

ТИЛИХ

ИЗ КНИГИ "МУЖЕСТВО БЫТЬ"

/перевод с немецкого/

## МУЖЕСТВО И МУДРОСТЬ. СТОИКИ.

Понятие мужества в широком смысле, включающем в себя этический и онтологический элементы становится чрезвычайно действенным в конце древнего и начале нового мира — у стоиков и нестоиков. И те и другие являют собой философские школы, сосуществующие с другими школами, но в то же время они больше, чем только философские школы. Это путь, на котором некоторые благороднейшие личности поздней античности и их последователи в новое время дали ответ на проблему существования и победили страх перед судьбой и смертью. Стоицизм в этом смысле — глубоко религиозен, проявляется ли он в теистической, атеистической или транс-теистической формах.

Именно поэтому стоицизм является единственной альтернативой христианству в западном мире. Это удивительно, если учесть тот факт, что на религиозно-философской почве христианству пришлось бороться с гностицизмом и неоплатонизмом, а на религиозно-политической почве — с Римской империей. Казалось, что высокообразованные, индивидуалистические стоики не только были безопасны для христианства, но даже были склонны принять элементы христианского теизма. Но это только на первый взгляд. Христианство имело общую основу с религиозным синкретизмом древнего мира, т.е. с идеей пришествия мессии для спасения мира. В религиозных движениях группировавшихся вокруг этой идеи, страх судьбы и смерти снимался благодаря присутствию человеческого элемента в божестве, принявшем на себя казнь и смерть. Христианство, хотя оно и придерживается подобного же верования, было выше синкретизма в индивидуальном характере

Спасителя и в его конкретно-исторической основе в Новом Завете. Поэтому христианство смогло вобрать в себя многие элементы религиозно-философского синкретизма поздней античности, не потеряв своего исторического основания, — но оно не могло ассимилировать чисто стоическую позицию. Это особенно замечательно, если иметь в виду то огромное влияние, которое учение стоиков о логосе и естественном нравственном законе оказало на догматику и этику христианства. Такое широкое приятие стоических идей не смогло все же заполнить пропасть между приятием вселенского смирения у стоиков и верой во вселенское спасение у христиан. С победой христианской церкви стоицизм был предан забвению и возродился лишь в начале нового времени. Не могла быть соперницей христианства и Римская империя. Опять же замечательно, что среди императоров наиболее серьезную опасность для христианства представляли не волевые тираны, не фанатичные реакционные вроде Юлиана, а такие стоики-праведники как Марк Аврелий. Причина в том, что у стоика есть общественное и личное мужество, являющееся реальной альтернативой христианскому мужеству.

Стоическое мужество не является изобретением философов-стоиков. Они дали ему классическое выражение в рациональных терминах, но корни его уходят в мифические сказания, легенды о героях, в древнюю мудрость, в поэзию и трагиду, и в столетия философии, предшествовавшей стоицизму.

Было одно событие, которое дало мужеству стоиков особую стойкость — это смерть Сократа. Его смерть стала для всего древнего мира и фактом и символом. Она продемонстрировала образец человеческого поведения перед лицом судьбы

и смерти. Она показала мужество, которое могло утверждать жизнь, потому что оно могло утверждать смерть. И она внесла глубокие изменения в традиционное понимание мужества. В личности Сократа героическое мужество прошлого стало рациональным и универсальным. В противовес аристократическому пониманию мужества появилось демократическое его понимание. Военская храбрость была превзойдена мужеством мудрости. Мужество в такой форме давало "философское утешение" многим людям в разных частях древнего мира в период катастроф и коренных преобразований.

В описании стоического мужества Сенекой показана как зависимость между страхом смерти и страхом жизни, так и зависимость между мужеством умереть и мужеством жить. Сенека указывает на тех, которые "не хотят жить и не знают как умереть". Он говорит о латинском эквиваленте фрейдовского инстинкта смерти. Он говорит о людях, которым жизнь кажется бессмысленной и ненужной, и которые, как в книге Еклезиаста, говорят: не могу ни сделать, ни увидеть ничего нового! Согласно Сенеке — это является следствием принятия принципа удовольствия, или, как он его называет, предвосхищая современное американское выражение, "хорошего времяпрепровождения", "характерный, по его мнению, особенно для молодого поколения". Так же как у Фрейда инстинкт смерти является негативной стороной вечно неудовлетворенных устремлений либидо, у Сенеки принятие принципа удовольствия неизбежно ведет к отвращению к жизни и отчаянию. Но Сенека /как и Фрейд/ знал, что из неспособности утверждать жизнь еще не следует способность утверждать смерть. Страх судьбы и смерти охраняет жизнь даже тех, кто потерял волю к жизни. Поэтому стоики рекомендуют самоубийство не тем, кто раздав-

лен жизнью, а тем, кто победил жизнь, кто равно может жить и умереть, и свободен выбрать между жизнью и смертью. Самоубийство как выход, продиктованный страхом, противоречит стоическому пониманию "мужества быть".

Стоическое мужество есть "мужество быть" как в онтологическом, так и в этическом смысле. Оно основывается на контроле разума в человеке. Но у старых, и у новых стоиков под разумом понимается нечто иное, чем понимаем сейчас мы. У стоиков- разум- не способность к рассуждению с помощью орудий логики /обычной и математической/ и на основе опыта. Разум стоиков- это Логос, осмысленная структура реальности как целого, включающей в себя как частное проявление человеческого ум. Сенека говорит: " поскольку нет другого атрибута, присущего только человеку, кроме разума, то разум его главное достояние более ценное, чем все остальное, вместе взятое", т.е. разум составляет истинную, самую существенную природу человека, по сравнению с которой все прочее случайно. Мужество быть- это мужество утверждать собственную разумную природу вопреки всему случайному в нас. Ясно, что разум, понимаемый в таком смысле, указывает на личность в своем центре и включает в себя все умственные функции. Размышление как ограниченная познавательная функция, оторванная от личностного центра, неспособно породить мужество. Страх и тревогу нельзя победить с помощью логической аргументации. Это не новейшее открытие психоанализа; стоики, прославляя разум, знали об этом очень хорошо. Они знали, что страх и тревогу можно преодолеть лишь силой вселенского разума, который в мудром человеке господствует над желаниями и страхом. Мужество стоиков предполагает подчинение личностного центра Логосу бытия, это участие в божествен-

ной силе разума, выходящей за пределы сферы чувствительности страстей и страхов. Мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки тому в нас, что мешает ее объединению с разумной природой самобытия.

В конфликте с мужеством мудрости состоят желания и страхи. Стоики разработали глубокое учение о тревоге, напоминающее современные теории. Они открыли, что объектом страха является сам страх. Сенека говорит: "Ибо страшны не смерть и страдания, а страх смерти и страдания". Наш страх налагает пугающие маски на людей и на вещи. Когда мы срываем маски, появляется их истинное лицо и страх исчезает. Это же верно и по отношению к смерти. Поскольку ежедневно малая часть жизни уходит от нас /мы умираем постепенно с каждым днем/, наш последний час, когда мы перестаем существовать, не приносит смерти сам по себе, он лишь завершает процесс смерти. Ужас с нею связанный — продукт воображения. Когда с образа сорвана маска, страх исчезает. Наши неконтролируемые желания и создают маски и налагают их на людей и вещи.

Сенека предвосхитил фрейдовскую идею либидо, причем в более общем виде. Он различает естественные желания, которые ограничены, и желания, возникающие вследствие ложного мнения, которые неограничены. Желание как таковое не является неограниченным, в неиспорченной натуре оно ограничено объективными требованиями, и поэтому его можно удовлетворить. Но искаженное воображение человека преступает пределы объективной необходимости /"когда сбился с пути, блуждаешь бесконечно"/ и потому лишается возможности быть удовлетворенным. И это, а не желание как таковое, вызывает ложное /  
/ стремление к смерти.

Утверждение своего сокровенного бытия вопреки желаниям и страхам создает радость. Сенека призывает Люцилла "научиться ощущать радость". Он имеет в виду не радость от выполнения желаний, ибо истинная радость — "трудное дело", она — счастье души "поднявшейся над всеми обстоятельствами". Радостью сопровождается самоутверждение нашего сокровенного бытия наперекор сопротивлению случайных элементов нашей личности. Радость — это есть эмоциональное "ДА" нашему собственному истинному бытию. Такое сочетание мужества и радости лучше всего выражает онтологический характер мужества. Если мужество трактуется только в этических терминах, его связь с радостью остается скрытой. В онтологическом акте самоутверждения нашего сокровенного бытия мужество и радость совпадают.

Мужество стоиков не является ни атеистическим, ни теистическим в строгом смысле этих слов. Стоики ставят проблему связи мужества с идеей Бога и дают на нее ответ. Но этот ответ порождает еще больше вопросов — факт, показывающий экзистенциальную серьезность учения стоиков о мужестве. Сенека делает три утверждения о связи мужества мудрости с религией. Первое: "невозмущаемые страхом и неиспорченные удовольствиями, да и не убоимся ни смерти, ни богов". Здесь под богами разумеется судьба, сила судьбы, ее угроза. Мужество, побеждающее страх перед судьбой, побеждает и страх перед богами. Мудрый человек, утверждая свою причастность к вселенскому разуму, выходит из среды действия богов. "Мужество быть" выходит за пределы политеистической силы судьбы. Второе утверждение — о том, что душа мудрого человека подобна богу. Здесь бог — божественный Логос, в единстве с которым мужество мудрости побуж-

дает судьбу и одолевает богов. Это — "бог над богами".  
Третье утверждение показывает разницу между идеей космического отречения и идеей космического спасения на языке теизма. Сенека говорит, что если Бог находится вне страдания, то истинный стоик — выше его. Из этого следует, что страдание противоречит природе Бога. Страдать ему невозможно, он вне его. Стоик же, будучи человеком, может страдать. Но он не должен позволять страданию победить центр своего разумного бытия. Он должен держать себя выше этого, так как страдание не является существенным элементом его бытия, а случайно в нем. Различение "вне" и "выше" предполагает оценочное суждение. Мудрый человек, мужественно побеждающий желания, страдание и страх превосходит самого Бога, который вследствие своего совершенства и благости вне всего этого. На основе такой оценки, мужество мудрости и отречения следовало бы заменить мудростью веры и спасения, т.е. верой в Бога участвующего /как это ни парадоксально/ в человеческом страдании. Но сами стоики так и не смогли сделать этого шага.

Ограниченность стоицизма проявляется, если задать вопрос, каким образом становится возможным мужество мудрости. Хотя Стоики и подчеркивали, что все люди равно причастны Логосу, они не могли отрицать того факта, что мудростью обладает бесконечно малая элита. Они признавали, что людские массы — это "глупцы", находящиеся в рабстве у желаний и страхов. Участвуя в божественном Логосе своей существенной или рациональной природой, большая часть людей находится в состоянии настоящего конфликта со своей собственной разумностью, и потому неспособна множественно утверждать свое существенное бытие.



Стоики были неспособны объяснить эту ситуацию, наличие которой они не могли отрицать. И не только преобладание "глупцов" среди людей не могли они объяснить, трудности возникали и в отношении самих мудрых людей. Сенека говорит, что ни одно мужество не является столь великим, как мужество, порожденное крайним отчаянием.

Но позволительно спросить, как может стоик, оставаясь стойком, достичь состояния крайнего отчаяния? Можно ли достичь его в рамках стоической философии? Или же в его отчаянии, и следовательно, в мужестве что-то отсутствует?

Стоик, оставаясь стойком, не испытывает отчаяния личной вины. В качестве примера приведем слова Сократа /цитируемые Эпиктетом из Ксенофонта/: "Я сохранил все, что подвластно мне", "я ни разу не поступил несправедливо ни в частной, ни в общественной жизни". Сам Эпиктет утверждает, что он научился не интересоваться ничем, что лежит вне его моральных установок. Еще более показательны общий тон превосходства и самодовольства, характерный для стоиковых моральных нравоучений и публичных обвинений. Стоик не скажет, как Гамлет, что "сознание" всех нас делает трусами. Он не считает, что всеобщее сползание от сущностной рациональности к экзистенциальной глупости — это явление, которое создает проблему вины и за которое несет ответственность. Для него мужество быть — это мужество утверждать себя вопреки чувству греха и вины. Это и не могло быть иначе, ибо мужество противостоять своему чувству вины приводит к проблеме спасения, а не отречения.

## МУЖЕСТВО И САМОУТВЕРЖДЕНИЕ. СПИНОЗА.

Стоицизм отступил на задний план, когда мужество космического отречения /отрешенности/ было заменено верой на вселенское спасение. Но он возродился, когда средневековая система, с господствовавшей над ней идеей спасения, начала давать трещины. Он вновь стал руководством для интеллектуальной элиты, отвергавшей путь спасения, но не заменивший его стоическим путем отречения. Под воздействием христианства возрождение на Западе древних школ мысли было не просто возрождением, но а также преобразованием. Это относится к возрождению платонизма, скептицизма и стоицизма. Это относится к обновлению искусств, литературы, теории государства, философии и религии. Во всех этих случаях отрицательное отношение к жизни, характерное для эпохи поздней античности, превратилось в положительные установки христианских идей творения и воплощение. /даже если эти идеи игнорировались и отрицались/. Духовным субстратом гуманизма эпохи Возрождения было христианство, подобно тому, как духовным субстратом античного гуманизма было язычество, несмотря на то, что языческие религии подвергались критике со стороны греческого гуманизма, а христианство — со стороны нового гуманизма. Решающее различие между двумя типами гуманизма проявляется в ответе на вопрос: хорошо или плохо бытие само по себе? Из символа творения вытекает классическое христианское учение о том, что "бытие как бытие хорошо" /.

Учение же греческой философии "о косности материи" выражает ощущения язычника о том, что бытие по необходимости сомнительно, поскольку оно участвует как в форме творчества, так и в

форме косной материи. Такое различие в оценке основного онтологического понятия имеет решающие последствия. Если в поздней античности различные формы метафизического и религиозного дуализма связаны с аскетическим идеалом /отрицание материи/, то возрождение античности в новое время заменяет аскетизм активным строительством материальной сферы. И если в древнем мире трагическое господствовало над мыслью и жизнью /особенно в понимании истории/, то Возрождение дало начало движению, обращенному в будущее, к творческому, к новому. Надежда победило трагическое мироощущение, а вера в прогресс победила покорность вечному вращению по кругу. Третьим следствием основного онтологического различия является резкое отличие в оценке индивида. Если в древнем мире индивид имел ценность не сам по себе, а как проявление чего-то всеобщего, например, добродетели, то Возрождение принесло с собой понимание индивидуальности как единственного в своем роде выражения всеобщего, несравнимого ни с чем, не заменимого и имеющего бесконечно большую ценность.

Ясно, что из такого различия вытекает и различное понимание мужества. Здесь я имею в виду не резкое различие от спасения. Новый гуманизм остается гуманизмом, он отвергает идею спасения, но от отрицает и путь отречения. Он заменяет их таким самоутверждением, которое превосходит самоутверждение стоиков, поскольку включает в себя материальное, историческое и индивидуальное существование. Тем не менее этот новый гуманизм в столь многом совпадает с древним стоицизмом, что его можно назвать нео-стоицизмом. Его представителя<sup>М</sup> является Спиноза. Он дал наиболее подробную разработку онтологии мужества. Само название его главного онтологического основания этического существо-

вания человека / в том числе "мужества быть"/. Но для Спинозы, как и для стоиков, мужество быть — не просто нечто, существующее наряду с чем-то другим. Оно — выражение акта всего, что участвует в бытии, а именно, самоутверждение. Учение о самоутверждении является центральным элементом в философии Спинозы. Его решающий характер ясно виден, например, в таком утверждении: "стремление каждого предмета сохранить свое собственное бытие есть ничто иное, как истинная сущность рассматриваемого предмета. Стремление по латыни — устремление к чему-то. Это устремление — не случайный аспект предмета и ни один из элементов его существования наряду с другими, оно — данного предмета. делает предмет самим собой, так что если он исчезает, то исчезает сам предмет. Стремление к самосохранению или к самоутверждению делает предмет таким, каков он есть. Такое устремление, представляющее из себя сущность предмета Спиноза называет также его силой. Он говорит об уме, который утверждает или кладет в основу свою собственную силу действия / /.

Таким образом, истинная сущность, силы бытия, и самоутверждение оказываются одним и тем же. Мало того, силы бытия совпадают с добродетелью, значит добродетель — сокровенной природы. Добродетель есть сила действовать исключительно в соответствии с истинной природой человека. Уровень добродетели зависит от того уровня, на котором находится устремление человека — от того, насколько он способен утверждать свое собственное бытие. Ни одну добродетель не возможно понять как первичную по отношению к стремлению

сохранить свой собственный характер бытия. Самоутверждение это, так сказать, обобщенная добродетель. Но самоутверждение есть утверждение сокровенного бытия, а знание о нем дает разум-сила, с помощью которой душа имеет возможность получать правильное представление. Поэтому поступать безоговорочно / / означает поступать в соответствии с разумом, утверждать свое сокровенное бытие или истинную природу.

На этой основе объясняется связь мужества и самоутверждение. Спиноза использует два термина и

. Первое - сила души, быть тем, чем она является по своей сущности, Второе / от -душа / - это мужество общего поведения человека. Его определение таково: " под мужеством я понимаю стремление каждого человека сохранить собственный характер бытия, руководствуясь исключительно указаниями разума". Такое определение приводит к еще одному совпадению, а именно к совпадению мужества с добродетелью вообще. Но Спиноза различает

и - желание поддержать другого, "протянуть ему руку дружбы". Такая двойственность общего и частного понятия мужества характерно для всего развития идеи мужества - о чем мы уже говорили. При строгости и стройности, характерной для философской системы Спинозы, этот удивительный факт, показывающий две линии познания, всегда определявшие учения о мужестве - всеобщей / универсальной / онтологической и конкретной / специфической нравственной/. Из этого проистекает весьма значительное следствие для одной из наиболее трудных этических проблем - связи между самоутверждением и любовью к другим. Для Спинозы второе следует из первого. Поскольку Добро-

детель и сила самоутверждения совпадают и поскольку есть акт выхода к другим людям с чувством доброжелательности, то конфликт самоутверждения и любви невозможен. Здесь, разумеется, предполагается, что самоутверждение не просто отличается от эгоизма / понимаемое как отрицательное нравственное качество /, но прямо противоположно ему. Самоутверждение онтологически прямо противоположно подавлению бытия такими страстями, которые противоречат сокровенной природе человека. Эрих Фромм глубоко выразил мысль о том, что истинное ~~себялюбие~~ и истинная любовь к другим взаимозависима, также как взаимозависимы эгоизм и пренебрежение к другим людям. Учение Спинозы о самоутверждении включает в себя как истинное ~~себялюбие~~ / хотя он этого термина не использует, да и я сам употребляю его не без колебания / так и истинную любовь к другим.

Самоутверждение, согласно Спинозе, есть участие в божеством самоутверждении. "Сила, с помощью которой всякий предмет, а значит и человек, сохраняет свое бытие, есть сила Бога". Участие души в божественной силе выражается словами "знание" и "любовь". Если душа признает себя " ", то она признает свое бытие в Боге. И это познание Бога и бытия в Боге есть причина совершенного блаженства, и следовательно, совершенной любви к причине блаженства. Любовь эта духовная / / ибо она вечна и не подвержена действию чувственных страстей связанных с телесным существованием. Это - участие в бесконечной духовной любви, в которой утешается и любит себя Бог, и любя себя, любит все принадлежащее Ему, то есть людей. Эти утверждения отвечают на два вопроса о природе мужества, которое до сих пор оставались без ответа. Они объясняют, почему самоутверждение является сокровенной

природой всего сущего и в качестве такового являет собой высочайшее благо. Совершенное самоутверждение не есть изолированный акт, происходящий в индивидуальном бытии, но есть соучастие в универсальном или божественном акте самоутверждения, представляющем собой созидательную силу в любом индивидуальном акте. В этой мысли онтология мужества получила свое глубочайшее выражение. Был дан ответ и на вопрос: о силе, которая могла бы победить желание и страх. Стоики дали ответа на этот вопрос. Спиноза, из своего еврейского мистицизма, отвечает на него идеей участия. Он знает, что страсть можно победить лишь другой страстью, и единственная страсть, которая может одержать верх над чувственными страстями— это страсть ума, духовная и интеллектуальная любовь души к своей вечной основе. Эта страсть является выражением участия души в божественном себялюбии. Мужество быть возможно потому, что оно является участием в самоутверждении бытия как такового.

Однако, Спиноза, как и стоики, на один вопрос все же не дает ответа. Он сам формулирует этот вопрос в конце "Этики". Почему, спрашивает он, указанным путем спасения почти все пренебрегают? Потому что он труден, а значит встречается редко, как все тонкое и возвышенное, с грустью отвечает Спиноза в последней фразе своей книги. Такой же ответ давали и стоики, но ответ не спасения, а отречения.

## МУЖЕСТВО И ЖИЗНЬ. НИЦШЕ.

Идея Спинозы о самосохранении, как и наше понятие о самоутверждении, с онтологической точки зрения вызывает

важный вопрос: что означает самоутверждение в том случае, когда нет "я" в неживой природе или в бесконечной субстанции, в самом бытии. Не является ли возражением против онтологического характера мужества невозможность наделить свойством мужества большую часть окружающей действительности и само существо этой действительности? Не является ли мужество чисто человеческим качеством, которым можно наделить разве что высших животных, да и то не в полном смысле, а только по аналогии? И не служит ли это решающим доводом в пользу этического понимания мужества и в противовес онтологическому? Но вспомним не о подобной же аргументации против большей части метафизических понятий, выдвигавшихся в течении истории человеческой мысли, так как "мировая душа", "микрокосм", "инстинкт", "воля к власти" и т.д. Против них возражали на основании того, что они вносят субъективизм в объективный мир вещей, однако возражения эти не обоснованы, в них не учитываются смысл онтологических понятий. Цель онтологического понятия — не описать онтологическую природу действительности в терминах субъективной и объективной стороны нашего повседневного опыта. Его целью является использовать некоторую область опыта для того, чтобы указать на характеристику бытия, как такового, находящиеся выше противоречия между объективным и субъективным и которые поэтому не могут быть буквально выражены в терминах, взятых из его объективной или субъективной сторон. Онтология изъясняется фигурально, по аналогии. Бытие как таковое выходит за пределы как субъективной так объективной стороны, и чтобы постичь его разум, надо использовать и то и другое. Это возможно, ибо и то и другое вытекает из бытия, как та-



кового, которое выходит за пределы как субъективной, так и объективной сторон. В свете этих соображений и надо рассматривать указанные онтологические понятия. Их надо понимать не буквально, а фигурально. Это не означает, что их можно конструировать произвольно или заменять другими понятиями. Выбор их — дело опыта и мысли; они подвергаются проверке, показывающей соответствие или несоответствие каждого из них. Все это верно и по отношению к таким понятиям, как самосохранение или самоутверждение, если использовать их в онтологическом смысле. Это верно относительно любого предмета онтологии мужества.

Как самоутверждение, так и самосохранение имеют своим логическим следствием победу над чем-то, что, по крайней мере потенциально, угрожает или отрицает "Я". Ни стоицизм, ни нео-стоицизм не дают объяснения этому "нечто", хотя и признают его наличие. В рамках системы Спинозы такой негативный элемент вообще трудно-объясним. Ведь если все с необходимостью следует из природы вечной субстанции, то ничье бытие не должно иметь силы угрожать самосохранению другого бытия. Тогда "самоутверждение" было бы просто громким названием для тождества предмета с самим собой. Но, конечно, Спиноза думает иначе. Он говорит о реальной угрозе, даже о том, что по его наблюдениям, большая часть людей гибнет от нее. Он говорит о стремлении / / и силе самореализации / /. Хотя эти слова и не следует понимать буквально, их нельзя считать и бессмысленными. Понимать их надо фигурально. Понятие силы играет важную роль в онтологии, начиная *у* еще с Платона и Аристотеля. Такие термины, как /Лейбниц/ в качестве характеристики истинной природы были подготовлены почвой для "воли к власти"

Ницше— равно как и термин "воля", используемый для обозначения первичной реальности от Августина и Дунса Скота до Бёме, Шеллинга и Шопенгауера. В "воле к власти" объединяются оба термина и понимать ее следует в свете онтологического значения этих слов. Как это не парадоксально, можно утверждать, что "воля к власти" Ницше— это ни воля, ни власть, т.е. ни воля в психологическом смысле этого слова, ни власть в социологическом смысле. "Воля к власти" обозначает самоутверждение жизни как жизни, включая самосохранение и рост. Поэтому воля не стремится ни к чему такому, чего в ней нет, к какому-либо объекту вне себя. Она хочет самой себя в двойном смысле: сохранения и превзойдения себя. В этом ее власть, в том числе и власть над собой. Воля к власти— это самоутверждение воли как первичной реальности.

Ницше— самый ярый и самый сильный представитель "философии жизни". Здесь под жизнью понимается процесс, в котором реализуется сила бытия. Но в процессе реализации побеждается нечто такое, в жизни, что принадлежит ей, отрицает ее. Можно назвать это "нечто" волей, противоречащей воле к власти. В главе "Заратустры" называемой "Проповедники смерти" Ницше указывает на различные способы, с помощью которых жизнь пытается признать свое собственное отрицание: "они видят увечного, старого, мертвого и говорят— жизнь опровергнута! Но опровергнуты они сами и их глаза, видящие только одну сторону существования." Жизнь многосторонняя и неоднозначна. Ницше показал ее неуловимую многогранность наиболее ярко в последнем отрывке сборника, который называется "Воля к власти". Мужество— это сила жизни утверждать себя вопреки этой многозначности,— ибо отрицание жизни на основании ее отрицательности есть выраже-

ние трусости. На этой основе Ницше создал проповедь и философию мужества в противовес серости и упадку жизни в эпоху, приход которой он предвидел.

Как и ранние философы, Ницше в "Заратустре" считает воина /которого он отличает от простого солдата/ ярким примером мужества. "Что есть благо, спрашиваю я. Благо— это быть смелым"., не стремится к долгой жизни, не желать пощады— и все это только из любви к жизни. Смерть воина и зрелого мужа нельзя ставить в упрек земле. Самоутверждение есть утверждение не только жизни, но и смерти, принадлежащей этой жизни.

Добродетель у Ницше, как и у Спинозы, заключается в самоутверждении. В главе "О добродетельных" он пишет: "Ваше сокровенное Я— вот ваша добродетель. Жажда кольца в вас: снова достичь себя стремится кольцо и поэтому замыкается на себя." Эта аналогия лучше всякого определения показывает смысл самоутверждения в философии жизни. "Я" содержит себя и в то же время оно стремится достичь себя. Здесь Спинозы становится динамичным— впрочем вообще можно сказать, что Ницше это динамичный вариант Спинозы. И это верно по отношению не только к Ницше, но и к другим представителям философии жизни. Истина добродетели— в том, что в ней содержится наше собственное "Я", а не какой-то "внешний объект". "Чтобы ваше собственное "Я" было в вашем действии, как мать в своем ребенке— пусть это будет вашей формулой добродетели!" Мужество может быть добродетелью вообще лишь постольку, поскольку оно есть утверждение нашего "Я".

Я, самоутверждение которого есть добродетель и мужество— это такое я, которое превосходит самое себя: "секрет этот подсказала мне сама жизнь. Смотри, сказала она, я— то, что все время должно превосходить себя". Выделяя курсивом послед-

ние слова, Ницше показывает этим, что он хочет дать определение самой сущности жизни. "... там жизнь жертвует собой- ради власти!"- продолжает он, говоря этим, что для него самоутверждение включает и самоотрицание- не ради отрицания, но ради наивысшего возможного утверждения того, что он называет "властью". Жизнь созидает и жизнь любит созданное ею, но рано или поздно ее создание обернется против нее: "так хочет моя /т.е. жизнь/ воля". Поэтому нельзя говорить о "воле к существованию" или "воле к жизни"- надо говорить о "воле к власти", т.е. к большой жизни.

Жизнь, которая хочет превзойти самое себя- правильная жизнь, а правильная жизнь есть смелая жизнь. Это жизнь "сильной души" и "ликующего тела", их радость и есть добродетель. Такая душа гонит "все трусливое, она говорит: дурно то, что трусливо". Но для достижения такого величия необходимо уметь и послушаться и властвовать и, властвуя, послушаться. То послушание, которое содержится во властвовании, противоположно покорности. Эта последняя есть трусость, она не осмеливается рисковать собой. Покорное "Я" противоположно самоутверждающему "Я"- даже если это покорность Богу. Оно хочет избежать страданий от причинения боли и испытания боли. Наоборот, послушное "Я"- такое, которое само властвует и "само потому рискует". Властвуя над собой, оно становится и своим судьей и самим подсудимым.. Оно властвует над собой по закону жизни, закону самотрансцендентности /выхода за пределы своего "Я"/. Воля, властвующая над собой, есть творческая воля. Она создает целое из осколков жизни и ее загадок. Она не смотрит назад, она держится в стороне от нечистой совести, она отвергает "дух мести"- внутреннюю сущность самообвинения и сознания вины, она выходит за пределы при-

мирения, ибо она есть воля к власти. Поступая таким образом, мужественное "Я" соединяется с самой жизнью и ее тайной.

Наше рассмотрение ницшеанской онтологии можно завершить следующей цитатой: "Есть ли у вас мужество, братья?.. Не мужество при свидетелях, но мужество отшельника или орла, которого не зрит даже Бог?.. Тот имеет сердце в груди своей, кто знает страх, но побеждает его, кто смотрит в бездну, но с гордостью. Тот, кто видит бездну, но видит орлиным взором, кто орлиными когтями схватывает бездну, — тот имеет в себе мужество".

Эти слова раскрывают другую сторону Ницше, которая делает его экзистенциалистом, — смелость смотреть в бездну небытия в полнейшем одиночестве того, кто уже воспринял весть: "Бог умер". К этой стороне мы еще вернемся в последующих главах. Здесь же мы завершим наше историческое исследование, которое, впрочем, не было задумано как история идеи мужества. Оно преследовало двоякую цель: с одной стороны оно должно было показать, что в истории западной мысли от "Лакхеса" Платона до "Заратустры" Ницше онтологическая проблема мужества привлекала творческую философию отчасти потому, что нравственная характеристика мужества остается не вполне ясной без понимания его онтологического характера, отчасти и потому, что опыт мужества оказался эффективным ключом для онтологического подхода к реальности. С другой стороны, исторический очерк предназначен для того, чтобы дать материал для систематического исследования проблемы мужества — прежде всего, понятия онтологического самоутверждения в его самом глубинном значении и его различных толкований.

## ГЛАВА 2. БЫТИЕ, НЕБЫТИЕ И ТРЕВОГА

### Онтология тревоги. Смысл небытия.

Мужество есть самоутверждение "несмотря на", т.е. вопреки тому, что стремится воспрепятствовать нашему "Я" утвердить себя. В отличие от учений о мужестве стоиков и неостойков, "философы жизни" серьезно и положительно изучали то, чему противостоит мужество. Ибо, если бытие понимается как жизнь или процесс становления, то в онтологическом смысле небытие столь же существенно, как и бытие. Признание этого факта еще не влечет за собой вывода о первичности бытия по отношению к небытию — но оно требует уже в самом основании онтологии рассмотреть небытие. Говоря о мужестве как ключе к пониманию бытия как такового, можно сказать, что ключ этот, открывая дверь в бытие, одновременно с этим обнаруживает бытие и небытие в их единстве.

Небытие — одно из самых трудных и спорных понятий. Парменид пытался ликвидировать его как понятие, но для этого ему пришлось пожертвовать и жизнью. Демокрит восстановил его и отождествил с пустым пространством, чтобы сделать мыслимым движение. Платон пользовался понятием небытия, поскольку без него совершенно необъяснима резкая грань между существованием и чистыми сущностями. Оно предполагается и в аристотелевском различии содержания и формы. Плотину оно дало возможность описать Потерю "Я" человеческой души. Августину — дать онтологическое толкование человеческого греха. Для псевдо-Дионисия Ареопагита небытие стало принципом его мистического учения о Боге. Яков Бёме, протестанский мистик и философ жизни, высказал классическое утверждение о том, что все вещи уходят со своими корнями в ДА и НЕТ. В учении Лейбница о

конечности и эле, равно как и в кантовском анализе конечности категориальных форм, небытие подразумевается. Диалектика Гегеля сделала отрицание движущей силой в природе и истории, а философы жизни, начиная от Шеллинга и Шопенгауэра, используют "волю" в качестве основной онтологической категории, поскольку она обладает силой отрицать себя, не теряя себя при этом. Понятие изменения и становления у таких философов, как Бергсон и Уайтхед, подразумевает наличие небытия наравне с наличием бытия. Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр поместили небытие /

/ в самый центр своей онтологической мысли, а Бердяев- последователь как Дионисия, так и Бёме, разработал онтологию небытия, объясняющую / / свободу в Боге и в человеке. Эти философские способы использования идеи небытия можно рассматривать на фоне религиозного переживания переходящего характера всего сотворенного и силы "демонического" начала в человеческой душе и в истории. В библейских религиях эти отрицательные начала занимают решающее место, несмотря на учение о творении. Демонический, антибожественный принцип, присутствующий тем не менее в божественной силе, проявляется в характерных местах библейских писаний.

В этой связи не следует придавать особого значения тому, что некоторые логики отрицают понятийный характер небытия и пытаются убрать его с философской сцены, за исключением формы отрицательного суждения. Ибо вопрос стоит так: о чем говорят факты отрицательного суждения о характере бытия? Что является онтологическим условием отрицательного суждения? Что это за сфера, в которой возможны отрицательные суждения? Конечно, понятие небытия отлично от всех прочих понятий. Это отрицание любого понятия, но в качестве такового оно неизбежно

но принадлежит мысли и /как показала история мысли/ является наиболее важным ее достоянием после самого бытия. Если задать вопрос, как связано небытие с бытием, то ответить можно только метаморфически: бытие "содержат в себе" и самое себя и небытие. Бытие содержит небытие "внутри" себя как нечто такое, что вечно существует и вечно преодолевается в процессе божественной жизни. Основанием всего сущего является, таким образом, не мертвое тождество без движения и становления, оно — в живой творческой силе. Оно утверждает себя творчески, вечно побеждая свое собственное небытие. Поэтому оно и является самоутверждением всякого конечного бытия и источником мужества быть.

Под мужеством обычно понимается способность преодолевать страх. Казалось бы, понятие страха настолько очевидно, что не заслуживает изучения. Но за последние десятилетия психология совместно с экзистенциальной философией выявили различие между страхом и тревогой и были даны более четкие определения обоих этих понятий. Социологический анализ, проведенный в самом недавнем времени, показал значение тревоги как группового феномена. Литература и искусство сделали тревогу своей главной темой как по содержанию, так и по стилю. Результатом всего этого было пробуждение /по крайней мере у образованной публики/ сознания своей собственной тревоги и проникновение в сознание людей идей и символов тревоги. Ныне стало почти тризмом называть наше время "тревожным веком", и это относится как к Америке, так и к Европе.

В онтологию мужества приходится включить онтологию тревоги, поскольку они взаимосвязаны. И понятно, что в свете онтологии мужества могут стать ясно видимыми некоторые основные аспекты тревоги. Первое утверждение о природе тревоги



таково: тревога есть такое состояние, в котором бытие сознает свое возможное небытие. Или, иначе говоря, тревога есть экзистенциальное осознание небытия. "Экзистенциальное"— потому, что тревога вызывается не абстрактными знаниями, а основанием того, что небытие есть часть нашего собственного бытия. Это не просто понимание бренности всего сущего, ни даже переживание чужой смерти,— тревога вызывается тем впечатлением, которое эти события оказывают на притаившееся в нас сознание неизбежности нашей собственной смерти. Тревога— это такая конечность, которая воспринимается как своя собственная. Вот естественная тревога человека как такового, а некоторым образом— и всего живого. Это тревога небытия, сознание нашего собственного конца как конца всеобщего.

#### ЗАВИСИМОСТЬ МЕЖДУ СТРАХОМ И ТРЕВОГОЙ

Тревога и страх имеют одни онтологические корни, но фактически они разные вещи. Это общеизвестно, причем в такой утрированной форме, что, пожалуй, может вызвать обратную реакцию, которая уничтожит не только преувеличение, но и саму истину такого различия. Страх, в противоположность тревоге, направлен на определенный объект. Ему можно противостоять, против него можно предпринимать какие-то действия, и тем самым как-то участвовать в нем— хотя бы в форме борьбы. Таким образом, его можно включить в свое самоутверждение. Мужество может противостоять любому объекту страха, ибо этот объект— и это делает возможным участие. Мужество может принять в себя страх, вызванный определенным объектом, потому что этот объект, как бы ужасен он ни был, какой-то стороной уча-

ствуем в нас, мы в нем. Можно сказать, что поскольку имеется объект страха, то любовь в смысле участия может победить этот страх. С тревогой дело обстоит не так, потому что у тревоги нет объекта, или скорее ее объектом является отрицание любого объекта. Поэтому участие, борьба и любовь по отношению к ней невозможны. Охваченный тревогой остается с ней один на один безо всякой помощи. Эта беспомощность в состоянии тревоги наблюдается одинаково у животных и человека. Она выражается в потере ориентировки, неправильных реакциях, отсутствии "преднамеренности" /под которой понимается бытие, связанное с осмыслением содержания знания или воли/. Причиной столь разительного, порой, поведения является отсутствие объекта, на котором мог бы сконцентрироваться субъект, находящийся в состоянии тревоги. Единственным объектом является сама угроза, но не источник угрозы, ибо ее источником является само абсолютное "ничто".

Резонно задать вопрос, не является ли это угрожающее "ничто" неизвестной, неопределенной возможностью действительной угрозы? Не прекращается ли тревога в тот момент, когда появляется неизвестный объект страха? Тогда тревога была бы страхом неизвестного. Однако такое объяснение тревоги было бы недостаточным. Ведь существует бесчисленное множество областей неизвестного, различных для каждого субъекта, встреча с которыми не вызывает никакой тревоги. Тревога появляется лишь при встрече с неизвестным совершенно особого вида — таким, которое по самой своей природе не может быть познано, ибо это небытие.

Страх и тревога различимы, но не делимы. Они имманентны друг другу: тревога — это жало страха и тревога же вызывает страх. Испытывать страх означает чего-то бояться: бо-

яться почувствовать боль, оказаться отвергнутым кем-то, потерять что-то или кого-то, встретить приход своей смерти. Но в ожидании угрозы, исходящей из всего этого, пугает не сама отрицательность, которую они собою несут субъекту, а тревога по поводу возможных последствий этой отрицательности. Яркий пример этому /впрочем, более чем пример/- страх смерти. Поскольку это страх, его объектом является ожидание события умереть от болезни или несчастного случая, т.е. страдание от агонии и потеря всего. Поскольку это тревога, ее объектом является абсолютно неизвестная "загробная жизнь" / /; небытие, которое остается небытием, даже если оно заполнено образами наших нынешних переживаний. Раздумья в гамлетовском монологе "быть или не быть" о том, что с нами будет после смерти, которые всех нас делают трусами, потрясают не своим проявленным содержанием, а той силой, с которой в них символизируется угроза небытия, "вечная смерть" на языке религии. Символы дантова "Ада" вызывают тревогу не в силу образности, но потому, что они выражают "небытие" / /, сила которого переживается в тревоге вины. Каждую из описанных в нем ситуаций можно было бы с мужеством встретить на основе участия и любви. Но в том-то и суть, что это невозможно. Другими словами это не настоящая ситуация, а символы "непредметного" небытия.

Страх смерти определяет присутствие элемента тревоги в любом страхе. Тревога, не измененная страхом какого-то объекта, тревога в своем неприкрытом виде есть тревога самого последнего, окончательного небытия. Непосредственно видно, что тревога является мучительным чувством неумения справиться с угрозой в особой ситуации. Но более точный анализ показывает, что при тревоге относительно любой конкретной

ситуации всегда предполагается тревога относительно человеческой ситуации как таковой. Именно тревога неспособности сохранить свое собственное бытие лежит в основе всякого страха и является тем элементом в нем, который собственно и вселяет страх. Поэтому в те моменты, когда неприкрытая тревога охватывает ум, прежние объекты страха перестают быть определенными объектами. Они появляются в виде того, чем частично были всегда — симптомами глубинной человеческой тревоги, и в качестве таковых — неуязвимы даже с наиболее мужественной позиции.

Такое положение позволяет субъекту испытывающему тревогу, установить объект страха. Тревога стремится стать страхом, ибо страху можно противостоять с помощью мужества. Конечное существо не может устоять перед неприкрытой тревогой более чем на мгновение. Все пережившие такие мгновения /некоторые мистики в их видениях "ночи души", Лютер в своем отчаянии от происков дьявола, Ницше-Заратустра, переживающий величайшее отвращение/ сообщают о ее невыразимом ужасе. Обычно этого ужаса избегают с помощью преобразования в страх чего-нибудь, неважно чего. Человеческий ум — не только вечная кузница идолов /по выражению Кальвина/, но и вечная кузница страхов: избежать Бога и избежать тревоги, — причем между обоими типами страхов имеется связь. Ибо лицедреть Бога /настоящего Бога/ означает "Неприкрытую тревогу, ибо он есть исчезновение всякого вечного самоутверждения, а не просто возможный объект для страха и мужества" /см. главы 5 и 6/. Однако в конечном счете попытки преобразовать тревогу в страх тщетны. Глубинную тревогу конечного существа относительно угрозы небытия нельзя уничтожить, она присуща самому существованию.

## ТИПЫ ТРЕВОГИ

### Три типа тревоги и природа человека

Небытие зависит от отрицаемого им бытия. "Зависит" в двойном смысле. Во-первых, в смысле онтологической первичности бытия перед небытием, на что указывает сам термин "небытие". И это логически необходимо, поскольку не может быть отрицания там, где перед этим не было утверждения. Правда, можно было бы описать бытие в терминах небытия и оправдать такой подход указанием на тот удивительный дорациональный факт, что есть ничто, а не нечто. Но при этом следует отдавать себе отчет в том, что такое незначительное ничто не было бы ни ничто ни нечто. Оно становится ничем только по противоположности чему-то. Другими словами, онтологический статус небытия как небытия зависит от бытия. Во-вторых, небытие зависит от особых свойств бытия. В самом себе небытие не содержит никакого качества и никакого различия в качествах. Оно получает их по отношению к бытию. Характер отрицания бытия определяется тем, что в бытии отрицается. Это позволяет говорить о свойствах небытия и следовательно о типах тревоги.

До сих пор мы использовали термин "небытие" без дифференциации, тогда как при рассмотрении мужества были упомянуты разные формы самоутверждения. Они соответствуют различным формам тревоги и могут быть поняты лишь в связи с ними. Мы будем различать три типа тревоги в соответствии с тремя направлениями, по которым небытие угрожает бытию.

Небытие угрожает онтическому самоутверждению человека: в относительном смысле в виде судьбы, в абсолютном — в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению: в относительном смысле в виде пустоты, в абсолютном — в виде бессмысленно-

сти. Оно угрожает моральному самоутверждению человека: в относительном смысле в виде вины, в абсолютном в виде осуждения. Осознание этой тройной угрозы и есть тревога, проявляющаяся в трех формах: тревога судьбы и смерти, тревога пустоты и бессмысленности, тревога вины и осуждения. Во всех трех формах тревога экзистенциальна в том, что она принадлежит существованию как таковому, а не патологическому состоянию ума, как это имеет место при невротической и психотической тревоге. Природу невротической тревоги и ее связь с экзистенциальной тревогой мы рассматриваем в следующей главе. Здесь же мы будем иметь дело с тремя формами экзистенциальной тревоги, прежде всего, с их проявлениями в жизни отдельного человека, а также с их социальными проявлениями в характерные эпохи западной истории. Заметим, что наше разграничение трех типов тревоги не означает, что они взаимно исключают друг друга. Мы видели, например, что стоическое мужество побеждает не только страх смерти, но и угрозу бессмысленности. У Ницше мы находим, что несмотря на преобладание угрозы бессмысленности, дерзкий вызов бросается и тревоге смерти и осуждения. У всех представителей классического христианства смерть и грех выступают в качестве объединенных противников, против которых должно сражаться мужество веры. Все три формы тревоги /и соответственно мужества/ внутренне присущи друг другу, но обычно одна из них преобладает.

## I. ТРЕВОГА СУДЬБЫ И СМЕРТИ

Судьба и смерть — это то, с помощью чего небытие создает угрозу нашему онтическому самоутверждению. "Онтическое" /от греческого — Он — бытие/ означает здесь самоутверждение фунда-

ментального бытия в его простом существовании /онтология-философский анализ природы бытия/. Тревога судьбы и смерти наиболее фундаментальна, наиболее всеобща и неизбежна. Все попытки победить ее с помощью аргументации бесполезны. Даже если бы доводы в пользу "бессмертия души" имели доказательную силу /которой они на самом деле не имеют/, они не убеждали бы экзистенциально. Ибо экзистенциально каждый осознает, что из исчезновения в биологическом смысле следует полная потеря "Я". Неискушенному уму инстинктивно известно то, что формулирует изощренная опытология: реальность имеет фундаментальную структуру связи между "Я" и миром, с исчезновением одной стороны мира- исчезает и другая сторона- "Я", а то, что остается, так это их общее основание, а не структурная связь. Было замечено, что тревога смерти усиливается с ростом индивидуализации, и что в коллективистских культурах люди меньше подвержены этому типу тревоги. Это наблюдение верно, но объяснение его тем, что в коллективистских культурах нет фундаментального страха- ошибочно. Отличие от более индивидуализированных цивилизаций заключается в том, что характерный для коллективизма особый тип мужества /покуда он не поколеблен/ ослабляет тревогу смерти. Сам факт того, что мужество приходится возвращать с помощью различного рода внутренней и внешней деятельности /психологического и ритуального характера/ и символов показывает, что фундаментальную тревогу приходится преодолевать и при коллективизме. Без ее хотя бы потенциального присутствия в этих обществах были бы невозможны ни война, ни уголовный кодекс. Не будь страха смерти, угроза со стороны закона или врага была бы бессмысленна, а ведь на самом деле все обстоит иначе. Человек, как та-

ковой, в любой цивилизации боится небытия и нуждается в мужестве, чтобы утвердить себя вопреки ему.

Тревога смерти очерчивает тот круг, внутри которого работает тревога судьбы. Ибо угроза самому бытийному самоутверждению человека есть не только абсолютная угроза смерти, но и относительная угроза судьбы. Конечно, тревога смерти маячит при всех конкретных тревогах. Она собственно и придает им крайнюю серьезность. Но в некоторой степени они независимы и воздействуют обычно более непосредственно, чем тревога смерти. Термин "судьба" подчеркивает особенность, общую для всей группы тревог: их случайный характер, их непредсказуемость, невозможность показать их смысл и цель. Это можно описать в категориях структуры нашего опыта. Можно показать случайность нашего положения во времени: случайность того, что мы живем именно в этот, а не в какой-то иной отрезок времени, начавшийся в случайный момент, заканчивающийся в случайный момент, заполненный переживаниями, которые тоже случайны как по своему качеству, так и по количеству. Можно показать случайность нашего пространственного положения /случайность того, что мы находимся именно в этом, а не в другом месте и странность этого места несмотря на его знакомство/, случайный характер нас самих и той позиции, с которой мы смотрим на мир, случайный характер той действительности, которую мы наблюдаем, т.е. нашего мира. Все это могло быть иным. В этом их случайность /условность/ и это создает тревогу относительно нашего пространственного существования. Можно также показать случайность причинной взаимосвязи, частью которой мы являемся как в отношении к прошлому, так и к настоящему, случайность перемен, идущих из нашего мира, случайность сил, скрытых в глубине нашего "Я". Употребляемый здесь термин



"случайный" не означает "произвольно случайный", он означает, что причины, обуславливающие наше существование не являются абсолютно необходимыми. Они заданы и не могут быть выведены логически. Мы были помещены в сеть причинных отношений случайным образом, случайным же образом они определяют нас в любой момент времени и так же случайно в наш последний момент выбрасывают нас.

Судьба — это закон случайностей, а тревога судьбы основана на сознании конечным бытием того, что он случаен во всех отношениях и не имеет абсолютной необходимости. Судьба обычно отождествляется с необходимостью в смысле неизбежной предопределенности. Но не причинная необходимость делает судьбу предметом тревоги, а отсутствие категорической, абсолютной необходимости — непроницаемая тьма судьбы.

Угроза небытия бытийному самоутверждению человека является абсолютной в угрозе смерти и относительной в угрозе судьбы. Но относительная угроза является угрозой лишь постольку, поскольку в ее основе лежит абсолютная угроза. Судьба не создала бы безысходной тревоги, если бы за нею не стояла смерть. И смерть стоит за судьбой и ее превратностями в каждый момент нашего существования. Небытие присутствует всегда и создает угрозу даже там, где нет непосредственной угрозы смерти. Оно стоит за всеми нашими переживаниями, за неуверенностью и неуютностью нашей социальной и личной жизни, за болезнями и несчастными случаями, подвергающими нас для того, чтобы подорвать жизненную силу нашего тела и души. Во всех этих формах проявляет себя судьба и с их помощью тревога небытия держит нас в своей власти. Мы пытаемся преобразовать тревогу в страх, чтобы можно было бы с помощью мужества противостоять объектам, в которые воплотится угроза. В какой-то степени это нам удается,

но все же мы сознаем, что тревога создается не теми объектами, с которыми мы боремся, а самим положением человека. Отсюда возникает вопрос, является ли мужество утверждать себя вопреки ~~привычки~~ угрозе, бытийное самоутверждение человека — мужеством быть?

## П. ТРЕВОГА ПУСТОТЫ И БЕССМЫСЛЕННОСТИ

Небытие угрожает человеку как целому и потому угрожает как его онтическому, так и духовному самоутверждению. Духовное самоутверждение имеет место в каждый момент, когда человек живет творчески. Здесь под "творчеством" понимается не то творчество, какое вершит гений, а та живая непосредственность, с которой мы участвуем и реагируем в содержании нашей культурной жизни. Для того, чтобы обладать духовным творчеством, вовсе не обязательно иметь специальность артиста, ученого, государственного деятеля, — надо просто уметь осмысленно участвовать в том, что мы сами создаем. Такое участие является творческим постольку, поскольку оно /хотя бы в слабой степени/ изменяет то, в чем мы участвуем. Яркий пример этому — творческое преобразование языка благодаря взаимозависимости творца — поэта или писателя и того множества людей, на которых он прямо или косвенно влияет и которые оказывают произвольное обратное воздействие на него. Каждый, кто в осмысливании является творцом, утверждает себя как участника этого осмысливания. Он утверждает себя тем, что творчески воспринимает и преобразует действительность. Он любит себя как участвующего в духовной жизни и как любящего ее содержание. Он любит потому, что это его собственное осуществление и потому,

что оно реализуется через него. Ученый, как истину им открываемую, любит и самого себя, поскольку это он ее открывает. Его захватывает содержание его собственного открытия. Вот что можно назвать "духовным самоутверждением". И если даже человек не совершает самого открытия, но хоть как-то участвует в нем — это тоже духовное самоутверждение. Все это предполагает серьезное отношение к духовной жизни как к делу чрезвычайной важности, тем самым мы признаем, что в ней и через нее проявляется самая глубокая реальность. Такой духовной жизни, при которой этого не испытывается, угрожает небытие в двух формах — пустоты и бессмысленности.

Термин "бессмысленность" мы используем для абсолютной угрозы небытия духовному самоутверждению, а термин "пустота" — для относительной угрозы. В основе пустоты лежит бессмысленность, как смерть лежит в основе превратностей судьбы.

Тревога бессмысленности — это тревога по поводу отсутствия крайней заинтересованности, того смысла, который дает смысл всем смыслам. Эта тревога возникает из-за потери духовного центра, потери ответа /хотя бы символического и косвенного/ на вопрос о смысле существования.

Тревога пустоты возникает вследствие угрозы небытия по отношению к специфическим формам содержания духовной жизни. Вера оказывается сломленной внешними событиями или внутренними процессами: человек оторван от творческого участия в сфере культуры, он чувствует крушение всего того, что он когда-то страстно утверждал, что какая-то сила гонит его от привязанности к одному объекту к привязанности к другому все дальше и дальше, ибо исчез смысл всех их, и творческий эрос превратился в безразличие или отвращение. Человек стремится все испытать, и ничто его не удовлетворяет. Традиция, какой бы блестящей, какой бы ценимой, какой бы любимой она некогда

ни была, утрачивает способность дать удовлетворение сегодня. А современная культура способна дать удовлетворение в еще меньшей степени. В тревоге мы отворачиваемся от всех конкретных удовлетворений и ищем самый главный смысл— только для того, чтобы обнаружить, что именно потеря духовного центра отняла смысл у всех видов содержания духовной жизни. Но духовный центр нельзя создать намеренно, попытка создать его лишь углубляет тревогу. Тревога пустоты ведет нас к бездне бессмысленности.

Пустота и потеря смысла— это выражение угрозы небытия духовной жизни. Эта угроза является следствием конечности человека и реализуется она в отчуждении человека. Ее можно описать как сомнение— в его творческом и разрушительном значении для духовной жизни человека. Вопрос возможен потому, что человек отделен от того, о чем спрашивает и в то же время он участвует в этом. В каждом вопросе содержится элемент сомнения, сознание отсутствия в нас чего-то. При систематической постановке вопросов эффективно систематическое /типа картезианского/ сомнение. Такой элемент сомнения— условие всякой духовной жизни. Угрозой для нее служит не сомнение как элемент, а всеобъемлющее сомнение. Если сознание отсутствия поглощает сознание наличия, то сомнение перестает быть методологическим приемом и становится экзистенциальным отчаянием. На пути к такому состоянию духовная жизнь пытается поддержать себя как можно дольше, цепляясь за утверждения, которые еще не рухнули, будь то традиции, собственные убеждения или эмоциональная симпатия. И если устранить сомнение невозможно, мы мужественно принимаем его, не предавая своих убеждений. Мы идем на риск заблуждения и тревоги по поводу этого риска. Так мы избегаем

крайней ситуации, пока она не станет неизбежной и отчаяние от вида истины не станет полным.

Тогда человек ищет другой выход. Сомнение основано на отделении человека от всей деятельности, на отсутствии его всеобщей причастности, на изоляции его индивидуального "Я". Так что он пытается вырваться из этого положения, отождествляя себя с чем-то вне личностным, жертвуя своей отдельностью, самосвязанностью. Он бежит от своей свободы задавать самому себе вопросы и отвечать на них в такую сферу, где задавать не положено, а ответы на прежние вопросы ему навязываются извне. Для того, чтобы избежать риска при задавании вопросов и получении ответов он жертвует своим правом спрашивать и сомневаться. Он жертвует самим собой, чтобы спасти свою духовную жизнь. Он "бежит от своей свободы" /Фромм/, чтобы избежать тревоги бессмысленности. Отныне он не так одинок, он не в экзистенциальном сомнении, он не в отчаянии. Он "участвует в" и тем утверждает содержание своей духовной жизни. Смысл спасен, но в жертву принесено содержание духовной жизни. И поскольку победа над сомнением была достигнута ценой жертвы, жертвы свободы "Я", она оставляет след на приобретенной уверенности- фанатической самоуверенности. Фанатизм- коррелят духовной капитуляции. Тревога, которую он якобы победил, проявляется в нем в виде той неумеренной ярости, с которой он нападает на несогласных, несогласием своим демонстрирующих элементы духовной жизни фанатика, которые он вынужден в себе подавлять. Поскольку же он подавляет их в себе, он будет подавлять их и в других. Его тревога заставляет его преследовать инакомыслящих. Слабость фанатика в том, что его противник всегда имеет тайную власть над ним. Вот по причине этой

слабости он и его группа в конце концов терпит поражение.

Не всегда именно личное сомнение подрывает и опустошает системы идей и оценок. Возможны случаи, когда перестает быть понятным в своей первоначальной силе выражение человеческого положения и ответ на вопрос о человеческом существовании /в значительной степени это относится и к символам христианского вероучения/. Либо они теряют свое значение из-за того, что реальные условия в настоящий момент настолько отличаются от условий того времени, когда было создано духовное содержание, что необходимо новое их пересоздание./ Это в большей степени относится к художественному выражению до промышленной революции/.

Бытийное /онтическое/ и духовное самоутверждение неразделимы, но различать их следует. Бытие человека включает в себя и его отношение к смыслам. Он человек лишь постольку, поскольку понимает и формирует реальность /свой мир/ в соответствии со смыслами и оценками. Его бытие является духовным даже в наиболее примитивных выражениях самых примитивных из человеческих существ. В самом первом осмысленном предложении потенциально присутствуют все богатства жизни. Поэтому угроза его духовному бытию есть угроза всему его бытию. Самое яркое выражение его духовного факта- стремление скорее пожертвовать бытийным /онтическим/ существованием, чем выносить отчаяние пустоты и бессмысленности. Инстинкт смерти- не онтический, а духовный феномен. Фрейд отождествил эту реакцию с бессмысленностью никогда не прекращающегося и вечно неудовлетворенного либидо по отношению к самой сущности человеческой природы. Но это лишь выражение его экзистенциального самоотчуждения и распада его духовной жизни до состояния бессмысленности. Если, с другой стороны, бытийное /онтическое/

самоутверждение ослаблено небытием, следствием может оказаться духовное безразличие и пустота, вызывающие круг онтической и духовной отрицательности. Небытие угрожает с обеих сторон, с онтической и духовной, и если оно угрожает одной стороне, то оно угрожает и другой.

### Ш. ТРЕВОГА ВИНЫ И ОСУЖДЕНИЯ

Небытие угрожает и с третьей стороны— оно угрожает моральному самоутверждению человека. Бытие человека, онтическое и духовное, не только дается ему, но и спрашивается с него. Человек несет ответственность за свое бытие, с него требуют ответа на вопрос— что он из себя создал. Тот, кто спрашивает, его судьи, это он сам и есть, и он же сам стоит перед этим судьей. Такое положение создает тревогу, которая в относительном смысле есть тревога вины, а в абсолютном— тревога отвержения самого себя или тревога осуждения. Человек по своей сущности является "конечной свободой", свободой не в смысле недетерминированности, а в смысле способности определить себя с помощью решений, принятых в центре своего бытия. Человек как конечная свобода свободен в пределах условностей своей конечности. Но в этих границах он обязан сделать себя таким, чтобы он смог выполнить свое предназначение. Каждым актом морального самоутверждения человек вносит в осуществление своего предназначения вклад, в реализацию того, чем он потенциально является. Задача этики— описать природу такой реализации на языке философии и теологии. Но как бы ни была формулирована норма, человек имеет силу ей противодействовать, противоречить своему собственному бытию, потерять свое предназначение.

В условиях отчуждения человека от самого себя это так и происходит. Даже в том, что человек считает своими лучшими деяниями, небытие присутствует и не позволяет им стать совершенными. Фундаментальное неумение выбирать между добром и злом пронизывает все, что он делает, потому что оно пронизывает его личное бытие как таковое. Небытие смешивается с бытием в его духовном и онтическом самоутверждении. Осознание этого положения и есть чувство вины. Судья /которым является человек/, перед нами стоящий, тот, кто "знает все" о том, что мы есть на самом деле и что мы делаем, выносящий обвинительный приговор— это и есть наше переживание чувства вины. Характер тревоги вины столь же сложен, что и характер тревоги онтического и духовного небытия. Она имеет место в каждый момент морального самосознания и может привести нас к полному отвержению себя, к ощущению осуждения— не в смысле внешнего наказания, а к отчаянию по поводу потери своего предназначения.

Для того, чтобы избежать этого крайнего состояния, человек пытается преобразить тревогу вины в нравственное действие— независимо от того, насколько оно совершенно и определено. Он мужественно принимает ~~небытие~~ небытие в свое моральное самоутверждение. Это может произойти двояким образом в соответствии с двойственностью трагического и личного в человеческой ситуации, причем первое основывается на превратностях судьбы, а второе на ответственности свободы. Первый способ ведет к игнорированию обвинительного приговора и тех моральных требований, на которых он основан. Второй к моральному ригоризму, и вытекающему из него самоутверждению. В основе их обоих /называемых обычно аномизмом и легализмом/ лежит тревога вины, которая время от времени проры-



вается и вызывает состояние крайнего морального отчаяния. Моральное небытие отличается от онтического и духовного ~~бытия~~ небытия, хотя и неотделимо от них. Тревога одного типа небытия присуща тревогам других типов. Знаменитые слова Павла "грех- жало смерти" указывают на имманентность тревоги вины страху смерти. А угроза судьбы и смерти всегда пробуждает и усиливает сознание вины. Угроза морального небытия переживается в угрозе онтического небытия и через него. Превратности судьбы получают моральное истолкование: судьба приводит в исполнение обвинительный моральный приговор, подрывая и даже разрушая бытийные /онтические/ основания морально-отвергнутой личности. Обе формы тревоги вызывают и усиливают друг друга. В то же время духовное и моральное небытие зависимы. Претворение нравственных норм, т.е. своего существенного бытия, полностью исключают пустоту и бессмысленность. Если духовное содержание утратило свою силу, то самоутверждение нравственной личности- это тот путь, на котором можно вновь открыть смысл. От пустоты может спасти просто напоминание о долге, тогда как распад морального сознания приводит почти к полной невозможности защищаться от разрушительного действия духовного небытия. С другой стороны, экзистенциальное сомнение может подорвать моральное самоутверждение, бросив в бездну скептицизма не только все моральные принципы, но и смысл морального самоутверждения как такового. В этом случае сомнение воспринимается как вина, тогда как вина в то же время подрывается сомнением.

### ЗНАЧЕНИЕ ОТЧАЯНИЯ

Три типа тревоги переплетены таким образом, что хотя

одна из них в основном определяет окраску состояния тревоги, все остальные приносят в нее свой оттенок. Все они /и лежащие в их основе/ являются экзистенциальными, т.е. подразумеваются в существовании человека как такового, в его конечности и его отчужденности. Они реализуются в состоянии отчаяния, в которое все они вносят вклад. Отчаяние есть крайнее, или "пограничное" состояние, выйти за его пределы невозможно. Его природа видна уже в этимологии слова "отказ от чаяния, от надежды". Нет выхода к будущему, кажется, что небытие одержало полную победу. Но победа его имеет свои пределы, кажется, что оно победило, а это предполагает наличие бытия. Еще осталось бытия настолько, чтобы почувствовать неодолимую силу небытия— и это отчаяние в отчаянии. Мука отчаяния в том, что бытие сознает свою неспособность утвердить себя вследствие могущества небытия. Поэтому оно стремится пожертвовать этим сознанием и его предпосылкой, бытием, которое сознает. Оно хочет избавиться от себя— и не может. Отчаяние удваивается, когда оно пытается избежать самого себя. Если бы тревога была только тревогой судьбы и смерти, добровольная смерть была бы выходом из отчаяния. Тогда потребовалось бы "мужество не быть!" Конечной формой бытийного /онтического/ самоутверждения был бы акт бытийного /онтического/ самоотрицания.

Но отчаяние— это также отчаяние вины и осуждения. В этой сфере избежать его невозможно даже с помощью бытийного /онтического/ отрицания себя. Самоубийство может освободить от тревоги судьбы и смерти— об этом знали стоики. Но оно не может освободить от тревоги вины и осуждения— как об этом знают христиане. Это утверждение парадоксально, как вообще парадоксальна связь моральной сферы с онтическим существова-

нием. Но оно верно, оно проверено теми, кто в полной мере испытал отчаяние осуждения. Невозможно выразить безысходный характер осуждения на языке онтологии, на языке представлений о "бессмертии души". Ибо всякое онтическое утверждение должно использовать категорию конечности, тогда "бессмертие души" будет бесконечным продолжением конечности и отчаяния осуждения /самопротиворечивое суждение, ибо конечность не может длиться бесконечно/. Поэтому тот факт, что самоубийство не спасает от чувства вины, надо понимать в том смысле, что моральные требования имеют качественный характер и его отвержение. Вина и осуждение — качественные, а не количественные бесконечности. Их вес бесконечен и они не могут быть сняты конечным актом онтического самоотрицания. Это делает отчаяние безнадежным, т.е. неизбежным. Из него "нет выхода" — по выражению Сартра. Тревога пустоты и бессмысленности участвует как в онтическом, так и моральном элементах отчаяния. Поскольку оно является выражением конечности, оно может быть снято онтическим самоотрицанием и приводит радикальный скептицизм к самоубийству. Поскольку же оно является следствием морального распада, оно порождает тот же парадокс, что и моральный элемент в отчаянии: из него нет онтического выхода. Пустота и бессмысленность расстраивают склонность к самоубийству. Человек сознает его бесполезность.

Ввиду такого характера отчаяния становится понятным, что человеческую жизнь можно рассматривать как постоянные попытки избежать отчаяния. И эти попытки большей частью бывают удачными. Крайние состояния переживаются не часто, некоторыми людьми возможно и никогда. Целью анализа такого состояния является не регистрирующая обычных человеческих переживаний, а демонстрация крайних возможностей, в свете которых

следует понимать обычные состояния. Мы не всегда думаем о том, что должны умереть, но в свете нашего опыта такого переживания вся наша жизнь воспринимается иначе. Точно так же не всегда переживается нами и тревога отчаяния, но те редкие минуты, когда она переживается, определяют понимание всего нашего существования.

### П Е Р И О Д Ы Т Р Е В О Г И

Различение трех типов тревоги подтверждается всей историей Запада. В конце античной цивилизации преобладает бытийная /онтическая/ тревога, в конце средних веков— моральная, в конце нового времени— духовная. Однако, несмотря на преобладание одного типа одновременно присутствуют и воздействуют остальные. О конце античного периода и его тревоге судьбы и смерти достаточно много говорилось в связи с анализом стоического мужества. Социальный фон этой эпохи хорошо известен: столкновение огромных держав, завоевание Востока Александром; междоусобица его наследников, завоевание Запада и Востока республиканским Римом, превращение его в Римскую империю Цезарем и Августом, тирания римских императоров, падение вольного города и национальных государств, искоренение прежних носителей аристократически-демократической структуры общества, ощущения человека, что он— игрушка в руках естественных и политических сил, полностью ему не подконтрольных— все это порождало сильнейшую тревогу и поиски мужества встретить судьбу и смерть. В то же время тревога пустоты и бессмысленности делала для многих /в особенности для образованных классов/ невозможным найти основу для такого мужества. В античном скептицизме, начиная с самого его начала, от софистов, соединялись ученые / и экзистенциальные

элементы. Скептицизм в своей позднеантичной форме был отчаянием невозможности действовать так же правильно, как и мыслить. Он гнал людей в пустыню, где необходимость принятия решений, как теоретических, так и практических, была сведена к минимуму. Но большая часть испытавших тревогу пустоты отчаяния бессмысленности пыталась встретить их циничным презрением и духовным самоутверждением. Но они не могли скрыть под скептическим высокомерием своей тревоги. Тревога вины и осуждения проявлялась в группах, собиравшихся на мистерии с обрядами искупления и очищения. Социальный состав этих кругов посвященных был самым разнообразным, обычно в них допускались даже рабы. Однако в них /как и во всем неевропейском античном мире/ прослеживалась больше трагическая, чем личная вина, т.е. вина как загрязненность души материальным миром или демоническими силами. Поэтому тревога вины остается вторичной, как и тревога пустоты, — при преобладании тревоги судьбы и смерти.

Положение было изменено еврейско-христианской миссией, причем решающей. Если какой-то период заслуживает названия "века тревоги" — так это эпоха страха предшествующая реформации и сама реформация. Тревога осуждения, символизируемая "гневом божьим" и усиленная картинами ада и чистилища, побуждала людей позднего средневековья испробовать различные способы для успокоения своей тревоги: странствия к святым местам /по возможности в Рим/, аскетические упражнения /порой самого крайнего характера/, поклонение мощам /зачастую собранным в грандиозные коллекции/, принятие епископских наказаний и жажда индульгенций, чрезмерное рвение в мессах и эпитимьях, рост количества молитв и подавания милостыни. Люди беспрерывно спрашивали себя: "Как смягчить гнев божий?"

Как завоевать милость божью? Как получить прощение грехов?" Эта преобладающая форма тревоги охватывала обе другие формы. Персонифицированная фигура смерти появлялась в живописи, поэзии, проведениях проповедей. Но это была смерть и вина одновременно. Смерть и дьявол в этом периоде едины. С возрождением поздней античности вернулась тревога судьбы. "Фортуна" стала излюбленным символом в искусстве Возрождения, и даже реформаторы не были свободны от астрологических верований и страхов. Тревога судьбы усиливалась страхами перед демоническими силами, действующими непосредственно или через посредство других людей, вызывая болезнь, смерть и все виды разрушения. В то же время сфера судьбы была распространена за пределы смерти в предконечное состояние чистилища и конечные состояния ада или неба. Тьму окончательной судьбы нельзя было устранить. Этого не могли сделать даже реформаторы, как показывает их учение о предназначении. Во всех этих проявлениях тревога судьбы присутствует в качестве элемента всеохватывающей тревоги вины и в постоянном сознании угрозы осуждения. Позднее средневековье не было эпохой сомнения, и тревога пустоты и потери смысла проявлялись лишь дважды, правда, оба эти случая были замечательны сами по себе и имели важное значение для будущего. Первый случай — Возрождение, когда был обновлен теоретический скептицизм, и вопрос о смысле часто возникал в наиболее чутких умах. В микельанджеловских пророках и прорицательницах, в шекспировском Гамлете содержится указание на потенциальную тревогу бессмысленности. Другой случай — происки дьявола против Лютера, которые не были ни искушениями в моральном смысле, ни вспышками отчаяния по поводу угрозы проклятья, — но были теми мгновениями, когда исчезала сама вера в его труд, его миссию, исчезал

смысл. Подобные переживания "пустыни" или "ночи души" часты у мистиков. Следует однако подчеркнуть, что во всех этих случаях чувство вины оставалось преобладающим, и только после победы гуманизма и просвещения в качестве религиозной основы западного общества, тревога относительно духовного небытия могла стать доминирующей.

Нетрудно выяснить причину тревоги и вины и осуждения, возникшей в конце средних веков. Можно сказать, что она состояла в развале предохранительного единства средневековой культуры, направлявшейся религией. Особо следует подчеркнуть значение подъема образованного среднего класса в больших городах, людей, которые хотели сами испытать то, что до сих пор было лишь внешней, управляемой иерархией, системой учений и таинств. При этом они, однако, оказывались в скрытом или явном конфликте с церковью, авторитет которой они все еще признавали. Здесь следует указать на концентрацию политической власти в руках князей и их военно-бюрократического аппарата, ликвидировавшую независимость низших слоев феодальной системы. Следует указать на государственный абсолютизм, превративший городские и деревенские массы в "подданных", единственной обязанностью которых было трудиться и повиноваться, не имея силы сопротивляться произволу абсолютных правителей. Следует указать на экономические катастрофы, связанные с зарождением капитализма, такие как ввоз золота из Нового Света, экспроприация крестьян и т.д.

При всех этих широко известных изменениях конфликт между появлением тенденции к независимости во всех слоях общества с одной стороны и возникновении абсолютистской концентрации власти с другой стороны, в наибольшей степени ответственен за преобладание тревоги вины. Иррациональный, повелевавший, абсо-

лютный бог минимализма в реформации частично сформирован по социальным, политическим и духовным абсолютизмам этого периода, и тревога созданная в свою очередь его образом является выражением тревоги, вызванной основным социальным противоречием распадающегося средневековья.

Падение абсолютизма, развитие либерализма и демократия технической цивилизации, ее победы над всеми врагами и начало ее распада — вот социальные предпосылки третьего главного периода тревоги. В нем преобладает тревога пустоты и бессмысленности. Все мы находимся под угрозой духовного небытия. Конечно, угроза морального и онтического небытия тоже присутствует, но они не являются независимыми и не являются определяющими. Создавшаяся ситуация настолько существенна для поднятого в этой книге вопроса, что она требует более полного анализа, чем два предыдущих периода, причем, анализ должен быть связан с конструктивными решениями /главы 5 и 6/.

Характерно, что три основных тревоги появляются в конце соответствующей эпохи. Тревога, которая в различных своих формах потенциально присутствует в каждом индивиде, становится всеобщей, когда разваливаются привычные структуры смысла, власти, веры и порядка. Эти структуры, пока они в силе, удерживают тревогу с помощью защитного средства мужества посредством участия. Индивид, участвующий в учреждениях данной системы и в ее образовании жизни, не освобождается от личных тревог, но он вооружен хорошо известными средствами для их подавления. В эпохи больших перемен эти методы уже не работают. Противоречие между старым, пытающимся утвердиться зачастую с помощью новых средств, и новым, лишаящим старое его внутренней силы, вызывает тревогу во всех направлениях. Не-



бытие в такой ситуации имеет два лика, соответствующие двум типам кошмара /которые, вероятно, и являются выражением этих двух ликов/. Один тип— это тревога губительного тупика /

/ невозможности спастись и ужас попадания в западню.

Другой тип— это тревога губительной открытости, бесконечного, бесформенного пространства, в которое человек попадает и где нет места, в которое он может упасть. Социальные условия вроде описанных выше имеют характер как западни, не имеющей выхода, так и бессодержательной, тесной и неизвестной пустоты. Оба лика одной и той же реальности вызывают скрытую тревогу у всякого человека, который на них смотрит, а сегодня большинство из нас смотрит на них.

### ГЛАВА 3. ПАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТРЕВОГА. ЖИЗНЕННОСТЬ И МУЖЕСТВО. ПРИРОДА ПАТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРЕВОГИ.

Мы рассмотрели три формы экзистенциальной тревоги— тревоги, которая задается самим существованием человека. Не-экзистенциальная тревога, являющаяся результатом случайных событий в человеческой жизни, упоминалась лишь мимоходом. Настало время рассмотреть ее систематически. Онтология тревоги и мужества, разрабатываемая в этой книге, не может претендовать на то, чтобы дать психотерапевтическую теорию невротической тревоги. В настоящее время обсуждаются многие теории, и ведущие психотерапевты /даже сам Фрейд/ давали различные интерпретации. У всех этих теорий имеется общий знаменатель: тревога есть осознание неразрешенных конфликтов между структурными элементами личности, например, конфликты между бессознательными стремлениями и репрессивными нормами, между разного рода стремлениями, пытающимися овладеть центром личности, между воображаемым миром и переживаниями реального мира,

между стремлением к величию и совершенству— и сознанием своей ничтожности и несовершенства, между желанием быть принятым другими людьми или обществом, вселенной— и переживанием своей отверженности, между волей быть и невыносимым бременем налагаемым на бытие открытым или тайным желанием не быть. Все эти конфликты, будь они бессознательные, подсознательные или сознательные, допустимые или недопустимые, проявляются в чувстве неожиданной либо постоянной тревоги. Обычно одно из таких объяснений тревоги считается главным. Психоналитики /практики и теоретики/ искали эту первичную тревогу не как культурный, а как психологический феномен. Однако критерий первичности большей частью у них отсутствовал. В каждом из таких объяснений указываются фактические симптомы и основополагающие структуры. Но из-за разнообразия материала наблюдений принятие какой-то его части в качестве имеющей центральное значение, как правило, неубедительно. Есть еще одна причина того, что психотерапевтическая теория тревоги, несмотря на свою блестящую проницательность, находится в запутанном состоянии. Это отсутствие четкого различия между экзистенциальной и патологической тревогой и между основными формами экзистенциальной тревоги. Здесь один только психологический анализ не поможет, это дело онтологии. Лишь в свете онтологического понимания человеческой природы вся масса материала, добытого психологией и социологией, может быть оформлена в содержательную и ясную теорию тревоги.

Патологическая тревога есть состояние экзистенциальной тревоги при особых условиях. Общий характер этих условий зависит от связи тревоги с самоутверждением и мужеством. Мы видели, что тревога стремится стать страхом, чтобы получить объект, с которым мужество могло бы ~~быть~~ иметь дело. Мужество

не устраняет тревоги. Поскольку тревога экзистенциальна, ее устранить нельзя. Но мужество принимает в себя тревогу небытия. Мужество — это самоутверждение "вопреки", "несмотря на", а именно — несмотря на небытие /вопреки небытию/. Имеющий мужество принимает в себя тревогу небытия в своем самоутверждении. Оба предлога — "в" и "на" — имеют переносное значение и указывают на тревогу как элемент в общей структуре самоутверждения, элемент, придающий ему свойство "несмотря на" и преобразующий его в мужество. Тревога толкает нас к мужеству, потому что альтернативой является отчаяние. Мужество противостоит отчаянию, принимая тревогу в себя.

Такой анализ дает ключ к пониманию паталогической тревоги. Тот, кто не смог мужественно принять в себя свою тревогу, может избежать состояния крайнего отчаяния с помощью невроза. Он по-прежнему утверждает себя, но в ограниченном масштабе. Невроз — это способ избежать небытия посредством избегания бытия. В невротическом состоянии самоутверждение не отсутствует, оно даже может быть очень сильным и ярко выраженным, — но уменьшено утверждаемое Я. Некоторые /или многие/ из его потенциальных возможностей не допускаются к реализации потому, что реализация бытия предполагает допущения небытия и его тревоги. Кто не способен к мощному самоутверждению вопреки тревоге небытия, тот вынуждается к слабому, уменьшенному самоутверждению. Он утверждает нечто такое, что меньше его существенного или потенциального бытия. Он жертвует частью своих возможностей для того, чтобы спасти остальное. Такая структура объясняет неопределенность невротического характера. Невротик более чувствителен *у* к угрозе, чем средний человек. И поскольку небытие открывает загадку бытия /см. гл. 6/, он может оказаться более творчес-

кой натурой, чем средний /"нормальный"/ человек. Ограничение экстенсивности самоутверждения может компенсироваться большей интенсивностью его, но интенсивностью суженной до точки и сопровождаемой искаженным отношением к реальности, как к целому. Творческие моменты могут проявляться даже в тех случаях, когда патологическая тревога имеет психотические черты. Биографии творческих личностей дают много тому примеров. И как показывает пример одержимых из Нового Завета, люди с уровнем много ниже среднего могут иметь такие вспышки озарения, каких не имели не только массы, но и ученики Иисуса. Глубокая тревога, вызванная присутствием Иисуса, с самого его появления доказывает, что невротическая тревога вновь и вновь прорывается сквозь стены обычного самоутверждения и открывает такие уровни реальности, которые обычно скрыты от нас.

Все это приводит к вопросу о том, не является ли нормальное самоутверждение среднего человека еще более ограниченным, чем патологическое самоутверждение невротика и, следовательно, не является ли состояние патологической тревоги и самоутверждения обычным /нормальным/ состоянием человека. Часто отмечалось, что невротические элементы имеются у каждого человека и что разница между больным и здоровым чисто количественная. Такую точку зрения можно поддержать ссылкой на психосоматический характер большей части болезней и на присутствие зародышей болезни в самом здоровом теле. Таким образом, и в здоровом уме имеют место элементы болезни — насколько это позволит психосоматическая связь. Существует ли тогда четкое различие между невротическим и нормальным умом, которое по идее должно быть резким, даже если у реальности имеется много переходов.

Различие между невротической и здоровой /хотя потенциально и невротической/ личностями заключается в следующем.

Невротическая личность вследствие своей большей чувствительности к небытию и, следовательно, более глубокой тревоги, вынуждается к жестокому / / хотя и ограниченному и нереалистическому самоутверждению. Это, так сказать, его крепость, в которой он заперся и которую защищает всеми средствами психологического сопротивления против нападения извне, будь то со стороны реальности или аналитика. И нельзя сказать, что в этом сопротивлении не было некоей инстинктивной мудрости. Невротик осознает опасность ситуации, в которой рухнет его нереалистическое самоутверждение и при которой никакое реалистическое самоутверждение не занимает его места. Опасность заключается в том, что он либо впадает в иной, еще более защищенный невроз, либо /в случае поражения его ограниченного самоутверждения/ он впадает в безграничное отчаяние.

В случае нормального самоутверждения "нормального" человека положение совершенно иное. Его самоутверждение тоже отрывочно / /. "Нормальный" человек избегает крайних состояний, мужественно противостоит конкретным объектам страха. Обычно он не осознает небытие и тревогу в глубине своей личности. Но его отрывочное самоутверждение не фиксировано и не защищено от непреодолимой угрозы тревоги. Он приспособлен к реальности по гораздо большему числу направлений. Он имеет преимущество по экстенсивности, но ему не хватает той интенсивности, которая может сделать невротика творческой натурой.. Тревога не уводит его к созданию воображаемых миров. Он утверждает себя в единстве с теми частями реальности, с которыми он сталкивается, и круг их не очерчен резко раз и навсегда. Именно это и делает его здоровым по сравнению с невротиком. Невротик болен и нуждается в лечении

потому, что он находится в конфликте с реальностью. Реальность постоянно проникает в крепость, защищающую его и его воображение, миры, и постоянно ранит его. Ограниченное и фиксированное самоутверждение невротика с одной стороны оберегает его от недопустимого столкновения с тревогой, а с другой стороны — разрушает его тем, что обращает его против реальности, а реальность против него и тем, что вызывает новый приступ тревоги. Патологическая тревога, несмотря на свои потенциальные творческие возможности, есть болезнь и опасность. Она излечивается принятием в мужество быть, которое экстенсивно и интенсивно.

Существуют моменты, когда самоутверждение "нормального" человека становится невротическим — это когда изменения в привычной для него действительности угрожают фрагментарному мужеству помогавшему ему справляться с привычными объектами страха. Когда такое происходит /а это часто случается в критические периоды истории/, самоутверждение становится патологическим. Опасности, связанные с изменениями, неизвестный характер надвигающегося, темное будущее — все это делает "нормального" человека фанатичным защитником установленного порядка. Он защищает его также как невротик замок своего воображаемого мира. Он теряет свою относительную открытость по отношению к действительности, он испытывает незнакомую ему глубину тревоги. И если он не сможет принять эту тревогу в свое самоутверждение, она превращается в невроз. В этом объяснение массовых неврозов в конце каждой исторической эпохи /см. предыдущую главу о трех периодах в истории Запада/. В такие периоды экзистенциальная тревога смешана с невротической до такой степени, что историк и аналитик не могут

провести четкую границу. Тогда, например, тревога осуждения, лежащая в основе аскетизма, становится патологической. Всегда ли тревога перед дьявольскими силами является невротической или даже психотической? До какой степени современные экзистенциалистские описания трудностей человека вызваны невротической тревогой?

## Т Р Е В О Г А . Р Е Л И Г И Я И М Е Д И Ц И Н А

Такие вопросы наводят на размышление о методе лечения, и здесь соперничают теология и медицина. Медицина /прежде всего, психотерапия и психоанализ/ часто претендуют на то, чтобы считать лечение тревоги своим делом, поскольку-де тревога патологична. Лечение состоит в удалении тревоги в целом, ибо тревога есть болезнь, большей частью в психоаналитическом, иногда только в психологическом смысле. Все формы тревоги поддаются лечению— значит у тревоги нет онтологических корней и экзистенциальной тревоги не существует. Отсюда вывод: мужество быть достигается посредством врачебного исследования и медицинской помощи, лечить может только врач. Хотя эту крайнюю точку зрения разделяют все меньшее число врачей и психотерапевтов, она важна в творческом плане. Здесь содержится некоторое утверждение о природе человека, которое следует тщательно выяснить, хотя оно и находится в позитивистской оппозиции к онтологии. Психиатр, утверждающий, что тревога всегда патологична, не может отрицать потенциальной возможности болезни человеческой природы. Он должен объяснить факты ощущения конечности, сомнения и вины, присутствующих в каждом человеке,— исходя из своих предпосылок он должен объяснить универсальность тревоги. Он не может избежать вопроса о природе человека, ибо по роду своей деятельности он не

может не различать здоровье и болезнь, экзистенциальную и невротическую тревоги. Именно поэтому все большее число представителей медицины вообще и психотерапии в особенности ищут сотрудничества с философами и теологами. Для выполнения своей теоретической задачи медицина нуждается в учении о человеке. Но она не сможет создать такого учения без постоянного сотрудничества с теми отраслями знания, главным объектом которых является человек. Медицина ставит своей целью помочь человеку в некоторых из его экзистенциальных проблем, тех, которые обычно называют болезнями. Но она не может помочь человеку без постоянного сотрудничества с теми отраслями знания, целью которых является помощь человеку как человеку. Оба эти подхода к проблеме помощи человеку должны быть во многих точках зрения результатом сотрудничества. Только так можно понять и реализовать человеческую силу бытия, его существенное самоутверждение, его мужество быть.

Теология /как теория, так и практика/ сталкивается с той же проблемой. Во всей ее теории и практике предполагается учение о человеке, а с ним — онтология. Именно поэтому теология почти во все периоды своего развития искала помощи философии — несмотря на многочисленные протесты со стороны как многих теологов, так и народных масс /аналогично тому, как практическая медицина протестует против философии медицины/. Как бы ни были успешны попытки избежать философии, они были явно вредны в отношении учения о человеке. Поэтому теология и медицина сознательно или бессознательно примыкали к философии в изучении человеческого существования. А примыкая к философии, они примыкали и друг к другу — даже если их понимание человека шло по противоположным направлениям. Сегодня и теология и медицина сознают это положение и его тео-



ретические и практические следствия. Теологи и священники живо **идут** сотрудничества с врачами. Однако отсутствие онтологического анализа тревоги и резкого различия между экзистенциальной и патологической тревогами многих останавливало перед вступлением в этот союз. Поскольку они не видят различия, они не хотят смотреть на невротическую тревогу так, как они смотрят на телесную болезнь — а именно, как на объект медицинской помощи. Но ведь если мы начнем проповедовать категорическое мужество человеку, патологически зафиксированному на ограниченном самоутверждении, наше увещевание встретит произвольный отпор, либо /что еще хуже/ оно будет взято в замок самосохранения в качестве еще одного повода избегать встречи с реальностью. С точки зрения реалистического самоутверждения следует подозрительно относиться к бурной реакции на религиозный призыв. Значительная часть мужества быть, созданного религией, — это не более чем желание человека ограничить свое собственное бытие и усилить это ограничение с помощью религии. И даже если религия не приводит к патологическому самоуничтожению, она может уменьшить открытость человека по отношению к реальности, прежде всего, к той реальности, которую представляет он сам.

Так религия может защищать и питать невротическое состояние. Священники должны понимать эти опасности, с которыми следует бороться в союзе с врачами и психотерапевтами.

Некоторые принципы сотрудничества теологии и медицины в деле изучения тревоги могут быть выведены из нашего онтологического анализа. Основным принципом является то, что экзистенциальная тревога в своих главных трех формах не является делом врача как врача, хотя он и должен быть осведомлен о ней и наоборот, невротическая тревога во всех ее формах

не является делом священника как такового, хотя он тоже должен о ней знать. Священник занимается вопросами, связанными с мужеством быть, принимающим в себя экзистенциальную тревогу. Врач занимается вопросами, связанными с мужеством быть, удаляющим невротическую тревогу. Но, как показал наш онтологический анализ, невротическая тревога есть неспособность принять на себя нашу экзистенциальную тревогу. Поэтому функция священника включает в себя функцию врача. Ни одна из этих двух функций не связана абсолютно жестко с ее профессиональными носителями. Врач /особенно психотерапевт/ может исподволь придать мужество быть и силу взять на себя экзистенциальную тревогу. При этом он не становится священником, он и не пытается заменить его, — он может помочь окончательному /

/ самоутверждению, тем самым выполняя функции священника. И наоборот, священник /или лицо его заменяющее/ может оказать врачебную помощь. Он не становится врачом и не заменяет собой врача, — но он излучает целительную силу для ума и тела и способен удалить невротическую тревогу.

Если приложить этот основной принцип к трем главным формам экзистенциальной тревоги, то можно вывести и остальные принципы. Тревога судьбы и смерти вызывает непатологическое стремление к безопасности. Многие институты цивилизации служат для того, чтобы обезопасить человека от угрозы судьбы и смерти. Человек понимает, что абсолютная и окончательная безопасность невозможна. Он также понимает, что жизнь все снова и снова требует мужества пожертвовать некоторой или даже всей безопасностью ради полного самоутверждения. Тем не менее он пытается насколько возможно уменьшить власть судьбы и угрозу смерти. Патологическая тревога судь-

бы и смерти толкает к такой безопасности, которая напоминает безопасность тюрьмы. Живущий в этой тюрьме не способен оставить безопасность, обеспеченную ему теми ограничениями, которые он сам себе навязал. Но эти ограничения не основаны на полном сознании и реальности. Поэтому безопасность невротика нереалистична. Он боится того, чего бояться не следует, и он чувствует себя в безопасности там, где ему на самом деле угрожает опасность. Тревога, которую он не в состоянии принять в себя, вымывает образы, не имеющие основания в реальности, но она отступает перед лицом того, чего следует опасаться. Т.е. человек избегает некоторых опасностей, хотя они вряд ли реальны, и подавляет в себе сознание неизбежности своей смерти, хотя это и есть самая насущная реальность. Смещенный страх является следствием патологической формы тревоги судьбы и смерти.

Ту же структуру можно наблюдать в патологических формах тревоги вины и осуждения. Нормальная, экзистенциальная тревога вынуждает человека стремиться избегать этой тревоги /называемой обычно нечистой совестью/ с помощью избегания вины. Нравственная самодисциплина и привычки приводят к нравственному совершенству, хотя человек по-прежнему сознает, что они не могут снять несовершенство, присущее его экзистенциальному положению, его отчуждению от истинного бытия. Невротическая тревога делает то же самое, но ограниченно, жестоко и нереалистично. Тревога оказаться виноватым, ужас перед осуждением настолько сильны, что они делают почти невозможным ответственные решения в любом виде нравственного действия. Но поскольку решений и действий избежать нельзя, они сокращаются до минимума, который однако считается абсолютно совершенным, пресекаются все попытки выйти за пределы той

области, внутри которой помещается "разрешенный" набор решений и действий. И здесь тоже отчуждение от реальности приводит к тому, что сознание вины смещается. Моральная самозащита невротика заставляет его видеть вину там, где ее нет или где его вина весьма косвенная. А сознание реальной вины и самоосуждения, идентичного с экзистенциальным самоотчуждением человека, — подавляется, ибо отсутствует мужество, которое могло бы принять их в себя.

Подобный же характер проявляет и патологическая форма тревоги пустоты и бессмысленности. Экзистенциальная тревога сомнения приводит человека к неуверенности в системах смысла поддерживаемых традицией и властью. Несмотря на элемент сомнения заложенный уже в самой конечной духовности человека, несмотря на угрозу бессмысленности, которая предполагается в отчуждении человека — тревога все же уменьшается благодаря таким способам создания и сохранения уверенности.

Невротическая же тревога строит достаточно узкую крепость уверенности, чтобы ее можно было защищать и защищается она весьма стойко. Способность человека задавать вопросы не допускается к проявлению. Если же появилась опасность в результате вопроса извне, то ответом будет фанатичный отпор, отрицание самого вопроса. Крепость непоколебимой уверенности построена однако на скале реальности. Неспособность невротика смело встретиться с реальностью делает его сомнения /как и его уверенность/ неосновательными, нереалистическими. И то и другое у него смещено со своих истинных мест. Он сомневается в том, что вне всяких сомнений, и он уверен там, где уместно сомнение. Прежде всего он не допускает вопроса о смысле в его всеобщем и коренном смысле. В нем есть этот вопрос, как в любом человеке, находящемся в условиях экзис-

тенциального отчуждения. Но он не может допустить его, ибо у него нет мужества принять на себя тревогу пустоты или сомнения <sup>и</sup> бессмысленности.

Итак, анализ патологической тревоги в ее связи с экзистенциальной тревогой выявил следующие принципы:

1. Экзистенциальная тревога имеет онтологический характер и не может быть удалена, а должна быть принята в мужество быть.
2. Патологическая тревога является следствием неспособности Я принять тревогу в себя.
3. Патологическая тревога приводит к самоутверждению на ограниченной, жесткой и нереалистической основе и к вынужденной защите этой основы.
4. Патологическая тревога, связанная с тревогой судьбы и смерти, вызывает нереалистическое чувство безопасности; связанная с тревогой вины и осуждения— нереалистическое совершенство, связанная с тревогой сомнения и бессмысленности— нереалистическую уверенность.
5. Патологическая тревога, когда она установлена, является предметом помощи врача, экзистенциальная тревога— предметом помощи духовника. Ни одна из этих двух функций не является строго профессиональной, но они не должны и смешиваться, — священник и врач не должны пытаться заменить друг друга. Оба они призваны помочь людям в достижении полного /всестороннего/ самоутверждения, в приобретении мужества быть.