствующей этому ориентации, которая должна экзистенциально пропитать личность, подобно тому как индуцированное магнитное свойство пропитывает железо. И если даже эта сила, порождаемая подобной ориентацией, в большинстве случаев сможет ощутимо проявиться только по ту сторону земного существования, в этой жизни она вполне способна обеспечить спокойствие и уверенность. Согласно одному восточному изречению, «земная жизнь подобна путешествию в ночи». Положительный смысл этого изречения становится понятен, если мы обратимся непосредственно к переживанию «до» (по отношению к человеческому существованию) и «после» (по отношению к нему же). С метафизической точки зрения рождение — это одно изменение состояния, а смерть — другое; существование в человеческом состоянии, на земле представляет собой лишь узкий отрезок в *континууме*, в потоке, пересекающем множественные состояния.

Как вообще, так и особенно в хаотическую эпоху распада, подобную нашей, некой лично-

сти, детерминированной тем или иным образом, живущей в данном времени и указанном месте, проходящей через определенные искания, довольно сложно постичь смысл этого проявления бытия как оно есть, концом которого будет сама эта личность; это подобно тому смутному впечатлению, которое оставляет в нас местность, пересекаемая во время ночного путешествия, когда, только внезапные короткие проблески света позволяют разглядеть отдельные черты ландшафта. Однако должно сохраняться чувство или предчувствие того, кто, садясь в поезд, знает, что он сойдет с него, и тогда увидит весь путь, оставшийся позади, и продолжит его дальше. Это чувство способствует сохранению постоянной твердости и уверенности, кардинально отличающихся от того душевного состояния, которое вызывает идея смерти у человека, исповедующего теистическую и креационистскую религию, в рамках которой то, что в бытие превосходит и предшествует жизни и (в том числе с метафизической точки зрения) стоит выше конца этой жизни, то есть смерти, оказывается совершенно скрытым.

Однако всякое изменение состояния сопровождается определенным кризисом и именно поэтому нельзя считать, что только что рассмотренная нами традиционная концепция полностью снимает проблематичный характер по-

тустороннего мира и самой смерти как события. Чтобы полностью разобраться в этом вопросе, нам пришлось бы выйти за рамки настоящего исследования, поэтому ограничимся здесь указанием на то, что описанная нами поведенческая установка для жизни в целом вполне пригодна и для потустороннего мира. Она состоит в своего рода трансцендентальной уверенности, дополненной, с одной стороны, той предрасположенностью, которую мы по аналогии назвали «героической» или «жертвенной» (то есть готовностью к активному самопреодолению), и, с другой стороны, способностью властвовать над своей душой, своими влечениями, своим воображением; так поступает тот, кто в трудной и опасной ситуации не теряет самоконтроля и трезво, без колебаний делает всё, что можно сделать. Для этого необходимо, чтобы надлежащим образом раскрылись предрасположенности, описанные нами на протяжении всех предшествующих страниц, поскольку они сохраняют ценность не только для здешней жизни в наше время, но и по ту сторону жизни. Не последнее место среди них занимает готовность «принимать смертельные удары, наносимые собственным бытием, не сгибаясь под ними».

Наконец, нам хотелось бы вкратце привлечь внимание к частной проблеме, связанной с правом на собственную жизнь, понимаемом в

данном случае как свобода принять эту жизнь или положить ей конец по собственной воле. Эта тема позволит нам также внести последние уточнения в некоторые из рассмотренных ранее моментов.

Самоубийство, осуждаемое большинством моралей, на социальной или религиозной основе, в отличие от них признается допустимым двумя учениям, жизненные нормы которых в отдельных аспектах близки тем, которые мы считаем приемлемыми для человека особого типа в современную эпоху: речь идёт о стоицизме и буддизме. Чтобы разобраться со стоицизмом, можно обратиться к идеям Сенеки. Прежде всего, напомним общую подоплёку его мировоззрения. Как уже упоминалось, для Сенеки истинный человек может стоять даже выше богов, поскольку те, по самой своей природе, не ведают бед и несчастий, тогда как открытый им человек находит силу их победить. Поэтому Сенека считал самыми достойнейшими тех, кто подвергается наиболее суровым испытаниям. Для объяснения он использовал следующую аналогию: на войне вождь поручает самые опасные задания и посылает на самые опасные позиции наиболее достойных, надежных и проверенных воинов. Однако именно эту концепцию, рожденную боевым, мужественным духом, часто используют для осуждения самоубийства,

клеймя самоубийцу как труса и дезертира (известно изречение, приписываемое Цицероном пифагорейцам: «Незаконно покидать свой пост в жизни без приказа вождя, то есть Бога»). Тем не менее Сенека приходит к противоположному выводу и вкладывает слова, оправдывающие самоубийство, в уста самого божества (*De Providentia*, VI, 7–9). Он говорит, что высшему человеку, мудрецу, им была дана не только сила, пересиливающая все обстоятельства, но и вдобавок сила, большая, чем у тех существ, которые свободны от бед, то есть сила, позволяющая ему одержать над ними внутреннюю победу, но также и возможность сделать так, чтобы ничто не могло его удержать от задуманного, если он того не желает: ему открыта дверь для «выхода» — *patet exitus*. «Если вы не желаете сражаться, вы всегда вольны выйти из сражения. Нет ничего проще, чем умереть».

Учитывая сказанное выше о его мировоззрении, нет сомнения в том, что для Сенеки этот выход никоим образом не применим к тем случаям, когда человек сам ищет смерти, оказавшись в непереносимой ситуации; как раз в этом случае самоубийство является *незаконным* актом. Само собой разумеется, что это в равной степени относится и к тем, кто желает покончить с жизнью под влиянием страсти или аффекта, поскольку это равнозначно признанию

своей пассивности и слабости перед иррациональной частью собственной души. Наконец, то же самое относится к тем случаям, когда побуждающим мотивом к самоубийству становятся социальные причины. Ни для идеального стоического типа, ни для человека особого типа подобного рода мотивы не могут повлиять на их душевное состояние, никакие причины, связанные с общественным сосуществованием, не могут нанести ни малейшего вреда их достоинству. Следовательно, они никогда не пойдут на самоубийство под влиянием чисто социальных причин, которые стоики включают в категорию «того, что от меня не зависит». Единственным допустимым исключением является тот случай, когда затронута честь, но даже тогда речь идёт не о тех, кто не в силах вынести осуждения и презрения со стороны общества, но только о тех, кто чувствует себя обесчещенным в своих собственных глазах, вследствие того или иного поступка. С учётом всего сказанного, слова Сенеки следует трактовать исключительно как желание подчеркнуть внутреннюю свободу, которой обладает высшее существо. Он «уходит» не потому, что не находит в себе сил, чтобы совладать с какими-то испытаниями или обстоятельствами; скорее, речь идет о высшем праве (которое нам следовало бы отстаивать за собой) принять или не принять эти испытания, о праве

положить им конец, когда, предварительно доказав самому себе, что он способен их выдержать, человек более не находит в них смысла. Таким образом, предпосылкой подобной позиции является бесстрастность, и право «на уход» оправдано как одна из возможностей, которую стоит принимать в рассмотрение исключительно как подтверждение добровольности нашего участия в происходящем, как свидетельство нашей активной позиции, как доказательство того, что наши добродетели не являются только плодом необходимости. Эта стоическая точка зрения вполне понятна и в принципе не должна вызвать возражений.

Перейдем теперь к буддизму. Эта религия придерживается приблизительно той же ориентации. Здесь также обычное самоубийство считается незаконным. Самоубийство осуждается, если человек пытается покончить с жизнью во имя самой жизни, то есть когда он совершает его в результате того, что его воля к жизни, выражающаяся в той или иной форме, например в жажде удовольствий или славы, наталкивается на препятствия и оказывается неудовлетворенной. Действительно, в подобных случаях самоубийство оценивается не как самоосвобождение, но, напротив, как крайне негативная форма привязанности к жизни, зависимости от жизни. Человек, совершающий

такое насилие по отношению к самому себе, не может рассчитывать на преобразование ни в одном из посмертных мире; в других состояниях бытия ему вновь придется испытать на себе закон существования, лишённого покоя, устойчивости и света. В буддизме иногда осуждается как отклонение даже само стремление к нирване, если оно связано с каким-либо желанием, с некой «жаждой». В то же время, как и в стоицизме, в буддизме допускается самоубийство, но с аналогичными оговорками: если оно совершается не обычным человеком, но существом высшего аскетического типа, в котором легко заметить много черт, присущих стоическому мудрецу. Подобный человек достигает в некотором смысле такой степени самоотрешённости, что виртуально оказывается за пределами как жизни, так и не-жизни.

Хотя подобная перспектива в принципе также может учитываться рассматриваемым нами человеком особого типа, здесь имеются некоторые трудности. Прежде всего, возникает вопрос, что для существа, достигшего только что нами описанного духовного уровня, может стать стимулом для добровольной смерти? Судя по отдельным конкретным случаям, описываемым в буддистских текстах, похоже, в них рассматриваются те же ситуации, о которых мы говорили выше: бывают обстоятельства, при ко-

454

торых нет смысла затягивать некую ситуацию дольше определенного предела. Из неё можно «выйти», так же как выходят из надоевшей игры, либо, устав терпеть, смахивают с лица назойливую муху. Однако остается разобраться, насколько в подобной ситуации можно быть уверенным в себе и искренним с самим собой.

Вплоть до этого момента мы говорили главным образом о «личности». Но проблема усложняется, когда мы переходим от личностного уровня к традиционному учению, согласно которому бытие начинается не с земного существования. В этом случае мы сталкиваемся с высшим понятием ответственности, а также риска. Это не та ответственность, о которой говорит теистическая креационистская религия, осуждающая самоубийство, взывая — подобно Цицерону — к воинскому долгу: нельзя покидать доверенный тебе пост. На самом деле эта идея представляется абсурдной, если отрицают (как делает эта религия), что душа обладает самостоятельным существованием, предшествующим её слиянию с телом в человеческом состоянии. В этой «креационистской» гипотезе невозможно осмысленно говорить об ответственности, поскольку до того как человек занимает доверенный ему «пост», он вообще не существует, и на этом посту человек оказывается совершенно внезапно, помимо своей воли.

Столь же бессмысленно говорить о каком бы то ни было «воинском долге», если жизнь просто даётся вам, хотя вы вовсе этого не просили. Мы уже рассматривали тупик, в который заводит подобная концепция, связанная с теистической креационистской точкой зрения, при столкновении с нигилизмом. Вершиной становится экзистенциальный бунт и «метафизическое самоубийство» Кириллова у Достоевского, который кончает с собой только для того, чтобы доказать самому себе, что он сильнее страха, утвердить своё высшее право и абсолютную свободу перед лицом Бога. Это совершенно нелепая позиция, поскольку для неё, как и для теизма, единственным ориентиром всегда остаётся именно личность, которая берёт на себя инициативу, стремясь абсолютизировать себя. Здесь уместно вспомнить слова Блаженного Августина: «Раб желает искаженной свободы, безнаказанно совершая запретные поступки, в слепом подражании всемогуществу». Как мы видели в своё время, та же причина привела к краху Раскольникова и Ставрогина; самоубийство последнего также сопоставимо с тем типом самоубийства, которое совершается в результате личного поражения и как таковое, как мы заметили мимоходом, могло бы быть оправданным по иным мотивам, соверши его определённый челове-

ский тип, оказавшийся в определенных обстоятельствах.

Но проблема ответственности предстает в совершенно ином свете, если мы обратимся к традиционной доктрине, смутные отголоски которой, как мы видели, слышатся в том же экзистенциализме, согласно которой наша земная человеческая личность представляет собой результат выбора, совершаемого ещё до рождения во вневременном состоянии, который, как «изначальный проект» (Сартр), предопределяет содержание конкретного существования. В этом случае бесполезно говорить о какой-либо ответственности перед Создателем, так как ответ приходится держать не перед Ним, но перед тем, что относится к самому измерению бытия или трансцендентности, что скрыто в нас самих. Хотя нельзя сказать, что течение нашей жизни зависит от чисто внешней, человеческой воли индивида (личности), но в принципе она протекает в соответствии с неким замыслом, который, даже оставаясь скрытым для сознания, сохраняет смысл для «Я» как совокупность переживаний или испытаний, которые важны не сами по себе, но с точки зрения того, как мы реагируем на них. Именно от правильности или ошибочности этих реакций зависит то, сумеет ли «Я» реализовать себя так, как оно того желало. С этой

точки зрения земную жизнь нельзя рассматривать ни как то, что можно пустить на самотёк, ни, тем более, как злосчастье, перед которым можно только отступить в безропотном смирении с верой или фатализмом (как мы видели, именно к этому склоняется большинство современных экзистенциалистов), либо продолжать бесплодное сопротивление, в сущности, изначально обреченное на провал (к этому приходят отдельные стойки в случае отказа от идеи трансцендентности). Подобно тому как мы решаем отправиться в некое путешествие, берем на себя некую задачу или делаем выбор, идем на какое-то испытание или эксперимент, мы точно так же, до того как оказаться в человеческом состоянии, выбираем эту земную жизнь, заранее принимая и все её проблематичные, мрачные или трагические аспекты, которые становятся особенно заметными в эпоху, подобную нашей. Только при таком понимании можно говорить о соблюдении принципа ответственности и «верности», свободных от всяких внешних, «гетерономных» ориентиров.

Мы уже говорили о том, что в стоицизме и буддизме акт самоубийства может быть оправдан лишь при соблюдении необходимых предпосылок, а именно — при достижении абсолютного господства над всеми жизненными инстинктами и привязанностями. Однако хотя бы

частично выполнить эти условия можно только при одновременном постижении сверхличного смысла земного существования, о котором мы только что говорили. К сказанному добавим необходимость восприятия нашего существования в целом исключительно как некоего эпизода, транзита, наподобие уже упомянутого ночного путешествия. Тогда не покажется ли нам всякое беспокойство, нетерпение или скука знаком того, что в нас ещё сохраняется сильный осадок «слишком человеческого», ещё не растворённый чувством вечности или, хотя бы, ощущением больших неземных и невременных расстояний? И если это так, не следует ли тогда воздержаться от всяких действий по отношению к самим себе?

Действительно, если строго следовать доктрине предопределения, необходимо согласиться и со следующей мусульманской максимой: «Никто не может умереть иначе, кроме как по воле Аллаха и в угодное ему время». Точно так же, если мы допускаем существование замысла, предопределяющего основной ход индивидуального существования, то даже самоубийство можно рассматривать как один из частных моментов, заранее включенных в этот замысел, который имеет лишь видимость свободной инициативы со стороны личности. Впрочем, это крайнее допущение, а к окончательному реше-

нию можно прийти лишь при условии обретения собственной цельности, о которой мы говорили выше и каковая состоит в слиянии личности с бытием. Естественно, в случае достижения этого единства, пусть даже не абсолютного, самоубийство может сохранять значение высшей инстанции, подтверждающей нашу власть над собой, но власть совершенно иного рода, нежели та, к которой стремился Кириллов, то есть не власть личности, но власть *над* личностью. В этом случае останется лишь ответственность, связанная с пониманием того, что действующий принцип не *является* личностью, но *обладает* личностью. Однако для интересующего нас человека обращение к этой инстанции может иметь положительный и интеллигибельный характер только в редчайших случаях. Каждый знает, что рано или поздно он умрёт, поэтому лучше попытаться расшифровать скрытый смысл во всем происходящем, попытаться понять ту роль, которую то или иное событие имеет в общем контексте, каковой, согласно ранее изложенной концепции, не является чем-то нам чуждым, но до некоторой степени обусловлен нашей трансцендентальной волей.

Однако дело обстоит совершенно иначе, когда смерти не ищут намеренно, но, так сказать, делают её частью собственной жизни, включая те ситуации, в которых постижение последне-

го смысла человеческой земной жизни совпадает со смертью. Здесь, в противоположность взглядам Хайдеггера, речь идет не о том, что для всякого здесь-бытия, всякого конечного существования, имеющего свой центр вне себя, центром тяжести является почти обуславливающая его смерть. Напротив, здесь имеется в виду возможность придания собственной жизни особой, необычной направленности. Например, прямому и насильственному воздействию на собственную жизнь при помощи различных форм напряженного и рискованного существования можно противопоставить «вопрошание». Существует множество способов поставить перед «судьбой» (под этим словом мы понимаем то, на что уже указывали, говоря о *amor fati* и той особой уверенности в том, что ты всегда и во всем следуешь исключительно собственным путем) вопрос, с каждым разом все более настойчиво и решительно, дабы получить от тех же вещей ответа о глубинной, безличной причине необходимости продолжать существование в человеческом состоянии. Если это вопрошание приводит к ситуациям, в которых граница между жизнью и смертью оказывается также последним пределом, где исчерпывается смысл и полнота жизни, — следовательно, путем, отличным от экзальтации, простого опьянения или смутного экста-

тического усилия, — это является несомненным свидетельством достижения состояния, наиболее благоприятного для экзистенциального решения поставленной нами проблемы. Прямое отношение к этому случаю имеет ранее упомянутая нами формула изменения полярности жизни, особых сил жизни, являющееся средством для подготовки к большему, чем жизнь. В частности, здесь можно увидеть связь с установками, рассмотренными в этой главе: особым «созерцанием смерти» для самооценки, стремлением жить каждый день в настоящем, как если бы этот день был последним, необходимостью придать своему бытию ориентацию, действующую подобно силе магнита, которая может даже не проявить себя в земном существовании, как в случае разрыва онтологического уровня, происходящего при «инициации», но обязательно сработает в нужный момент, открыв путь в запредельное.

Теперь понятно, почему мы сочли необходимым под конец остановиться на проблеме смерти и права на жизнь после предварительного рассмотрения целого ряда проблем, связанных с поведенческими установками, необходимыми человеку особого типа, живущего в нашу эпоху распада и не желающего ей уступить.

Похоже, именно в атмосфере, лишаящей даже физическое существование последних ос-

татков уверенности, где всё заставляет поверить в истинность теории *Geworfenheit*, абсурдной «заброшенности» в мир и время, в путешествии в ночи, не позволяющей разглядеть почти ни одной детали ландшафта, открываются эти возможности подняться выше того, что можно увидеть в свете обычного чисто человеческого разума, и посредством адекватных реакций достичь высокого внутреннего уровня и неуязвимости, труднодостижимых в других обстоятельствах. Если при желании позволить уму остановиться на смелой гипотезе, — что также может быть актом веры в высшем смысле этого понятия, — отвергнув идею *Geworfenheit*, поняв, что жизнь здесь и теперь, в этом мире полна смысла, поскольку является результатом выбора и воли, можно даже предположить, что именно реализация указанных выше возможностей, в большинстве случаев скрытых и недоступных сознанию в иных обстоятельствах, более благоприятных с чисто человеческой точки зрения, с точки зрения «личности», как раз является последней причиной и последним смыслом этого выбора со стороны «бытия», тем самым возжелавшего подвергнуться тяжелейшему испытанию — существованию в мире, который представляет собой противоположность тому миру, который соответствует его природе, то есть миру Традиции.

ЮЛИУС ЭВОЛА. ТОПОГРАФ ТЕМНОГО ВЕКА

Юлиус Эвола — одно из самых ярких светил в плеяде мыслителей, в глазах нашего современника олицетворяющих «правую идею». Жозеф де Мэстр, Доносо Кортес, Рене Генон, Вернер Зомбарт, Артур Мюллер ван дер Брук, Эрнст Юнгер, Карл Шмитт, — трудно поверить, но эти имена еще недавно были совсем неизвестны отечественному читателю. Охранительная идеология правящей партии заботливо предотвращала любое, даже самое поверхностное знакомство с «правой идеей». Только последствиями этой заботы можно объяснить, например, недавнее появление политической «чебурашки» вроде «Союза правых сил», лидеры которого, воспитанные на кухонном антисоветизме, не имели даже отдаленного представления о том, какие силы и какие идеи на самом деле являются правыми.

Людей, чьи имена были выше перечислены, иногда справедливо, но не без иронии называ-

ют «пламенными реакционерами». Определение точное, но когда оно падает в почву нашего коллективного бессознательного, то закономерно обрастает скептическими коннотациями. У нас эпитет «пламенный» (неизбежно ассоциирующийся с угрюмым чадом паровой топки) сам собой прилипает к слову «революционер». С другой стороны, и «реакционер» остается для нас все еще отрицательным персонажем. В таком случае, представляя в России наших дней очередную книгу Эволы, было бы, возможно, выгоднее связывать его имя не с «правой идеей» (такой же подозрительной, как и «левая») и не с «реакцией» (такой же опасной, как и всякая «революция» или «реформа»), а с гипотетически возможной Третьей позицией, с так называемым Третьим путем.

Лучше всего идею Третьей (не «правой» и не «левой») позиции передает, на наш взгляд, выражение «Консервативная революция». Действительно, подлинность революционного пафоса многих книг Эволы, в том числе и «Оседлать тигра», кажется, нельзя поставить под сомнение. Но несомненно также и то, что эта революционность имеет совершенно непривычный нам вектор. Просто сказать, что она направлена не на разрушение старого и не на созидание нового, а наоборот, на разрушение нового и со-

хранение старого, было бы недостаточно. Сам Эвола свою позицию определяет следующим образом: «...следует решительно отвергнуть решение, предлагаемое теми, кто готов встать на защиту буржуазного мира и использовать его как базу для сопротивления против новейших подрывных и разрушительных движений... подобное решение представляется чистейшим самообманом. Произошедшие изменения слишком глубоки, чтобы быть обратимыми... это решение поставило бы нас в крайне двусмысленное положение, равным образом неприемлемое с идейной точки зрения и опасное в тактическом плане. Как уже говорилось, традиционные ценности — те ценности, которые мы называем традиционными, — не являются ценностями буржуазными, но представляют собой их полную противоположность»¹. Из двух сторон противоречия, определяющего содержание эпохи, — противоречия между старым буржуазным порядком и подрывающими его новыми революционными движениями, — Эвола выбирает «революцию». Но выбирает с тем расчетом, что обе стороны противоречия рано или поздно уничтожат друг друга в смертельной схватке, и тогда возникнет «...новое свободное пространство, которое при опреде-

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. Наст. изд. С.12–13.

ленных условиях сможет стать предпосылкой для грядущего...».¹

Собственно говоря, выражение «оседлать тигра» никакого иного значения и не имеет. Эвола предполагает, что человек, ориентирующийся на Традицию, используя эту хитроумную тактику, сможет, по меньшей мере, сохранить свою «обособленность», а в лучшем случае даже «подчинить себе тигра». Но если читатель увидел в этой книге лишь обоснование такого рода тактики (скорее всего, безнадежно неэффективной), то он понял немного. Действительно, внешний негативизм («отрицание отрицания»), исключаящий какое-либо положительное утверждение, способен привести лишь к отрицательному результату. И если автор фактически советует читателю заняться кропотливой и опасной работой, цель которой — взаимное уничтожение *всех* хоть в какой-то мере влиятельных в современном мире идей и соответствующих им политических и культурных движений, — то читатель вправе попытаться понять, ради чего такая тотальная аннигиляция затевается. Что представляют собой «традиционные ценности»? Что такое Традиция? Прямого ответа на этот вопрос в книге Эвола нет. Разумеется, автор рассчитывает на осведомленного читателя, знакомого с

¹ Там же. С. 17.

другими его книгами и хотя бы приблизительно ориентирующегося в мире Традиции. Иными словами, для путешествий в этот мир необходимо иметь определенное снаряжение, и читателя, заинтригованного вопросами, оставшимися в этой книге без ответов, можно попробовать снабдить чем-то вроде компаса и карты.

* * *

Барон Джулио Чезаре Андреа Эвола родился в Риме 19 мая 1898 года. Некоторые биографы обнаруживают в его генеалогическом древе испанские корни, другие возводят его род к германской средневековой аристократии. О его детстве и юности известно немного, можно с уверенностью говорить лишь о рано пробудившихся наклонностях к поэзии и живописи. Во время Первой мировой войны и в первые годы после нее он примыкает к некоторым группам художников-авангардистов Италии, к футуристам и дадаистам, устраивает персональные выставки, занимается журналистикой.

Известно, что начало его увлечения герметизмом приходится на 1921 год, когда он входит в круг эзотерического общества «Цепь Мириам», возглавляемого Джулиано Креммерцем. Хотя само общество было создано с целью изучения тантризма и его сходства с различными

асpekтами кабалы и западноевропейского герметизма, это изучение было не столько теоретическим, сколько практическим. Инициатические ритуалы Востока и Запада интересовали членов общества не своей символикой, а с точки зрения возможности психофизической трансформации человека. Работы главы общества, а также его учеников были опубликованы, и по ним можно составить представление о доктрине и практике общества. Члены общества «Цепь Мириам» предполагали, что особая техника, основанная на тантрических ритуалах, ведет к пробуждению у адепта мистического огня, именуемого «Руг». Этот огонь активизируется последовательной трансформацией сексуальной энергии, достигаемой упражнениями дыхания и визуальной концентрацией. Мириам рассматривалась как манифестация Шакти. Теоретически цель посвящения определялась как мистическое бракосочетание с этой женской ипостасью божества и рождение андрогина, получавшего в свое распоряжение неограниченную власть «пиромгии». Поэтому Мириам олицетворяла собой в то же время и мистическую силу самого общества, превосходящую возможности каждого из его членов в отдельности. Понятие магии интерпретировалось внутри этого общества в терминах мистического эротизма. Целью магии считалось за-

воевание своего сознания путем подчинения женского начала мужскому. Женщина рассматривается в «пиромагии» как подчиненный мужчине медиум, реципиент энергий, возбуждаемых волей мужчины. Физическое влечение ценилось только своей способностью генерировать эротический магнетизм на тонком плане существования. Если этот магнетизм был пробужден, то человек становился гиперфизическим, гиперчувственным существом, перед которым открывались совершенно новые возможности. Таким образом, через «двери любви» человек входил в мир магии, в котором властвовала стихия Руг, стихия «магического огня». Субстратом этой стихии являлся эрос, выраженный не в форме полового влечения, а в форме любви, предполагающей духовное единение без физического соития. Соединиться должны не физические тела любящих, а тела тонкие, что приводило к нескончаемому экстазу. Однако это состояние духа рассматривалось как окончательное только для женщины, мужчина же, согласно доктрине «Цепи Мириам», был способен подняться еще выше и овладеть «силой Огня», очищающей материю от ее влажности. Тем самым достигалось сверх-экстатическое состояние, известное в практиках даосизма как результат выделения и усиления, кристаллизации «чистого Ян».

Почерпнутый в обществе Креммерца интерес к инициатическим сексуальным практикам Эвола сохранил на всю жизнь, и самые знаменитые его книги — «Йога могущества», «Метафизика пола» и др. — посвящены темам, близким теории и практики «Цепи Мириам». Кроме того, известно, что некоторое время к этому же обществу принадлежал и Г. Майринк. Поэтому в его романах также можно обнаружить отражение доктрин общества Креммерца. Так, например, главная героиня его знаменитого романа «Голем» носит имя Мириам, а в «Белом доминиканце» читатель найдет описания фрагментов упражнений, предлагавшихся членам «Цепи Мириам» на начальных стадиях овладения «пироманией».

В это же время Эвола начинает активно печататься в теософских и антропософских изданиях, а к концу 1926 года создает свою собственную «Группу Ур», общество, занимающееся изучением эзотеризма и герметизма. Под его руководством в рамках деятельности группы выходит серия ежемесячных изданий, позже включенных им в трехтомное «Введение в магию как науку о Я».

С 1928 года начинается его активное сотрудничество с рядом итальянских фашистских периодических изданий. Эвола активно переписывается с Б. Кроче и Дж. Джентиле, и

на протяжении десяти лет ведет рубрику «Философская диорама» в официальном журнале «Фашистский строй». В 30-е годы его книги начинают переводить на иностранные языки, и он получает приглашение выступить с лекциями в Берлине и других городах Германии. Затем, уже по приглашению Гиммлера, он читает лекции для СС. Его известность в Германии ширится, он становится частым автором многих немецких журналов и газет. Вероятно, лишь после этого имя Эвола становится известно и Муссолини. Тот знакомится с книгой «Синтез расовой доктрины» и удостоивает Эвола аудиенции. Это была не единственная встреча с дуче. В 1943 году, после освобождения Муссолини группой Отто Скорцени, Эвола присутствует на встрече с дуче в штаб-квартире Гитлера. В последние годы войны Эвола по поручению СС работает в Вене над изучением реквизированных архивов масонерии. Здесь же в апреле 1945 года он попадает под бомбежку, и в результате полученных ранений оказывается до конца жизни парализованным. Тем не менее в 1951 году в Италии он как «активный пропагандист и апологет фашизма» предстает перед судом и около месяца проводит в тюрьме.

Как мыслитель Эвола находился под запретом до 1968 года, когда новая волна революци-

онных настроений, принимавших иногда самые причудливые формы, вынесла на поверхность общественного мнения его имя. Однако к этому времени Эвола был уже тяжело болен, а последние четыре года, с 1970 по 1974 год, даже находился в коме. Он умер 11 июня 1974 года в своей римской квартире. В своем завещании, датированном 1970 годом, Эвола пожелал, чтобы его тело было кремировано, а прах частично захоронен в леднике на вершине Монте Роза, а частично развеян по ветру.

Вот перечень его важнейших книг: «Очерки о магическом реализме» (1925); «Человек как воля» (1926), позже переизданная под названием «Йога могущества»; «Языческий империализм» (1928); «Герметическая традиция» (1931); «Личина и лик современного спиритуализма» (1932); «Восстание против современного мира» (1934); «Мистерия Грааля» (1937); «Миф крови» (1937); «Указания по расовому воспитанию» (1941); «Синтез расовой доктрины» (1941); «Доктрина Пробуждения» (1943); «Йога могущества» (1949); «Люди и руины» (1953); «Метафизика пола» (1958); «Оседлать тигра» (1961); автобиография «Путь киновари» (1963); «Фашизм с точки зрения правых» (1964). Легко можно заметить, что книга «Оседлать тигра» является во многих отношениях итоговой.

Не будет сильным преувеличением и утверждение, что эта книга является совершенно уникальной для научной, религиозной и философской европейской литературы XX столетия. Дело не только в том, что ее основная идея, ее пафос заключается в стремлении содействовать самоуничтожению всей цивилизации Запада, и даже спровоцировать это самоуничтожение. Дело, разумеется, и не в уникальности ее содержания, так как чаще всего Эвола в своих доводах опирается на хорошо известные эрудированному читателю работы философов, социологов, экономистов, искусствоведов и т. д. Дело в позиции самого автора, которую сам он определяет как позицию «человека Традиции», а также в том специфически современном контексте, внутри которого эта позиция утверждается.

Точнее сказать, даже сама позиция «человека Традиции» в масштабах человеческой истории не представляет собой ничего нового и уникального. Скорее, наоборот, именно эта позиция является в известном отношении «естественной» для человека, или, по меньшей мере, чаще всего встречающейся. Однако если речь идет о современном мире, то в нем «человек Традиции» уже не находит никакой внешней

опоры; все традиционные институты разрушены, все традиционные формы исторически изжили себя. Только в этом смысле задача, стоявшая перед автором книги «Оседлать тигра», может быть названа действительно уникальной: защитить и утвердить «традиционные ценности» в мире, потерявшем самое отдаленное представление о самой Традиции. Традиционализм — а Эвола, наряду с Р. Геноном был одним из самых ярких его представителей — возникает как движение, ставящее перед собой цель реставрации священных ценностей традиционной цивилизации. Но исходной точкой этого движения становится горькое признание, что современный мир оторван от этих ценностей раз и навсегда.

Возникает парадоксальная ситуация. Все, что касается обоснования традиционных ценностей, традиционных институтов, было создано тогда, когда сакральная основа бытия никем не ставилась под сомнение. В конечном счете любая традиционная доктрина опиралась на самоочевидные для всех принципы, которые не было необходимости подчеркивать и разъяснять. Более того, самоочевидность священного сообщает любому дискурсу о священном особую, фактически неартикулируемую семантику. Действительно, такое заманчиво-крамольное высказывание, как «Бог существует», в традиционной

цивилизации неизбежно будет вызывать подозрительные ассоциации, как если бы сейчас кто-то вполне серьезным тоном начал бы доказывать существование денег или нефти.

Сам Эвола неоднократно подчеркивает, что употребляет понятие Традиции в соответствии с определениями, используемыми Р. Геноном. «В этом особом значении культура или общество является „традиционным“, если оно руководствуется принципами, превосходящими просто человеческий и индивидуальный уровень; если все его сферы образованы влиянием свыше, подчинены этому влиянию и ориентированы на высший мир. Следует отметить, что мир Традиции, несмотря на всё разнообразие своих исторических форм, отличается сущностным тождеством или неизменностью... и его... можно определить как *нормальный*, то есть вертикально ориентированный и напрямую связанный с истинным смыслом»¹.

Следует заметить, что интерпретация Генона принципиально отличается от принятого в современной социологии обычая рассматривать традицию как коммуникативный механизм. Социологи, начиная с М. Вебера, противопоставляют традицию рациональным формам коммуникации. «Традиция ...термин нейтральный,

¹ Там же. С. 6–7.

употребляемый для обозначения трансляции, передачи, как правило, устной, благодаря чему оказываются возможными разные способы имитации оценки и понимания того, что передается из поколения в поколение и что тем самым эти способы сохраняют»¹. Для социологов это механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором содержание последних обосновывается, узаконивается самим фактом их существования в прошлом. Действия и отношения внутри традиции ориентированы не на достижение определенной цели (что характерно для рационального действия) и не на реализацию специально зафиксированной нормы, но на повторение прошлого образца. В конечном счете традиция имеет чисто формальное значение, так как ей безразлично, *что* передавать и воспроизводить. Несомненно, традиции социологов не исчезли и в современном мире, и, строго говоря, обращение Р. Генона, а вслед за ним и Эвола к термину «традиция» является в определенной мере случайным.

Действительно, когда речь идет о «традиционном обществе», то за этим термином скрывается содержание, которое его этимология, в

¹ *Gold J. Colb D. The Consequences of Literacy // Comparative Studies in Sociology and History. Vol. 5. № 3. P. 334.*

сущности, не позволяет передать. Для самого «традиционного общества» термин «традиция», если можно так выразиться, феноменологически недостоверен. В том смысле, что то или иное общество «традиционного типа» называет соответствующую реальность как-то иначе. Например, слово «кабала» в рамках иудаизма, или выражение «Священное Предание» христиан, или буддийское «кагью», или «тарикат» суфиев, или «смрити» индусов — все это служит для обозначения собственной традиции и соответствующего ей содержания. И когда в книге Эволы встречается слово «традиция», то читатель вправе отбросить все представления социологов и заменить его одним из вышеуказанных понятий.

Для Р. Генона в традиции важна не форма, а содержание. Традиция «...в самом общем значении этого слова, может быть как письменной, так и устной, хотя изначально она почти всегда является устной. Как бы то ни было, но в наши дни традиция, будучи религиозной по своей форме, или какой-либо иной, всегда включает в себя две дополняющие друг друга ветви, письменную и устную, и мы без всякого колебания говорим о „традиционной письменности“, что показалось бы очевидным противоречием тому, кто слово „традиция“ использует только в его более узком и специальном смысле; кроме того,

этимологически слово «традиция» обозначает просто какую-то вещь, которая «передается» тем или иным способом. Вдобавок ко всему, в содержание понятия «традиции» необходимо включать, хотя и в качестве вторичных и производных элементов, но тем не менее очень важных для того, чтобы составить об этом понятии окончательное представление, и целый ряд разного рода институтов и организаций, принцип существования которых находится в том или ином традиционном учении»¹. Такое широкое значение понятия «традиция» фактически совпадает со значением понятия «цивилизация» при одном важнейшем условии, что речь идет именно о традиционных обществах, а не о современных, которые имеют совершенно иную природу. Содержание же традиции представляет собой сумму знаний сверхчеловеческого уровня, которые становятся доступными человеку в порядке инициации. Важно заметить, что традиция Р. Генона является сугубо интеллектуальной конституцией, и ее инициатическая инъекция не подразумевает никакого иррационализма. Напротив, эзотерический характер инициации связан, прежде всего, с деградацией интеллекта в современных обществах.

¹ *Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines Hindoues. Paris, 1921. P. 87.*

В традиционном обществе все производно от традиции и является приложением суммы этих сверхчеловеческих знаний к какой-либо частной области общественной или индивидуальной жизни. Сама же традиция имеет непростую внутреннюю структуру, и при самом первом приближении ее можно разделить на традицию эзотерическую и экзотерическую. Последняя появляется в истории человечества всегда как попытка сохранить неизменной хотя бы форму традиции, когда уже невозможно сохранить содержание. Одним из способов такого «внешнего», «формального» сохранения и является религия, оказывающаяся, таким образом, в лучшем случае оболочкой традиции. Эзотерическая же составляющая традиции также, в свою очередь, может иметь свою собственную структуру, ядром которой является метафизика, а периферией — совокупность так называемых традиционных наук, к которым относятся не только астрология, алхимия и магия, но и традиционная математика, традиционная география, традиционная лингвистика и многие другие.

* * *

Инволюционное развитие человеческой истории, закономерно ведущее к упадку и разложению современной западной цивилизации, в це-

лом органично вписывается в архитектуру традиционных учений. Действительно, если точкой отсчета существования традиции и традиционной культуры является сверхчеловеческое откровение, то все дальнейшее может быть описано только как постепенное удаление от этой точки. Этот закон в человеческом обществе является только отражением некоего универсального закона, охватывающего своим действием всю область проявленных состояний и вещей. Проявление принципа дает начало процессу, содержанием и формой которого может быть только постепенное отделение и удаление от принципа. Таким образом, как человеческая история, так и вообще все, что существует, движется в рамках инволюции, и каждый момент этого движения представляет собой ту или иную стадию деградации изначального состояния. Это движение разворачивается между двумя полюсами, которые, как бы они не назывались в различных религиозно-философских доктринах, должны неизбежно характеризоваться в категориях единого и многого. Изначальный принцип проявления един и неделим, а тогда, когда происходит удаление от него и, следовательно, отделение, то эти вторичные состояния должны быть отнесены к категории множественности.

В философской традиции неоплатонизма, метафизика которого оказала неоспоримое

влияние на догматику и экзегетику христианства, эти два полюса обозначаются как Единое и Материя. Следует еще раз напомнить, что под материей в данном случае понимают нечто весьма непохожее на материю современной физики и философии. Для того чтобы это различие лучше и яснее обозначить, целесообразно вспомнить учение схоластов о *materia prima* и *materia secunda*, где первое понятие используется для обозначения материи как принципа проявления, который, соединяясь, согласно Аристотелю, с принципом формы, порождает любую действительно существующую вещь. Как принцип *materia prima* должна быть взята «до» какого-либо соединения с формой, то есть как неоформленная универсальная субстанция. Любая форма, соединяясь с *materia prima*, тем самым превращает ее в *materia secunda*. Это же различие, взятое несколько в ином аспекте, позволяет говорить о *materia prima* как об универсальной субстанции, то есть как о порождающей основе всего проявленного мира, тогда как *materia secunda* в таком случае окажется субстанцией каких-либо более конкретных вещей и состояний, включая и природный мир в целом. Теперь должно быть уже понятно, что материя современной науки может быть только *materia secunda*, поскольку, например в физике, заранее предполагается, что материя

обладает некоторыми свойствами, то есть уже оказывается каким-то образом оформленной.

Материя, лишенная свойств или качеств, оказывается, по выражению Фомы Аквинского, *materia signata quantitate*, что можно с некоторой неточностью перевести как «материя, обладающая значением количества». В таком случае то, что присуще материи, и то, что делает ее тем, чем она является, оказывается не качеством, а «чистым количеством». Это количество, представляющее собой одно из самых фундаментальных условий существования проявленного мира, не следует рассматривать как определенное количество, то есть как множество каких-либо предметов, или как числовой ряд. Здесь можно напомнить, что «...платоновские идеи суть, под другим названием и при прямой преемственности, то же самое, что пифагорейские числа; и это хорошо показывает, что те же самые пифагорейские числа... хотя и называются также числами, вовсе не являются числами в количественном и обычном смысле этого слова, но что они, напротив, чисто качественные и соответствуют обратным образом, со стороны сущности, тому, что представляют собою количественные числа со стороны субстанции. Можно отметить также, что имя определенного существа как выражение его сущности и есть, собственно говоря, число, понятое в том же самом ка-

чественном смысле; это устанавливает тесную связь между концепцией пифагорейских чисел, а значит и концепцией платоновских идей, и использованием санскритского термина „нама“ (форма, имя) для обозначения сущностной стороны бытия»¹. Материя оказывается множественностью как таковой, и эту множественность следует отличать от любого множества, то есть от любой более-менее определенной, или оформленной, множественности.

Между Единым и Материей, понятой как множественность, разворачивается у неоплатоников весь драматизм существования вещей. Согласно Плотину, «всякое явление становится множественным, когда, бессильное оставаться в себе, разливается и растягивается в своем рассеянии; совершенно лишаясь при этом в своем растекании единого, единства, оно становится таким множеством, в то время как одна часть уже не единится с другой частью»². Существование любой вещи, таким образом, протекает на некотором отрезке траектории, каждая более удаленная точка которой символизирует собой состояние еще большей

¹ *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М., 1994. С. 15–16.

² *Плотин.* О числах. Энеады VI 6 // А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 842.

раздробленности и «атомизации», чем любая предыдущая. Все это в полной мере справедливо и для человеческого существования, и человек, рождаясь, застаёт готовыми не только сумму производительных сил, накопленных обществом за все предшествующие исторические времена, но и определенные естественно-природные условия его бытия, которые, следовательно, ранее были совсем иными. Речь здесь идет не только о хорошо известных из марксистского дискурса представлениях о «второй природе», которая всегда оказывается уже вовлеченной в процесс общественного производства и потому уже преобразованной, в силу чего человек, в конце концов, вообще утрачивает как свое собственное человеческое естество, так и естественный окружающий мир, обнаруживая вместо него мир в определенной степени «искусственный», мир, являющийся при ближайшем рассмотрении скоплением протезов человеческих органов. Для человека традиционной культуры такого рода представления были бы в значительной мере ограниченными, и он, исходя из представления о мире природы как о том, «что не есть, а только становится», скорее всего отказал бы современному естествознанию в праве притязать на знание, адекватно соответствующее самой реальности. В традиционных науках нельзя пре-

тендовать на создание некоей раз и навсегда данной картины мира, поскольку и ранее мир был иным, и в будущем он наверняка принципиально изменится. С этой точки зрения все современные науки, открывающие некоторые новые области реальности, например «микромир», имеют дело не с вещами, которые существовали всегда, а с такими предметами и явлениями, которые появились незадолго до возникновения соответствующих теорий. По этой же причине традиционные науки утрачивают эффективность в современном мире, так как средневековая алхимия, например, еще не манипулировала элементами, которые сейчас разлагаются на атомное ядро и облако электронов, и потому трансмутация металлов была вполне возможным и вероятным процессом. Астрология имела дело с реально существовавшей связью «микрокосма» и «макркосма», которая позднее исчезает в соответствии с общей логикой процесса деградации и диссолюции всех вещей. Этот процесс также может быть охарактеризован как процесс «материализации», «оплотнения» (в значении диссолюции всех «тонких» форм и состояний и выдвигении на первый план телесной модальности существования), превращения «качества в количество». В царстве природы этот процесс оказывается медленной и незаметной для глаз транс-

формацией изначального «райского состояния» в «каменный мир», который затем, в свою очередь, превращается в «металлический ад» современного мира. Находящийся в рамках таким образом охарактеризованной последней стадии трансформации царства природы современный человек уже едва ли может представить себе качественное своеобразие всех предшествующих состояний. И человеческое восприятие, и объекты этого восприятия изменились уже настолько, что не только невозможно восстановить мир прошлого таким, каким его видел человек традиционного общества, но невозможно даже просто адекватно оценить дошедшие до наших дней свидетельства и описания этого мира. «Не следует понимать исключительно в символическом смысле легенды о том, что некогда драгоценные камни были столь же обычны, как теперь простой булыжник: весь мир как космическое целое был качественно отличен от теперешнего, ибо возможности иного порядка отражались тогда в сфере природы, определенным образом преображая ее... В связи с этим добавим еще одно замечание, касающееся некоторых описаний странных существ, встречающихся в этих рассказах: ...так, часть из этих описаний на самом деле представляла собой реальное описание существ, имевших телесное существование в

более или менее удаленные времена, но принадлежавшим к уже давно исчезнувшим видам и продолжавшим существовать лишь в исключительных условиях...»¹.

Многие из подобного рода предположений могут показаться в наши дни более чем странными. Тем не менее можно легко доказать, что эти, по меньшей мере, фантастические представления могут быть дедуцированы из теорий, обычно воспринимаемых общественным мнением в качестве реалистических и даже материалистических. Любопытно провести некоторые параллели между, с одной стороны, историософией традиционализма, основанной на определенном понимании связей между современным и традиционным обществом и олицетворяемой, прежде всего, Р. Геноном, а с другой стороны, философией истории так называемого «неомарксизма», апеллирующей в первую очередь к работам Г. Лукача. Мы обратимся к книге Г. Лукача «История и классовое сознание»², которая хотя и была позже негативно оценена самим автором, но, по словам М. Мерло-Понти, «...долгое время была библи-

¹ *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. С. 139–140.

² *Лукач. Г.* История и классовое сознание. М., 2003.

ей того, что можно назвать „западным“ марксизмом»¹.

Первые положения анализа Г. Лукачем экономики капитализма фактически не отличаются от тех первых шагов, которые делает К. Маркс в «Капитале». Как и Маркс, Лукач видит главную задачу исследователя в том, чтобы обнаружить исходную клеточку современного общества, из которой потом можно было бы дедуцировать не только его экономический и политический строй, но и специфику общественной жизни в целом, включая такие удаленные от экономического базиса области надстройки, как, например, философия или искусство. Как и Маркс, Лукач видит эту «клеточку» в онтологической специфике товара. Это объясняется тем, что в современном обществе речь должна идти не просто о господствующей форме товарообмена, в отличие от традиционных обществ, где доминировали внерыночные способы общения. Речь должна идти о такой стадии развития современного общества, при которой товарная форма становится универсальной и превращается в господствующую форму всех обществен-

¹ Цит. по: *Поцелуев С. П.* «История и классовое сознание» Д. Лукача: теория «овеществления» и романтический антикапитализм // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 54.

ных отношений. Иными словами, главный специфический признак современного общества и Маркс и Лукач видят в том, что все общественные формы неизбежно приобретают форму товарообмена, и любое общественное отношение в той или иной степени строится «по образу и подобию» товарного отношения.

Сущность товарной формы Лукач видит в том, что все отношения между людьми приобретают овеществленный характер, в силу чего эти отношения становятся призрачными и искаженными. Несмотря на то что эта призрачная форма чаще всего демонстрирует свой рациональный и закономерный характер, истинная сущность отношений между людьми остается скрытой, и скрывать ее удается тем лучше, чем более прозрачной и разумной оказывается видимость общественной связи. Овеществление (другой возможный перевод — «материализация») отношений между людьми основывается на товарной форме, а эта последняя, в свою очередь, оказывается следствием овеществления. Здесь нет замены причины следствием, поскольку и в реальном развитии современного общества товарная форма, как это было достаточно убедительно показано Марксом, является одновременно и предпосылкой, и результатом этого развития. И товарообмен, и овеществление характеризуются у Лукача

качеством «призрачности», которое интерпретируется в контексте теории товарного фетишизма Маркса. Товар в современном обществе оказывается специфической формой предметности, то есть тем способом, которым вообще предметность оказывается предоставленной человеку. Вместе с тем товар представляет собой призрачную предметность, он по своей природе репрезентирует предмет не таким, каким тот существует в реальности, превращая «предмет-в-себе» в «предмет-для-нас» таким образом, что между первым и вторым постепенно исчезает любая реальная связь.

Можно заметить, что Маркс не связывает так прочно, как это делает Лукач, понятия «товарной формы» и «овеществления». Для Маркса овеществление оказывается лишь проявлением сущности товара, но не самой его сущностью, которая усматривается им в двойственном характере труда¹. Овеществление сводится Марксом к тому, что вещь заменяет и подменяет собой общественное отношение, скрывая тем самым его сущность. Однако эта подмена не рассматривается Марксом как неизбежная, скорее, для него это лишь момент, опосредующий товарное отношение, товарообмен в целом.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.42. С. 120–122.

Что же касается двойственного характера труда, его раздвоения на абстрактный и конкретный труд, то Лукач также, в сравнении с Марксом, понимает его иначе. Абстрактный труд, так же как и овеществление, оказывается одновременно и результатом и предпосылкой капитализма. Абстрактный труд не является простым знаменателем, к которому можно свести различные предметы, сравнимые между собой как товары. Абстрактный труд оказывается у Лукача основанием для принципа равенства товарного производства, его унификации и стандартизации. Труд в современном обществе превращается в частичный, специализированный труд, который все в большей и большей степени лишается индивидуальных качественных различий. С другой стороны, этот же самый процесс унификации связан с рационализацией труда в современном обществе. «Рационализация в смысле все более точного предварительного вычисления тех результатов, которые нужно получить, достижима лишь при самом точном разложении всякого комплекса на его элементы, при изучении специфических частных законов его создания... Единый продукт исчезает как предмет трудового процесса. Этот процесс превращается в объективную взаимосвязь рационализированных частных систем, чье единство определяется чистой калькуляци-

ей, при которой они должны выступать по отношению к друг другу как *случайные*»¹.

Таким образом, понятое единство трудового процесса должно напомнить о том нисходящем движении от Единого к Материи, о котором упоминалось выше. Единство, которое становится множеством таким образом, что ни одна его часть «уже не единится с другой его частью». В той степени, в какой эта общая тенденция проецируется и на человеческое существование, можно говорить и об определенном противопоставлении современного промышленного труда и ремесел традиционного общества. Заметим, что у Лукача это противопоставление отчетливо подразумевается, хотя и не артикулируется специально, поскольку предметом его исследования остается современное, а не традиционное общество. Различие между современным промышленным производством и традиционными ремеслами может быть понято как различие между количеством и качеством как принципами, на которых, соответственно, основаны эти виды человеческой деятельности. Если ремесленник ориентируется на качество продукта труда, то современная промышленность — прежде всего на количество. Ремесла в традиционном обще-

¹ Лукач Г. История и классовое сознание. С. 184.

стве понимались как искусства, о чем свидетельствует даже близкое сходство слов, обозначающих художника (artist) и ремесленника (artisan). Более того, благодаря своей связи с принципами традиционной доктрины, с традиционными науками, ремесла представляли собой сакральную деятельность, чему доказательством может служить известный исторической науке инициатический характер посвящения в цеховые организации ремесленников.

В современном обществе «...ремесло является чем-то отжившим... В индустриальном труде рабочий не должен ничего привносить от самого себя... это даже и невозможно, потому что вся его деятельность состоит в том, чтобы приводить в движение машину, к тому же он стал совершенно неспособен к инициативе из-за своего образования, или, скорее, полученной им профессиональной деформации его способностей, которая является как бы антитезой древнему ученичеству, так как цель ее состоит в том, чтобы обучить его выполнять некоторые механические движения всегда одним и тем же способом, не понимая их причин и не думая о результате, потому что не он сам, а машина на самом деле изготавливает предмет. Раб машины, человек сам становится машиной, и в его труде больше нет ничего подлинно человеческого, так как он не включает больше использования ни одного из

качеств, составляющих именно человеческую природу»¹. Последняя фраза является по своему характеру почти марксистской, и вполне могла бы принадлежать Лукачу или самому Марксу.

Можно добавить, что инструмент ремесленника вовсе не является прообразом машины, поскольку инструмент всегда представляет собой не более чем продолжение органов человеческого тела, тогда как машина чаще всего «имплантирует» человека в свое собственное тело, превращая его уже в органический протез своих механических органов. Машина и ремесло оказываются практически несовместимыми, хотя теоретические объяснения природы машины чаще всего проходят мимо этого исторического факта. Машина открывает дорогу серийному производству, цель которого заключается в том, чтобы производить как можно большее количество одинаковых предметов, предназначенных для использования людьми, которые также при этом представляются одинаковыми. В этом однообразии не следует видеть какого-либо стремления к единству, поскольку одинаковость предметов и людей основана в этом обществе исключительно на количестве, в горизонте которого только и стано-

¹ *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. С. 63–64.

вятся возможными такие часто употребляемые выражения, как, например, «валовой продукт» или «людские массы».

В оценке данных количественных тенденций в жизни современного общества Лукач полностью согласился бы с Геноном, если бы ему были известны работы последнего. Самой важной чертой тотальной рационализации труда Лукач считает его нацеленность на калькуляцию и измерение всех органических характеристик предметов производства. Эта редукция качества к количеству, превращающая продукт труда в товар, неслучайно связывается с овеществлением. Когда все без исключения потребительские стоимости становятся товарами, то это свидетельствует о приобретении ими новой вещественности, которой не существовало в традиционном обществе. В конечном счете эта вещественность, подобно тому как машина уничтожает ремесло, уничтожает потребительскую стоимость как таковую. Происходит алхимическая трансмутация вещей, в результате которой они теряют свои природные качества, в какой-то степени иррациональные и не доступные для измерения, и превращаются в товары, легко поддающиеся унификации и калькуляции.

Все эти преобразования Лукач связывает с нивелирующим воздействием абстрактного тру-

да, который у него понят не столько как скрытый момент трудового процесса, сколько как его определенная историческая форма, со свойственными ей уже упомянутыми тенденциями унификации и рационализации. Такой труд совпадает с гносеологической операцией абстрагирования, отвлечения от чувственной конкретики предмета и создания искусственного конструкта, позволяющего в познании идентифицировать и классифицировать предмет, а в стихии экономических отношений определять его стоимость. В результате этих операций экономика современного общества становится «второй природой», которая отличается от «первой» новым характером вещественности, «овеществленными вещами», но которая тождественна ей в том, что ее законы так же бессознательны и стихийны в своем воздействии на людей. В этом смысле «вторая природа» оказывается для человека местом встречи со «слепой» необходимостью, хотя если законы «первой природы» являются естественными, то экономические законы представляют собой опредмеченные законы деятельности самого человека.

Интересно, что концепция абстрактного труда Лукача строится на неортодоксальной интерпретации принципа рефлексии в «Науке логики» Гегеля. Для Гегеля «...рефлексия есть прежде всего движение мысли, выходящее за

пределы изолированной определенности и приводящее ее в отношение и связь с другими определенностями так, что определенности хотя и полагаются в некоторой связи, но сохраняют свою прежнюю изолированную значимость»¹. Этот принцип применяется Гегелем, как известно, для обоснования учения о сущности, где рефлексия интерпретируется как обращенная внутрь вещи, как ее тождество с самой собой. Не вдаваясь в детали, можно заметить, что для Гегеля в понятии рефлексии важен момент единства, а не различия. Тот же самый момент важен и для Маркса, который использует гегелевское учение о рефлексии для обоснования понятия о двойственном характере труда. Сущность товарной формы заключается не в абстрактном труде, а в рефлексивном единстве воплощенного в товаре абстрактного и конкретного труда. Такое представление предполагает, что товар остается товаром только тогда, когда сохраняет это рефлексивное единство. Однако Лукач определяет как товарную форму, так и овеществление не на основе единства, а на основе неизбежного раздвоения стоимости и потребительской стоимости. Более

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель. Энциклопедия философских наук. Том I. М., 1975. С. 206.

того, овеществление предполагает агрессию абстрактного труда и дегрессию потребительской стоимости. В условиях тотального овеществления потребительская стоимость замещается стоимостью таким образом, что они превращаются в противоположности.

Сам Лукач осознавал несоответствие своей теории овеществления логическому принципу рефлексии и объяснял его тем, что в современном ему капитализме прежняя логика уже не действует. Диалектический метод Гегеля и Маркса учитывал в первую очередь органические взаимосвязи вещей внутри некоей целостности, будь это Абсолютная Идея Гегеля или общественное целое Маркса. Однако с тех пор современное общество вступило на качественно новую ступень своего развития, на которой всякий разговор об органических целостностях становится бессмысленным. Теперь речь может идти только о «количественных» множествах, которые описываются и идентифицируются при помощи логики квантификации. Здесь Лукач почти открыто переходит на язык Плотина и других неоплатоников, с их множествами, в которых одна часть «не единится» с другой. Интересно также и то, что социальные теории, стремящиеся найти объяснение фактам социальной реальности, по мнению Лукача, очень часто компенсируют своей рацио-

нальностью и систематичностью полное отсутствие этих характеристик в действительности. Чем иррациональнее действительность, тем более рациональными являются ее объяснения, на самом деле искусно скрывающие подлинную природу окружающих человека вещей.

Разумеется, овеществление распространяется не только на объективно существующий мир товаров, но и на самого человека. Товар, являясь результатом деятельности самого человека, оказывается чуждым его природе, и в силу этого мир товаров раскрывается как мир угрожающе-агрессивный в отношении человека, мир, в котором жизнь последнего подвергается угнетению и порабощению. С другой стороны, рационализация и механизация труда в современном обществе распространяется и на внутренний мир человека. Собственные качества человека, даже самые интимные, отрываются от его личности и противопоставляются ей как существующие объективно и независимо. Более того, эти же самые качества учитываются в калькуляции и включаются в общий процесс рационализации труда ради его эффективности. Таким образом, человек оказывается полностью поглощенным трудовым процессом, и эта ситуация характеризуется помимо всего прочего и тем, что человек постепенно перестает быть субъектом труда, а сам труд

уже не осуществляется в соответствии с его целями. Человек, встраиваясь в некий анонимный механизм в качестве его функционально-полезной части, уже не является активным участником трудового процесса, и на его долю падает лишь участь безвольного созерцателя. Существование человека приобретает признаки «театра теней», в котором он является безучастным зрителем, отстраненно наблюдающим то, что происходит с ним самим.

Это созерцательное поведение современного человека Лукач объясняет ссылкой на слова Маркса о том, что в капиталистическом производстве «время становится всем, а человек больше ничем»¹. Время превращается в пространство, теряет свой качественный, изменчивый характер и оборачивается однообразным рядом строго определенных моментов, расположенных друг за другом в порядке, который требуется для эффективной организации трудовой деятельности. Здесь опять следует обратиться к книге Генона «Царство количества и знамения времени», одна глава которой названа совершенно в унисон основным темам и мотивам «Истории и классовой борьбы» Лукача — «Время, превращающееся в

¹ Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 218.

пространство»¹. В этой главе речь идет о том, что «...время...истощает пространство через воздействие силы сжатия, которая...стремится все больше и больше сократить пространственное расширение, которому эта сила противостоит; но в этом действии... само время разворачивается со все возрастающей скоростью... Это ускорение стало явным в нашу эпоху, как никогда раньше, потому что оно осуществляется в последние периоды цикла...можно было бы сказать, что время сжимает не только пространство, но оно прогрессивно сжимает самого себя; это сжатие выражается в убывающей пропорции четырех Юг...в том числе и в уменьшении длительности человеческой жизни. Иногда говорят, несомненно не понимая истинной причины, что современные люди живут с большей скоростью, чем раньше, и это буквально верно...»². Различие в описании процесса «деградации времени» между Лукачем и Геноном состоит в том, что первый видит основание этого процесса в социально-экономической онтологии современного общества, тогда как для последнего его видимые формы являются лишь ускорением и

¹ *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. С. 164–169.

² Там же. С. 164.

драматизацией общего закона циклической инволюции.

Сопоставление Лукача и Генона неизбежно сталкивается с необходимостью прояснить точку отсчета, которая могла бы послужить чем-то вроде окончательного ориентира в сравнении данных историсофских концепций. Действительно, для Лукача эсхатология «Царства количества и знамений времени» (которой, если исключить некоторые детали, придерживается и Эвола) оказалось бы, скорее всего, лишь мистификацией реально происходящих в современном обществе процессов овеществления. Однако любое описание какого-либо процесса как аномалии предполагает представление о норме, которая таким образом нарушается и исчезает. Теория овеществления Лукача возникает в горизонте неясно очерченного романтически-критического отношения к современности. Учитывая это, следует обратить особое внимание на ноэму коммунизма не только у Лукача, но и у самого Маркса. «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности — этого самоотчуждения человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития,

возвращение человека к самому себе, как человеку общественному, т. е. человеческому»¹. Самый важный признак этой дефиниции — «возвращение человека к самому себе» — допускает его буквальное прочтение, при котором «развеществление» человека будет понято как его возвращение к некоему не совсем ясно определенному состоянию, находящемуся в прошлом. Идеал будущего общества в таком случае переносится, в соответствии с общими установками романтизма, в прошлое, и если приглядеться к самым общим признакам этого идеала, то можно убедиться в его удивительном сходстве с традиционным обществом.

Впрочем, в книге Эволы прошлое и будущее также не являются однозначными ориентирами. «Учение о циклах открывает нам следующую перспективу: конец одного цикла является началом другого, поэтому точка, в которой определенный процесс достигает своего предела, одновременно является точкой, с которой начинается его разворот в обратном направлении. Правда, здесь остается открытой проблема *непрерывности, преемственности* двух циклов. Положительное решение этой проблемы можно проиллюстрировать образом, заим-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.42, С. 116.

ствованным у Гофмансталя, который говорит о встрече между теми, кто научился бодрствовать в течение долгой ночи и теми, кто может появиться на рассвете нового дня. Но подобный исход нельзя считать гарантированным...»¹.

* * *

Можно допустить, что сопоставление марксистских и традиционалистских историсофских концепций имеет более глубокий смысл, чем кажется на первый взгляд. Чтобы пояснить, что именно мы имеем в виду, обратимся к новелле Х. Л. Борхеса «Сон Колриджа»². Там рассказывается о странном соответствии между поэмой, приснившейся поэту, и сновидением монгольского императора XIII века Кубла Хана, которому приснился план построенного им позже дворца. Разобрав несколько рационалистических гипотез этого странного совпадения, Борхес переходит к мистическим предположениям, среди которых версия переселения души Кубла Хана в душу Колриджа, чтобы последний восстановил разрушенный дворец в словах, более прочных, чем металл и

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. Наст. изд. С. 23.

² Борхес Х. Л. Проза разных лет. М. 1984. С. 202–205.

камень, перед лицом времени, оказывается самой первой и самой простой из всех. Далее следует предположение, что инспирировал эти два сновидения один и тот же таинственный субъект, заинтересованный в реализации некоего собственного плана. К нему следует внимательно присмотреться, так как нельзя исключить, что он же скрывается и за историсофскими концепциями Лукача и Генона. Можно сделать предположение о его бессмертии, ибо время над ним, вероятно, не властно, но что касается его всемогущества, то феноменологически оно не дано, поскольку и дворец оказывается разрушенным, и поэма о дворце доходит до людей только в виде фрагмента. Иными словами, дело вовсе не заключается в том, чтобы связать два различных события в рамках некоторой общей им семантики, ключ к которой находится в руках хорошо всем известного Провидения. Такой ответ на вопрос о скрывающемся в истории ее субъекте был бы слишком поспешным, а потому поверхностным. Здесь задача исследователя является более трудной и состоит в отыскании и распознавании «следов» таинственно появляющегося и таинственно исчезающего субъекта истории. К тому же, как следует из новеллы под названием «Другая смерть», даже если эти «следы» и остаются, то чаще всего они

старательно маскируются усилиями того же субъекта¹.

Однако в той же новелле «Сон Колриджа» обозначается и второй план редукции исторического времени. «Написав эти строки, я вдруг увидел — или мне кажется, что увидел, — другое объяснение. Возможно, что еще неизвестный людям архетип, некий вечный объект (в терминологии Уайтхеда), постепенно входит в мир; первым его проявлением был дворец, вторым — поэма. Если бы кто-то попытался их сравнить, он, возможно, увидел бы, что по сути они тождественны»². Выражение «постепенно входит» способно дезориентировать, поскольку предполагает некую плохо артикулированную мистическую теорию прогресса. Однако можно предположить и то, что этот объект уже находится в мире, оставаясь невидимым невооруженному взгляду. В таком случае история утрачивает прогрессивное направление, а задача того, «кто попытается сравнить» различные проявления «вечного» объекта, будет заключаться в реконструкции его утраченного единства. Как бы то ни было, главное все же состоит в том, что эта реконструкция основана на практике отождествления различного, и по-

¹ Там же. С. 150–154.

² Там же. С. 205.

сколько предполагается, что всякий раз тождество должно быть строго конкретным, то такие основания практики отождествления, как представления о Боге-Творце истории, о всемогущем Провидении и т. д., должны отвергаться с самого начала в силу своей неподходящей абстрактности и схематичности.

Если бы мы попытались воспроизвести основные схемы ориентации человека в мире Традиции, то все сказанное выше оказалось бы как нельзя кстати. Человек европейской культуры, привыкший к многообразию объяснений хода истории и ее смысла (и эта привычка не может не привести его к исторической бесчувственности, основанной на относительном и ограниченном характере всех объяснений и теорий), предполагает, что человек в традиционном обществе не был столь избалован, как он, и, вместо обилия интерпретаций, имел перед собой всего одну-единственную, в рамках которой все события сводились к воле Божественного Провидения. Человеку наших дней кажется маловероятным, что топос истории неизбежно оскверняется теоретическими допущениями, и что это было хорошо известно в традиционном обществе. Оскверняется по той простой причине, что любое объяснение закрывает горизонт неизвестности, внутри которого только и возможно действие, точнее сказать, осмысленное дей-

ствие, возможное парадоксальным образом только в мире, где не найден окончательный «смысл истории». Можно предположить, что на определенном этапе существования традиционного общества, например тогда, когда уже является очевидным приоритет действия над умозрением, вышеописанная практика отождествления была не столько прототипом Высшего Отождествления, сколько практикой оправдания истории, оправдания человеческих действий. Человек действует в мире, где он повсеместно обнаруживает «следы» многоликих демонов и монстров, а иногда и помогающих ему ангелов. Чтобы обнаружить такой «след», достаточно «элементарного» отождествления, которое для человека наших дней было бы в первую очередь деконструкцией обыденности, избавленной в силу действия ряда причин от всех или почти всех конкретных тождеств. Однако в традиционном обществе, судя по всему, этот деконструктивный аспект не играл особой роли, и человек вырывался из мира обыденности гораздо легче, чем это может произойти в наши дни. Впрочем, применимо ли понятие «обыденности» к миру Традиции, к миру, открытому божественным и демоническим влияниям? Вопрос чисто риторический...

В. Ю. Быстров

СОДЕРЖАНИЕ

Ориентиры

1. Современный мир и люди Традиции 5
2. Конец цикла. «Оседлать тигра» 17

В мире, где умер бог

3. Европейский нигилизм. Распад морали 29
4. От предвестников к «потерянному поколению» и «поколению протеста» 37
5. Личины европейского нигилизма. Общественно-экономический миф и «протестные» настроения 52
6. Активный нигилизм. Ницше 66
7. «Быть самим собой» 80
8. Измерение трансцендентности. «Жизнь» и «больше чем жизнь» 92
9. По ту сторону теизма и атеизма 105
10. Неуязвимость. Аполлон и Дионис 117
11. Действие без желания. Причинный закон . . 134

Тупик экзистенциализма

12. Бытие и неподлинное существование 155
13. Сартр: тюрьма без стен 164
14. Существование, «проект, заброшенный в мир» 171
15. Хайдеггер: забегание вперёд и «бытие-для-смерти». Коллапс экзистенциализма 191

Разложение индивида

- | | |
|---|-----|
| 16. Двойной аспект безымянности | 210 |
| 17. Процессы разрушения и освобождения в новом реализме | 222 |
| 18. «Животный идеал». Чувство природы | 238 |

Разложение знания — релятивизм

- | | |
|---|-----|
| 19. Методы современной науки | 257 |
| 20. Сокрытие природы. «Феноменология» | 272 |

Область искусства. От «физической» музыки к системе наркотиков

- | | |
|---|-----|
| 21. Болезнь европейской культуры | 298 |
| 22. Разложение современного искусства | 305 |
| 23. Современная музыка и джаз | 320 |
| 24. Отступление на тему наркотиков. | 335 |

Процессы распада в общественной области

- | | |
|---|-----|
| 25. Государства и партии. «Аполитейя» | 347 |
| 26. Общество. Кризис патриотизма | 358 |
| 27. Брак и семья | 375 |
| 28. Межполовые отношения | 396 |

Духовная проблема

- | | |
|--------------------------------------|-----|
| 29. «Вторая религиозность» | 421 |
| 30. Смерть. Право на жизнь | 442 |

- | | |
|--|-----|
| <i>Быстров В. Ю.</i> Юлиус Эвола. Топограф
темного века | 464 |
|--|-----|

Юлиус Эвола

ОСЕДЛАТЬ ТИГРА

Верстка *Е. Малышкин*

Подписано к печати 14.02.2005.

Формат 70×100¹/₃₂. Бумага офсетная.

Гарнитура «Антиква». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 20.8. Уч.-изд. л. 15.2. Тираж 2 100 экз.

Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»

193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.