

Георг Зиммель





**Выражаем глубокую признательность
Международному фонду
«Культурная инициатива»
и лично
Джорджу Соросу
за финансовую поддержку
серии**



**Лики культуры
Серия основана в 1992 г.
В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты
Института научной информации
по общественным наукам
Российской академии
наук**

**Георг
Зиммель**

Избранное

**Том второй
Созерцание жизни**



**Юрист
Москва
1996**

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель); О.М. Андрианов,
Л.М. Брагина, И.Л. Галинская, М.П. Гапочка,
В.Н. Гращенков, В.Д. Губин, П.С. Гуревич, Г.И. Зверева,
Л.Г. Ионин, И.А. Исаев, Т.Ф. Кузнецова, О.Ф. Кудрявцев,
О.Е. Кутафин, С.В. Лёзов, П.В. Малиновский,
Л.Т. Мильская, А.В. Михайлов, Л.А. Мостова,
О.Л. Савельева, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич,
М.М. Скибицкий, М.Н. Соколов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта **С.Я. Левит**

Редакционная коллегия тома:

Составители: *С.Я. Левит, Л.В. Скворцов*

Ответственный редактор: *Л.Т. Мильская*

Переводчики: *М.И. Левина, Л.Г. Ионин,*

А.М. Руткевич, Э.М. Телятникова, А.Ф. Филиппов

Члены редколлегии: *П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов,*

Л.Г. Ионин, И.А. Осинковская, А.Ф. Филиппов

Художник: *П.П.Ефремов*

3 62 Георг Зиммель. Избранное. Том 2. Созерцание жизни — М.: Юрист, 1996. 607 с.— (Лики культуры)

ISBN 5-7357-0175-4

Георг Зиммель (1858-1918) — немецкий философ и социолог, один из главных представителей философии жизни. В том вошли труды и эссе «Созерцание жизни», «Индивид и свобода», «Фрагмент о любви», «Приключение», «Женская культура», «Мода», «Актер и действительность». Эти работы впервые переведены на русский язык. Перевод труда «Социальная дифференциация», в основе своей имеющий публикацию Н. Вокач и И.А. Ильина (1909), существенно переработан А.Ф. Филипповым.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Созерцание жизни



Созерцание жизни

Четыре метафизические главы

*Messo t'ho innanzi; omai per te ti ciba;
Chè a sè ritorce tutta la mia cura
Quella materia ond'io son fatto scriba*
Dante*

Глава I

Трансцендентность жизни

Положение человека в мире определяется тем, что во всех измерениях своего бытия и поведения он в каждый момент находится между двумя границами. Это кажется формальной структурой нашего существования, выступающей всякий раз по-новому в многообразных областях, действиях и судьбах. Ценность и содержание жизни и каждого ее часа ощущаются нами лежащими между тем, что выше, и тем, что ниже; каждая мысль находится между более мудрой и более глупой, всякое владение между более обширным и более ограниченным, любое деяние между большим и меньшим по значимости, достаточности, нравственности. Мы постоянно ориентируемся, пусть и не в абстрактных понятиях, на то, что «над нами» и «под нами», на правое или левое, большее или меньшее, сильное или слабое, лучшее или худшее. Граница вверху и граница внизу являются для нас ориентирами в бесконечном пространстве нашего мира.

Но кроме того, что мы всегда и повсюду *имеем* границы, мы также границей *являемся*. Ведь если каждое жизненное содержание — чувство, опыт, деяние, мысль — наделены данной интенсивностью и окраской, данным количеством и местом в каком-то порядке, то от каждого из них простираются ряды — по двум направлениям, к двум полюсам. Тем самым каждое

* Стол пред тобой, любое блюдо выбирай:
Вся моя забота — лишь вещи,
Возвестить о них — мой долг. (итал.).

содержание причастно обоим этим направлениям, которые в нем сталкиваются и им разграничиваются. Такое участие в реальностях, тенденциях, идеях, составляющих как бы плюс и минус, два полюса наших «здесь», «теперь» и «так», может быть достаточно темным и частичным, но оно придает нашей жизни две взаимодополняющих, хотя и нередко враждующих друг с другом ценности — богатство и определенность жизни. Те ограничивающие нас ряды и их части, которым мы сами указываем границы, образуют своего рода систему координат, с помощью которой устанавливается место каждого отрезка и любого содержания нашей жизни.

Но такое установление является лишь исходным пунктом для понимания решающей значимости пограничного характера нашей экзистенции. Хотя граница вообще неизбежна, всякая заданная граница может быть пересечена, любое ограждение отодвинуто, каждый барьер взорван; но каждый такой акт находит или создает новую границу. Оба эти утверждения: что граница безусловна, поскольку ее наличие соответствует нашему данному положению в мире, и что ни одна граница не безусловна, поскольку всякая, в принципе, может быть изменена, раздвинута, обойдена, — оба эти утверждения выступают как развертывание единого в себе жизненного акта.

Из бесчисленных примеров этого я выберу только один, весьма характерный для динамики этого процесса и временной определенности нашей жизни, — пример знания и незнания последствий наших действий. Все мы подобны игроку в шахматы: если бы он с достаточной вероятностью вообще не знал последствий одного хода, то игра была бы невозможна. Но она была бы невозможна и в том случае, если бы такое предвидение распространялось сколь угодно далеко. Платоновская дефиниция философа, как того, кто стоит между знанием и незнанием, относима к человеку вообще. Малейшее размышление показывает, насколько каждый без исключения шаг жизни определяется и делается возможным в силу нашего предвидения его последствий. Но определимым и возможным он будет потому, что мы предвидели его до некой границы, за которой он теряется и скрывается с глаз. Не только граница между знанием и незнанием делает нашу жизнь такой, как она нам знакома. Жизнь была бы абсолютно иной, если бы граница была всякий раз окончательной, если бы в идущей вперед жизни — как в целом, так и в каждом ее проявлении — сомнительное не делалось несомненным, а то, что было самой верою, не ставилось бы под вопрос. Присущая нашим границам подвижность такова, что мы можем выразить нашу сущность с

помощью парадокса: мы всесторонне ограничены, и мы не ограничены ни с одной стороны.

Но это сразу подводит нас к следующему: наши границы *ведомы* нам как таковые — сначала по отдельности, затем в целом. Лишь тот, кто в каком-то смысле перешел за границу, знает, что он находится в границах и вообще осознает их наличие. Каспар Хаузер не знал о том, что он находился в заключении, пока не вышел на свободу и не увидел стен темницы извне. Наш непосредственный опыт и воображение внутреннего созерцания дают нам представление об определении вещей, которые явлены в градациях, имеют границы величины. За какими-то пределами быстрая и медленная скорости становятся непредставимыми; для скорости света или медленного роста сталактита у нас нет соответствующего представления. Такие темпы непроницаемы для нашего чувства: температуры вроде 1000 градусов или абсолютного нуля, цвета спектра после красного и фиолетового для нас непредставимы и нам недоступны. Наше представление и *первичное* узнавание вырезают из бесконечной полноты действительного некие отрезки — вероятно, таким образом, что подобная отграниченная величина достаточна для наших практических начинаний. Но уже упоминание таких границ показывает, что мы их каким-то образом можем перейти, что мы их уже перешли. Понятие и умозрение, конструкция и исчисление выводят нас из реальности чувственно данного мира и лишь этим показывают нам его ограниченность, дают нам увидеть его границы извне. Наша конкретная, непосредственная жизнь лежит между верхней и нижней границами какой-то области, но осознание их делает жизнь абстрактной и проницательной, способной сдвинуть границу и преодолеть ее, устанавливая самое ее наличие. Хотя жизнь ею сдерживается, стоит по сю сторону, тем же актом она оказывается по ту сторону и видит границу одновременно изнутри и извне. Обе стороны необходимы для проведения границы, и так же как сама граница требует двух сторон, так и единый акт жизни включает в себя ограниченность и прехождение границы — вопреки тому, что это кажется логическим противоречием самому понятию единства.

Такое самопрехождение духа совершается не только в отдельных отрезках, где за каждым количественным ограничением лежит следующее и где лишь прорыв через предел выявляет его как таковой. Даже главенствующие принципы сознания находятся во власти такого самопрехождения. Одним из самых выдающихся прехождений границы, давшим нам иначе недоступное знание о

нашей ограниченности, было расширение нашего чувственного мира посредством телескопа и микроскопа. Раннее человечество имело определенный естественным употреблением органов чувств мир, гармонически совпадающий со всей их организацией. Но эта гармония разрушена с тех пор, как мы сделали себе глаза, способные видеть за миллиарды километров то, что естественно нами воспринимается лишь на близком расстоянии, а также глаза, способные проникать в тончайшие структуры микрообъектов, которые вообще не имеют места в нашем естественном чувственном созерцании пространства.

Один в высшей степени рассудительный биолог высказался об этом следующим образом: «Существо с глазами вроде гигантского телескопа было бы и во всем остальном совершенно иным, чем мы. Оно обладало бы совсем другими способностями в практическом использовании увиденного. Оно формировало бы новые предметы и обладало бы прежде всего несравнимо большей, нежели наша, длительностью жизни. Наверное, фундаментально другим было бы и восприятие времени. Чтобы осознать несоответствие между пространственно-временными отношениями в нашем и в его мирах, достаточно вспомнить о том, что ни один костыль не даст нам возможности одним шагом покрывать полкилометра. Даже если мы сверх меры увеличим наши органы чувств или средства передвижения, то принципиально ничего не изменится — в любом случае они разрывают естественную целесообразность нашего организма».

В известной степени мы превзошли наше природное бытие, т.е. взаимное соответствие нашей целостной организации и мира наших представлений. Теперь перед нами лежит мир, который уже не является «нашим», если мы мыслим себя как единое существо в гармоничной соотнесенности наших составных частей. Превзойдя собственное бытие им же самим созданными силами, бросив на себя взгляд назад, мы видим себя в неслыханном космическом умалении. Перенеся наши границы в безмерность гигантских пространств и времен, мы возвращаемся к исчезающе малой точке. То же самое можно сказать о нашем познании в целом. Если мы полагаем, что истина образуется путем оформления материи мира априорными категориями, что дает нам предмет познания, то и сами опытные данные должны иметь образную форму. Либо наш дух так устроен, что ему вообще не «дано» ничего, что не подводилось бы под эти категории, либо эти последние изначально определяют, что может стать данностью. Как бы ни происходило такое определение, нет никакой гарантии того, что данное — дано ли оно

чувственным или метафизическим образом — действительно целиком входит в сущностные формы нашего познания. Как весь данный нам мир не вмещается в формы искусства, сколь мало религия способна представить *любое* содержание жизни, наконец, столь же мало тотальность данного подводится под категории или формы познания.

Тем не менее уже тот факт, что мы, познающие существа, находясь в рамках возможного познания, вообще способны прийти к идее, что мир не входит в формы нашего познания; тот факт, что мы, будучи сами чисто проблематичными существами, можем мыслить данность мира, каковую мы *мыслить* как раз *не можем*, — именно это является выходом духовной жизни за собственные пределы, прорывом к лежащему по ту сторону. И это — прорыв не какой-то единичной границы, но границ вообще, акт самоотрансценденции, устанавливающий имманентную границу, будь она действительной или только возможной.

Данная формула подходит для любого оформления всеобщего. В односторонности великих философских систем находит свое недвусмысленное выражение связь между многозначностью мира и нашими ограниченными возможностями его истолкования. Но то, что мы знаем об этой односторонности, причем не об отдельных ее примерах, но о принципиальной ее необходимости — как раз это ставит нас над односторонностью. Мы отрицаем ее в то самое мгновение, как о ней узнаем, не переставая при этом пребывать в односторонности. Только это освобождает нас от отчаяния по поводу нашей ограниченности и конечности: то, что мы не просто заключены в границы, но осознаем их, а тем самым из них выходим. Знание о нашем знании и незнании, а затем и знание об этом объемлющем знании и т.д., вплоть до потенциальной бесконечности — это подлинная бесконечность движения жизни на ступени духа. Здесь преодолимо каждое ограничение, но лишь потому, что граница была положена, а тем самым имеется нечто преодолимое.

Этим движением трансценденции дух показывает свою жизненность. В этической области это выступает в многообразных формах вновь и вновь возникающей идеи о преодолении самого себя как нравственной задачи человека. От целиком индивидуалистической формулы: «От силы, связующей все сущее, человек освобождается, преодолевая самого себя» и вплоть до формулы философски-исторической: «Человек есть нечто, что должно быть преодолено». С логической точки зрения это кажется противоречием: тот, кто преодолевает себя самого,

является и преодолевающим, и преодолеваемым. Побеждая, Я покоряется себе; покоряясь себе, оно себя же побеждает. Но противоречие возникает лишь с упрочением двух противоположных, взаимоисключающих аспектов. Единый и целостный процесс нравственной жизни постижим в преодолении низшего состояния высшим, а его — еще более высоким. Самопреодоление человека означает, что он выходит за границы, положенные ему мгновением. Должно быть нечто преодолеваемое, но лишь с тем, чтобы стать преодоленным. Так что и этически человек есть пограничное существо, не имеющее границ.

Это беглое описание самого общего и не слишком глубокого аспекта жизни подготавливает вытекающее из него понимание жизни. В качестве исходного пункта я возьму размышление о природе времени.

Строго логически понятие настоящего означает лишь абсолютную неразвернутость момента; это столь же не является временем, как точка пространством. Оно означает только столкновение прошлого и будущего, каковые и являются временными *величинами*, т.е. временем вообще. Но так как одного уже нет, а другого еще нет, то реальность схватывается лишь в настоящем. Иначе говоря, реальность есть нечто вообще вневременное, а понятие времени применимо к ее содержаниям, когда вневременная реальность *настоящего* сделалась «уже не» или «еще не» — во всяком случае каким-то «не». Времени нет в действительности, а действительность не есть время.

Только логическое рассмотрение объекта принудительно ведет к такому парадоксу. Субъективно *переживаемая* жизнь ему не желает подчиняться; она ощущает себя — независимо от наличия или отсутствия логического оправдания — реальным во временном протяжении. Пусть неточно и поверхностно, язык выражает это положение вещей, подразумевая под «настоящим» не просто точку (каковой оно является для понятия), но присоединяет к ней небольшие отрезки прошлого и будущего. Их протяженность весьма различна в зависимости от того «настоящего», о котором идет речь, — личностного или политического, культуры или истории Земли. При более глубоком рассмотрении становится очевидно, что любая действительность жизни соотносится со своим прошлым иначе, чем механическое событие. Последнее столь безразлично к породившему его прошлому, что одно и то же состояние, в принципе, может быть результатом различных комплексов причин. Но в том материале наследственности, из которого строится организм, встречаются бесчисленные *индивидуальные* элементы, причем

таким образом, что ведущий к каждой индивидуальности ряд событий прошлого не может быть заменен никаким другим. Воздействие здесь оставляет след — в отличие от механического движения, которое может быть результатом сколь угодно различных компонентов.

Но во всей своей чистоте вживленность прошлого в настоящее выступает там, где жизнь достигает стадии духа. Жизнь обладает тут двумя формами: объективацией в понятиях и в формах, которые с момента своего возникновения и как таковые переходят во владение сколь угодно большого числа потомков; и памятью, в которой прошлое субъективной жизни выступает не только как причина ее настоящего, но в относительной живости своего содержания сохраняется в настоящем. Поскольку ранее пережитое живет в нас как воспоминание — не сделавшись вневременным содержанием, а связанное в нашем сознании со своим местом во времени, — постольку оно не может без всякого ущерба быть заменено другим, как в случае механистически-причинного рассмотрения. Сфера реальной настоящей жизни простирается назад вплоть до этого места. Тем самым прошлое как таковое не восстает из своей могилы; так как наше переживание связано не с настоящим, но привязано к тогдашнему моменту, то и само наше настоящее оказывается не точечным (как в механическом существовании), но, так сказать, растянутым назад. В такие мгновения мы вживляемся в мгновения прошлого.

Аналогично наше отношение к будущему, которое недостаточно выражено определением человека как «целеполагающего существа». Сколь угодно удаленная «цель» выступает как неподвижная точка, от которой отделено настоящее, тогда как решающим является как раз непосредственное вживание настоящей воли (а также чувства, мышления) в будущее: настоящее жизни заключается в том, что оно трансцендирует настоящее. Каждое протекающее в настоящем движение воли указывает на нереальность порога между «теперь» и будущим: установив его, мы сразу оказываемся и по сю, и по ту сторону преграды. «Цель» позволяет непрерывному жизненному движению сгуститься вокруг одной точки, что в известной мере отвечает нуждам рационализма и практики. Тем самым в непрерывной временной жизни образуется провал, где на одном берегу в субстанциальной затвержденности оказывается точка настоящего, а на другом берегу ей противостоит точка цели. Будущее, как и прошлое, локализуется в какой-то одной, пусть парящей в неопределенности, точке. Так процесс жизни распада-

ется в логическом разграничении трех грамматически обособленных *tempora* и в них затвердевает, скрывая непосредственную, неразрывную устремленность в будущее, каковой и является всякая жизнь настоящего. Будущее лежит перед нами не как неизведанная земля, отделенная от настоящего четкой пограничной линией, но мы постоянно живем в пограничьи, которое столь же принадлежит будущему, сколь и настоящему.

Все учения, помещающие нашу душевную жизнь в волю, выражают только то, что душевное существование, так сказать, перетекает через точку настоящего, а будущее принадлежит его реальности. Простое желание может направляться в дальнее, еще не жизненное будущее, но действительная воля находится по ту сторону противоположности настоящего и будущего. Уже в актуальный момент воления мы оказываемся за его пределами, поскольку в его кажущейся логически неизбежной непротяженности не положена *направленность* последующего движения волящей жизни. Сказать, что она виртуально принадлежит данной точке, — значит просто прикрыть словами непостижимое. Жизнь действительно *является* прошлым и будущим; они к ней не просто примысливаются, как в случае неорганической, чисто точечной действительности. Но и до ступени духа, в зарождении и развитии, мы находим сходную форму: любая жизнь перешагивает через саму себя, образуя единство настоящего с «еще не» будущего.

Пока мы строго понятийно разграничиваем прошлое, настоящее и будущее, время ирреально, так как действительностью обладает только нерастяжимый во времени, т.е. вневременный момент настоящего. Но жизнь есть существование особого рода, такое расчленение не подходит для ее фактичности. Только задним числом, в разложении на механические схемы, появляются три логически разграниченных времени. Только для жизни время реально (идеальность времени у Канта, быть может, внутренне связана с механистическим элементом его мировоззрения). Время представляет собой, вероятно, абстрактную форму сознания того, чем является жизнь в невыразимой, лишь переживаемой непосредственной конкретности. Время есть жизнь в отвлечении от ее содержаний, поскольку лишь жизнь из вневременной точки настоящего по двум направлениям трансцендирует любую действительность и тем самым реализует временную длительность, т.е. само время.

Если мы рассмотрим понятие и факт настоящего в самом общем виде (на что мы имеем полное право), то эта сущностная структура жизни предстает как постоянный выход за пре-

дела самого себя как настоящего. Это выхождение актуальной жизни в то, что актуальным не является, однако, таково, что именно это выхождение составляет актуальность. Оно не является чем-то, к чему жизнь только приходит, но тем, что свершается в росте и в рождении, духовном развитии как сущность жизни. Способ существования, который не ограничивает свою реальность настоящим моментом, выталкивая тем самым прошлое и будущее в ирреальное, но подлинная длительность которого реально находится по ту сторону подобного разделения, так что его прошлое действительно существует в настоящем, а настоящее в будущем, — такой способ существования мы называем жизнью.

Утверждение, что жизнь протекает в форме, обозначенной мною как выхождение за собственные пределы, опирается на антиномию. Мы представляем себе жизнь как непрерывный поток поколений. Но ее носителями (не теми, кто жизнь имеет, но теми, кто ею являются) оказываются *индивиды*, т.е. замкнутые в себе, имеющие в себе свой центр, однозначно обособленные друг от друга существа. Если поток жизни протекает через индивидов (вернее, в них), то он скапливается в каждом из них и обретает в них четко очерченную форму. В ней индивид противостоит как себе подобным, так и окружающему миру со всем его содержанием. Как нечто законченное индивид не терпит никакого стирания своих границ. В этом заключается последняя метафизическая проблема жизни: она является и безграничной непрерывностью, и Я с определенными границами.

Поток жизни останавливается не только в обособленном Я, но также в любом переживаемом содержании, в любой объективности, словно прикрепившись к какой-то точке. Там, где переживается нечто, наделенное четкой формой, жизнь как бы заходит в тупик, ее поток кристаллизуется в этом нечто и ограничивается им самим сформированной формой. Но так как дальнейший поток неудержим, а продолжительность существования организма в целом, его центра — Я или соотносимых с ним содержаний не отменяет непрерывности этого потока, то возникает мысль, что жизнь стремится прорвать всякую органическую, душевную, вещную форму и выйти из этой заграды. Непрерывный гераклитовский поток, не содержащий в себе ничего покоящегося, не знает ни границ, ни субъекта, *который* их преодолевает. Но стоит появиться чему-то сохраняющемуся, обладающему собственным центром тяжести, и перетекание с одной стороны границы на другую уже не будет бессубъектной подвижностью, но как-то связано с этим центром. Ему принад-

лежит тогда движение по ту сторону границы, выходжение за собственные пределы, остающееся делом субъекта, хотя и выходя за его границы. Сущностной конституцией жизни является то, что она представляет собой непрерывный поток, но при этом остается замкнутой в его носителях и содержаниях, образующих индивидуализированные центры. Если посмотреть с другой стороны, жизнь всегда есть ограниченное образование, постоянно преодолевающее свою ограниченность. Конечно, категория «выхода жизни за собственные пределы» имеет лишь символическое значение, указывая в общем и целом на ее характер. Этот указатель можно было бы улучшить. Но все же я считаю первичным и существенным это схематичное и абстрактное обозначение. Оно представляет собой знак или форму конкретной полноты жизни, сущность которой (не что-то извне приданное ее бытию, но это бытие составляющее) заключается в том, что трансценденция для жизни имманентна.

Самым простым и самым фундаментальным примером этого является самосознание, прафеномен и духа, и человеческой жизни вообще. Я не только противостоит самому себе и делает себя предметом знания, но также судит себя, почитает или презирует, а тем самым становится *над* самим собою, постоянно через себя перешагивает, оставаясь самим собою. Субъект и объект здесь тождественны. Я развертывает это несубстанциальное тождество в духовном самопознании, не разрывая его. Но возвышение познающего сознания над самим собой как познаваемым простирается в бесконечность: я знаю не только то, что я знаю, но также знаю об этом знании. Записав это предложение еще раз, я еще раз поднимаюсь над предшествующей стадией этого процесса и т.д. Здесь обнаруживается трудность мышления: Я как бы всегда охотится за самим собой и никогда не может себя поймать. Но эта трудность исчезает, если выход за собственные пределы понимается как прафеномен жизни вообще, предстает в сублимированной форме, освобожденной от всех случайных содержаний.

В высшем, преодолевающем нас самих сознании мы — абсолютное, стоящее над нашей относительностью. Но поскольку в дальнейшем продвижении этот процесс вновь релятивизирует абсолютное, трансцендентность жизни выступает как истинная абсолютность, в которой противоположность между абсолютным и относительным снята. Такое возвышение над фундаментальными противоположностями, вытекающими из того, что трансценденция имманентна жизни, ведет к успокоению видимых противоречий: жизнь одновременно неизменна и измен-

чива, навсегда запечатлена и развивается, оформлена и разрывает форму, стоит и торопится дальше, связана и свободна, кружится в субъективностях и объективно возвышается над предметами и собою. Все эти противоположности суть проявления одного и того же метафизического факта: глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы.

Этическая проблема воли имеет ту же форму, как и духовное возвышение жизни над собой в самосознании. Деятельность человеческой воли представляется только в образе множества обитающих в нас волевых устремлений. Высшая воля совершает окончательный выбор между ними: какое из устремлений разовьется до подлинного акта воли. Свобода и ответственность обнаруживаются нами не в волениях, за возникновение которых мы не отвечаем, но в этой последней инстанции воли. Это единая воля, разворачивающаяся в самотрансценденции, подобно тому, как единое Я разделяется в самосознании на субъект и объект. Только в случае воли многообразие содержаний побуждает к раздвоению и к принятию решения, чего нет в случае теоретического сознания Я. Имеется аналогия и к бесконечному процессу Я. Часто мы чувствуем, что совершенное решение все же не соответствует нашей истинной воле, что в нас есть более высокая инстанция, способная отменить это решение. Такой подход жизни к себе самой можно было бы символически изобразить как практическое суждение о самом себе, которое нигде не встречает преград, сколь бы высоко оно ни поднималось. Можно выразить это и с помощью парадокса: воля действительно хочет нашего воления. Каждому известно особое внутреннее волнение, когда мы должны практически решаться на то, что мы все же не считаем нашей последней волей. Вероятно, многие трудности проблемы свободы, как и проблемы Я, возникают от того, что стадии процесса субстанциализируются, делаются застывшими состояниями, что почти неизбежно происходит при словесном изображении. Эти стадии предстают здесь как замкнутые в себе автономные части, между которыми возможны только механические отношения. Этого не происходило бы при рассмотрении жизни как непрерывного процесса возвышения над самою собою. Логически трудно уловить единство в этом самовозвышении, пребывание жизни в себе самой — в постоянном оставлении пройденного.

Имеется глубокое противоречие между непрерывностью и формой, как двумя последними мирообразующими принципа-

ми. Форма есть граница, линия, отделяющая от иного, соотнесенность окружности с реальным или идеальным центром, к которому стягиваются ряды содержаний или процессов. Находясь в вечном потоке перемен, они сохраняются от растворения в этих границах. Если принять непрерывность (экстенсивное представление абсолютного единства бытия) всерьез, то не может быть и речи о каком-либо автономном анклавном бытии. Тогда нельзя говорить даже о постоянном разрушении форм, поскольку разрушаемое не смогло бы даже возникнуть. Поэтому Спиноза не мог вывести из концепции единого бытия положительного *determinatio*. Со своей стороны, форма неизменна, она есть вневременно ставшее. Форма тупоугольного треугольника вечно остается той же самой, даже если неожиданное смещение сторон делает из реального треугольника остроугольный. В какой бы момент процесса изменений мы ни брали форму, она абсолютно прочна и абсолютно отлична от формы в другой момент, каким бы незначительным ни было отклонение. Выражение «треугольник изменился» связано с антропоморфным способом представления, присущим соразмерному жизни внутреннему миру, — только он способен изменять себя самого. Но форма является также индивидуальностью. Она может повторяться и оставаться тождественной в бесчисленных материальных предметах. Немыслимо, однако, повторение ее как чистой формы. Хотя суждение «дважды два равно четырем» реализуется в бесчисленном множестве сознаний, его идеальная истина неповторима.

Наделенная этой метафизической уникальностью, форма отделяет запечатленный ею материальный предмет от иначе оформленных других вещей, дает каждой из них индивидуальный образ. Она разрывает непрерывность рядоположности и последовательности, полагает границу в потоке целостного бытия, смысл которого несовместим с полагаемым формой смыслом (если только мы не останавливаем этот поток). Если жизнь — космическая, родовая, индивидуальная — является таким непрерывным потоком, то в ней заложено не только глубокое противостояние форме. Оно предстает как непрестанная борьба, по большей части незаметная и маловажная, но иногда взрывающаяся революцией, — борьба идущей вперед жизни против исторической завершенности и формальной застылости любого содержания культуры. Таков глубинный мотив всякой трансформации культуры. Но индивидуальность, будучи запечатленной формой, кажется, уклоняется от потока жизни, не признающего никакой окончательной чеканки.

Эмпирически этим объясняется тот факт, что вершины индивидуальности, великие гении, почти никогда не оставляют потомства (или не оставляют жизненно им равного потомства). Это показательно и для женщин в эпохи эмансипации. Плодовитость их падает, когда они стремятся выйти из нивелировки «женщин вообще», хотят выразить свою индивидуальность. В различных проявлениях и маскировках очень индивидуализированных людей высших культур ощутима враждебность к своей функции — быть лишь волной в спешащем далее потоке жизни. В этом находит свое выражение не просто непомерное возвеличение собственного значения или желание отделить себя от массы. Тут сказывается инстинктивное ощущение непримиримого противоречия жизни и формы или, другими словами, непрерывности и индивидуальности. Решающим здесь является не свойство индивидуальности с присущими ей особенностью и уникальностью, но ее для-себя-бытие, т.е. в-себе-бытие индивидуальной формы, противостоящей всеобъемлющей непрерывности потока жизни. В нем не только размываются все границы формы — самое их образование делается невозможным.

И все же индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна. Можно было бы сказать, что вся несовместимость двух принципов относится только к понятийным антиномиям, появляющимся при проецировании непосредственно переживаемой действительности на интеллектуальный уровень. На этом уровне действительность неизбежно разлагается на множество элементов, которых не было в первичном объективном единстве. Только здесь, оцепенев в логической однозначности, они предстают в оппозициях, а интеллект пытается их задним числом примирить. Это ему редко удастся, поскольку его неизбежно аналитический характер препятствует чистому синтезу.

Однако к этим понятийным оппозициям далеко не все сводится. Дуализм залегает в глубинах жизненного чувства, хотя здесь он объемлется единством жизни. Но там, где он покидает это единство, происходит осознание дуалистического разрыва (это случается в определенные эпохи духовной истории). Достигнув этой границы, дуализм выступает как проблема для интеллекта, а он по самому своему характеру не может представить ее иначе, чем антиномию, а затем проецирует эту антиномию на глубочайший слой жизни. Но в этом последнем царствует то, что интеллект способен назвать только преодолением двойственности в едином, а это оказывается уже чем-то третьим, стоящим по ту сторону двой-

ственного и единого. Это и есть жизнь, выходящая за собственные пределы. Одним актом тут образуется нечто большее, чем просто витальный поток, а именно, оформленная индивидуальность. Она разрывает поток, привнося в его течение свою неподвижность. Она дает ему перетекать через свои границы, а затем отпускает его обратно. Мы не состоим из свободной от границ жизни и ограниченной формы, мы не живем отчасти в непрерывности, а отчасти в индивидуальности, которые снимают друг друга. Скорее, сущность жизни заключается в единой функции, которую я, символически и несовершенно, назвал трансцендированием себя самой. Эта функция непосредственно осуществляется как единая жизнь, и лишь потом она распадается на дуализм чувств, судеб, понятий о потоке жизни и индивидуальной замкнутой в себе форме.

Поначалу мы видели в жизни одну из сторон дуализма, считая другой индивидуальную форму, как простую ей противоположность. Теперь мы имеем абсолютное понятие жизни, которое не отрицает этого противоречия, но включает его в себя как относительное. Широчайшее понятие добра включает в себя добро и зло в их относительном смысле, широчайшее понятие прекрасного охватывает противоположность прекрасного и безобразного. Так же и жизнь в абсолютном смысле включает в себя жизнь в смысле относительном и со-относительную ее противоположность (либо выводит их друг из друга как эмпирические феномены). Поэтому трансценденция представляет собой единый акт возведения границ и их прорыва к иному. В этом ее абсолютность, делающая постижимой взаимопроникновение обособившихся ее противоположностей.

К конкретному осуществлению этой идеи жизни были направлены учения Шопенгауэра о воле к жизни и Ницше о воле к власти. При этом Шопенгауэр был более чувствителен к безграничной непрерывности, а Ницше к оформленной индивидуальности. То, что решающим и составляющим жизнь является абсолютное *единство* обоих моментов, не было ими уловлено как раз потому, что самотрансцендирование жизни виделось ими односторонне, как воля. Оно относится ко всем измерениям жизненной активности. Поэтому жизнь имеет два взаимодополняющих определения: «более жизнь» и «более-чем-жизнь». Это «более» понимается здесь не в количественном смысле какой-то стабильной жизни и не *per accidens*. Жизнь есть движение, которое в каждом ее отрезке — будь он беднейшим и ничтожнейшим в сравнении с другими — в каждое мгновение вовлекает в себя нечто иное, чтобы трансформировать его в

себе. Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи «более жизнью». Пока жизнь вообще есть, она творит живое, подобно тому, как уже физиологическое самосохранение есть постоянное зарождение нового: это не какая-то функция наряду с другими, но сама жизнь. И я убежден в том, что если смерть изначально присутствует в жизни, то и она заключается в выходе жизни за собственные пределы. Стремясь к абсолютной жизни и развиваясь в этом направлении, жизнь делается «более жизнью», но она также устремлена в ничто. Подобно тому как самосохраняющаяся и притом восходящая жизнь является *единым* актом, таким же *единым* актом будет и самосохраняющаяся нисходящая жизнь. Абсолютное понятие жизни включает в «более жизнь» относительные «более» или «менее», будучи для них обоим *genus proximum*. Всегда чувствовалась тайная связь рождения и смерти, их формальное родство — двух жизненных катастроф. Для этого есть метафизическое основание: оба эти события объемлют субъективную жизнь, трансцендируют ее вверх или вниз. Жизнь, за пределы которой они выходят, без них немыслима, она поднимается над собою в рождении и развитии, она опускается в старости и смерти. Это не какие-то внешние к ней прибавления, поскольку сама жизнь заключается в не знающем границ переполнении и отрицании индивидуального состояния. Быть может, вся идея человеческого бессмертия означает лишь аккумулярованное и вознесенное до гигантского символа чувство этого выхода жизни за собственные пределы.

Логическая трудность, возникающая вместе с суждением — жизнь одновременно есть сама жизнь и более, чем она сама — относится только к способу выражения. Когда мы хотим выразить в понятиях единство жизни, то нам не остается ничего иного, как раскалывать ее на две взаимоисключающие части, которые затем приходится снова собирать в единство. А так как они были взяты во взаимном отталкивании, то возникает противоречие. Но это, конечно, позднейшее истолкование непосредственно переживаемой жизни. Когда она обозначается как единство полагания границы и ее прехождения, как отношение индивидуального центра и его собственной периферии, то уже самим обозначением мы раскалываем жизнь в точке ее единства. Выражая в понятиях количественные и качественные свойства жизни и то, что лежит по ту сторону этих свойств, мы помещаем их в точку единства. Однако жизнь содержит их в себе как в реальном единстве. Духовная жизнь не может выступать иначе, как в определенных формах: словах и деяниях, образах

или содержаниях вообще, в которых как-то актуализируется душевная энергия. Но такие образования с момента своего возникновения уже наделены собственными значением, прочностью, внутренней логикой. Они противостоят той жизни, из которой они были сформированы. Ведь жизнь есть непрестанный поток, пронизывающий не ту или иную, но любую форму, поскольку она формой является. Уже поэтому, в силу сущностной противоположности, жизнь не вмещается в форму, и для каждого найденного образования она ищет смену.

Поэтому за необходимым формообразованием всегда следует неудовлетворенность формой как таковой. Пока жизнь существует, ей нужна форма, но так как она является жизнью, то ей нужно нечто большее, чем форма. Такова противоречивость жизни: она находит себе прибежище только в формах и в формы не вмещается, а потому разбивает всякую ей самой воздвигнутую форму. Противоречием это оказывается только для логической рефлексии, для которой отдельная форма предстает как в себе значимая, как реально или идеально закрепленный образ, прерывающий непрерывность и стоящий рядом с другими в понятийной оппозиции к движению, потоку, длительности. Непосредственно переживаемая жизнь есть единство бытийной формы и ее оставления, она перетекает через любую оформленность. В отдельно взятый момент времени это предстает как разрушение любой данной формы. Жизнь является «более жизнью» по сравнению со всем тем, что помещается ею в высеченной и возвращенной ею самой форме.

Пока душевная жизнь рассматривается с точки зрения своего содержания, она всегда выступает конечной и ограниченной; она состоит тогда из идеальных содержаний, которые приобрели жизненную форму. Но процесс идет далее этого содержания. Мы мыслим, чувствуем, желаем того или этого — всех этих четко установленных содержаний. Логически, в каждый момент реализуется нечто определенное и определимое. Но в переживании содержится и нечто иное, несказуемое, неопределимое. Мы ощущаем его во всякой жизни, ибо она больше любого приданного ей содержания, она веет над ними, и каждое из них видится ею не только изнутри (как в случае логического описания содержания), но также извне, из того, что стоит по ту сторону этого содержания. Включив такое содержание в форму *жизни*, мы получаем его *ipso* нечто большее, чем это содержание.

Этим открывается другое измерение трансценденции жизни, где она выступает не как «более жизнь», но как «более-чем-

жизнь». Происходит это повсюду, где мы называем себя творцами. Не только в смысле особой редкой индивидуальной одаренности, но в общепонятном смысле: когда воображение творит содержание, наделенное собственным значением, логической связностью, правомочностью или неизменностью, независимыми от создавшей это содержание жизни. Эта самостоятельность сотворенного не больше противоречит происхождению из чистой творческой способности индивидуальной жизни, чем появление самостоятельного потомства ставит под сомнение наличие родителей. Подобно тому как порождение самостоятельного, независимого от родителей существа имманентно физиологической жизни и характеризует ее как таковую, точно так же на ступени духа имманентно жизни порождение самостоятельных смысловых содержаний. Самым показательным для жизни является то, что наши представления и знания, ценности и суждения в своей предметной рациональности и исторической действительности целиком выходят за пределы творческой жизни. Трансцендирование жизнью своей актуально ограниченной формы проходит на ее собственном уровне — «более жизни», — в чем заключается ее непосредственная сущность. С другой стороны, трансцендирование на уровне предметного, логически автономного содержания наделено уже не витальным смыслом, но неотделимым от него смыслом «более-чем-жизни». Он составляет сущность духовной жизни. Это означает только то, что жизнь является не просто жизнью: не переставая быть собою самой, она образует более широкое, широчайшее понятие абсолютной жизни, охватывающее относительное противоречие между жизнью в узком смысле и освободившимся от жизни содержанием.

Можно считать это определением духовной жизни, что она создает нечто, существующее по собственному праву и закону. Такое самоотчуждение жизни, то, что она противостоит себе в получившей самостоятельность форме, выглядит как ее противоречивость и несовершенство, но только там, где между внутренним и внешним проводится недвижимая граница, словно речь идет о двух независимых субстанциях, а не о непрерывном движении. Только пространственная символика нашего способа выражения разлагает это единство в каждой его точке на противоположно устремленные направления. Но тогда жизнь предстает как постоянный выход субъекта в ему чуждое или как творение чего-то ему чуждого. Последнее тем самым не субъективируется, но застывает в своей самостоятельности, в своем «более-чем-жизнь-бытии».

Абсолютность этого инобытия всячески ослаблялась, опосредствовалась, делалась проблематичной с помощью идеалистического тезиса «мир есть мое представление». Из него выводили невозможность и иллюзорность подлинной трансценденции. Однако абсолютность этого иного, этого «более», которое создается жизнью или в ней пребывает, есть именно формула и условие жизни. Она изначально *есть* не что иное, как выход за собственные пределы. Во всей своей остроте дуализм не противоречит единству жизни, но является способом существования этого единства. В волевой жизни крайним выражением этого является молитва: «Господи, да свершится воля Твоя, но не моя». Логически это кажется полной путаницей: я хочу чего-то, и в том же самом акте воли я желаю, чтобы этого *не* было. Такая видимость исчезает вместе с пониманием того, что жизнь здесь (как то было ранее в областях теории и творчества) возвышается над самой собою в форме автономного образования. При этом она остается собою и в каждом *таком* волеении узнает саму себя. Тут не имеет значения, совпадают ли по содержанию низшая и высшая ступени: на первой воля всегда «моя», на второй я *желаю* ее исполнения из нее самой. Там, где процесс изначально предстает как трансценденция, а воля трансцендентного ощущается как своя, трансценденция ярчайшим образом открывается как имманентное жизни бытие.

Это характеризует одну из важнейших проблем современного мировоззрения. Человек всегда осознавал наличие неких реальностей и ценностей, объектов веры и могущества. Они не помещались в кажущемся твердо установленным для них пространстве, заполняемом их непосредственно воспринимаемой автономной субстанциальностью. Такое сознание обретало уверенность в себе только путем наделения их особым существованием по ту сторону жизни. Здесь они казались чем-то резко от нее отделенным, ей противостоящим, оказывающим на нее воздействие, пусть и неизвестно каким образом. Против такой наивности выступило критическое Просвещение, не признающее для субъекта никакого потустороннего, помещающее все в границы субъективной непосредственности. Иллюзией было объявлено все то, что претендовало на застывшую самостоятельность. Это было первым шагом великой тенденции в истории духа: все то, что полагалось в собственном существовании вне жизни и приходило к ней оттуда, должно было резким поворотом оси вернуться в саму жизнь. Но так как жизнь улавливалась как абсолютная имманентность, то все подлежало — при множестве оттенков — субъективации, отрицанию по-

тусторонней формы. Не замечали того, что уже такое ограничение субъекта зависимо от представления о потустороннем, — лишь из последнего выводима сама граница, в которую заключается жизнь, дабы непрерывно в ней кружиться.

Здесь предпринята попытка понимания жизни как таковой, когда граница с потусторонним *постоянно* преодолевается. Сущность жизни видится в этом выходе за свои пределы. Трансцендирование — это определение жизни вообще. Замкнутость ее индивидуальной формы хотя и сохраняется, но лишь с тем, чтобы она всегда прорывалась непрерывным процессом. Сущность жизни обнаруживается в том, что она есть «более жизнь» и «более-чем-жизнь», — положительная степень сразу оказывается сравнительной. Я прекрасно понимаю все логические трудности, возникающие при такого рода понятийном изображении жизни. Я набрасывал эти мысли, отдавая себе отчет о логических опасностях, но тут, *быть может*, мы достигаем того слоя, где логические затруднения уже не заставят нас замолчать, ибо это тот слой, в котором лежат метафизические корни самой логики.

Глава II

Поворот к идее¹

При слове «мир» в его самом широком, исчерпывающем смысле обыденному сознанию представляется сумма всех вещей и событий, вообще действительных, постигаемы они нами или нет. Однако в сущности при этом мыслится еще нечто совсем другое: даже если бы нам была дана вся необозримость мира часть за частью, то у нас было бы что-то одно, и еще одно, и еще одно — но то, что все они вместе составляют «мир», требует чего-то, что должно быть добавлено к этому существованию многого единичного, требует *формы*, в которую они должны войти. Дать всему этому единство, поймать его в сеть, им самим сотканную, может только дух. Когда мы говорим о «мире», мы имеем в виду нечто всеобъемлющее, лишь ничтожная часть содержаний которого нам доступна, — это можно объяснить только тем, что мы обладаем формулой, позволяющей добавлять к известному неизвестное, образующее вместе с ним единство одного мира. Следовательно, мир в полном смысле этого слова есть сумма содержаний, освобожденных духом из изолированного состояния каждой части и

приведенных в единую связь, в форму, способную охватить известное и неизвестное.

Однако совершенно недостаточно сказать: все это есть единство и, следовательно, мир, так как единство — совершенно беспомощное абстрактное понятие. Реализовано оно может быть лишь тем, что *определенное* единство, данный принцип, каким-либо образом дифференцированный закон, окраска или ритмика, ощущаемый смысл объединяет отдельные реальности. В обыденном понимании «мира» действует целый ряд таких создающих единство принципов: пространство, время, общее взаимодействие, причинная связь, установленные *одним* божественным творцом. Если бы мы не ощущали эти принципы как общезначимые схемы, которым подчинено все действительное и которые, выходя за пределы каждой отдельной действительности, приводят ее в связь с другой отдельной действительностью, у нас были бы только отдельные вещи, а не *один* мир, следовательно, и не *мир*. Философские «миро»-воззрения возникают посредством того, что это еще несколько диффузное единство концентрируется в точно определенных, эксклюзивных высших понятиях. С помощью таких понятий — бытия или становления, материи или духа, гармонии или сплошного дуализма, цели или божественности и многих других философы подступают к действительности, как к знакомой, так и к еще незнакомой (независимо от того, что эти понятия, в свою очередь, могли быть уже получены в отдельных опытах), и поскольку такое понятие есть определяющая, овладевающая сила их созерцания, сумма действительности формируется для них в мир. Упрек философам, что они вследствие односторонности их принципов совершают насилие над миром, сформулирован неправильно. Ибо посредством таких принципов мир вообще только и создается — при этом отдельный принцип может быть, конечно, несостоятельным, слишком узким для фактических данностей, внутренне противоречивым. В этом случае он и не создает мир. Может быть, существует мир, в основе которого лежит *лучший* принцип, но без такой односторонности мира вообще нет. Философы совершают лишь с более решительной и с более односторонней понятийностью то, что делает каждый, говоря о мире. То, какое ведущее понятие создаст в каждом данном случае отдельному мыслителю его мир как таковой, зависит от его характерологического типа, от отношения его бытия к миру, которое служит основой отношения его мышления к миру.

Но существует и другой тип понятий, которыми мы называ-

ем виды деятельности нашего духа, столь объемлющие, что посредством их способности формирования принципиальная бесконечность возможных содержаний срастается посредством осознанно особенного характера в единый «мир». Речь идет прежде всего о видах великих функций духа, посредством которых он (презюмптивно) превращает идентичную тотальность содержаний в себе замкнутый, подчиненный несомненному общему принципу мир: мир в форме искусства, в форме знания, в форме религии, в форме градуированных ценностей и значений вообще. С чисто идеальной точки зрения нет содержания, которое не могло бы быть познанным, не приняло бы художественную форму, не получило бы религиозную оценку. Эти миры не могут смешиваться, переходить друг в друга, пересекаться, ибо каждый из них высказывает все содержание мира на своем особом языке, хотя, конечно, в отдельных случаях возникает неуверенность в границах, и часть мира, сформированная одной категорией, может войти в другую и вновь рассматриваться как материал. В каждой такой области мы видим внутреннюю вещественную логику, оставляющую, правда, место для большого многообразия и противоположностей, но все-таки связывающую творческий дух со своей объективной значимостью. И эти однажды сотворенные образования мы мыслим совершенно независимыми по своему смыслу и своей ценности от того, воспринимаются ли и воспроизводятся ли они душевно индивидами, и как часто это происходит. В качестве творений или святынь, в качестве систем или императивов они самодостаточны и внутренне связаны, благодаря чему они свободны как от жизни души, из которой они вышли, так и от той, которая их приняла.

Тот материал, материал мира, мы схватить в его чистоте не можем, ведь схватить означает ввести его в одну из тех великих категорий, образующих каждый раз в своем полном действии мир. Если, например, мы представляем себе голубой цвет, то он — элемент чувственно действительного мира, являющегося сферой нашей практической жизни. С этим его смыслом связан, вероятно, большей частью и фантастический образ, в котором мы освобождаем цвет от сопутствующих обстоятельств, с которыми соединяет его действительный мир. Однако в понятийности мира чистого познания голубой цвет имеет совсем иное значение: в нем он — определенное колебание волн эфира, или определенное место в спектре, или определенная физиологическая или психическая реакция. Иное выражает он и как элемент субъективного мира чувств, в лиричес-

ких ощущениях при виде голубого неба, голубых глаз любимой. Это — тот же и все-таки совершенно иначе ориентированный по своему значению в мире цвет, если он относится к области религии, как, например, цвет покрывала Мадонны или вообще символ мистического мира. Материал, сформированный таким образом в элемент очень различных миров, не есть, вследствие того, что без такого формирования он не может быть схвачен, «вещь сама по себе»; он не есть нечто трансцендентное, которое стало явлением в силу того, что оно познается или оценивается, включается в религиозную систему или художественно преобразуется. В обозначенных таким образом общих картинах материал мира всегда содержится полностью, а не заимствуется у какого-либо более самостоятельного существования. «Содержания» обладают существованием *sui generis*^{*}. Они не «реальны», ибо таковыми они только становятся, и не просто абстракция из их многочисленных подведений под различные категории, так как они, с одной стороны, не суть нечто неполное, подобно абстрактному понятию, по сравнению с конкретной вещью, а с другой — не обладают метафизическим бытием платоновских «идей». Ибо хотя Платон находится в своих идеях на пути к этим «содержаниям», он не достигает чистоты их понятия, потому что сразу же толкует их логически интеллектуалистично, следовательно, все-таки односторонне. Он считает логическое формирование и связь абсолютно чистыми, специфически еще не predetermined. Так же как часть физической материи является в любых формах, но без *какой-либо* из них существовать не может, и понятие ее чистого, свободного от формы бытия в материи представляет собой хотя логически и оправданную, но ни в каком виде созерцания не осуществляемую абстракцию, — так же обстоит дело и с тем, что я называю материалом миров, — и они, исходя каждый раз из основного мотива, формируют этот материал, — правда, лишь в бесконечном завершении — в тотальности. Ибо именно из-за этой принципиальной способности вбирать в себя материал во всем его объеме я называю действительное как целое, а также художественно создаваемое, теоретически познаваемое и религиозно конструируемое миром. С точки зрения человеческого духа существует отнюдь не *один* мир, если мир означает связь всех вообще возможных данностей, которые посредством какого-либо абсолютно значимого принципа становятся континуумом. Непрерывность для понятия мира необходима; то, что

* Своего рода, особым (лат.).

вообще не находится в какой-либо связи, непосредственной или опосредствованной, не принадлежит одному миру. Когда говорят, что существует только *один* мир, имеют обычно в виду сферу наших практических интересов, за пределами которых трудности жизни настолько ограничивают видение людей, что художественные, религиозные, чисто теоретические содержания представляются им только более или менее изолированными единичностями. Для большинства людей так называемый действительный мир есть мир вообще, и преобладание практических интересов скрывает от них, что те иначе сформированные содержания принадлежат особым мирам, на которые не распространяется компетентность формы действительности.

В исторических реализациях этих миров дело обстоит, правда, по-иному. Не существует познания вообще, искусства вообще, религии вообще. С абсолютной общностью этих понятий не связывается больше определенное представление, они находятся как бы в бесконечности, т.е. там, например, где пересекаются линии всех вообще возможных типов художественного творчества; поэтому, вероятно, и нельзя дать дефиницию «искусства вообще». Существует всегда только историческое, т.е. обусловленное своей техникой, возможностями своего выражения, особенностями своего стиля искусство; а оно, что очевидно, не может охватить все безграничное множество содержаний мира. Подобно тому как — если привести совершенно особый пример — не каждое переживание может быть выражено в любом лирическом стиле, так и вообще сфера, в которой развивающиеся до каждого определенного исторического момента формы искусства применимы к содержаниям мира, ограничена. Максима, провозглашаемая, в частности, сторонниками натурализма в искусстве, что нет вообще такого содержания мира, которому не могла бы быть придана форма произведения искусства, не более чем артистическая мания величия; сторонники натурализма подменяют полный объем, в котором искусство вообще, и в качестве абсолютного принципа, могло бы формировать материал мира, искусством, необходимо ограниченным в своей способности формообразования, реализуемым нами в какой-либо исторический момент. Совершенно очевидно, что художественными методами Джотто или Боттичелли невозможно было передать впечатление от колорита балерин Дега. Однако этот процесс, по-видимому, никогда не может быть завершен, и что искусство по своей идее способно формировать абсолютно полный мир, столь же несомненно, как то, что каждое данное искусство может осуществить это в прин-

ципе возможное лишь фрагментарно. Что в мире религии дело обстоит так же, очевидно. Достаточно часто предпринимались попытки ввести всю целостность вещей и жизни в единый религиозный мир. Однако это не удавалось совершить даже в пределах ограниченного материала; всегда оставалось что-то от материала мира, не охваченное категориями религии, — как ни несомненно, что и не охваченные историческими религиями содержания *могут* быть религиозно интерпретированы, так что в идеале мир религии действительно существует. То же можно обнаружить и в «действительном» мире. Есть известные содержания мира (при этом не следует сразу же понимать мир как действительный мир, мир понимается здесь как совершенно общая форма, специальной детерминацией которой служит «действительность»), которые в искусстве, например, совершенно осмыслены и по своей особой логике когерентны внутренне и другим, но под категорию действительности подведены быть не могут; в принципе и, быть может, для более высокого или иначе организованного духа они также принадлежали бы «действительному» миру. Само собой разумеется, что произведения искусства и религиозные представления также можно рассматривать как реальности, следовательно, как части действительного мира; но по своему смыслу, по своему в указанном отношении «действительному» содержанию они принадлежат особым мирам. За свою идеальную, соответствующую миру полноту они вынуждены платить тем, что в исторической жизни всегда выступают в индивидуальной односторонности и поэтому не могут охватить всю совокупность возможных содержаний. Что принципу действительности это в относительно большой степени удастся, объясняется просто его связью с внешней практикой жизни, которая не предоставляет столь большой сферы индивидуальным различиям, односторонностям, случайным развитиям, а удерживает нас в относительно устойчивом состоянии, формирование которого выражается больше в постепенном обогащении, чем во взаимном вытеснении.

Можно, конечно, утверждать: исторической случайностью обусловлены не только представления и проявления принципов искусства, религии, ценности и т.д.; то, что эти принципы вообще существуют в их общности и сверхъединичной идеальности, следует приписать историческому развитию человечества; в сущности в высоком смысле просто случайностью и фактической структурой нашей духовной организации объясняется существование этих, а не совсем других категорий; да и в самом деле недавно утверждалось, что категория «искусство» относится к эпохе человеческого развития, которая вскоре

придет к концу. Даже если, не вступая в метафизическую дискуссию, признать этот тезис, то это никак не угрожает тому, что будет рассмотрено здесь. Ибо речь идет лишь о том, что эти миры существуют идеально, необходимо или нет и что они в качестве миров координированы с миром действительности. Если утверждать, что они случайны, то случайной надо признать и действительность. Доказать, что мы с необходимостью придаем форму действительности возможным содержаниям, также невозможно: существуют мечтательные, «далекие от действительности» люди, перед взором которых содержания бытия парят, как картины, и которые никогда полностью не постигают понятие действительности. И хотя это и у них происходит не в *полной* мере, оно все-таки может быть указанием на то, что действительность не есть нечто абсолютное, по сравнению с которой все остальные миры относительны, случайны, субъективны, но что все они онтологически стоят на одной и той же ступени — считать ли эту ступень как целое объективной или исторически субъективной.

К этим целостным мирам, которые в известной степени по идеальному предначертанию лежат вокруг нас и которые мы посредством каждой духовной продуктивности скорее открываем и завоевываем, чем создаем, индивидуальная жизнь находится в своеобразном отношении. Каждое предметное событие в сознании принадлежит по своему содержанию и смыслу одному из этих миров. Кажется, будто они представляют собой расположенные на расстоянии друг от друга плоскости, через которые проходит жизнь, то беря часть одной или другой и встраивая ее в себя, то стоя между ними с известными содержаниями как бы в недифференцированной форме. Действительно, всем содержаниям нашего мышления сопутствует более или менее отчетливое чувство, что каждое из них к *чему-то* относится. Фантастическое, парадоксальное, субъективное также только относительно изолировано: при более глубоком ощущении оказывается, что оно относится к необозримой связи одного и того же пласта, пусть даже этот пласт для данного времени или для нас отмечен именно этим элементом. Таким образом, все наши активно или пассивно переживаемые душевные содержания — фрагменты миров, каждый из которых вообще означает особым образом сформированную тотальность содержаний мира. Применительно к теоретически постигаемому «действительному» миру это известно каждому: все мы знаем, что наше знание фрагментарно. Так же и в области этики: все мы знаем, сколь ничтожная часть того, чем ценностно сформиро-

ванный мир мог и должен был быть, выражена не только в наших действиях, но даже в нашем сознании долга. В этих случаях фрагментарный характер содержаний нашей жизни выражается в предъявляемом каждому, заставляющем каждого выйти за свои пределы *требовании*. Но и во всех других случаях проявляется, хотя и менее сильно, этот фрагментарный характер нашей жизни; каждое выявляемое в ней содержание втянуто, будучи выведено из общей связи, в логику которой ему предназначено определенное и необходимое место, в пробивающийся из собственного источника, трансцендентный этим мирам витальный поток. Только таким мне представляется мировоззренческий смысл всегда ощущаемой «фрагментарности» жизни вне чисто элегической созерцательности. Мы все время курсируем по самым различным плоскостям, каждая из которых в принципе представляет собой тотальность мира по особой формуле, и от каждой из них наша жизнь берет только фрагмент.

Но иным становится аспект, если мы рассматриваем жизнь, исходя из нее самой, а не из этих находящихся вне нее и простирающихся в собственной тотальности плоскостей. Тогда принадлежность содержаний жизни обособленным, как бы для себя сущим, мирам теряет свое существенное значение. Эта принадлежность предстает теперь как последующее вычленение и идеальная трансплантация частей, которые в качестве переживаемых совсем не отличаются таким взаимным отграничением и такой прерывностью. Внутри динамики жизненного процесса они связаны, как волны потока; это каждый раз *одна* жизнь, которая создает их как свои, не отделяемые от нее и поэтому и не отделяемые друг от друга, удары пульса.

В предшествующем изложении идеальные миры рассматривались как данные феномены, и вопрос не ставился об их психологически-историческом, их смыслово-мировоззренческом генезисе или об их единстве, в котором они при их потусторонности жизни и реальности, быть может, все-таки связаны с жизнью. Теперь это моя подлинная проблема.

Остается несомненным, что упомянутые сферы как целостности выходят из проживаемой человеческой жизни, в непосредственности которой они, правда, предстают в совершенно другой, так сказать, эмбриональной форме, возникая и исчезая под другими именами, по случайным и эмпирическим поводам. Или, если выразить это лучше: здесь в форме жизни происхо-

дит то же, что там существует в форме собственной идеальности миров. Это прежде всего создания жизни, как и все остальные ее явления, которые входят в ее непрерывный процесс и служат ему. И внезапно происходит великий поворот, в ходе которого нам открываются царства идеи: формы или функции, которые жизнь создала ради самой себя из собственной динамики, становятся настолько самостоятельными и определенными, что происходит обратное — жизнь служит им, вводит в них свои содержания, и успех этого становится таким же осуществлением ценности и смысла, как раньше вхождение этих форм в сферу жизни. Великие духовные категории строят, правда, жизнь даже тогда, когда они еще полностью пребывают в ней, еще целиком находятся в ее плоскости. Однако тогда они все-таки сохраняют по отношению к ней нечто пассивное, уступчивое, ей подчиненное, ибо они повинуются ее общему требованию и соответственно этому вынуждены модифицировать то, что они ей дают. Лишь когда вокруг них совершается великий поворот оси жизни, они становятся подлинно продуктивны; теперь господствуют их собственные формы, они вбирают в себя материал жизни, и он должен уступить им. Это мыслится как исторический процесс, как *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*^{*}, посредством которого из знания, служащего лишь практическим целям, возвышается наука, из ряда витально-телеологических элементов — искусство, религия, право и т.д. Проследить этот процесс во всех его направлениях, повсюду открыть точку перехода формы из ее витальной в ее идеальную значимость под скользящими переходами действительного сознания мы, конечно, не в состоянии. Но речь здесь идет только о принципе и внутреннем смысле развития, о характеристике его стадий в их чистой противоположности при полном безразличии к смещениям и снижениям, в которых оно исторически происходит.

Мы не можем здесь не сказать о витальных целесообразностях, которым служат духовные, предназначенные для образования миров, функции. Поэтому, до того как я прослежу выполнение этой предназначенности в отдельных рядах, мне предстоит попытаться уяснить существенную для этого структуру принципа целесообразности. Если я говорил, что известные функции, разработанные в жизни и вошедшие в ее целевое сплетение, становятся самостоятельными центрами и ведущими силами, которые берут жизнь на службу себе, то это легко могло показаться относящимся к тому типичному явлению, ког-

* Переход в другую область (греч.).

да средства к цели психологически становятся самими целями. Примером, чистота которого столь же радикальна, как и его историческое воздействие, могут служить, как известно, деньги. Ибо, с одной стороны, в мире людей нет ничего столь абсолютно лишенного собственной ценности, являющегося только средством, — ведь деньги возникли только как посредничество в хозяйственной жизни; с другой — ничто на Земле не представляется многим людям целью всех целей, окончательно удовлетворяющим владением, завершением всех стремлений и усилий. Следовательно, здесь этот поворот совершился, по-видимому, более радикально, чем где-либо. В действительности духовные структуры обоих типов совершенно различны. Превращение средств в цели полностью остается в общей форме телеологического и лишь отодвигает душевный акцент дефинитивного на одну ступень. Удовлетворяется ли кто-нибудь, как скупец, обладанием денег вместо того, чтобы достигать с их помощью наслаждений, составляет различие в материи, но не в сущностной форме оценки. Вещественно рациональное членение ряда не обязательно для сознания ценности, оно предоставляет сознанию выбор пункта, на котором оно хочет утвердиться. Ибо сам по себе этот ряд не может быть закончен. Ни одна разумная или непосредственно приносящая счастье цель не гарантирована от того, что она окажется промежуточной точкой для еще более высокой цели; цепь содержаний земной жизни не обрывается окончательно ни в одном звене; опеределение окончательного всегда остается решением воли или чувства, которое никогда не бывает не требующим коррекции. Не надо также забывать, как глубоко именно в человеческой телеологии коренится кажущееся иррациональным свойство переоценки средств. Множество раз нам не хватало бы ни мужества, ни силы для наших действий, если бы мы не направляли всю концентрацию, вообще все доступное нам сознание ценности на достижение ближайшей ступени телеологической лестницы. Мы должны считать, что от этой ступени, пусть даже объективно она просто преходящее средство, будто бы зависит все наше благополучие, ибо без нее обойтись нельзя. Если бы мы уделяли ей лишь такой интерес, который объективно соответствует ее подлинному значению, и связывали всю интенсивность ценности с далекой и самой далекой конечной целью, это в высшей степени дистелеологически расщепило бы нашу энергию при выполнении практической задачи. То, что глубоко противоречит смыслу телеологии и, собственно говоря, опровергает ее, то, что средство занимает место цели, становится ее самой сублимированной формой.

Но поворот, при котором поднимаются идеальные образо-

вания, исходит из всей категории цели-средства, и понимание возможности этой категории — она будет рассмотрена позже — требует и другого понимания: она вообще имеет внутри глубочайшего пласта человеческого существования гораздо меньшее значение, чем ей обычно приписывают из-за ее роли в поверхностной практике. Областью полного господства целесообразности является телесный организм. Я, правда, не думаю, что это им определяется его последняя, собственно формирующая сущность, не думаю также, что для этого достаточен механизм, под категорией которого мы можем с неограничиваемой удачей упорядочить его собственные явления. Однако если применить к организмам как физическим образованиям телеологическую точку зрения, сколь она ни эвристична или символична, то оказывается, что она поразительным образом все больше подтверждается с каждым новым физиологическим открытием. Чем больше животное зависит от непосредственного функционирования его телесных свойств, т.е. чем меньше радиус его действий; тем безусловнее оно зависит от целесообразности. Самая полная целесообразность существует *внутри* тела; она уменьшается по мере того как жизненные движения выходят за его пределы, ибо тогда им приходится считаться с противостоящим им, случайным по отношению к жизни, миром. Целесообразность приближается к максимальной угрозе, и при определенных обстоятельствах к минимальной ее реализации, когда сознательный дух и воля оказываются на любом отдалении от внутрителесных, структурно данных движений и их непосредственного действия.

Человек, в силу того, что он обладает наибольшим радиусом действий, в силу того, что его полагание цели наиболее далеко и независимо от витального автоматизма его тела, наименее уверен в своей телеологии. Это и можно называть его свободой. Существо, в котором действует автоматизм, обладает, правда, наибольшей целесообразностью жизни, но ценой того, что оно тесно связано с телесной априорностью. Свобода именно и означает возможность сломать целесообразность; она существует в той мере, в какой поведение органического существа выходит за границы его произвольно регулируемого тела. Этим имеется, конечно, в виду не изменение места и передвижение тела в пространстве ради пищи, защиты, продолжения рода, а качественные и дифференцированные вторжения человека в окружающую среду. Чем более развит, т.е. чем более свободен человек, тем дальше его поведение от целесообразности, которая заложена в структуре его тела как тако-

вой и в ее произвольности. Вследствие этой дистанции, существующей между физиологической данностью человеческого организма и практическим поведением человека, его можно в принципе определить как нецелесообразное существо; относительно он находится вне той целесообразности, которая господствует в сущностной произвольности и, следовательно, целесообразности низших организмов.

Человек достиг той ступени существования, которая находится выше цели. Его подлинная ценность состоит в том, что он может действовать без цели. Под этим имеются в виду только действия как целостные, которые внутренне могут или должны быть конструированы телеологически, т.е. отдельный ряд действий строится из средств, ведущих к цели. Но целое не находится в рамках общей телеологии. Разумеется, такие ряды не заполняют жизнь, которая протекает в своей большей части целесообразно, т.е. в рядах, конечное звено которых ведет в качестве средства к дальнейшей цели, в конечном счете к жизни как таковой. Однако иногда человек живет под категорией нецелесообразного. Если характер таких рядов определяют тем, что их конечные члены называют самоцелями, то все их своеобразное значение этим вновь возвращают на более низкую ступень, на ступень целесообразности. Она, скорее, просто переход, просто ступень развития. Если бы мы были чистым духом, т.е. если бы наше поведение нельзя было мыслить как часть или продолжение произвольной целесообразности нашей телесной организации, мы стали бы в принципе свободны от категории цели.

Во многих случаях цель является низким и презренным в деятельности, причем не только когда цель, что само собой разумеется, вводит в свою этическую негативность сами по себе индифферентные по цели средства. Средства могут иметь ценность, которую они вообще не способны устранить, но которая, служа презренной цели, доводит как бы до высшего завершения низость и вред действия в целом. Если купец, исходя только из желания копить все больше денег, быть может, для того, чтобы впоследствии получить за них ничтожные наслаждения, употребляет на это высшую энергию, ум, неутомимость, отвагу, то эти качества еще сохраняют ценность в качестве *character indelebilis*^{*}. Даже если эти качества применены без всякой цели, чисто спортивно или в зазорном чувстве силы, которое просто ищет разрядки, они сохраняют очарование и значимость. Но в первом случае они служат дурным, унижительным целям,

^{*} Неизгладимых свойств (лат.).

которые в странной комбинации не могут уничтожить ценность проявленных качеств, но, несмотря на это, способны придать им обратный знак. Сколь ни нелепо моральное возмущение по отношению к принципу, согласно которому цель оправдывает средства (ибо как же могла бы в противном случае, например, общность требовать жертвы жизнью от индивида!), нельзя не признать, что часто именно цель оскверняет средства.

Если под «полаганием цели» понимать осознанно разумную форму цели и удлиняющийся в зависимости от желания ряд средств, то полагать цели может только человек. Однако это ведь лишь часть целесообразности жизни, причем та, которая при сравнении с телеологией животных вообще не принимается во внимание. У человека возникающее телеологически не только выступает как отделение от всякой цели, но, следуя этой телеологии, он в неисчислимых случаях препятствует и вредит процессам достижения наших целей. Это может иметь смысл лишь для тех существ, которые способны пребывать по ту сторону жизни. Все образования специфически человеческого существования как будто прошли, правда, стадию целесообразности — и в этом для нас здесь все дело — до того как они поднялись на ступень чистого для-себя-бытия, т.е. свободы. В целом человек является в наименьшей степени телеологическим существом. С одной стороны, он следует в своем существовании слепым влечениям, которые не целесообразны, как у животного, а ошибочны, неориентированы и вследствие применения средств, предоставляемых ему нашей телеологией, яростно разрушительны. С другой стороны, человек выше всякой телеологии. Она находится у него между этими двумя полюсами — быть свободным от нее есть как низшая, так и высшая степень, — и только посредством ее количественного расширения и ее рафинирования она может породить иллюзию, что человек — существо, ставящее цели. В той мере, в какой он таков, он несвободен и связан лишь механизмом особого типа. Мы свободны в качестве существ, подвластных только своим инстинктам, ибо тогда исчезает всякое противоположное стремление и мы живем *ex solis nostrae naturae legibus*^{*}. Свободны мы также в идеальном царстве, где приходит конец телеологии. Сфера целесообразности — средняя область человеческого существа, совершенно так же, как она внутри отдельного ряда действий занимает средний регион между намерением и результатом.

^{*} Только по законам нашей природы (лат.).

Противоположность свободе не принуждение; ибо, во-первых, ход событий по телеологии органической закономерности не может быть определен как принуждение вследствие только что упомянутого исчезновения противоположного внутреннего стремления. Лишь свободное в какой-то степени существо может быть принуждено, и утверждение, что природные вещи, подчиненные законам природы, *должны* действовать определенным образом, глупое антропоморфное выражение. Их поведение только *действительно*, а предположение, что оно к тому же еще необходимо в смысле какого-либо принуждения, вводит в них налет или возможность человеческого противодействия. Противоположность свободе — целесообразность. Свобода не есть нечто негативное, не есть отсутствие принуждения, она — совсем новая категория, до которой поднимается развитие человека, как только оно покидает ступень связанной с его внутренней физической структурой целесообразности и ее продолжения в действиях. Свобода есть освобождение не от *terminus a quo*^{*}, а от *terminus ad quem*^{**}. Отсюда и впечатление свободы в искусстве, науке, морали, подлинной религиозности, отсюда и полная непротиворечивость по отношению к причинности.

Процесс этой эмансипации будет прослежен в нескольких существенных направлениях на следующих страницах. В качестве введения укажу здесь на две области, исконная вплетенность которых в телеологию жизни может представляться неразрывной, — на эвдемонистическую и на эротическую.

Удовольствие и боль исконно — это можно, вероятно, считать общепризнанным — служат побуждениями к витально-целесообразным действиям. Чувство удовольствия — влекущее награждение за подходящее питание, пребывание в здоровой среде, за продолжение рода. Чувство боли — предупреждающий сигнал против противоположного поведения, биологическая кара, предупреждающая от повторения таких актов. Существо и для человека, эта связь в ряде случаев для него нарушалась. Человек может искать удовольствия, разрушительного для себя и для сохранения рода; однако это лишь знак психологической независимости от этих поощрений, которую об-

^{*} Исходный пункт (лат.).

^{**} Конечный пункт (лат.).

рело чувство удовольствия и наряду с которой как с изолированным явлением в принципе продолжает существовать биологическая полезность. Если животное совершает отдельные действия ради прельщающего его удовольствия, то это всегда нечто вторичное, за которым в качестве подлинного смысла, вызванного соблазном действия, стоит витальная целесообразность. Человек может совершить решающий поворот, поставив всю жизнь на службу удовольствия. Но это также лишь превращение средства в цель и не образует, в сущности, новой сферы, противостоящей телеологическому процессу жизни, даже если оно доходит до извращения его цели. Действительно радикальный поворот связан, как мне кажется, с чистым смыслом того, что мы называем «счастьем». Грубая психология традиционной этики за редкими исключениями не поняла смысл *решительного* поворота, отличающего это понятие от понятия удовольствия; греки понимали это более глубоко. Шопенгауэр справедливо связывает удовольствие с предшествующей потребностью, что свидетельствует об укоренении удовольствия в однолинейном прохождении жизненного процесса. Но то, что мы называем счастьем, — причем главное здесь не в дефинитивном различии, а в различии внутренних реальностей, которое можно называть и иначе, — имеет для физического благосостояния, а тем самым и для всей целесообразности жизни, несомненную ценность; и, помимо этого, счастье означает состояние завершенности, вершину, к которой стремится жизнь и за пределы которой в направлении этого стремления она так же не может выйти, как нельзя подняться выше, достигнув вершины горы. В счастье нет обособления чувства удовольствия, посредством которого оно становится просто элементом жизни в ее связи. Когда мы называем себя «счастливыми», жизненная связь в ее целостности уже не имеет локализирующей окраски; своеобразное напряжение чувства удовольствия ушло из взаимодействия моментов жизни и стало в качестве счастья чем-то дефинитивным, для утверждения которого должны совместно действовать эти моменты. Если казалось, что «разум» настолько далек от других наших интеллектуальных способностей, что ему все время, от Аристотеля до Бергсона, приписывалось происхождение не из эмпирически-органических способностей (что также при отказе от такого понимания остается глубоким символом чувства дистанции), то я решаюсь на парадокс, что счастье в его чистоте есть по своему происхождению нечто столь же новое, столь же далекое от других наших эвдемонистических переживаний, как разум среди тех областей, о кото-

рых *применительно к нему* идет речь. Лишь в высшем счастье, и никогда в удовольствии, мы ощущаем нечто подобное милости, счастье озаряет непрерывно проходящую в себе жизнь сиянием, которое она сама никогда не могла бы создать, которое приходит из другой непостижимой сферы. Поэтому удовольствия можно искать, и иногда даже достигать в этом успеха, счастье же — в том смысле, который еще не исказила анархия нашего языка, — приходит к нам, как дождь и свет солнца. Сильнее всего радикализм этого поворота выражен в трансцендентном возвышении счастья до понятия «блаженства». Здесь надвигательность состояния счастья уже не может вызывать сомнения; здесь оно достигло абсолютной и поэтому свободной от всякого смешения с удовольствием формы, на что направлена вся жизнь, и достаточно часто ценой мученичества. В понятии блаженства эмансипация счастья от всякой целесообразности, внутренне присущей жизни, завершена и стала несомненной.

Подобным образом, хотя и не вполне параллельно, обстоит дело с болью, которую генетически следует мыслить как средство устрашения при жизненно нецелесообразном поведении. И в некоторой степени так же, как удовольствие относится к счастью, относится боль к страданию. Болью мы называем — при условии, что в привычном словоупотреблении и здесь не будут смыты границы понятий — локализованное, однолинейно проходящее переживание. Наряду с болью — и часто также наряду с удовольствием — существует хронический тонус нашего общего бытия, который мы обычно называем страданием и который биологически никак не выводит за свои пределы. Боль, ощущаемая в жизни, оторвалась от своей локализации и расширилась до окраски жизни, на основе которой жизнь вновь узнает имманентно телеологические или дистелеологические события. Если боль входит в жизнь, то в счастье и в страдание вливаются потоки жизни; в страдании и в счастье — только с противоположным знаком — душа *может* найти совершенство, завершенность жизни, даже освобождение от самой себя, что противоположно значению боли. Что мы способны духовно ощущать страдания, в принципе не имеющие телеологического значения, представляется мне решающим признаком существования человека.

Еще характернее, чем в эвдемонистической телеологии, выступает упомянутый поворот в телеологии эротической. Изначально дано биологическое значение притягательности полов друг для друга и связанные с ней чувства удовольствия. По мере того как эти чувства становятся психологической целью,

ради которой стремятся к акту, телеологический порядок меняется, продолжение рода становится часто только нежелательной акцидентальностью того, что действительно желалось. Тем не менее и это может показаться, в несколько старомодном выражении, хитростью природы для достижения ее связанных с родом целей даже и в том случае, когда эротическое намерение направлено не на род в целом, т.е. не на какую-либо в известной степени приемлемую личность другого пола, а совершенно индивидуализировано и подчинено схеме: эта или никто. Ибо и такое обострение чувства можно толковать как инстинкт, избравший наиболее подходящего партнера для рождения удачного ребенка. Однако в этом пункте одновременно проявляется решительное отклонение эротики от служения жизни. Какое бы генетическое или гомохронное отношение ни существовало между любовью и чувственным желанием — по своему смыслу и как данности они совершенно не связаны друг с другом. Желание по своей природе носит родовой характер, и там, где оно направлено исключительно на определенного индивида, общий поток жизни лишь введен в одно русло, но в конечном итоге возвращается в общность своего источника. Своеобразие же любви как любви в том, что она является чистым, замкнутым в себе внутренним событием души, которое теперь вращается вокруг совершенно незаменимого образа другого индивида. Неисчислимы, неисповедимы силы личности вовлечены в любовь, и для такой личности она не промежуточная станция, она приносит счастье или гибель, является окончательным решением. Слова: «Если я тебя люблю, что тебе до того», — выражают сущность такой любви, правда, негативно, но с предельной чистотой. До тех пор пока любовь остается в рамках общего, пока она остается желанием, она — форма, которую жизнь принимает ради своих «целей». Однако эта форма эмансипируется, как в учении Шопенгауэра — в данном случае совершенно одностороннем — только интеллект может эмансипироваться от жизни; любящий, вознесший себя и любимую из широко стремящейся вперед родовой жизни, знает, что теперь жизнь существует для того, чтобы хранить эту ценность, это новое так-бытие. Определить это как «отношение к цели» невозможно. Когда это отношение, господствующее в желании родового типа, устраняется, — независимо от того, существует ли еще оно *наряду* с автономной любовью и в неразрывной связи с ней, — любовь оставляет позади себя всю категорию телеологического. Последняя определяет лишь ее связанную с жизнью предшествующую форму, из которой она вырастает в сво-

бодное само-бытие. В нем эротика может достичь тех сублимированных ступеней, на которых изречение «Плодитесь и размножайтесь» (впрочем, наибольшая противоположность словам Филины, которую можно себе представить) отвергается как измена любви. Конечно, здесь существует постоянный переход, и хотя первым влечением к другому полу любовь отнюдь не «предопределена», она возникает из него в постепенном процессе эпигенезиса; действительность полагает форму непрерывности между обеими категориями, которые идеально и по своей сущности разделены абсолютным порогом.

Здесь, следовательно, речь не идет о формировании упомянутых выше «миров»; задача только в том, чтобы показать на отдельных линиях процесс, который, будучи переведен в другие измерения, ведет к образам мира, к созданию автономных форм неограниченной емкости. Посредством их формируются, собственно, так называемые культурные области, так что можно, вероятно, сказать: культура вообще возникает там, где созданные в жизни и ради жизни категории становятся самостоятельными созидателями обладающих собственной ценностью формообразований, объективных по отношению к жизни. Сколь ни несомненно религия, искусство, наука имеют свой смысл как таковые в надпсихологической идеальности, известные события временной субъективной жизни являются как бы их эмбриональными стадиями, они представляются как бы их предшествующей формой; или в соответствии с более ранней формулировкой: в форме жизни являет себя то же, что названные области суть в идеальности их собственных миров. В момент, когда те формальные движущие силы или типы образования — т.е. данные содержания, формирующиеся в определенный мир, — становятся для себя решающим фактором (тогда как до того таковым были жизнь и связь ее материальных интересов) и сами создают или образуют объект, — каждый раз используется часть культурных миров, которые как бы стоят перед жизнью, предлагая ей стадии своего процесса или запас своих содержаний.

Быть может, чистую сущность науки в отличие от имеющегося вообще знания можно постигнуть только при этой предпосылке. Практическая жизнь на каждом шагу — и больше, чем это обычно ясно себе представляют, — пронизана знаниями: до возникновения науки мы получаем в целом не меньше и не больше знаний, чем нам необходимо для нашей практической, внешней и внутренней, деятельности. Не меньше — потому что при обусловленности нашей жизни научными представления-

ми мы не могли бы жить, если бы не существовала известная их мера и достаточность; не больше, так как пока речь идет о жизни как таковой, как жизни практической, это означало бы бесполезное ее обременение при отсутствии даже места для этой чрезмерности — хотя, конечно, мера между «слишком мало» и «слишком много» очень меняется в зависимости от индивидов и исторических ситуаций.

Насколько решающая здесь витальная детерминанта проявляется в том, что это знание, каким бы фрагментарным и случайным оно ни казалось другим периодам, всегда предстает как в той или иной степени замкнутая и удовлетворяющая связь: оправдание и центральное обоснование этого каждый раз ощущаемого единства по логике и фактическому содержанию этих комплексов знания другие периоды обычно не признают, и оно может заключаться только в реально требующей и суверенно определяющей жизненной ситуации. Преобладающее количество наших представлений в области знания выглядит так, будто оно вызвано и определено целесообразностью жизни, — причем точное определение таковой по ее смыслу и направленности может оставаться под вопросом.

Мне это представляется единственным радикальным средством против крайнего скептицизма и теоретического нигилизма, для которых каждая так называемая истина с самого начала является иллюзией. Ни один человек не мог бы прожить даже день — вряд ли это нуждается в доказательстве, — если бы каждое его представление об объектах было неверным. Но мы ведь живем. Следовательно, невозможно допустить, что мы все время заблуждаемся; мы должны обладать по крайней мере таким количеством истины, чтобы доводить встречающиеся заблуждения до возможности жить. Тем самым содержание истины зависит от того, чего жизнь в каждый данный момент хочет от мира. То, что является истиной для индийского йога и берлинского биржевого спекулянта, для Платона и австралийского негра, настолько далеко друг от друга, что эти существования на основе их представлений о мире были бы совершенно невымыслимы, если бы для каждого из них «жизнь» не означала бы нечто иное, чем для других, и поэтому требовала бы для каждого коррелятивной ему основы познания. Для предотвращения прагматической узости необходимо ясно понять, что наши внутренние процессы, служащие нашему витальному поведению в мире, и сами являются частью этого поведения и этого мира. Поэтому очень односторонне и слепо полагать смысл и цель процессов, происходящих в нашем сознании, исключитель-

но в наши действия, т.е. в наше практическое отношение к внешнему миру. Здесь речь идет также о «целесообразностях», которые ведь не определены *terminum ad quem*. Изживание нашей силы, реализация или также сознательное уяснение внутренних тенденций, самовыражение бытия в развитиях и в формировании податливых или принуждаемых материалов — это ценности, которые по своему значению координированы с ценностями, измеряемыми *успехами* нашего поведения. И эти ценности, что очевидно, поднимаются в какой-либо обусловленности посредством познающего представления, доказывающего свою правильность обретением их. И витальная ценность мысли заключается отнюдь не только в том, что может быть понято как логическое или психологическое открытие ее содержания, напротив, ее так-бытие как элемент нашей жизни является непосредственным, более ценным или более низким качеством именно этой жизни, в которой она пребывает. Мы слишком привыкли видеть в наших мыслях лишь то, что они *означают*, их сами по себе бессильные идеальные содержания (к каким бы конкретным следствиям они ни приводили), тогда как здесь речь идет об их другой стороне, о динамически-реальной, указателем или символом которой является первое значение. Наши мысли не только *означают* нечто, что можно выразить в понятиях, — которые уже сами по себе потусторонни, — они *суть* нечто, суть реальные удары пульса реальной жизни, которые внутри нее, не только посредством внутренних или внешних воздействий, лучше или хуже «служат» ее максимальной ценности как ее идеальной цели. Это расширение и углубление всегда имеется в виду, когда я говорю о целесообразности жизни.

Если мы рассматриваем нашу жизнь как биологический процесс, она оказывается не чем иным, как растением, связанным с действительностью мира, и все ее функции совершаются в их целесообразности, как дыхание спящего. Если ввести в эту телеологию нашей действительности познание, это в принципе не изменит наш статус и нашу деятельность: устремляющаяся вперед жизнь будет лишь обогащена волной этой формы. Познание — не что иное, как сцена самой жизни, сцена, которая готовит другую и тем самым служит общей интенции жизни. В применении к чисто чувственным представлениям это уже было упомянуто. Они являют собой продолжения телесного механизма, который управляется в своей целостности телеологически. Если следовать этому представлению, то все вообще включенные в жизнь и участвующие в ее определении представления должны обладать одинаковой сущностью. Поток жизни, господ-

ствуя и подчиняясь, проходит через них, как через любой другой из своих элементов; категории, в которых создает себя сознательный образ вещей, суть просто орудия внутри витальной связи. Неудовлетворяющей и остановившейся на полдороге представляется мне гипотеза, которая гласит: существует абсолютная, для всех значимая истина, объективное отражение «действительности», и она постепенно будет достигнута человеческим родом, ибо более разумный человек, усвоивший большую меру истины, получит тем самым преимущество перед менее разумным в борьбе за существование, и таким образом на обычном пути отбора полезность истины станет причиной ее усвоения и распространения. Не что иное по своему основному мотиву и учение Шопенгауэра об интеллекте, согласно которому воля заставляет его служить ей. Шопенгауэр не сомневается также в идеальном существовании самостоятельной по своим содержаниям, противостоящей жизни истины, которой овладевает интеллект, так как его принуждает к этому воля жизни, полагающая, что с помощью такого познания действительности она сможет достигнуть своих целей. Оставляя в стороне всякую критику, несомненно, что такая прагматическая теория не уясняет сущность *самой истины*. Как бы ее ни интерпретировать, она во всяком случае нечто от жизни внутренне независимое, лишь виртуально готовое быть схваченным ею. Здесь, однако, речь идет о противоположности тому способу представления, который в неудовлетворительных выражениях этого способа можно определить следующим образом: там существует истинное, которое втягивается в жизнь, потому что оно ей полезно; здесь — духовные содержания, которые, если они оказываются способствующими раскрытию жизни, мы называем истинными, разрушающие же, препятствующие жизни — неверными. Теперь сразу же становится ясно, что для различных форм и установок жизни могут и должны быть различные «истины»; постоянно вызывающий раздражение вопрос о «совпадении» мышления и действительности теперь решен, ибо мышление есть лишь один из органических процессов, посредством которых действительность нашей жизни пребывает и возможна в космической действительности; таким образом, если мышление соответственно требуемому смыслу осуществляет эту функцию, вопрос о морфологическом «совпадении» с объектом вообще не возникает; и наконец, отпадает трудность понимания того, как же самому по себе совершенно свободному от понятий, действительно только «практическому» поведению человека удастся «следовать» теоретическим истинам (пове-

дению, которое еще сегодня трактуется как известная персонализация душевной способности), если эти истины суть лишь теоретические формулировки или понятийные отражения известных направлений, создающих в себе и следуя своему смыслу практически-динамические связи развивающейся жизни.

Если готовый мир познания есть наше достигнутое и разработанное владение, то возможно и обратное. Для нашей эмпирической потребности дня существует прежде всего установленная истина, которую надлежит усвоить и на которую следует ориентировать наши действия: здесь плодотворно то, что истинно. Однако вопрос, как вообще достигается истина и что она изначально означает, этим не затрагивается. А решается этот вопрос только так: жизнь создает, как все свои другие функции, и функцию познавательную; здесь устанавливается лишь то, что плодотворно, истинно. Человек слишком многообразное существо, чтобы сохранять себя в мире таким прямолинейно телеологическим способом, как растение. Многочисленность его чувственных впечатлений и его соприкосновений с имеющим к нему отношение миром требует концентрации идущих от мира влияний и подготовки к реакции, которая происходит посредством образования понятий и категориальных форм. Что можно и наоборот рассматривать как основу эти категориальные формы, которые доводят до человека многообразие связей мира, доказывает только, что телеология вообще служит только предварительным и символическим выражением подлинного закона жизни. По мере того как интеллектуальные формы выстраивают вокруг нас мир для нашей практической жизни, они создают возможность действительной связи между содержаниями мира и нами; они существуют ради необходимой для этого обработки содержаний. Вне этой функции им нечего делать в мире. Если утверждают, что причинность есть лишь перенесение ощущаемой волевой жизненной деятельности на объективный мир, то это означает, что жизнь создала внутри своей собственной сущностной сферы форму, с помощью которой она обретает допускающий практическую обработку мир. Часто возбуждающий удивление факт, что мы нигде не «видим» причинность, в которую мы так твердо верим, происходит просто от того, что она есть форма и условие нашей практически реальной деятельности в мире; устанавливать ее, помимо этого, еще и теоретически объективно посредством «видения», для данной цели, для нашего действительного вмешательства, предпосылкой которого она служит, не требуется.

Однако подобное витально определенное «познание» еще

не есть наука: градация силы и тонкости такого познания не позволяет еще достичь принципа науки вообще — достигается он только тогда, когда описанное здесь отношение переворачивается, когда содержания представляют интерес лишь постольку, поскольку они наполняют формы познания. Сущность науки как таковой состоит, по моему мнению, в том, что идеально существуют известные духовные формы (причинность, возможность индуктивного и дедуктивного понимания, систематическое упорядочение, критерии установления фактов и т.д.), которым посредством введения в них должны удовлетворять данные содержания мира. Выраженное в психологической реализации, это означает: сначала люди познают, чтобы жить, но существуют люди, которые живут, чтобы познавать. Какое *содержание* избирается для выполнения этого требования, в сущности дело случая и зависит от историко-психологических констелляций: для науки все содержания в принципе имеют одинаковую ценность, ибо для нее в характерной противоположности витально-телеологическому познанию предмет как таковой безразличен; ценностное преимущество предмета может иметь лишь техническое значение, поскольку один предмет более плодотворен для достижения дальнейших знаний, чем другой. Что физиология человека представляет для нас большую ценность, чем физиология летучей мыши, и биография Гёте — большую ценность, чем биография его портного, основано на оценках, которые находятся вне науки и не исходят из интереса к истине как таковой. Общепринятое утверждение: в науке ищут «истину ради истины» — почти всегда мыслится, правда, в моральном, отвергающем внешние подозрения смысле, который для нас здесь не имеет значения; но, в сущности, оно выражает внутреннюю метафизическую природу науки, в противоположность которой в практической области истину ищут ради жизни, в религии — ради милости Божией или спасения, в искусстве — ради эстетических ценностей. Если бы в двух последних телеологиях более эффективными были иные представления, а не *теоретически* истинные, искали бы их, а не эти.

Связь, в которой содержания находятся по своему смыслу и принуждению внутри жизненных рядов, здесь полностью распадается; значение их познаваемости для жизни не предreshает более их выявления и упорядочения; последние зависят от требования и возможности применить формы познания, рассматриваемые теперь как самостоятельные ценности, к содержаниям — при условии, конечно, что полученное таким образом может быть вновь изъято и, заряженное витальной дина-

микой, опять погружено в телеологический поток жизни. Если бы эта идеоцентрическая установка была применена ко всем вообще возможным содержаниям; если бы все они приняли ту форму, ту общую связь, которую налагает на них господство законов познания, — наука была бы завершена. Когда мы ищем знания, которые входят в управляемый практической необходимостью, волей и чувством и преисполненный ими поток жизни, то как бы они ни были истинны, они не находят свое место посредством связи с другими истинами, так как истина в конечном счете совсем не есть господствующее над ними и объединяющее их понятие; они должны быть сначала вычленены из жизненной линии, чтобы стать наукой, т.е. чтобы принадлежать идеально очерченной области только истинного, содержания которого определены и разъединены лишь тем, что они удовлетворяют нормам познания. Что сами эти нормы не только по своему появлению во времени, но и по их качественной определенности происходят из требований подлежащей им жизни, для этого совершенно безразлично. Достаточно, что они теперь суть носители — как ни парадоксально это выражение — ставшей подлинной ценностью истины; *основание*, по которому истина есть истина, не входит в обретенное ими теперь полное господство.

То, что сфера истинного стала в качестве науки полностью автономной, т.е. не имеет больше «основания», сразу уясняет причину того, что каждое доказательство значимости принципа истины приводит здесь к кругу. Ни негативное утверждение — истины не существует, ни позитивное — истина существует, не могут быть предложены даже как утверждения, если уже заранее не предполагать наличие истины. В самодостаточной форме науки истинное есть свободно парящий комплекс, *внутри* которого одни единичные положения могут быть доказаны посредством других как истинные, но который *в качестве целого* не допускает подобного доказательства. Если бы наука была завершена, то, исходя из аксиоматически положенной истины А, мы ею доказывали бы положение В, посредством В — положение С и т.д. Z же, которого мы достигли бы после прохождения всех содержаний знания, в свою очередь, дало бы доказательство для сначала бездоказательно положенного А. Это — круг, но не порочный, ибо иллюзорным эта форма делает доказательство только между отдельными положениями; то, что в рамках целостности каждый член может строиться только в полном взаимодействии с другим, служит выражением их замкнутого единства и самодостаточности. Так же как мир, мысли-

мый в качестве абсолютно сущего, может только сам нести себя, держаться только посредством собственного парения, может быть таковым мир, возникающий (по идее) как целостность под категорией научного познания. Он полностью покоится на форме теоретического доказательства; но значимость этой формы может быть теоретически доказана лишь посредством *petitio principii*. Впрочем, совершенно легитимно это может быть только внутри мира научного познания. С того момента, как мир научного познания начинают видеть охваченным жизненной связью и основанным на ней, это становится иным. Теперь все содержания науки имеют «основание», причем находящееся вне знания. Теперь практическая телеология всей жизни (со всеми часто подчеркиваемыми оговорками при употреблении этого недостаточно удовлетворяющего выражения) дает доказательство того, что представление верно или ошибочно; теперь, как я уже указывал, тот факт, что мы вообще живем, служит доказательством того, что наше познание не может быть постоянно ошибочным. Внутри относительности, которая присуща познанию как отдельной функции в сложной переплетенности тотальной человеческой жизни и ее раскрытия, познание достигает возможности быть доказанным, за утрату этой возможности оно платит потерей суверенности и обладания собственным миром, в котором познание, радикально преодолевая эту относительность, возвышается как космос науки.

В каких бы жизненных отношениях и в служении каким бы то ни было историческим целям ни возникали логические и методические (в широком смысле слова) формы, решающим является то, что они *сами создают* свой предмет как содержание науки в чистом, отклоняющем всякую дальнейшую легитимацию господстве. Практическое, требуемое жизнью и входящее в жизнь знание в принципе не имеет ничего общего с наукой; с точки зрения науки, оно — предшествующая ей форма. Кантовское представление, согласно которому рассудок создает природу, предписывает ей ее законы, действительно только для имманентно научного мира. Познание же, поскольку оно — удар пульса или опосредствование осознанной практической жизни, происходит отнюдь не из собственного творчества чистых интеллектуальных форм, его носителем является динамика жизни, соединяющая нашу реальность в себе с реальностью мира. Пусть даже образ отдельного объекта в науке такой же, как в области практики, совокупность образов и их связей, называе-

* Вывода из недоказанной предпосылки (лат.).

мых нами наукой и составляющих теоретический «мир», возникает лишь посредством поворота оси, перемещающей определяющие основания образов познания из содержаний и их значения для жизни в самые формы познания. Они предстают теперь как наполненные совершенно исконной силой творения и сами создают мир, автономия и достаточность которого не меняется от того, что в наше владение переходят лишь отдельные и часто совершенно несвязанные части его идеального состояния. Ибо только вследствие этого поворота перед нами в идеале предстает логически в себе связанная целостность, воспроизведением которой является научное знание. Пока знание — только момент жизненного процесса, выходящее из него и в него возвращающееся, об этом нет и речи; смысл, для реализации которого оно в этом случае предназначено, — витальная целесообразность, установление определенного бытия в нас и бытийного отношения между нами и вещами. Можно было бы сказать: жизнь изобретает, наука открывает. Там познание также упорядочивается по своей интенции в соответствии с единым целым. Но это не теоретический космос науки, а линия практической жизни в смысле внутреннего и внешнего отношения. Создаваемое и используемое жизнью знание является для науки чем-то предварительным потому, что формы мышления, которые берут на себя превращение содержаний мира в науку, сами созданы в процессе жизни, сами составляют только принципиальное выражение практического отношения между нами и остальным бытием. *Происхождение* этих форм и требований совершенно не затрагивает сущность науки. Ибо их качественный характер не имеет значения для этой сущности в ее чистом смысле и понятии; только то, что эти формы, в свою очередь, определяют мир, что содержания принимаются теперь в этот мир, чтобы удовлетворять его формам, — это составляет науку в ее отделении от жизни.

Точное понимание радикализма этого поворота затрудняется в некоторой степени тем, что изолированное содержание в *витальной предшествующей науке форме* и в *самой науке* часто выглядит неразличимым, и различие возникает только при рассмотрении целого и благодаря связи и внутренней интенции. Значительно яснее это различие предстает там, где из созданных жизнью предварительных форм и над ними надстраивается мир искусства.

Для области эмпирически практической созерцательности установлено, что она дает нам принципиально иную по своему построению картину мира, отличную от той, признать которую

объективной нас побуждает наука. Для нее вещи распространены по бесконечному пространству в абсолютной координации, без того, чтобы какой-нибудь пункт особенно подчеркивался и насильственно вводил бы этим градуированность пространственного устройства. Они обладают здесь абсолютной непрерывностью, такой же, как само пространство, и каждая мельчайшая часть в своем непрерывном движении динамически связана с каждой частью соседних вещей. Наконец, это движение означает постоянное течение; беспрестанное перемещение энергий не допускает действительного упрочения формы, качественного или пространственного пребывания однажды ставшего бытия. Эти определения полностью меняются, как только мир созерцает живой субъект. В нем прежде всего дан центр или отправной пункт, который переводит равномерную рядоположность пространственных вещей в градуированный или перспективный порядок вокруг созерцающего. Теперь существуют акцентированные как таковые близость и даль, отчетливость и неотчетливость, сдвиги и скачки, перекрещивания и пустоты, для чего в бытии вещей без субъекта не существует аналогии; наше практическое видение прорывает и устойчивость материи (конечно, в далеком от атомистической проблемы смысле), так что можно было бы почти сказать: это видение состоит именно в ограничивающем вычленении определенных «вещей» из непрерывности бытия; мы «видим» их, выводя их формирование как замкнутые каким-либо образом единства из той объективной непрерывности или, вернее, вводя в нее их формирование; и этим в конечном итоге наш взор останавливает и гераклитовское течение действительности в ее объективном, временном становлении: наш тип видения создает для себя действительно устойчивые образы, и утверждение Платона, будто чувственный мир выражает лишь вечное беспокойство и изменение, и только абстрактная мысль постигает истину, т.е. неизменное так-бытие форм, если не в абсолютном, то в ближайшем и эмпирическом смысле приблизительно противоположно действительному положению вещей.

Если мы проследим эти функции нашего видения, связанные с жизнью и ее практическим устройством за пределами меры, данной им практикой, то в их направленности мы натолкнемся на характер созидания, присущий изобразительному искусству. Ибо его первое деяние состоит в том, что оно освобождает свое творение как самостоятельное единство от постоянных переплетений с реальным существованием, перере-

зает все нити, связывающие его с внешним миром, создает форму, в которой по ее смыслу нет ничего от становления, изменения, исчезновения. Но это не техника, которую делает необходимой жизнь для организаций нашего типа внутри нашей среды, — когда обособление предмета в качестве «одного», в качестве экземпляра понятия, происходит только для того, чтобы сразу же вновь ввести его в непрерывно текущий процесс жизни, — такое формирование есть самоцель искусства; здесь подлинно предметное в содержании не есть то, что определяет жизнь, что именно ради этой связи должно быть охвачено этой формой; оно избирается как относительно случайное для того, чтобы данная художественная форма нашла в нем свое выражение, чтобы она *была*, — подобно тому как в науке все вещи были одинаково оправданы, потому что в качестве материала познания, в качестве конечной цели они вообще не «оправданы», а безразличны. Это легитимный момент в утверждении, что для художественного произведения его предметное содержание безразлично. Однако, именно исходя из этого, данное утверждение в применении к действительному занятию искусством опровергается, так как различные предметы предоставляют совершенно различные возможности для реализации в них артистического видения. Их различие в этом отношении вновь дает содержаниям различие в их ценности для искусства, из которого их другие различия, возникающие из других ценностных категорий, с полным основанием остаются изгнанными. Творческий процесс в изобразительном искусстве можно рассматривать как продолжение процесса художественного видения. У обычных людей внешнее и внутреннее видение настолько переплетено с многочисленными практическими рядами, что они могут, правда, придать ему отдельные содержания и модификации, но подлинный импульс и главная цель исходят не от видения как такового; оно остается просто средством для уже имеющейся в виду активности, а там, где оно не таково, оно носит чисто созерцательный характер и является вообще не переходящим в деятельность созерцанием. У художника же в часы его продуктивности самый акт видения как будто переходит в кинетическую энергию руки. То, что многие художники даже при самом свободном преобразовании природы полагают, как известно, что они создают только то, что «видят», может отчасти происходить из чувства этой непосредственной связи; однако эти художники толкуют как субстанциальное перенесение формально одинакового то, что в действительности есть нечто функциональное, совершенно безразличное к оди-

наковости или неодинаковости причины и действия, — превращение в творчество просто видения, которое обычно, лишь поддерживая и опосредствуя, примешивает свою силу в течения из других источников. Это самостоятельное, самоответственное продолжение процесса видения в деятельности художника соотносится с самостоятельностью самого художественного видения, отсутствующей в видении обычном. Видение здесь как бы изолировано из своего переплетения с практическими, неоптическими целями и происходит исключительно по своим собственным законам; поэтому видение художника можно с полным правом определить как творческое, — но в конечном итоге оно может только благодаря произведенным этим модификациям отличаться от видения других людей.

Произошел поворот, в результате которого функция видения осуществляется не ради содержаний, а, наоборот, ради нее и посредством нее создаются содержания; в более остром определении: обычно мы видим, чтобы жить, художник живет, чтобы видеть. Впрочем, не следует забывать, что всегда и вообще видит весь человек, а не только глаз как анатомически дифференцированный орган. Если глаз художника действительно видит в особом, автономном, исключительном смысле, то это не значит, что его глаз функционирует в более решающей абстракции от действительной жизни, чем глаза других людей. Напротив, в видение творящего художника входит большая сумма жизни, целостность жизни более охотно подчиняется тому, что ее вводят в канал этого направления. Лишь вторично и как бы технически художник обладает в своей жизни большим видением, чем другие; первично и сущностно то, что в его видении больше жизни, что может быть выражено в следующих словах: внутренне созданная для целей реальной жизни форма создает идеальный мир посредством того, что она не входит в витальную структуру, а сама определяет или составляет структуру, в которую должна войти жизнь — как действительность, как представление, как образ.

Упомяну только об одной черте этого отношения между практически эмпирическим видением и видением и формированием художественным. Каждое оптическое восприятие означает непосредственно выбор из неограниченных возможностей; в каждом поле зрения мы, исходя из мотивов, которые с чисто оптическим моментом связаны лишь в исключительных случаях, всегда подчеркиваем отдельные точки; бесчисленное множество другого восприятие оставляет вне своей сферы, будто его вообще нет; в каждом отдельном предмете также существу-

ют стороны и качества, которые наш взор не замечает. Следовательно, наше формирование созерцаемого мира происходит не только посредством выявляемых физико-психических априорностей, но постоянно и негативным образом. Материал созерцаемого нами мира, таким образом, не то, что действительно есть, а то, что остается после отпадения бесчисленных возможных составных частей, — что, впрочем, очень позитивно определяет формирования, связи, единения целого. Поэтому, если известный современный художник сказал: рисовать — значит отбрасывать, — то предпосылка этой истины иная: видеть — значит отбрасывать. Насколько художественный процесс вообще может быть characterized в этом направлении, он — при таком полном повороте интенции — есть продолжение и, так сказать, систематическое возрастание того, как мы вообще воспринимаем мир. «Отбрасывание» здесь — художественно обусловленная функция, тогда как на практике оно — тяжелая необходимость. Художник — об этом уже шла речь — *видит* больше, чем другие люди, т.е. у него должен быть гораздо больший материал, чем у других, потому что он гораздо больше «отбрасывает» и потому что для художественного творчества увиденное не просто, как для жизни, только *элемент*, который к тому же заранее детерминирован находящейся вне его витальной целью. Следовательно, все мы действительно в качестве видящих — фрагментарные или эмбриональные художники, так же, как мы в качестве познающих — фрагментарные ученые. Но это различие, представляющееся с такой точки зрения лишь различием по степени, не должно вести к истолкованию идеального образа как простое постепенное возрастание витального процесса.

То, что реальность жизни выступает в этом значении как форма, предшествующая искусству, открывается не только в экземплифицированных таким образом субъективных, но и в объективных случаях. Художественные произведения примитивных народов часто возникают как следствие того, что камень, например, напоминает человека или животное и это сходство восполняется тем, что лишнее откалывается, наносится краска или применяются какие-либо другие средства. Первое — лишь ассоциативно-психологическое явление, одно из переплетений оптики с понятийностью, встречающееся в практической жизни на каждом шагу. Внешне достижение большего сходства представляется лишь дальнейшим усилением такой аналогии. Но по своему смыслу это в принципе полный поворот. После того как данный предмет привел в ходе душевного процесса, напри-

мер, к образу рыбы, этот образ становится в свою очередь активным и сам создает зримое творение исключительно по своим законам. Сначала форма камня привела к идее рыбы, а затем созерцаемая идея рыбы к ее образу. Процесс видения, побужденный сцеплением с внешней и случайной действительностью к восприятию формы, захватывает теперь самостоятельное управление: то, что образ видится как рыба, теперь уже не определенное, а определяющее; видение создает теперь художественный образ, после того как витальная практика вообще гарантировала образование формы. Теперь вычленение, осмысление, единение, которые и означают наше «видение» объективной природы, потому что оно лишь таким образом практически возможно, становится для-себя-решающим; жизнь больше не несет в себе форму, она освобождает бытийные содержания от обычно опосредствуемой этой формой витальной связи, чтобы суверенно выразить себя в этих содержаниях; отсюда, с одной стороны, становится понятным чувство свободы, присущее искусству как в его процессе, так и в его результате — ибо здесь дух действительно творит *ex solis suae naturae legibus*^{*}; с другой — содержание жизненного процесса, поскольку оно выступает чисто природно-действительно и в качестве связанного с миром, открывается как форма, предшествующая произведению искусства.

Чувство чистоты и невинности, которое можно считать постоянным компонентом искусства, связано, вероятно, с указанной независимостью от всего происходящего в мире, во всю проблематику и ценностную случайность которого мы обычно как бы вводим видение и связанную с ним деятельность. Сюжет художественного произведения может быть самым отталкивающим: однако такой характер он носит лишь в переживании, содержание же искусства находится, следовательно, под совершенно другой категорией, а не под категорией простого созерцания. Чистоту искусства толкуют, вероятно, неверно, когда ее рассматривают как позитивную настроенность, присущую под таким же наименованием этике или религии. В этих случаях речь идет о чистоте жизни, в искусстве же — о чистоте от жизни. Поэтому художники выступают против всякой морализации и связанных с ней упреков: они чувствуют, что эта морализация, касающаяся только формы жизни, их совершенно не затрагивает. Ибо независимо от того, какая мера жизни проникла в художественное творчество и какая из него проистекает, в

^{*} Только по законам своей природы (лат.).

качестве такового оно свободно от жизни, в которой созерцание — лишь один элемент среди прочих, и есть только созерцание и его «чистое», т.е. обособленное от всех переплетений жизни следствие. Художественное созерцание в качестве беспрепятственного господства процесса созерцания как такового настолько далеко от абстракции, что абстракцией можно было бы скорее называть практически-эмпирическое созерцание. Ибо именно потому, что не-художественный образ вещей пронизан несозерцаемыми направленностями, ассоциациями, центробежными значениями и служит одним из многих координированных средств для практических целей, художественное сознание должно абстрагироваться от всей полноты и чистого следствия *созерцаемых* феноменов как таковых; практика берет не всю созерцаемую вещь, а только количество ее созерцания, которое нужно ей для ее совсем иных целей.

В практических связях созерцаемая вещь, быть может, входит в целостность жизни и так же не есть фрагмент, как живой член не есть «фрагмент» живого тела; но расцененная как чистое созерцание, она здесь только фрагмент, возникший посредством отделения от возможной целостности ее созерцаемости. Благодаря такому толкованию произведения искусства становится ясно, что оно в гораздо меньшей степени вводит в заблуждение, чем иногда образ действительности. Ведь как бы ни толковать его отношение к своему предмету, считающееся для него «правильным», и какие бы гарантии этой «правильности» ни предлагать, — возможность ошибки никогда не может быть исключена. Конечно, и художественное произведение ввело объект в себя и превратило его в тщательно обрабатываемый материал. Но после того как это произошло, художественное формирование полностью уходит в себя, совершается лишь исходя из требований своей формы и ему больше не противостоит ничего, сходство с чем (или как бы еще ни называть это отношение) затрагивало бы как-то его художественное значение. Лишь внехудожественные интересы *жизни* могут придавать важность морфологическому отношению художественного произведения к модели. Так как художественное произведение обретает свою чистую оценку только по имманентно художественным качествам и ничего не хочет сказать о внешнем объекте как таковом, как действительность оно вообще не может ввести в заблуждение по поводу этого действительного объекта; у художественного произведения отсутствует коррелят, который позволил бы сделать его иллюзорным и существование которого обусловило бы возможность ошибки в представлении о действительности как в жизни, так и в науке.

Покажу еще на одном далеком и трудном примере радикализм поворота от реального, введенного в жизнь образа, к художественному, который только и позволяет пережитому созерцанию действительности служить именно чистой форме созерцания, ее внутренним законам и ее очарованию и тем самым вообще создает художественное произведение как таковое. На древних японских чашках, которые теперь служат предметами коллекций, часто встречаются тонкие золотые линии, которыми покрывали трещины и выбитые куски. Европейцам эти фаянсовые изделия вообще представляются сначала деревенскими, даже грубыми и случайными, и только длительно занимающиеся ими знатоки способны оценить их красоту и глубину. Но и тогда они не воспринимаются как «искусство» в обычном смысле подобно, например, китайскому фарфору, и кажутся чем-то средним между случайным продуктом природы и стилизованным искусством, для характерного единства которого категория в нашей европейской эстетике отсутствует. Речь здесь не может идти и о синтезе натуралистического искусства, ибо природно не изображенное содержание, а непосредственное существование образа. Окраска и обработка поверхности, правда, все время вызывает впечатление о природном явлении: напоминает камень или рыбную чешую, кору дерева или цвет облака. Однако это не натуралистическое подражание; здесь необычное впечатление можно определить только символически — будто природа посредством какого-то преобразования позволила руке японца создавать оптические и осязаемые элементы, которые она придает названным предметам. Если эти трещины и щербины являют собой нечто в естественном смысле чисто случайное и до их обработки, разумеется, так и воспринимаются, то следующие их очертаниям золотые линии как бы в силу предустановленной гармонии создают по их проведению и по разделении поверхности в очень многих случаях поистине очаровательную, художественно совершенно законченную картину, столь совершенную, что часто трудно поверить в случайность трещин. Нигде, вероятно, наш принцип не выступает с такой отчетливостью, как здесь, где художественный процесс тесно примыкает к природной данности и может проявить свободу выбора только в широте, рельефе и оттенке золотых линий. Здесь то, что художник видит, наиболее непосредственно преобразилось в то, что он делает. Однако переход впечатления от определенного природой эмпирического к безусловно художественно-формальному показывает, что здесь должен был произойти принципиальный поворот. Пока трещина чашки

пребывает в ее исконной форме, ее оптический образ также создается синтетическим зрительным процессом; однако на этой стадии он носит чисто природный характер и определяется сочетанием нашего взора с природной данностью. Состоявшаяся оптическая форма подчиняет себе художественную деятельность. Если видение данной действительности, определенное сплетением с ним нашей жизни, есть форма, предшествующая искусству, и искусство возникает, когда видение освобождается от этого сплетения и само вводит жизнь творящего в свои автономные ритмы, — то в нашем примере эмпирический, воспринятый в сочетании с действительностью характер линий становится для художника в области керамики руководящей нитью в понимании того, какой он хочет сделать чашку. Художественное произведение возникает при освобождении зримого образа от практической жизни, которое становится продуктивным в формировании нового, повинующегося функции видения образования.

Если это верно, то этим объясняется часто повторяющийся парадокс: природа выглядит для каждой эпохи такой, как предписывает ей искусство ее художников; мы видим действительность не «объективно», а глазами художников. Пусть это даже не вся истина — часть истины это во всяком случае составляет. Возможность же, что искусство определяет характер нашего видения, определяется тем, что видение определило искусство. После того как наша жизнь в мире развила видение, художники освободили его функцию от такой связи для особого развития, для самостоятельной способности вводить вещи в связь, созданную только видением. А это оказывает обратное влияние на эмпирическое видение мира: генезис искусства из его предшествующих витальных форм проложил мост, по которому искусство вновь возвращается в жизнь. Все мы предсуществующие художники и поэтому способны следовать за подлинным художником, после того как он проложил нам путь. Художник действует примерно так же, как мыслитель, который, располагая опытом, выводит из него причинность как чистое самостоятельное образование, — но способен совершить это только потому, что причинность уже сама сформировала этот опыт. Художники не заставляют нас — как утверждает упомянутый парадокс, пока он держится только феномена, — принять вместо в общем нехудожественного видения, которое мы имели бы без них, их чисто художественное видение; они определяют только особую форму априорности, которая вообще в своем нехудожественном функционировании есть форма, предшествующая искусству. Это относится не только к живописи, но и

к поэзии. Если мы чувствуем и переживаем, как до нас чувствовали и переживали поэты, то происходит это потому, что в формировании внутреннего мира с самого начала участвовали категории, которые в чистом освобождении и следовании только самим себе в овладении душевным материалом создают «искусство».

То, что я говорил по поводу изобразительного искусства, относится и к поэзии: все мы предсуществующие поэты. Не следует только забывать, что это выражение — предварительная датировка, так как формы, действующие в эмпирически-практической жизни, еще не искусство, даже не «частица» искусства; они иные не по степени, а в целом и только предназначены перейти в искусство. По отношению к поэзии здесь следует прежде всего иметь в виду выражение посредством языка. Если рассматривать язык просто как средство объясняться друг с другом, то в этом логическом процессе как будто нет ничего связанного с искусством. Но это верно только там, где происходит как бы механическое перемещение содержания одного определенного сознания в другое, и речь одного по своей интенции не предполагает высвободить в другом его собственную функцию. В этом случае достаточно телеграфного стиля. Однако цель речи — как устной, так и письменной — обычно состоит в том, чтобы помимо тождества содержания между вызванным и вызывающим представлением вызвать у слушающего душевные движения, которые логически востребованы быть не могут, и хотя, возбужденные услышанным, они в большей степени, чем воспроизведение чистого вещественного содержания, возникают из спонтанности слушающего. Ему надлежит воспринять услышанное в определенном настроении, оно должно запечатлеться в его памяти или, наоборот, пребывать в нем лишь мгновение, его следует привести к проявлению особой реакции согласия, убежденности, к определенным практическим выводам — и все это не следует строго логически только из содержания сказанного, но в качестве нового и дальнейшего зависит в значительной степени от *формы*, в которой это содержание предлагается. Если постигать понятие «музыка» в самом широком смысле: как ритмику выражения, как полет чувства за пределы понятийно фиксируемого, как наиболее благоприятную для нашей способности восприятия временную и динамическую структуру предлагаемого, как непосредственную и непрерывную передачу душевного состояния, которое слова и понятия могут сообщить лишь частями и как бы в соединении, — если постигать это как «музыку» наших выражений, то она будет постоянно требоваться их практической целесообразно-

стью. Но лишь в поэзии это формирование становится самодостаточной ценностью; здесь с достижением определенного таким образом совершенства образование слов получило свой смысл, — а не уже тогда или только тогда, когда оно вместе с этим совершенством в качестве средства включено в идущую к далеким целям жизнь. Поэтому с точки зрения жизни Шопенгауэр прав, утверждая следующее: «Искусство всегда у цели», — ибо у него вообще нет «цели» в житейском смысле. Телеология — витальная категория, а не категория искусства. Совершенно очевидно, что упомянутые формы, получив автономию, разрабатывают область своего применения значительно более последовательно, едино, радикально, чем это доступно им в их витальной функции. Ибо осуществляя ее, эти формы в качестве только средства подвержены действию случайности, все время прерываются по-иному направленными требованиями и не достигают направленного на самого себя, последовательного развития, а вынуждены оставаться фрагментом — не с точки зрения жизни, в которой они обладают действительностью; ибо в ее постоянном течении каждая форма (презумптивно) в точном соответствии с мерой ее воздействия — на своем месте, по своему количеству правильна, и каждое увеличение ее господства не дополнило бы требуемое ею теперь, а сделало бы его менее совершенным. Только с точки зрения нового образования, возникшего благодаря господству этих форм, с точки зрения искусства, формы отдельных моментов жизни выступают как фрагменты. То, что жизнь так часто называют фрагментом, который только в искусстве получает законченность и целостность, имеет правильный смысл в этом принципе формы: художественное произведение *может* быть целостным и в принципе в себе законченным, ибо оно *полностью* образовано нормами, которые здесь посредством своего проведения без остатка исчерпали свой смысл, — тогда как обычно они подчинены более высокому, норме жизни как таковой, позволяющей им лишь меняющиеся и прерывающиеся применения; жизнь в целом предстает как фрагмент, поскольку каждая отдельная ее часть, рассмотренная с точки зрения своей завершенной в творчестве автономной формы, конечно, есть лишь обломок. Из этого далее следует, что мы можем говорить о несовершенном искусстве в двух совершенно различных значениях. Существует *несовершенное* искусство, произведения которого, хотя и созданы полностью исходя из художественной интенции и пребывают в строгом отграничении автократических художественных форм, — но при этом не удовлетворяют *имманент-*

ным требованиям искусства, неинтересны, банальны, бессильны. И существует другой вид несовершенного *искусства*, произведения которого, быть может, лишены упомянутых недостатков, но их художественные формы еще не полностью свободны от служения жизни, поворот их от бытия-средством к их бытию-по собственной ценности еще не совершен в абсолютной мере. В этом случае в изложении звучит как определяющий тенденциозный, анекдотический, чувственно-возбуждающий интерес. При этом произведение может обладать большим душевным и культурным значением; ибо для этого ему отнюдь не надо быть связанным с понятийной чистотой отдельной категории. Но в качестве произведения *искусства* оно остается несовершенным пока в его формах еще чувствуется что-то от того значения, с которым они входят в течения жизни, — как бы глубоко и всеобъемлюще они ни восприняли эти течения.

Витальная форма поэзии отнюдь не ограничивается языковым выражением. Внутреннее и содержательное образование созерцания, в котором совершается поэтическое творчество, формируется в бесчисленных душевных актах, посредством которых мы подчиняем материал жизни целям жизни. Ограничусь немногими примерами. Искусству вообще — но здесь мы будем говорить только о поэзии — с давних пор приписывали, что оно всегда изображает не отдельную индивидуальность человеческого существования, а общее, типы человечества, для которого так или иначе названный индивид служит образом и именем. Оставляю в стороне, насколько с этим можно согласиться; во всяком случае, если и в какой мере это правильно, такое понимание противопоставляет поэзию — таково, предположительно, было бы общее суждение — практике, которая постигает людей в их действительности, т.е. каждого человека как индивидуальную личность, в неповторимости ее очертаний, ее позиции, смысла ее жизни. Однако этим, как мне представляется, отнюдь не достаточно характеризовано наше представление о людях, созданное для понимания практических отношений. Редко со всей ясностью понимают, в какой степени мы генерализируем и типизируем людей, с которыми имеем дело. Прежде всего в более внешнем, социальном отношении. Общаясь с офицером, священником, рабочим или профессором, мы, даже не по вопросам их профессии, будем относиться к ним не просто как к индивидам, а, само собой разумеется, как к представителям общих сословных или профессиональных понятий, причем не только так, что эта наиндивидуальная определенность принимается во внимание как реальный элемент

личности, игнорировать который, конечно, нельзя. Над потоком жизненного единства, в которое введен в координации с другими этот элемент, он возвышается в качестве практически ведущего, он устанавливает тональность общения, мы вообще не видим чистую индивидуальность, но прежде всего, а иногда и в конечном итоге, офицера, рабочего, часто даже «женщину» и т.д., и определенность личности являет себя достаточно часто только как специфическое различие, в котором предстает это общее. Такая структура представления о другом человеке служит предпосылкой нашего социального общения. Но она также возвышается над личными свойствами в тесном смысле слова. Сколь ни определенно мы чувствуем несравнимое и не поддающееся анализу единство натуры человека, — если мы представляем себе ее в рамках практического отношения, она при всем *ineffabile*^{*} индивида является также подчиненной некоему общему психологическому понятию или синтезу таковых: умный или глупый, вялый или энергичный, веселый или мрачный, великодушный или педантичный и как бы еще ни назывались все эти генерализации, общий характер которых именно и проявляется в том, что в каждой паре противоположностей разделяются возможные направления фундаментальной душевной энергии. Мы можем сознавать, что даже самое большое нагромождение таких общностей все-таки не образует систему координаций, в которой точка подлинной личности однозначно нашла бы свое место, и что этими общностями мы отрываем ее от ее подлинных корней; от такого рода перевода индивидуального во всеобщее мы в жизненной практике уйти не можем. И наконец, представление о другом человеке содержит еще преобразование его подлинной реальности, которая как бы проходит через это представление, уходя в другую сторону. Эту реальность противостоящего нам человека (а быть может, даже собственную) мы неизбежно видим, доводя предлагаемые нам отдельные черты до общей картины, проецируя последовательно раскрывающееся в его сущности на одновременность «характера», «типа сущности», приводя, наконец, качественно несовершенное, искаженное, неразвитое, только намеченное в его личности к известной абсолютности; мы видим каждого — не всегда, но несомненно значительно чаще, чем знаем это, — таким, каким бы он был, если бы он, так сказать, целиком был бы самим собой, если бы он осуществил в хорошую или дурную сторону всю возможность его природы, его

* Неповторимости (лат.).

идеи. Все мы фрагменты, не только социального типа, не только определяемого общими понятиями душевного типа, но как бы того типа, который есть только мы сами. И все это фрагментарное взор другого как бы автоматически добавляет тому, чем мы полностью, чисто никогда не бываем. Если практика жизни как будто настаивает на том, чтобы мы составляли образ другого только из реально данных частей, то при внимательном рассмотрении оказывается, что именно она основывается на дополнениях к общности типа и, если угодно, на идеализациях того типа, который мы разделяем с другими, и того, который мы не разделяем ни с кем. Таким образом, подобно тому как повсюду эмпирическая относительность наших постижений пребывает между двумя абсолютностями, мы помещаем другого человека между абсолютностью общего и его собственной абсолютностью, и с обеими он не отождествляется.

Нет необходимости объяснять, что поэтическое и вообще художественное изображение человека находит свой прототип в этих постоянно используемых в жизненном процессе способах (*modis*) восприятия. Обобщения социологического и психологического характера создают основу, на которой складываются общение и понимание; усовершенствованный образ индивидуальности служит нам в известной мере схемой, в которую мы привносим черты и действия личности (независимо от того, сложилась ли она на этой основе); она устанавливает связь между ними и делает человека прочным фактором наших расчетов и наших требований. Но художественный образ возникает посредством полного поворота оси: теперь дело уже не в том, чтобы с помощью этих категоризаций подчинить другого ходу нашей жизни, художественное намерение направлено на то, чтобы придать человеческому характеру, возможности человеческого бытия такие формы. Наиболее совершенные поэтические образы, которыми мы располагаем, — у Данте и Сервантеса, у Шекспира и Гёте, у Бальзака и К.Ф. Мейера, стоят перед нами в единстве, которое мы можем определить только как одновременность указанных здесь противоположных свойств: они, с одной стороны, совершенно всеобщи, будто индивид в них, освободившись от себя, вошел в рамки типа, ощущаемые только как удары пульса общей жизни человечества; с другой стороны, они в своей глубине доходят до той точки, в которой человек есть только он сам, до источника, где его жизнь возникает в абсолютной самоответственности и неповторимости, чтобы затем ощутить в своем эмпирическом развитии сближение и общность с другими.

Назову еще один случай, находящийся в совершенно иной плоскости.

Из категорий чувства, под перспективы которых подводит себя материал жизни, лирика избрала две, их она чаще всех остальных переливает в свою художественную форму: стремление и покорность. Моменты осуществления желания, в которые воля к жизни и предмет этой воли полностью проникают друг в друга, не только вообще реже встречаются в лирике, но и еще значительно реже достигают подлинного художественного совершенства. Причиной мне представляется то, что стремление и покорность — или, несколько измененно, надежда и утрата — заключают в себе момент дистанции, который как бы служит подготовкой к художественному дистанцированию и объективации. Если я не ошибаюсь, в обычном словоупотреблении стремление и покорность определяются как «лирические чувства»; и я вижу основание для этой родственности только в той своеобразной их отдаленности от осуществленной целостности жизни, которую дает *владение*. Для стремления, как и для покорности, время в значительной степени — хотя и в совершенно различном значении — остановилось; в том и другом случае душа переходит в область по ту сторону обусловленности временем (как в одном аспекте это выражает Гёте в следующих словах: «То, чем я владею, я вижу будто вдали,/ А что исчезло, становится для меня действительностью»); этим душа создает также форму, предшествующую художественному отношению ко времени, в виде отступления от подлинно полной жизни, заключенного в обоих аффектах, уводит их в сферу, предшествующую искусству. Однако под этой кажущейся внешней непрерывностью происходит радикальный поворот: в действительном переживании стремление и покорность возникают потому, что мы отдалены от интенсивной непосредственности жизни; в лирическом искусстве, наоборот, эти аффекты предпочитают именно потому, что они дают нам художественно требуемую дистанцию. Аффект, который жизнь создает как действие неприкасаемости, дистанцирования, становится центром, ибо он в наилучшей степени соответствует условиям искусства.

Дистанцирование составляет и в другом отношении точку поворота между эмпирической жизнью и поэтической идеальностью. Давно замечено, что люди и события прошлого особенно охотно используются поэтами в эпосе и драме. В самом деле, уже то, как нам представляется прошлое, является формой, предвосхищающей искусство: свобода от всякого практического интереса, возвышение сущностного и характерного, оттесняющего исчезающую незначительность, сила, которую

здесь осуществляет дух — иначе, чем по отношению к непосредственной действительности — в упорядочении и образном оформлении материала, — все эти черты воспоминания о прошлом становятся созидателями сущности искусства, как только они, в свою очередь, адаптируют для себя данный материал. Это происходит также, только менее абсолютно, в истории как научном формировании образа. И в ней пережитый материал происходившего формируется посредством таких категорий в идеальное потустороннее жизни образование, но в истории *содержание* предъявляет еще большие требования, чем в искусстве к сформированному в конечном итоге результату; таким образом история находится в качестве своего рода перехода между пережитым — содержащим эти категории в эмбриональном состоянии — воспоминанием и (исторической) поэзией. Отношение между историей и искусством обычно понимают так, будто художественные формы и качества даны сами по себе и затем используются для наброска исторической картины. Даже если психологически и в соответствии с развитием обеих областей это таким образом происходит, то идеальное сущностное отношение движется в обратном порядке. Ибо здесь имеется в виду не только история как методическое научное исследование, а ее предтеча, который, правда, подготавливает ее формы: почти непрерывно проходящее через всю нашу жизнь представление о пережитом или сообщенном нам прошлом в замкнутых картинах. И это постоянное переживание не предполагает искусство, а непосредственно формируется теми категориями, которые находятся внутри жизни, служа ей и являясь фрагментарными; но по мере того как они становятся центрально определяющими и подчиняют себе материал, они создают область искусства как таковую. Рассмотренное в этом глубоком пласте, не искусство оказывается средством истории, а наоборот, история по своим необходимым свойствам является второй предваряющей формой искусства, первой его предваряющей формой является возникающее в жизни воспоминание о прошлом.

Если представлять себе отношение жизни и искусства таким принципиальным образом, примиряется противоположность между мотивами или структурами, которая вообще грозит сущности идеи внутренним противоречием. Мы можем — с большим или меньшим историко-психологическим совершенством — проследить развитие искусства, как и науки и религии, из процесса природной эмпирической жизни или внутри нее; из неидеальных образований в незаметных переходах возвыша-

ются идеальные; феномены как таковые как будто не ведают абсолютно твердого отделения, точки принципиального поворота. И все-таки мы считаем, что такая точка именно в принципе существует, что искусство вообще выводит свою идею, свой смысл и свое право именно из того, что оно есть другое по отношению к жизни, освобождение от ее практики, ее случайности, ее течения во времени, ее бесконечного сцепления целей и средств. Если мы поймем, что во всем этом все-таки действуют формы, которые из их положения как средств, как переходных пунктов надо только переместить в другое положение, где они выступают как собственные ценности, как автономные и ведущие к окончательным образованиям силы, чтобы возникли идеальные образования, то оба требования будут удовлетворены. Ибо теперь внешне речь идет только о том, чтобы всегда существующие и в различных мерах действующие способы формообразования стали единственно господствующими; отсюда становится понятным, что границу между жизненным образом и образом художественным как данностями не всегда можно точно провести, что кое-где они переходят друг в друга, что, например, повседневная речь незаметно переходит в поэзию, а эмпирическое созерцание — в художественное. Но именно потому, что существенная разница заключается в *интенции*, в том, предстают ли эти формообразования как средство для материала жизни и ее безграничного потока или, наоборот, в качестве самостоятельных ценностей вводят этот материал в себя и тем самым придают ему окончательный образ, — именно поэтому различие между природной действительной жизнью и искусством по своему смыслу абсолютно радикально. Поскольку весь процесс в обоих случаях придает материалу определенные формы и все различие вращается вокруг вопроса, что следует считать средством и что конечной ценностью, следовательно, вопрос этот по своему характеру чисто внутренний и выражается только в том, что формы переходят из случайного, фрагментарного, беспорядочно перемешанного в нечто господствующее, полное, завершающее, — то непрерывность явлений больше не противоречит непосредственному повороту их смысла; именно в единении обоих выражает себя структура этого отношения.

Это объясняет также, почему мы в великом произведении искусства всегда ощущаем нечто большее, чем просто произведение искусства. Если художественные формы происходят из движения и продуктивности жизни, то в каждом отдельном случае они будут действовать тем сильнее, значительнее, глуб-

же, чем сильнее и шире жизнь, из которой они вышли. Правда, необходимое опосредствование есть то, что мы называем талантом: то, что эти формы не только отданы служению жизни, но могут посредством индивидуальной силы вообще совершать поворот к самовластному формированию материала мира. Однако при равной мере этого специфического таланта решающим является то, насколько интенсивна и богата вошедшая в эти формы жизнь. Она теперь не протекает больше через них, стремясь к своим собственным практическим целям, она остановилась в этих формах, как бы перенесла на них свою силу, и теперь они вместе с ней и по ее мере действуют в соответствии с ее собственным законом. Если же служащая основой жизнь слаба и узка, то возникают явления чисто формальной артистичности и пустого технического совершенства. В первом же случае возникает впечатление, что общее значение произведения не исчерпывается его чисто художественной ценностью, что над ней стоит и воплощается в слова нечто более широкое и глубокое. Если сказанное здесь правильно, то это впечатление указывает не на дуализм действующих факторов, а на их единую рядоположность. Жизнь с ее биологическим и религиозным, душевным и метафизическим значением воздействует на произведение, не находясь по ту сторону художественных форм, эти формы суть формы самой жизни, которые, правда, эмансипировались от жизни как телеологически протекающей, но сохраняют динамику и богатство именно этой жизни в той мере, в какой она ими располагает. То большее-чем-искусство, которое присутствует в каждом великом искусстве, происходит из того же источника, из которого оно вышло как чисто идеальное, свободное от жизни образование. В возникшие из него формы, даже если они действуют в совершенно объективном, независимом собственном смысле, жизнь все-таки привносит свой характер и вместе с тем позволяет им определять ее, так что она как бы пребывает по эту и по ту их сторону; она с таким же правом обретает в них вечность, как они в ней жизненность.

В вопросе об образовании религиозного «мира» я здесь ограничусь указанием единственного ряда развития, в рассмотрении которого я могу не касаться всех вопросов, связанных с «сущностью» религии. Лишь одно следует твердо установить, — что религия есть отношение человека — независимо от того, к каким метафизическим связям оно принадлежит, как оно направлено на трансцендентность и как определено ей. Существует бесчисленно множество частично внутренних душевных,

частично межиндивидуальных отношений к жизни, которые непосредственно сами по себе имеют религиозный характер, ни в коей степени не будучи обусловлены или определены сложившейся религией; слово «религиозно» может быть применено к этим жизненным отношениям только если обратиться к ним взором от уже ведомой религии и ощущать в них, самих по себе не религиозно, а чисто витально настроенных, характерные для религиозности черты. Когда мы в эмпирической жизни «верим» в человека, когда мы по отношению к родине или к человечеству, к «высокой» или любимой личности ощущаем своеобразное сочетание или напряжение смирения и возвышенности, готовности отдаться и желания, дистанции и слияния, когда мы в сущности одновременно чувствуем себя все время брошенными и защищенными, зависимыми и ответственными, когда смутное стремление и недовольство всем единичным переполняет нас изо дня в день, — тогда по мере того как эти состояния и аффекты освобождаются от служащего их причиной земного материала, становятся в известной степени абсолютными и сами создают свой абсолютный предмет, возникает религия. Конечно, и это происходит психологически в незаметных переходах, но в конечном итоге и в сущности Бог есть «сама любовь». Он абсолютно внутренний предмет веры и стремления, надежды и зависимости; Он не есть нечто, единства с чем и покоя в чем мы жаждем; но когда эти страсти становятся в понимании земной жизни беспредметными, излучаются в бесконечность, мы называем их предмет и абсолютом, к которому они посылают свои лучи, Богом. Быть может, здесь более совершенно, чем где бы то ни было, совершился поворот вокруг форм, который создает в себе жизнь, чтобы непосредственно придать своим содержаниям связь и тепло, глубину и ценность. Но теперь эти формы стали достаточно сильны, чтобы не нуждаться больше в определении этими содержаниями, а в полной чистоте определять саму жизнь; теперь созданный ими самими, соответствующий их более не ограниченной мере предмет может взять на себя управление жизнью.

В большинстве известных нам религий все религиозное поведение — жертвы, культ, деятельность священнослужителей, молитвы, празднества, аскезы и т.д. имеют один-единственный смысл — обрести милость богов, будь то в земной жизни или в потустороннем мире. Как бы ни отличалась эта религиозность по настроению, формам, технике от других телеологических мероприятий, в последнем принципе она координируется с ними, пуповина, связывающая ее с жизнью, которая ее породила.

ла, не перерезана, и какой бы глубоко внутренней, сублимированной, фантастической ни была «польза», предоставляемая религиозным поведением, оно остается в витально-телеологической связи. То, что мы с удивлением и иногда с почтением воспринимаем в этнологическом и часто в античном мире, насколько плотнее, вплоть до непрерывности, жизнь там заполнена религиозными отправлениями, — эта количественно невероятная заполненность жизни религиозными представлениями связана с тем, что религия еще не обрела там своего совершенно чистого для себя бытия по отношению к жизни с ее повседневными желаниями и интересами; впрочем, после того как это произошло и религия обрела свой собственный автономный смысл, она вновь возвращается в жизнь. Жизнь органически создала ее как одну из своих форм, но к определению этой формы с самого начала относится то, что она посредством радикального поворота выходит из витальной связи, чтобы обрести центр и смысл в себе самой и лишь таким образом сделать возможным подчиненный идее религии единый сам себя несущий мир. Утверждение, что боги — только абсолютизации эмпирических относительностей, остается просветительской банальностью до тех пор, пока оно должно представлять собой суждение о сущности самого божественного. Если же задать вопрос о пути человека к Богу — в той мере, в какой он проходит в человеческой религиозной плоскости, — то его решающий поворотный пункт действительно есть освобождение форм внутренней жизни от их телеологических содержаний, их абсолютизация; предмет, который они создают себе в этом чистом само-бытии, может быть только абсолютным, идеей абсолюта. Вопрос о его бытии и его предполагаемых определениях остается открытым, так же, как тот, не следует ли считать такие отдельные определения остатками, которые эти формы приносят из своих эмпирических связей и от которых они еще не сумели освободить царство их себе самой принадлежащей идеальности.

Я начал исследование с установления, что «мир» есть форма, посредством которой мы заключаем в единство совокупность — действительно или по своей возможности — данного. В зависимости от высшего принципа, под властью которого это единение совершается, из одинакового материала возникают многообразные миры: мир познания, искусства, религии. Однако в словоупотреблении понятие «мир» применяется не только к тем сферам, которые по своей идее ничего не оставляют вне себя. И именно формальный характер понятия вполне оправ-

дывает, что ему можно подчинять и относительные целостности меньшего объема при условии, что функцию единения их осуществляет высшее понятие. Так мы говорим о мире права, хозяйства, практической нравственной жизни и т.д. Этим для известных содержаний существования объявляется замкнутость посредством единого общего смысла, автономия и внутренняя самоответственность, которая превращает каждый из этих миров в формальную аналогию в уменьшенном размере всеобъемлющему миру. Он и является таковым в той мере, в какой он может обрести свою самодостаточность и объективное собственное значение лишь посредством такого же поворота оси, проходящего между жизнью и идеей. Материал всех этих миров возникает в связях жизни посредством ее органических сил и ее более или менее телеологических оплетающих все необходимостей, и эту роль он играет в целостной жизни в совершенно определенных, характерных формах, через которые все время проходит его витальное значение. Однако миры освобождаются от этого, получают ценность, которая относится только к ним и последней инстанцией которой является их собственный смысл, и вбирают в себя силы и содержания, пульсирующие в остальной жизни. Теперь они, в свою очередь, выступают формирующими материал жизни, в той мере, в какой он им близок, и его становление миром соответственно их руководящей идее предстает теперь как его окончательная цель; с оговоркой, что эти в принципе завершенные миры могут так же, как в тех величайших случаях, вновь погрузиться в течение и развитие жизни. Я попробую в немногих чертах показать действие этого принципа для нескольких частичных целостностей, сначала для мира права.

Не вызывает сомнения, что поведение, которое мы определяем как соответствующее праву и требуемое правом, в своих существенных чертах обнаруживается уже в тех обществах, в которых понятие права и лишь посредством него возможных институтов еще не разработано. Для самосохранения группы это должно быть достигнуто либо инстинктивно и вследствие само собой разумеющегося обычая, либо под угрозой наказания. Что такое отношение между социальным целым и индивидом ощущалось как «право» в смысле правильного, оправданного, допустить можно. Однако это требование возникало не из «права» как потусторонней реальности идеи, оно и его соблюдение были функциями непосредственной жизни, к целям которой группа, пусть даже странными путями, шла. В этом переплетении разных сторон жизни не должно вводить в заблужде-

ние, что подобные веления и запрещения большей частью, даже, вероятно, в своей преобладающей части, санкционированы религией. Ибо религиозные потенции таких примитивных обществ, тотем, поклонение предкам, фетиш и наполняющие все пространство духи сами являются элементами их непосредственной жизни; даже бог более развитого представления еще долго остается членом группы. Именно потому, что в норме «правильного» поведения все впоследствии дифференцированные санкции, нравственные и правовые, религиозные и конвенциональные, еще не разделены, эта норма, и следование ей в фактически происходящем процессе жизни, органична и солидарна, выступает как одна из его функций. Место «права» в совсем иной плоскости. Как только оно сложилось, какими бы «целесообразными» ни были его содержания (которые в этом смысле включают в себя его формы), — не это теперь составляет смысл их осуществления, а то, что они суть право. Оно уже больше не средство, не техника, которая заставляет забывать о ее конечной цели; продолжающееся сознание его целесообразности настолько не снижает новую абсолютность требования права как такового, что это требование сохраняется даже при сознательном отрицании его целесообразности: *fiat justitia, pereat mundus*^{*}. К парадоксам, уходящим в глубочайшую основу духовных миров, относится то, что действующая фактичность категории права, развивавшаяся в жизни и из нее, с того момента, как она определяет собой жизнь, утверждает ценность своего объективного существования вплоть до отрицания жизни. Конечно, можно говорить об общественной «цели права». Однако она касается лишь его содержательных определений и того факта, что для них существует вообще санкционированная форма принуждения. Ибо то и другое, возникшее из телеологии общественной жизни, обще для всех стадий развития. Что же касается внутреннего сущностного смысла, то в них обнаруживается радикальный поворот. Как только мы говорим, что существует подлинное «право», т.е. такое, которое должно соблюдаться, потому что оно право, всякая телеология отпадает: право как таковое есть самоцель, что является лишь не вполне ясным выражением того, что у него именно *нет* «цели». Непрерывность в его содержаниях, его санкционированности, его социальной пользе не должна скрывать этот принципиальный поворот. Очень характерно, что примитивное право всегда носит характер уголовного. Идея объективного по-

^{*} Да свершится правосудие, если даже погибнет мир (лат.).

рядка, каждое эмпирическое отношение которого есть лишь регулированные им часть и пример, вначале еще очень далека. Даже такая простая норма, как необходимость возвращать долг, выступает вначале не как объективное требование справедливости, не как должная реализация ценностной логики, — за отказ от уплаты должник карается как за субъективное недозволенное действие. Еще в позднем римском праве сохранились следы этого, ибо при некоторых чисто частноправовых исках приговор требовал не просто возмещения суммы, о которой шла речь, но объявлял о позоре осужденного. Вместо принципа, требующего выполнения договора, при котором стороны являются носителями прав и обязанностей, а в остальном остаются совершенно вне сферы внимания, так что процесс может рассматривать только заключенный договор, — вместо этого действует значительно более непосредственный, более имманентный жизненным сплетениям импульс, требующий, чтобы совершающий неправовые действия был осужден. С этим тесно связано, что право в начале своего развития было в сущности направлено на сохранение «мира» и прежде всего на предотвращение для общности угрозы индивидуального насилия и не менее насильственной индивидуальной защиты: действие права как орудия мира заслоняло — так это выражали — его действие как орудия справедливости. Общность хочет жить, и, исходя из этого желания и в качестве его средства, она создает формы, регулирующие поведение отдельного человека. Это еще полностью остается в телеологии общей жизни, совершенно так же, как поведение в индивидуальной жизни регулируется ради ее телеологии, причем и здесь часто посредством принуждения, которое центр личности осуществляет по отношению к периферическим отдельным импульсам. Право состоит здесь в форме жизни, сколь оно ни сверхиндивидуально, оно — в крайнем выражении этой интенции — имманентное действие телеологии жизни внутри ряда ее технических средств; отсюда право переходит в форму идеи, без того, чтобы в феномене при этом что-либо должно было изменяться: разница лишь в том, что раньше справедливость была хороша, поскольку она служила жизни, теперь же жизнь хороша, поскольку она служит справедливости.

С какой решительностью право поднимается на собственную основу, освобождаясь от переплетения всей движущейся жизни, показывает его отличие от нравов и обычаев, с которыми оно сначала было соединено; или, вернее, в начале всего высшего социально-практического развития повсюду как будто стояла общая

норма, недифференцированное сознание того, что вообще должно быть, что «в порядке вещей», конечно, в религиозной окраске, и оно лишь постепенно распадалось на отдельные образования — обычай, право, моральность личности.

Однако *обычай* долгое время остается связанным с действительностью жизни, в телеологических рамках которой сложилась эта общая императивность. Нравы и обычаи связаны с субъектами, которые живут соответственно им. Их можно, конечно, мыслить и абстрагированными от субъектов как выражение анонимного формализма, но в этой идеальной самостоятельности они не имеют подлинного смысла; в качестве *принципов* они также значимы только пока люди, хотя и при наличии исключений, действительно живут соответственно им. Нравы и обычаи не опираются сами на себя и не покоятся на идеальной, независимой от жизни основе, а остаются неразрывно связанными с состоянием и целью жизни. В повороте к идее, который создал форму самостоятельного единого «мира» и осуществил право, они не участвовали. Они продолжают служить жизни, по отношению к которой право — по своей идее — стало суверенным. Не следует только забывать, что право, автономное и жизнеопределяющее по своей идее, все-таки может быть также объято жизнью.

Даже в области экономики, что, правда, заметно для дифференцирующего взора только в больших сдвигах и маскировках, сфера объективного региона, ставшего единым посредством понятия, освободилась в принципиальном повороте от исконной связи с жизнью, из которой возникла его форма. Нет другого практического комплекса, столь тесно связанного с первичными процессами жизни, столь прикованного к ее ежедневно предъявляемым требованиям, как хозяйственный комплекс. Голод и другие потребности создали формы их удовлетворения, и даже самая богатая и рафинированная многообразность этих форм имеет только один смысл: по-возможности целесообразно удовлетворить эти потребности. Что при этом экономика и ее промежуточные ценности, особенно деньги, могут психологически превратиться в дефинитивные своеобразные цели, не означает, как уже было указано, принципиального изменения; все остается в той же плоскости, меняются лишь психологические акценты. Но полный поворот, благодаря которому хозяйство действительно становится миром для себя, совершается, когда оно превращается в процесс, протекающий по чисто объективным вещественно-техническим закономерностям и формам, для которого живые люди только носители, испол-

нители имманентных ему, необходимо возникающих из него норм, когда владелец предприятия и управляющий так же, как рабочий и мальчик на побегушках становятся рабами процесса производства. Насильственная логика его развития не руководствуется ни желанием субъектов, ни смыслом и необходимостью жизни. Экономика идет теперь своим насильственным ходом, так, будто люди существуют только для нее, а не она для людей. Из всех миров, формы которых развитие жизни создало в себе и из себя и которые затем нашли свой центр в самих себе и, в свою очередь, стали господствовать над жизнью, ни один, вероятно, не был столь бесспорно и неразрывно связан в своем происхождении с непосредственной жизнью, столь полностью лишен возможного собственного значения по отношению к телеологии жизни; и одновременно ни один из этих миров не противопоставил себя после этого поворота оси посредством своей чисто вещественной логики и диалектики подлинному смыслу и собственным требованиям жизни с такой беспощадной объективностью, с такой демонической насильственностью, как современная экономика. Напряжение между жизнью и тем противостоящим жизни, которым стали ею самой целесообразно созданные формы, достигает здесь максимума — правда, также трагичности и карикатурности.

И наконец, в области этики я укажу лишь на одно явление, отражающее приведенный здесь мотив. Кантовское различие между гипотетическим и категорическим императивом в сущности полностью совпадает с тем, что имеется в виду здесь. То, что Кант называет субъективной, внутренне еще чуждой нравственности движущей силой, есть именно то, что я здесь привожу как момент витальной телеологии: природное влечение, стремящееся к максимальному выполнению жизненных желаний, присоединяющее к одному средству другое, многие из которых полностью удовлетворяют практическим требованиям морали. Что, по словам некоторых моралистов, «правильно понятый собственный интерес» идентичен нравственности, в совершенстве выражает это. Но утверждением, что нравственность как идея еще не реализуется, если долг выполняется таким образом, что жизненный процесс сам приводит к действиям, которые к тому же соответствуют долгу, что нравственность реализуется лишь в том случае, если долг сам и в качестве действенной инстанции определяет ход жизни, — Кант выразил рассмотренный здесь поворот во всем его радикализме. Этим не выражено согласие с таким пониманием понятия долга и с эксклюзивной ценностью морализма Канта. Прежде все-

го в кантовское рассмотрение не входит опосредствующий момент, который здесь для меня важен: ему представляется простой случайностью и чуждой рядоположностью, что внутри субъективно-витальной целесообразности возникают действия, фактически нравственно правильные. Такую бессмысленность нашей сущности, которая придает пониманию ее Кантом глубоко пессимистический оттенок, я признать не могу. Мотивировки в обоих случаях, конечно, совершенно различны. Однако при всех случайностях они в принципе связаны тем, что жизнь, исходя из собственной телеологической необходимости, создает формы действий, вокруг которых, как вокруг оси, надо повернуть жизнь, чтобы эти формы оказались господствующей идеей и определяли жизнь и ее ценность. Кант полагал, что спасти абсолютность идеального определения по сравнению с относительностью витального можно только посредством установления полной случайности их отношения. Однако именно в этом заключен известный недостаток доверия к абсолютности. Если быть в ней полностью уверенным и действительно вводить ее в самую по себе решающую глубину убеждения, то она не понесет никакого ущерба от того, что жизнь — до того или одновременно — создала из своих относительных связей определенные абсолютностью типы поведения и что эмпирически и психологически даже существуют скользкие переходы между обеими мотивировками этих типов поведения.

Рассмотрение этих рядов не ставит своей задачей показать, что решающий принцип господствует во всех них совершенно одинаково. Каждый ряд обладает своим как бы органическим единством, в котором основной формальный процесс втянут своим содержанием в его собственную дифференцированную характерность. Между ними существует лишь особое отношение «сходства», которое не составлено из некоего количества равенства и количества неравенства, а есть *sui generis*^{*}.

Последний смысл предложенного здесь мотива в его самом далеко идущем смысле — установление органического отношения между психологией и логикой. Что это не может быть достигнуто как психологизмом, так и исходя из собственной сферы логики, теперь очевидно, так же, впрочем, как и то, что взаимную случайность обеих областей больше выносить нельзя. Я

* Своего рода, особый (лат.).

не вижу здесь иного выхода, кроме метафизического, по поводу которого я — возвращаясь к первой главе этой книги — укажу для данной связи лишь следующее. Как жизнь на физиологическом уровне есть непрерывное созидание, вследствие чего жизнь — в сжатом выражении — всегда есть более-жизнь; так на уровне духа она создает нечто большее-чем-жизнь: объективное, образ, в себе значительное и значимое. Это возвышение жизни над собой не есть нечто добавленное ей, а есть ее собственная непосредственная сущность; поскольку она это открывает, мы называем ее духовной жизнью, она сама становится по ту сторону всего субъективно-психологического чем-то объективным и развивает из себя объективное. Здесь затрагивается лишь основная мысль, что творческая жизнь (продолжая жизнь производящую) постоянно выходит за свои пределы, что она сама ставит перед собой другое и доказывает, что эта объективность — ее создание, что она образует с ней связь в росте тем, что втягивает в себя ее значения, следствия, нормы и формируется посредством того, что сформировано ею самой. То, что находится на этом поворотном пункте, мы называем объективностью, которая трансцендентна субъекту и отнюдь не есть просто его обличье. Напротив, *то и другое* — данности, стадии развития жизни, как только она становится духовной жизнью, которая, правда, проходит через одно, чтобы достигнуть другого, но обратным действием второго на первое проявляет свое единство. В ходе релятивистского процесса над субъективно психологическим событием поднимается независимый от него объективный образ и истина, норма и абсолютность — пока и этот объективный образ также не познается как субъективный, ибо развилась более высокая объективность, и так далее в необозримости культурного процесса. В этом, правда, заключена и вся его трагичность, трагичность духа вообще: жизнь часто жестоко ранят образования, которые она в качестве застывших в объективности положила из себя, она не находит доступа к ним, не удовлетворяет в своем субъективном образе требованиям, которые она устанавливает в их образе. Именно это и есть болезненное доказательство того, что здесь речь идет об истинной объективности в каждом требуемом от нее смысле, а отнюдь не об ее психологизации. В изложенном здесь затронуты лишь некоторые случаи объективизации жизни, выявление нескольких пунктов, в которых она создает противостоящее ей; и в самом по себе сущем, независимом от реальной жизни значении которых становится зримым метафизический, а не психологический характер созидательной жизни.

Глава III

Смерть и бессмертие

Неорганическое тело отличается от живого прежде всего тем, что его ограниченная форма определена ему извне — будь то во внешнем смысле, в том, что оно прекращается, либо потому что началось другое и оно противостоит его расширению, сгибает или ломает его, либо посредством молекулярных, химических, физических влияний, как форма скалы, например, возникает в результате выветривания, а форма лавы — в результате застывания. Органическое же тело создает свою форму изнутри; оно перестает расти, когда рожденные вместе с ним силы формообразования достигают своего предела; и они длительное время определяют особый характер его объема. Условия его сущности вообще суть и условия его являющейся формы, тогда как для неорганического тела последние пребывают вне его. Тайна формы в том, что она — граница; она есть сама вещь и одновременно прекращение вещи, область, где бытие и больше-не-бытие вещи составляют единство. И органическое существо в отличие от неживого не нуждается для положения этой границы в чем-то другом. Однако его граница пролегает не только в пространстве, но и во времени. Вследствие того что живое умирает, что умирание положено самой его природой (будь то из постигнутой или из еще не постигнутой необходимости), его жизнь получает *форму*. Понимание значения смерти полностью связано с необходимостью освободиться от представления о «парках», в котором находит свое выражение обычный аспект смерти: будто в определенный момент нить жизни, которая до того прялась как жизнь и исключительно как жизнь, внезапно «перерезается»; будто смерть ставит жизни границу в том же смысле, в котором неорганическое тело пространственно прекращает свое существование вследствие того, что другое, с которым его ничто не связывает, противопоставляет себя ему и определяет его форму как «прекращение» его бытия; подступающий извне к живому «скелет», как образ смерти, — подлинный символ этого механистического понимания. Большинству людей смерть представляется смутным пророчеством, парящим над их жизнью и лишь в момент своего осуществления как-то связанным с ней подобно тому, как над жизнью Эдипа витало пророчество, что он когда-нибудь убьет своего отца. В действительности же смерть с самого начала изнутри связана с жизнью. Я оставляю

сначала в стороне биологические споры — бессмертны ли одноклеточные существа, поскольку они лишь делятся на множество также живых существ и без вмешательства внешней силы никогда не оставляют мертвого тела, и смерть есть явление, завершающее жизнь только многоклеточных организмов, — или у одноклеточных существ также погибает либо часть, либо вся субстанция тела. Нас интересуют здесь лишь те существа, которые умирают, и жизнь которых не находится в менее тесной связи со смертью от того, что жизненная форма других существ не обладает этой обусловленностью в такой же степени. Также направленность нашей жизни к смерти и ее определение ею не опровергаются тем, что нормальная жизнь какое-то время идет вверх, все больше становится жизнью, как бы все более живой жизнью; и лишь после того как достигнута высшая точка ее развития — которая как будто дальше от смерти, чем каждая предшествующая, — начинают появляться первые очевидные признаки движения вниз. Между тем ведь становящаяся все более полной и сильной жизнь находится в некоей общей связи, цель которой смерть. Поскольку обмен веществ в жизненной субстанции состоит из ассимиляции и диссимиляции, и рост предполагает перевес первой, уже вскоре после рождения наблюдается несомненно падающая ассимиляция; и хотя ее еще достаточно для продолжения роста, она уже в период роста все время уменьшается, и пигментация клеток, особенно центральной нервной системы, считающаяся специфическим изменением, свойственным старости, начинается уже в ранней молодости. С самого начала моменты жизни и без того, чтобы уплотнение сосудов позволило установить в них смерть, как бы *pro rata*^{*}, образуют однозначно движущийся к ней ряд. Некоторые считают старение суммированием разрушительных процессов брожения, — возникающих с начала жизни, — которые в течение всей жизни ведут борьбу с создающими силами. В этом смысле один механистически мыслящий биолог определил смерть как физическую силу, материальную противоположность жизни. Но ведь эта противоположность жизни происходит именно из жизни! Она сама создала ее и включает ее в себя.

В каждый момент жизни мы — те, кто умрет, и этот момент был бы иным, если бы это не было данным нам и действующим в нем определением. Так же как мы еще не существуем в момент нашего рождения и нечто от нас непрерывно рождается, мы и умираем не в наш последний момент.

То, что мы называем старческими изменениями, сказал один

* Пропорционально, соразмерно (лат.).

физиолог, — лишь высшая точка тех изменений, которые действовали уже начиная с первых стадий развития зародыша. И каждую смерть, вызванную болезнью в преклонные годы, можно рассматривать как смерть от старческой слабости, вызванной патологическим изменением органов вследствие старости. Лишь это поясняет формообразующее значение смерти. Она ограничивает, т.е. формирует нашу жизнь не только в смертный час, но есть формообразующий момент нашей жизни, окрашивающий все ее содержания: ограничение всей жизни смертью воздействует на каждое ее содержание и каждый ее момент; качество и форма каждого из них были бы иными, если бы он мог выйти за пределы этой имманентной границы. Существует организация, т.е. форма, определенная внутренним единством, как во временной последовательности моментов жизни, так и в их пространственной рядоположности, и если в этом состоит абсолютная противоположность неорганическому, которое может прийти к распаду раньше или позже, то символически она повторяется и в отношении ценностей людей. Некоторые — так мы вынуждены, хотя и в *относительном* смысле, сказать — умирают потому, что жизнь случайно кончилась; смерть не являет собой границу, положенную их внутренним жизненным процессом; это — те люди, жизнь которых вообще не имеет формы в высшем смысле и которые могли бы жить и долго, и очень недолго, подобно тому как для скалы отсутствие необходимости в определенной форме выражено в том, что ей совершенно безразлично, будет ли она больше или меньше. Здесь речь идет, собственно говоря, о различии между смертью и убийством. Разумеется, убит не может быть тот, кто (в отличие от скалы) не может умереть. Однако вопрос заключается в том, необходимо ли эта *возможность* ведет к смерти. Может ведь быть, что она реализуется лишь посредством убийства, независимо от того, совершается ли это кинжалом и ядом или является следствием сердечной эмболии или туберкулезных бацилл. У большинства примитивных народов, когда кто-либо умирает, возникает уверенность, что он несомненно убит, и ответственность за это несет другой человек или дух. Здесь жизнь еще недостаточно глубоко или, как будет показано дальше, недостаточно индивидуально понята, чтобы вводить в нее смерть. Это различие находит и художественное выражение. В великих трагических образах Шекспира мы едва ли не с первых их слов чувствуем неизбежность конца, и не как следствие неразрешимости запутанных нитей судьбы или угрожающего фатума, а как глубокую необходимость, я бы скорее сказал, как

структуру всего их жизненного пространства, которая направляется драматическими, в конечном итоге смертельными событиями в определенную колею, лишь получает логически постижимое, соответствующее мировому процессу оформление. Смерть относится к априорным определениям их жизни и положенным ею отношению к миру. Напротив, второстепенные действующие лица этих трагедий умирают в зависимости от хода внешних событий; они просто уничтожаются при полном безразличии к тому, когда это случается, и вообще к самому факту этого. Лишь главные действующие лица умирают по внутренним причинам; созревание их судьбы как выражения жизни само по себе есть и созревание их смерти.

Мы с самого начала соразмеряем наши планы, действия, обязательства и межличностные связи — правда, не вследствие сознательного обдумывания, а инстинктивно и по самой собой разумеющейся традиции — теми масштабами, которые соответствуют ограниченной смерти жизни. Однако ограничение или формирование жизни в целом и ее отдельных рядов определено тем, что хотя мы абсолютно уверены в факте смерти, но абсолютно не уверены в том, когда она придет. Совершенно невозможно представить себе жизнь земных бессмертных существ; но и жизнь тех, кто не только уверен в своей смерти, но и знает, в какой день какого года она наступит, не в меньшей степени отличалась бы от привычной нам. Один из моих друзей сказал по поводу этой конstellляции примерно следующее: «Насколько лучше была бы жизнь, если бы можно было твердо знать, каким временем еще располагаешь! Тогда можно было бы соответственно строить свою жизнь, организовать ее целесообразно, не пришлось бы оставлять что-либо незавершенным, начинать то, что завершено быть не может, и время использовалось бы полностью». Но, с другой стороны, для большинства людей жизнь стала бы в этом случае невероятно тяжелой. Объективно упомянутым преимуществам противостояло бы то, что бесчисленные деяния не могли бы состояться, ибо люди часто совершают самое высокое именно тогда, когда они предпринимают большее, чем могут выполнить. В субъективном же отношении вследствие воли к жизни люди выносят страх смерти и подавленность, вызываемую ее неизбежностью, только потому, что не знают, когда она придет, и это дает им известную свободу внутренних переживаний для ощущения радости жизни, развития сил и продуктивности в единственной ведомой нам жизни. Быть может, самое значительное проявление формы, определяющей всегда нашу жизнь и отношение

к миру, состоит в следующем: если принципиальная основа нашей теории или практики для нас несомненна, то их разработка и применение в конкретных жизненных ситуациях становятся совершенно проблематичными, даже иллюзорными из-за покрывающего их слоя сомнительного или скрытого. Так, даже если мы уверены, что при естественном различии ранга индивидов аристократическое устройство общества есть самое благоприятное, однако поскольку у нас отсутствует средство с уверенностью выявить *ἀριστοί** как таковых и предоставить им ведущие места, а также, если нам это удастся, предотвратить коррупцию господствующего слоя как следствие власти, то это первичное убеждение приносит нам очень мало пользы; настолько мало, что даже некоторые его сторонники приходят к выводу, что демократия — все-таки меньшее зло. Так, Кант, быть может, убедил нас в том, что в нашем познании действуют априорные формы, которые, поскольку они только и приводят к познанию как таковому, необходимы и без исключения значимы для всех его предметов. Однако *каковы* эти формы, мы можем указать лишь посредством эмпирического исследования без какой-либо априорной гарантии и, собственно говоря, лишь гипотетически: принципиальное наличие безусловно несомненного познания не помогает нам даже приблизительно узнать, каковы же они. Бесконечное число раз и с совершенно различными по своей ценности успехами повторяется эта констелляция, в которой отражено метафизически-космическое «промежуточное положение» человека. Мы находимся в плену между знанием и незнанием. Если бы наше знание было значительно больше или значительно меньше, чем то, которым мы располагаем, мы не могли бы вести жизнь эмпирического человека. И подчеркивая все больший необозримый прогресс нашего знания, не следует забывать, что вместе с тем многое из того, что мы на определенном этапе считали «прочным» знанием, превращается в неуверенность и несомненное заблуждение. Сколь многое из того, что «знал» средневековый человек, просвещенный мыслитель XVIII в. или материалистический естественник XIX в., для нас полностью исключено или по крайней мере сомнительно! Сколь многое из того, что для нас теперь является бесспорным «познанием», ждет рано или поздно такая же судьба! Вся душевная и практическая установка человека ведет к тому, что он — говоря это *cum grano salis*** и имея в виду фунда-

* Аристократов (греч.).

** Здесь: с осторожностью (лат.).

ментальное — вообще воспринимает в окружающем его мире лишь то, что соответствует его убеждениям и просто не замечает, вызывая этим удивление последующих времен, противоположные инстанции, сколь бы резко они ни были выражены. Астрология и чудесные излечения, волшебство и непосредственное общение с духами подтверждались не менее «фактическими», «убедительными» доказательствами, чем те, которые приводятся теперь в пользу значимости общих законов природы, и я отнюдь не исключаю того, что в последующие сотни или тысячи лет, когда ядром и сущностью каждого отдельного явления будут считать его неразрывно-единую индивидуальность, которая не может быть сведена к «общим законам», наши общие положения будут объявлены таким же суеверием, каким мы считаем упомянутые убеждения. Если отказаться от идеи «абсолютно истинного», которая также — лишь историческое образование, то можно прийти к парадоксальной идее, что в непрерывном процессе познания количество принятых истин уравнивается количеством отклоненных заблуждений, что е никогда не останавливаемомся движении столько же «истинных» познаний поднимается по парадной лестнице, сколько «ошибок» сбрасывается с черного хода. К этой многообразной по своему характеру области смещений и сплетений знания с незнанием, которое в наибольшей степени свойственно особому типу строя человеческой жизни, относится также знание и незнание о смерти в качестве, может быть, самого сильно действующего феномена. Жизнь в тех формах, в которых мы ее проживаем, возможна именно только на основе знания о факте смерти и незнания того, когда она придет. Это, в свою очередь, показывает — для того все данное исследование и было здесь проведено, — насколько безусловно смерть формообразующа для жизни, как она присутствует в жизни посредством того, что о ней несомненно известно, и того, что о ней неизвестно, в их неразрывном единении. Вследствие того что эта граница одновременно совершенно тверда и вместе с тем совершенно текуча для нашего сознания, что каждое изменение в том и другом сразу же невыразимо изменило бы всю жизнь, смерть представляется нам как находящаяся вне жизни, тогда как в действительности она внутри нее и в каждый момент придает этому внутреннему состоянию такой образ, каким мы его только и знаем.

Один из поразительных парадоксов христианства состоит в том, что оно рассматривает смерть вне связи с жизнью, а жизнь — с точки зрения ее вечности. Причем не только как возникающее в

последний момент продолжение жизни, вечная жизнь души зависит от всей совокупности содержаний жизни; каждый полагает свое этическое значение как основание для определения его трансцендентного будущего в бесконечности и преодолевает таким образом присущую ему ограниченность. Смерть можно в этом случае считать преодоленной, не только потому, что жизнь как проходящая сквозь время линия выходит за границу своей конечной формы, но и потому, что она отрицает действующую во все отдельные моменты жизни и внутренне их ограничивающую смерть посредством вечных следствий именно этих моментов. Жизнь здесь рассматривается только в аспекте ее позитивных моментов; смерти доступны лишь ее внешние деяния, то, что вообще не есть наша подлинная жизнь. Что же касается непрерывности, в которой наше потустороннее, безусловно ничем со смертью не связанное, существование определено посюсторонним существованием, то смерть и в нем утратила свое «острие», свое витальное значение. Это, как мне представляется, чистая разработка основного христианского мотива очень изменена церковными представлениями, прежде всего странной, прерывающей всю метафизическую связь жизни, значительностью *момента* смерти. Тем, что именно этот момент должен посредством раскаяния или ритуальных обрядов сделать несуществовавшей самую греховную жизнь, чрезмерно акцентирует, как мне кажется, временную земную жизнь отдельного человека, что несовместимо с высоким общим воззрением, согласно которому все мы — дети Божии, лишь временно пребывающие на Земле. На Земле мы также живем как Его дети, послушные или противящиеся Его воле, упрямые или раскаивающиеся, определяя каждым таким проявлением, составляющим сущность жизни вообще, наше будущее. Но что именно момент телесной смерти, который в качестве физиологически определенного может придать вечной судьбе души не более, чем чисто внешнюю отметку, способен все решить упорством или раскаянием, привносит, как мне кажется, внешние черты и искажает подлинный смысл высокого понимания христианства.

Однако и это определение может отражать значительную религиозную идею. Жизнь в своем продвижении заставляет нас в общем терять надежду, не всегда в мыслях, но в бытии. В старости мы не верим больше в возможность больших перемен; они представляются нам как бы иллюзорными. Преимущество религиозных натур заключается в том, что они постоянно чувствуют свою связь с абсолютом, перед лицом которого

количественные различия в жизненном процессе — исчезающие величины. Для религиозного человека всегда еще достаточно времени, ибо для взора, вернее, для бытия бесконечного 20 или 70 лет не составляет разницы. Что для блаженства достаточен и последний момент, какая бы длинная, противоположная этому жизнь ни предшествовала ему, — крайнее, хотя и несколько внешнее выражение иррелевантности более длинного или более короткого, для того, что в бесконечности в отличие от эмпирической жизни для любого по своей продолжительности прошлого не может быть слишком поздно².

Для противоположно направленного взора смерть также являет себя как формирующая жизнь. Положение организмов в их мире таково, что они ежеминутно сохраняют жизнь только посредством адаптации — в самом широком смысле слова. Неудача в адаптации означает смерть. Так же как каждое автоматическое или произвольное движение можно трактовать как стремление к жизни, к более-жизни, его можно трактовать и как бегство от смерти. Быть может, сущность нашей активности есть таинственное для нас самих единство, которое мы можем, как и многое другое, постигнуть, лишь разлагая его на овладение жизнью и бегство от смерти. Каждый шаг в жизни оказывается не только приближением во времени к смерти, но и позитивно и априорно сформированным ею как реальным элементом жизни. И это формирование определяется также именно стремлением *отвернуться* от смерти, тем, что приобретение и наслаждение, труд и отдых и все другие наши проявления, рассматриваемые как естественные, суть инстинктивное или сознательное бегство от смерти. Жизнь, которую мы расходует на то, чтобы приблизиться к смерти, мы расходует на то, чтобы бежать от нее. Мы подобны людям, шагающим на корабле в направлении, обратном его ходу: когда они двигаются на юг, основа, на которой они это совершают, уносится вместе с ними на север. И эта двойная направленность их движения определяет их местоположение в пространстве.

Это формирование жизни во всем ее протекании смертью до сих пор как бы образ, который сам по себе еще не ведет к каким-либо выводам; речь шла только о том, чтобы заменить обычное представление, рассматривающее смерть как бы неорганично, только как завершающее жизнь перерезание нити паркой, представлением более органичным, для кото-

рого смерть есть с самого начала формирующий момент в непрерывном процессе жизни. Но видеть ли в ее эмбиотическом распространении предвидение или тень отдельной смерти, автохтонное формирование или окраску каждого момента жизни самого по себе — во всяком случае только такое представление вместе с угрозой смерти обосновывает ряд метафизических представлений о сущности и судьбах души. Я не разделяю категорические модификации, которые привносит в последующие соображения тот или другой смысл смерти; выделить в них значение того и другого не потребовало бы длительных размышлений.

Глубокий смысл гегелевской формулировки — каждое нечто требует своей противоположности и вместе с ней переходит в более высокий синтез, в котором оно, правда, снято, но именно посредством этого «приходит к самому себе», — быть может, нигде так не очевиден, как в отношении между жизнью и смертью. Жизнь сама требует смерть как свою противоположность, как «другое», которым становится нечто и без которого это нечто вообще не имело бы своего специфического смысла и своей формы. Жизнь и смерть стоят на одной ступени бытия как тезис и антитезис. Тем самым над ними поднимается нечто более высокое, ценности и напряжения нашего бытия, которые находятся за пределами жизни и смерти, чья противоположность их больше не затрагивает; но в них жизнь, собственно, только и приходит к самой себе, к высшему смыслу самой себя. Основа этой мысли состоит в том, что жизнь в ее непосредственной данности совершает свой процесс в полной неразличности от ее содержаний. Правда, в определении факта сознания как «процесса» заключается, в сущности, нечто гипотетическое или конструированное. Ибо то, что действительно существует, что мы внутренне созерцаем, переживаем, мыслим, всегда есть нечто, содержание; правда, оно никогда не бывает стабильным, а непрерывно следует одно за другим, но что его создает, несет энергия (по крайней мере нечто подобное энергии), что оно движимо сознанием, что оно не просто безжизненно есть — это связано не с сознанием непосредственно данного предмета, а есть чувство темного, протекающего не в идентичном этому пласту, движения жизни. Просто одно теперь-так-бытие и другое теперь-так-бытие (*Jetzt-Sosein*), простая смена образов еще не есть движение, процесс, даже в том случае, если здесь ощущается не сочетание точек, а непрерывность, как в линии. Однако даже если для дифференцированного рассмотрения дело обстоит так, при непосредственном пережива-

нии господствует чувство, что нечто «происходит», что содержание образов в качестве представляемого оживляется чем-то сильным, функциональным. Здесь содержание и процесс образуют единство, которое разделяет на то и другое лишь последующий анализ. Однако это разделение, особенно когда речь идет о высших ценностях, возможно, как мне кажется, лишь благодаря тому факту, что его носитель, его процесс подчинен смерти. Если бы мы жили вечно, жизнь с ее ценностями и содержаниями, оставалась бы, вероятно, недифференцированной и сплавленной воедино, не существовало бы никакого реального побуждения мыслить ее вне той единственной формы, в которой мы ее знаем и часто можем неограниченно переживать. Однако нас ждет смерть, и благодаря этому мы воспринимаем жизнь как нечто случайное, преходящее, как то, что, так сказать, может быть и иным. Лишь вследствие этого возникла, по-видимому, мысль, что содержания жизни, даже судьбу ее процесса не следует разделять, лишь благодаря этому мы стали обращать внимание на независимое от всякого протекания и окончания действующее вне жизни и смерти значение известных содержаний. Лишь знание о смерти устранило этот сплав, эту идентичность жизненных содержаний и жизни. Однако именно благодаря этим значимым вне времени содержаниям временная жизнь и достигает своей чистейшей вершины; вбирая их, больших, чем она сама, в себя или изливаясь в них, жизнь выходит за свои пределы, не теряя себя, даже, в сущности, только обретая себя; ибо лишь таким образом ее протекание как процесс получает смысл и ценность и как бы узнает, для чего оно нужно. Жизнь должна сначала идеально обособить от себя эти содержания, чтобы сознательно возвыситься до них, и она совершает это обособление, помня о смерти, которая может, правда, завершить процесс жизни, но не аннулировать значение ее содержаний.

Не могу не остановиться здесь на аналогии, в которой проявляется принципиальная сторона этих духовных структурных отношений. Несоответствие, существующее между нашими влечениями и возможностями, с одной стороны, и их реальными внутренними и внешними осуществлениями — с другой, должно относиться к мотивам формирования нашего непрерывно действующего Я. Если бы наши желания всегда полностью осуществлялись, это привело бы к уничтожению акта воли и возник бы новый акт, с новым содержанием, внутренний процесс с его отношением к действительности оказался бы полностью исчерпан, Я не могло бы выйти из этого сплетения с действитель-

ностью, сопровождающего его на каждом шагу. Но это происходит, когда воля преодолевает соприкосновение с действительностью потому, что она волю не удовлетворяет, когда волящее Я еще есть там, где действительности уже нет. Гармоничное, полностью удовлетворяющее отношение между волей и действительностью значительно больше поглотило бы сознание Я, сделало бы Я в его собственном прохождении значительно менее познаваемым. Отсутствие, как и недостаточность — «нет» и «слишком мало» во внешнем мире по отношению к нашей воле позволяет ей в соприкосновении с ним действовать таким образом, что Я осознает в *этом* свою независимость, прежде всего проистекающую только из его собственных импульсов непрерывность. Поэтому в людях, которым во многом было отказано и которые глубоко разочарованы в возможностях мира, как правило, проявляется более ярко выраженное и, начиная с некоторой точки, неизменное Я, чем в тех, жизнь которых проходила гладко; и черты их лица также более определены и отчетливы, чем у других. Противоположное проявляется в отношении к искусству. Произведению искусства относительно легко удовлетворить нас, так как все наши притязания к нему приходят к нам сначала от него; оно отклоняет все извне поставленные проблемы и долженствования; то, чего мы хотим от него, может исходить только от него. Оно — своеобразное творение, выражающее «идею», в которой оно должно завершиться, форму, которой оно удовлетворяет всем требованиям, исходя из себя самого, только из себя самого, — и даже тогда, когда его действительность не соответствует этим идеально предначертанным в нем требованиям. Если же она им соответствует, смысл художественного произведения как таковой достигнут, достигнута самодостаточность, позволяющая созерцающему художественное произведение предъявлять к нему только те ценностные требования, которые коренятся в самом произведении; даже его несовершенство определяется — здесь это подробно показано быть не может — его собственной природой, его индивидуальным идеалом; этим отношение воли к произведению искусства в принципе отличается от тех требований, которые воля обычно предъявляет не только всему технически-материальному, но и другим людям, более того, божественным силам. Эта структура художественного произведения представляется мне глубоким основанием того факта, который Шопенгауэр в конечном счете описывает только как феномен и толкует только спекулятивно, утверждая, что перед произведением искусства воля умолкает. По отношению к совершенному

произведению искусства, которое Шопенгауэр ведь только и имеет в виду, воля не может предъявлять требований — разве только исходя из школьных теоретических представлений или из чуждых искусству тенденций — требований, которые не были бы предобразованы в нем самом и в качестве таковых удовлетворены. На этой границе воля должна остановиться, выйти за ее пределы она не может. Поэтому, как утверждалось, волящее Я умирает перед художественным произведением и затем начинает жить вновь. В этом, следовательно, состоит исключение из того типичного желания большего (*Mehr-Verlangen*) и, следовательно, из столь же типичной неудовлетворенности тем, что предоставляет жизнь мира. Поэтому здесь не достигается и успех последней констелляции для образования Я. Люди, жизнь которых протекает преимущественно в эстетическом наслаждении (несомненно резко отличающиеся от художественно продуктивных натур с обычным для них преизбытком воли), не обладают обычно непрерывным, стойким, независимым от удовлетворения потребностей Я. Они живут в относительно коротких интервалах, без труда входят во все противоположности, скорее позволяют вещам господствовать над собой, чем подчиняют их своему суверенному Я. Так этот негативный аспект подтверждает показанный ранее позитивный: подобно тому как процесс жизни должен отрицаться смертью, чтобы содержания жизни выступили в своем более длительном, чем ее процесс, значении, и содержания воли должны отрицаться неудовлетворенностью, чтобы процесс воли, волящее личностное Я открылось в своем выходе за пределы каждой данной связанности содержанием. Одна и та же формальная структура отделяет содержания от процесса и процесс от содержаний.

Следовательно, это не *только* аналогия, но и сторона центральной, действующей между Я и его содержаниями проблемы жизни, которую надо охватить по возможности более широко, чтобы понять имманентное ей значение смерти. Поэтому мне придется еще раз вернуться к совершаемому в процессе жизни образованию Я, причем в более общем, чем раньше, понимании этого мотива, ибо таким образом проблема смерти достигнет в своем развитии новой стадии.

Процесс душевной жизни не только своими только что подчеркнутыми отклонениями, но и ростом всего своего развития все яснее и сильнее выявляет образование, которое можно назвать Я. Речь идет о сущности и ценности, о ритме и, так сказать, внутреннем смысле, присущими нашему существованию как данной особой части мира, о том, чем мы, собственно

говоря, с самого начала являемся и все-таки в полном смысле еще не являемся. Это Я находится под своеобразной, еще требующей более детального рассмотрения категорией, которая есть нечто третье, по ту сторону его существующей действительности и ирреальной, только требуемой идеи ценности. Однако Я в начале своего развития теснейшим образом связано, как для субъективного сознания, так и в своем объективном бытии, с отдельными содержаниями жизненного процесса. И так же как этот жизненный процесс отделяет от себя свои содержания, как они обретают значение по ту сторону их динамически-реального переживания, так и он, как бы на другой его стороне, отпускает от себя Я, которое в определенном смысле дифференцируется от него *ipso actu*^{*} с содержаниями, а тем самым отделяется и от содержаний, полностью наполняющих сначала наивное сознание в качестве особого значения и ценности, существования и требования. Чем больше мы пережили, тем решительнее Я выступает как единое и непрерывное во всех колебаниях маятника судьбы и представлениях о мире; и не только в психологическом смысле, в котором восприятие одинакового и пребывающего в различных явлениях становится легче и неизбежнее вследствие роста их числа, но и в объективном смысле, таким образом, что Я чище концентрируется в себе самом, выходит из всех текущих случайностей пережитых содержаний, развивается все более уверенно и независимо от них в направлении своего собственного смысла и идеи. Здесь выступает идея бессмертия. Как в рассмотренном выше случае смерть ведет к уничтожению жизни, чтобы сделать свободной вневременность ее содержаний, так она на другой стороне разделяющей линии полагает конец ряду переживаний определенных содержаний без того, чтобы требование Я вечно совершенствоваться или продолжать существовать — противоположность вневременности — было устранено. Бессмертие как желание многих глубоких людей сводится по своему смыслу к тому, чтобы Я могло *полностью* совершить свое обособление от случайности отдельных содержаний. В религии бессмертие имеет обычно иной смысл. Здесь речь идет большей частью о том, чтобы иметь; душа хочет блаженства или созерцания Бога или, быть может, лишь дальнейшего существования вообще; либо при более ярко выраженной этической сублимации — своего собственного качества: хочет быть спасенной, или оправданной, или очищенной. Однако обо всем этом не идет речь

^{*} В одном акте (лат.).

при данном смысле бессмертия как состояния души, когда она ничего больше не *переживает*, когда, следовательно, ее смысл не осуществляется в содержании, которое в каком-либо смысле находилось бы вне ее. Пока мы живем, мы переживаем объекты; правда, Я с годами и с его углублением все больше выступает как неизменное и сохраняющееся при всем многообразии протекающих мимо него содержаний, но в какой-то степени оно все-таки остается связанным с ними; обособление души, ее самобытие означает лишь асимптотическое приближение к Я, существующему не в каком-то нечто, а в себе самом. Там, где верят в бессмертие и где отклоняется каждое материальное содержание, которому оно служит целью, — будь то как этически недостаточно глубокое или как абсолютно непостижимое, — где ищут как бы чистую форму бессмертия, там смерть явит себя границей, по ту сторону которой все отдельные содержания жизни опадают с Я и где его бытие или его процесс становится принадлежащим только самому себе, чистой определенностью посредством самого себя. Это состояние описывает Джайнавалкья. Совершенный человек в глубоком сне или в трансцендентном освобождении «не обладает сознанием того, что вне или внутри его. Такова форма его сущности, в которой он при утихшем желании есть *сам свое желание*, есть без желания. Если он при этом не видит (не слышит, не познает), он тем не менее в состоянии видения, хотя и не видит; ибо для видящего нет перерыва в видении, он непреходящ; но вне его нет второго, нет другого, отличного от него, которое он мог бы видеть (слышать, познавать). Ибо только там, где есть другое, один видит (слышит, познает) другое. Чист, как вода, он стоит созерцающим один и без второго». Это означает, следовательно: потусторонняя жизнь свелась к чистой функции, у нее больше нет предмета, она стала только самостью, заключенной замкнутой в себе жизнью этой самости (которая только символически выражена отдельными функциями) — отпадение объекта опосредствовано для этой чистой «жизни» Я тем, что это Я *есть* все.

То, что мы при мысли о бессмертии всегда наталкиваемся на нечто недоступное мышлению, основано, помимо всего прочего, также и на том, что мы представляем себе бессмертие как *жизнь* души после смерти тела; между тем это, быть может, антропоморфизм, который присущ самым утонченным спекуляциям не меньше, чем самым детским примитивным представлениям. Но ведь нет никакой уверенности в том, что жизнь — единственная форма, в которой может существовать душа. Не

исключено, что она имеет еще другие неконструируемые формы, отличные от жизни, и то, что она способна мыслить вневременные, потусторонние жизни содержания, быть может, залог этого³.

Душа не может *жить* без тела, но, быть может, способна, что не исключено, *существовать* по ту сторону специфической формы жизни. отождествление бессмертия с вечной жизнью относится к тем псевдологическим наивностям, в которых противоречивая противоположность смешивается с контраракторной. Поскольку душа в ее земной форме знает себя только как живую, она мыслит, — что с этой точки зрения вполне понятно, — и свое бессмертие как жизнь, которую, однако, можно себе представить только в связи с физиологическими процессами. Поэтому — правда, *только* поэтому — нет необходимости принимать постулат Дюбуа-Реймона: для того чтобы он поверил в мировую душу, ему сначала должен быть предъявлен мозг для этой души.

Производя, исходя из уже затронутого основного мотива, поперечное сечение жизненного процесса в несколько ином направлении, мы видим, что он вновь стремится к постулату бессмертия. В каждом отдельном актуальном представлении, на котором мы вообще задерживаемся, мы чувствуем, что все силы напряжения и глубинные процессы в нем или к нему стремящиеся не получают полного выражения и проявления; остается какая-то часть, которую мы в наших конечных мгновениях ощущаем или по крайней мере можем ощутить как нечто неформированное, не-конечное. Ни одно, сложившееся в формулируемости сознания содержание не принимает в себя полностью душевный процесс; каждое оставляет остаток жизни, который как бы стучится в закрытую перед ним дверь. Из этого превышения жизненным процессом каждого отдельного его содержания возникает общее чувство бесконечности души, которое не хочет мириться с ее смертностью. И это в значительной степени распространяется за пределы тех случаев, которые мы переживаем как единичные. В каждом человеке заключены бесчисленные возможности стать другим, не таким, каким он в действительности стал. Один и тот же ребенок, воспитанный в Афинах Перикла, в средневековом Нюрнберге или в современном Париже, явил бы собой, даже при неизменности его «характера», три неизмеримо различных образа. Конечно, не всем может стать каждый; степень и характер его сил ограничивают его непреодолимыми пределами; но внутри них каждый обладает бесконечными возможностями. Уже тот факт, что для каж-

дого родившегося где бы то ни было ребенка любой из бесчисленных языков Земли станет «родным языком» и тем самым придаст ему неустрашимую духовную форму, доказывает, насколько неограничена эластичность человеческой души. И она не подобна куску глины, которую можно месить, создавая бесчисленные формы, а свидетельствует о наличии активностей, которые присущи самой душе и содержатся в ней как положительные возможности, как латентные направленности ее энергии, как органические задатки, нуждающиеся лишь в возбуждении к развитию. Это не просто понятийные «возможности», не морфологически равные отпечатки данной формы, а продуктивность самой души, ответы миру, которые может дать только она, не эхо, механически и полностью возникающее только тогда, когда появляется внешнее движение. Из этого бесчисленного множества линий потенциального формирования жизни осуществляется всегда лишь одна; мы блуждаем в самих себе как единственная действительность в царстве теней, полном неосуществленных возможностей нас самих, возможностей, которые не нашли своего выражения, но отнюдь не суть ничто. Нашу тесную действительность, быть может, прорастает чувство этих необозримых сил напряжения и потенциальных направленностей и придает ей предчувствие интенсивной бесконечности, которая проецируется во временное измерение как бессмертие.

Но для того чтобы из наших безграничных возможностей была вычленена единственно определенная действительность, необходимы возбуждения развития, которые оказывает на нас окружающий мир, также в качестве единственного определения. И в этом отношении мира содержится проблематика, потребность в разрешении которой может быть, по-видимому, удовлетворена только надеждой на бессмертие. Я имею в виду *случайность*, существующую между нашими индивидуальными, принесенными в жизнь свойствами, и исторической преднайденной средой. Только в ней бытие может стать определенной и именно ею модифицированной жизнью. Однако вследствие этого возникает не только упомянутое чувство неиспользованных сил, невыполненных требований, но и чувство безграничной случайности всей нашей эмпирической жизни. Между ее двумя факторами: нашей индивидуально неповторимой природой, обладающей все-таки безграничными возможностями, — и миром, в котором и руководимым которым это потенциальное Я становится реальным, как будто не существует содержательной, основанной на единстве смысла связи, кроме

совершенно общей адаптации, делающей вообще возможным существование души в мире. Однако глубоко внутренние собственные тенденции, с которыми личность приходит в мир, и исторически данные условия жизни поэтому не в меньшей степени — если не верить в мистически предустановленную гармонию — являют собой факторы чисто случайной игры, настолько, что зависимость развития личности от мира часто вызывает в нас неуверенность и непонимание, к чему же мы в сущности сами по себе предназначены. Такова основная случайность всякой индивидуальной жизни как таковой, которая обычно становится отчетливой в вопиющих случаях погубленных талантов, перемещенных энергий, неразрешимых узлов судьбы, но весь свой ужас случай выявляет и как совершенно общий аспект, в такой же степени господствующий именно над благополучной жизнью. Мне представляется, что многие источники, порождающие надежду на дальнейшее существование в мире ином, — чувство отсутствия родины, утраты пути, блуждания, глубокой беспомощности — основаны на этой не поддающейся рационализации случайности: между нашим бытием, которое в известной степени надисторично, так как оно уже *привносится* в историю и в возможное развитие, и исторически данной средой, в которую это бытие помещено без какого-либо выбора, — к нему оно в лучшем случае может впоследствии обрести лишь относительную адаптацию. Такова эмпирическая и как бы специальная форма рассмотренного выше мотива в создании чистого и самому себе принадлежащего Я, которое смерть освобождает от всех его содержаний. Глубокое желание преодолеть случайность, принуждение, посредством которого отношение души к окружающему миру ведет нас в сторону, не необходимую для души, — сторона могла бы быть и иной — это желание не может осуществиться более чисто, чем в том мистическом представлении о Я, переживающем все отдельные содержания и тем самым всю двойственность элементов существования, откуда в жизнь приходит случайность.

Примечание о понятии судьбы

Нельзя, однако, оставлять без внимания, что эта случайность жизни и ее предположительное выравнивающее течение не единственная возможная установка по отношению к проблеме смысла жизни. Существует и совсем иная, которая подчиняет жизнь понятию судьбы. Это понятие основано на двойном предположении. Прежде всего оно нуждается

в субъекте, который сам по себе и поэтому независимо от каждого «события», содержит и представляет смысл, внутреннюю тенденцию, требование. Наряду с этой собственной направленностью субъекта возникают и проходят генетически не связанные с ней, определенные события, которые способствуют или препятствуют этой направленности, прерывают ее процесс или связывают далекое, подчеркивают в ней отдельные пункты или выносят решение о ее целостности. Они остаются, конечно, «случайными», поскольку их причинность, их собственные ряды событий ничего общего не имеют с собственным значением субъекта, с которым они встречаются и которого определяют. Однако свое внимание мы направляем не на это, а на то, что они сталкиваются с данной субъективной жизнью и тем самым получают смысл *внутри нее*. Этот смысл не должен быть «разумным», постигаемым, исходя из какой-нибудь идеи, или даже позитивно телеологическим; он может быть возмутительным, разрушительным, непостижимым. Ибо и в этом случае события обладают определенной связью, включенностью в руководимый определенной директивой процесс жизни, какой бы антитеологической и отклоняющей эту директиву ни была эта связь.

Тем самым возникает специфичность «судьбы»: то, что чисто каузально проходящий ряд объективно происходящего вплетается в субъективный ряд определяемой изнутри жизни и, благоприятствуя и насилуя направление и зависимость этой жизни, получает в ее аспекте смысл, отнесенность к субъекту, — будто более или менее внешнее, происходящее по своей собственной причинности, все-таки как-то связано с нашей жизнью. Там, где отсутствует один из этих элементов, мы не говорим о судьбе, следовательно, ни применительно к животному, ни применительно к Богу. Животное не имеет чувства жизни, собственной идеальной и индивидуально особой интенции, в которую приходящее извне событие могло бы, определяясь или определяемое одновременно этой жизнью, благоприятствуя или препятствуя ей, войти в нее. Для божественного же существования, напротив, нет ему изначально чуждых, самих по себе необходимых событий; мы должны были бы изначально мыслить события охваченными божественной сущностью и проходящими по ее воле без того, чтобы испытываемые этой сущностью препятствия или способствование превратили случайность этого существования в смысл. Человеческая жизнь пребывает в двойном аспекте: с одной стороны, мы отданы во власть космических движений и зависимы от них, с другой — ощущаем и выводим наше индивидуальное существование из собственно-

го центра под свою ответственность и как законченную в себе форму. Рассматривая нечто как судьбу, мы устраняем чистую случайность в соотношении того и другого. Активность и пассивность жизни в ее тангенциальном течении по отношению к мировому процессу стали в понятии судьбы **единым фактом**.

Однако именно из этой структуры понятия становится ясно, что не все, вообще нам встречающееся, есть судьба. Ибо бесконечное число событий задевает, правда, внешние слои нашей действительной жизни, но не проникает в ту индивидуально осмысленную направленность, которая есть наше подлинное Я. Можно говорить о *пороге судьбы*, о количестве значительных событий, начиная с которого они благоприятствуют или препятствуют идее нашей жизни. Встреча со знакомым на улице остается в сфере случайности; даже в том случае, если мы собирались ему написать и случайность становится вследствие этого «удивительной», т.е. получает оттенок осмысленности. Однако это все-таки переходит в случайность, не вступая в связь с окончательной определенностью жизни. Но если эта встреча в результате связанных с ней последствий становится отправным пунктом глубоких изменений жизни, она называется в обычном словоупотреблении велением судьбы и рассматривается как совершенно новая категория: теперь чисто периферическое событие по своей позитивной или негативной телеологии принадлежит единству и смыслу индивидуальной жизни, интегрируя их. Там, где мы говорим о чисто внутренней судьбе, само Я соответственно разделилось на субъект и объект. Подобно тому как мы для себя — объект познания, мы для себя и объект переживания. Как только наше чувствование, мышление, воление подводится для нас под категорию «события», наша текущая, субъективная, центральная жизнь ощущает это как воздействие содержаний внешнего мира; мы называем это воздействие в пределах замкнутого объема всей нашей личности судьбой, если оно не рассматривается просто как событие, случайное по отношению к внутреннему значению центрального Я, если это причинно возникшее, *действительное* в нашем существовании входит в его *смысл* и, исходя из него, получает, усиливая или отклоняя, модифицируя или разрушая, новое значение. По отношению к самим себе мы также пребываем в пассивности, которая, ассимилированная центральной активностью нашей жизни и определяя ее, как бы вследствие ее обратного воздействия выступает как нечто полное смысла, для нашей жизни телеологически определенное.

Из всего этого следует: направленность течения внутренней жизни решает, что следует считать судьбой и что нет; она совершает своего рода селекцию из касающихся нас событий, и только то из них, которое способно войти в ее собственные движения (причем это относится даже к ее отклонению и разрушению), играет для нас роль судьбы. Так же как познанным нами может быть лишь то, что соответствует нашим исконным или приобретенным духовным нормам и поэтому допускает формирование ими, вследствие чего наши познания должны быть адекватны нашему духу, — судьбой для нас может стать только то, что принимается нашим собственным определением жизни и перерабатывается в судьбу. События, не подчиняющиеся этому охватывающему их смыслу, вызывают только чувственные восприятия, которые, правда, дают нам какое-то содержание, но которые мы не понимаем и не можем формировать в познание. Старую загадку — как же мир устроен таким образом, что может быть постигнут нашим духом в его случайной структуре, — разрешило кантовское понятие познания; постигнутый мир есть продукт познающего духа, и мы познаем в нем лишь то, что дух может усвоить для формирования в себе самом. Таким образом, посредством этого понятия судьбы становится понятной «кажущаяся преднамеренность в судьбе отдельного человека», при которой судьба человека и его индивидуальный характер в целом поразительно соответствуют друг другу. Нет никакой необходимости в интерпретации, основанной на «вещи самой по себе» или на мистических связях и предположениях. Подобно тому как мир определяет, каково должно быть содержание нашего познания, но только потому, что познание сначала определило, каким может быть для нас мир, — судьба определяет жизнь индивида, но только потому, что он выбрал, исходя из известной родственности ему, те события, которым он может придать смысл, позволяющий им стать его «судьбой». Если определенные события вообще считаются судьбой, судьбой любого индивида, это происходит потому, что мы предполагаем у всех людей наличие известных решающих для этого жизненных интенций. Однако все-таки следует сказать: то, что отец кого-то убит, а его мать выходит замуж за убийцу своего мужа, было бы для каждого человека потрясающим событием; однако то, что таковой стала судьба Гамлета, определяется его сущностью, а не тем, что это событие пало на него, как на кого-то другого. Отдельные «судьбы» определяются существенным образом извне, т.е. в них преобладает объективный фактор; но их тотальность, «судьба» каждого че-

ловека, определяется его сущностью. Отойдя достаточно далеко, мы видим в этой судьбе единство, которое проистекает не из отдельных поводов; центр его находится в априорной способности формирования индивидуальной жизни; также — используя несколько странную аналогию — неточные люди в каждом случае находят достаточную причину своего опоздания, хотя в сущности они неточны по своей природе, а не в силу обстоятельств. Своеобразная узость Канта заключается в том, что, провозглашая для познания обработку данного материала мира посредством имманентных духу форм, определенного духом «общего законодательства» природы, он в практической области выдвигает априорные определенности только как требования, как идеальные ценности. Кант упустил из виду, что не-теоретическая, практически-реальная жизнь также только потому есть человеческая жизнь, какой мы ее знаем, что касающийся нас материал мира формируется, так сказать, динамическими категориями. Как познаваемый нами мир не засыпается в нас, подобно картофелю, в мешок и не есть механическое отражение существующего вне нас, не является таковым и переживаемый нами мир — в обоих случаях мир есть наше *деяние*, следовательно, определяется характером специфических энергий, посредством которых мы вообще «*действуем*». Жизнь, понимаемая как отношение души к миру, так же имеет свою априорность, как познание, хотя ее нельзя сформулировать с такой же понятийной точностью, как априорность теоретическую или ту, которая подступает к жизни со стороны идеи, со стороны должноствания. «Судьба» — одна из ее категорий.

Постигнутое так понятие судьбы неприменимо, правда, к требованию бессмертия, в отличие от нашего отношения к миру в аспекте чистой случайности. Однако оно не устраняет смутного акцента, который падал отсюда на жизнь и выступает в аналогии между формированием переживания и формированием познания. Сколь ни решающа собственная синтетическая энергия Я для образования мира познания из чувственного материала, тот факт, что этот материал *дан*, что его содержание не может быть конструировано только из духа, заставляет нас считать, что в мире существует нечто темное, неразрешимое. И то же присуще судьбе. Разумеется, смысл внешнего события, по своему происхождению случайного по отношению к телеологии жизни личности, извлекается из того, что это событие вводят в данную телеологию и придают ему образ судьбы. Тем не менее оно привносит свою данность, свое происходящее из иных структур содержание, остается гетерогенным ядром или

остатком, который не есть просто наша судьба и о котором мы, правда, целенаправленно большей частью не думаем, кроме тех случаев, когда субъективно нежелательная для нас судьба напоминает нам о его влиянии. То, что во всем, называемом нами судьбой, благоприятном или пагубном, есть нечто, не только не понятое нашим рассудком, но хотя и принимается, но не до конца ассимилируется нашей жизненной интенцией, соответствует по всей структуре судьбы таинственному чувству, что совершенно необходимое в нашей жизни все-таки остается случайностью. Полную противоположность этому и его преодоление дает нам форма искусства в трагедии. Трагедия позволяет нам чувствовать, что случайное именно в своей глубочайшей основе есть необходимое. Несомненно, что герой трагедии погибает от столкновения между внешними для него данностями и его собственной жизненной интенцией; однако то, что это происходит, глубоко предначертано именно ею — в противном случае его гибель была бы не трагическим, а лишь печальным происшествием. В снятии этой таинственности случайного в необходимом — необходимом соответственно не мнимому «нравственному миропорядку», а априорности жизни субъекта — заключено «умиротворяющее» в трагедии; она всегда трагедия «судьбы». Ибо значение понятия судьбы — то, что просто событийное в объективности превращается в осмысленность направленности индивидуальной жизни или открывает себя как таковую — трагедия выражает в чистоте, недоступной нашей эмпирической судьбе, потому что в ней событийный элемент никогда *полностью* не отказывается от своей самостоятельно каузальной, чуждой смыслу сущности.

Сфера проблемы «смерть и бессмертие» вообще не повсюду находится в одинаковом отношении к факту «души», индивидуальность души дифференцирует это отношение. Гёте однажды сказал, что он в своем бессмертии уверен, но не все люди одинаково бессмертны; величие нашего дальнейшего существования зависит от того, какого величия мы достигли на Земле. Эта напрашивающаяся мысль, что душа, так сказать, в зависимости от ее силы преодолевает смерть или что ее уничтожение тем менее может мыслиться, чем она значительнее и незаменимее, эта мысль возвышается над в сущности противоположной связью понятий⁴. Когда умирает амeba или даже лягушка, существенное, незаменимое, един-

•

ственное в них погибло бы только в том случае, если бы этот экземпляр был последним данного вида; во всех остальных случаях продолжает жить его потомство, ничем от него не отличающееся; установить индивидуализацию высокой степени здесь во всяком случае нельзя. Животное продолжает жить не только в потомке, но, можно сказать, и в качестве этого потомка, и, следовательно, в этом отношении бессмертно. Там, где индивиды не отличаются друг от друга, бессмертие рода поглощает смертность индивида. Вопрос смертности вообще обретает остроту только для подлинного индивида, неповторимого, незаменимого.

Если идентифицировать эти понятия и понятие высшего существования вообще с более высоким синтезом, множественностью и взаимной различенностью сущностных элементов, то уже биологические наблюдения как будто указывают на генезис смерти именно из этой дифференцированности. Допустим, что клетка погибает от собственных недостаточно вырабатываемых продуктов обмена веществ; одноклеточные существа имеют ряд средств избежать этого. Напротив, у многоклеточных существ отдельная клетка окружена жидкостью тела, которая не может безгранично принимать продукты их обмена веществ и защитить их от перегрузки. Следовательно, лишь совместное существование клеток в теле приводит к смерти, обусловленной собственным развитием существа. А это означает: только при сочетании клеток в единство, допускающее индивидуальный образ (чем больше элементов, тем выше шанс морфологической индивидуализации!), дана смерть. Соответствующий этому вывод можно сделать из того, что регенерация клеток тем ниже, чем выше их дифференциация. Разделение труда между клетками, обуславливающее каждое высокое развитие, приводит в конечном счете к такой радикальной специализации их функций, что они физиологически хиреют и атрофируются. У клеток ганглиев, например, дифференциация обоснована тем, что деление клеток прекратилось. Там, где это происходит, жизнь останавливается, приближается смерть. Это можно сравнить со специализацией в высокоразвитых обществах, которая, придавая индивиду неслыханную дифференцированность, относительную неповторимость, лишает его этим источника силы, существующего именно при равномерном, еще не одностороннем развитии личности, при наличии запаса общей, еще не исчерпанной в специализации витальности. Если это и не ведет к смерти, то ведет во всяком случае к ослаблению личности, к ее значительному обеднению и беспомощнос-

ти. Более того, такая исключительно развитая особая способность человека часто утрачивается и не достигает даже собственной высшей возможности, если она как бы поглощает всего человека и не получает питания от основополагающей, текущей из центра самой по себе еще недифференцированной энергии.

Та же индивидуализация, которая по нашим общим понятиям ценности означает прогресс и вершину развития, является носителем преходящести. Глядя на бессмертие находящихся на органически низшей ступени животных, мы вынуждены сказать, что способность умереть — печать высшего существования; это проявляется в плодовитости низших, продолжающихся в идентичных экземплярах животных и снижающемся потомстве высших человеческих экземпляров. Следовательно, если Гёте считает бессмертие в известном смысле преимуществом духовной аристократии, то это означает, что человек в такой мере *нуждается* в бессмертии и должен обосновать ее, исходя из определенных требований, в какой он принадлежит к этой аристократии, в какой он неповторим и качественно единствен. Лишь эти «исключительные» люди умирают полностью, лишь их смерть меняет характер картины мира, к чему не ведет смерть рядового человека, ибо его погасшее в одном месте качество продолжает существовать в бесчисленно многих других. В общем понимании это означает следующее: индивид смертен, а род нет; и продолжая эту мысль: отдельный род смертен, а жизнь нет; жизнь смертна, а материя нет; и наконец, пусть даже материя как особый случай бытия исчезнет, но бытие не исчезнет⁵.

По отношению к индивидуальному существу нам в меру его индивидуальности присуще чувство — впрочем, как бы совсем издалека и выражаемое довольно беспомощными понятиями, — что оно живет из самого себя, т.е. что воспринятый разнообразный материал мира формируется внутри этого существования своеобразными силами до относительно неповторимого; вследствие этого результат такого формирования, составляющий в качестве практического поведения и теоретического представления о мире, творчества и окраски чувства окончательный образ сущности, больше отличается от привходящего, предоставляемого и всем другим материала мира, чем у других людей среднего типа. В последнем случае создается впечатление (все это, разумеется, имеется в виду *cum grano salis* и очень относительно), будто касающийся средних людей мир проходит через них в известной степени неизменным; они живут, т.е. образуют общий феномен своей жизни из предостав-

ленного таким образом материала — конечно, под действием априорности рода. В отличие от этого феномена родовой жизни, который как бы создает мир посредством своих влияний и материалов и поэтому понятен исходя из них, в индивидуальных существах априорность личности, созданная внутри них способность формирования их бытия и действий настолько преобладает, настолько центрально определяет феномен жизни, что это может быть по своему типу выражено следующим образом: они живут из себя, они, по метафорическому выражению *causa sui*^{*}, а не *effectus mundi*^{**}. Неиндивидуальное существо живет жизнью не вполне своей, не полностью имеющей форму бытийности, ибо для обладания нужен *possessivum*, обладающий, лицо. Мир среднего человека в смысле представления и практического формирования подобен бумаге на предъявителя, мир индивидуального — бумаге на определенное имя.

Поэтому мир рассматривается не по числу осуществленных в нем понятий, а по их качественной особенности, и со смертью индивидуального человека он теряет больше, чем со смертью неиндивидуального. С первым отмирает более значительное количество мира, чем со смертью второго, сущность и внутреннее достояние которого были с самого начала как наследственность приняты и как наследственность переданы. Тот, чья жизнь протекает в форме и с содержаниями родового типа, собственно говоря, бессмертен, во всяком случае в той мере, в какой бессмертен род. Лишь индивид умирает полностью; со смертью абсолютного индивида нечто завершилось бы абсолютно — этим дано лишь наиболее чистое и радикальное выражение того, что намечается на физиологическом уровне, а именно: сложность и дифференцированность существ показывает путь развития, по которому они от принципиального бессмертия одноклеточных приходят к смерти; как сказал один биолог, смерть — та цена, которую нам приходится платить за высокое дифференцированное развитие.

Это можно, исходя из последних категорий, выразить и так. Мы мыслим материальную субстанцию непреходящей во времени, и каждая ее часть, рассмотренная просто как материя и вне всякого формирования вообще единственна; логически было бы бессмысленно, чтобы «одна и та же» часть материи существовала дважды. Непреходящесть формы, также рассмотренная чисто как таковая и вне всякой материи, совсем иная;

* По причине самих себя (лат.).

** Под действием мира (лат.).

она вообще изъята из временной длительности как понятие или истина и подобно им единственна. Сколько бы ни было *вещей* одинаковой формы, многократность чистой формы была бы чем-то столь же бессмысленным, как если бы понятие (которое может многократно *мыслиться* и *реализовываться*) многократно существовало бы в качестве понятия. Одна и та же нерушимая материя может проходить через бесконечное число форм, одна и та же неизменная форма может реализоваться в бесконечном множестве частей материи. Поскольку материал и форма, сами по себе нерушимые, сдвигаемы по отношению друг к другу, они образуют разрушающиеся отдельные вещи; ибо разрушением ведь называется распадение связи между материалом и формой. Чем прочнее и теснее была эта связь, тем радикальнее, тем разрушительнее действие этого распада. Там, как при размножении низших животных, где форма как бы плавно переходит на другое количество материала, где форма, следовательно, с самого начала совсем не была тесно и прочно связана с этой определенной частью материи, мы, как было сказано, в сущности не говорим о разрушении. Напротив, если форма настолько связана с определенной материей, что не может существовать в другой, может наступить разрушение в полном смысле слова, ибо форма, утратив *одно* это осуществление, будет полностью уничтожена. Поэтому, когда мы, видя разбитую статую, ощущаем уничтожение более интенсивно, чем при виде разбитого цветочного горшка, это не просто оценочный рефлекс; во втором случае идеально пережившая разрушение форма может без затруднения реализоваться в другой части материи, в первом же случае это предположительно невозможно, если не иметь в виду механическую репродукцию, которая также предполагает наличие неразрушенного предмета. Форма, осуществившаяся хотя бы только один раз, обладает *вневременной* значимостью, она не может умереть, поскольку она не живет, а только идеально существует. Индивидуальным же мы называем образование, если оно — в метафорическом выражении — выбрало для себя единственную часть материи, чтобы составить с ней действительность, после уничтожения которой оно больше не нисходит до реализации. Поэтому мы ощущаем уничтожение индивидуального как утрату, в платоническом смысле как утрату в царстве идеи, хотя, конечно, идея, т.е. форма, не может быть потеряна; потеряна может быть лишь ее единственная возможность реализации; и поэтому смерть тем полнее для существа, чем оно индивидуальнее, поскольку это — единственное определение индивидуальности. Перене-

сение этого в область душевного очевидно. Здесь *материалу* в его длительном существовании во времени соответствует комплекс типичных психических процессов или содержаний, который служит представляющему духу общим материалом для духовного процесса жизни и построения мира представления. Этот материал формируется посредством душевной формы, называемой нами личностью, в очень разнообразные образования, причем в более или менее тесной связи между содержанием и формой. В некоторых образованиях форма, в которую они заключают материал познания и судьбы, чувства и воли, фантазии и переживания, просто повторяется на одинаковом существующем в других личностях материале. В этом случае перед нами относительно слабо выраженная «индивидуальность», т.е. разрушение общего образа только разъединяет элементы, которые вообще не были тесно сцеплены. Но в других случаях такое разрушение разрывает синтез, который в таком виде никогда больше не повторится, особая форма личности, больше не связанная с материалом жизни, никогда больше не соединится с таковым, образование действительно умерло, т.е. оно действительно было индивидуальностью. И здесь форма в невременном смысле непреходяща, материал во временном смысле (относительно) непреходящ. Там, где они сталкиваются друг с другом, возникает реальная индивидуальность в качестве преходящести, которая тем менее преходяща, чем более слабой и как бы более скользкой является связь, чем в меньшей степени это, следовательно, в точном смысле слова индивидуальность. Там, где она такова в абсолютной степени, где вечная форма осуществляется во времени, в материале только в этой части жизненной материи, гибель всего образования означает полное прощание формы с действительностью. Только индивидуальность. т.е. точка, в которой обе непреходящести так тесно взаимно переплетены, что одна как бы препятствует вечности другой, — только индивидуальность может действительно умереть.

Однако поскольку индивидуализация, незаменимость, единственность образа, в качестве которого мы живем, оценивается все-таки как максимум витальности, в подобных существах посредством данной именно этим безусловности смерти возникает величайшее напряжение между жизнью и смертью. На этом основано и указанное выше толкование гётевской идеи бессмертия. Поскольку наиболее высокая, напряженная жизнь чувствует, что она больше всего подвержена уничтожению, она наиболее страстно (оставляя в стороне все характерологичес-

кие различия) восстает против него и перекрывает парадоксальное напряжение требованием бессмертия. Исходя из того, что сильнее всего смерть грозит наиболее сильной индивидуальности, можно понять, что Гёте стремился предоставить высшую степень бессмертия высшему значению личности и считал его все менее оправданным при уменьшающемся значении личности. Христианство также содействовало усилению этого напряжения, правда, при совсем иных предпосылках. Ведь очевидно, какая сильная тенденция к индивидуализации возникает вместе с христианством при всех его тенденциях к нивелировке, отчасти даже на их основе. Смысл индивидуализации ведь совсем не только в качественном различии между людьми, хотя и это, выраженное в изречении «спекулировать своим талантом» и во многом другом, не полностью отсутствует. Индивидуализация означает также, и, быть может, прежде всего, ответственность человека перед самим собой, которую он ни на что не может перенести и от которой его никто не может освободить; и она существует лишь при строгом подчинении периферии жизни единому центру, собственно «личности». В абсолютной ответственности души, открытой Богу, причем в каждый час жизни, я вижу глубочайшее метаэтическое ядро христианства. Отпала справедливость закона, родовая или иная социальная солидарность, затушевывание последней точки личности мнениями света и собственной прошедшей жизнью: есть только душа и Бог. Эта ничем не ослабленная ответственность, нигде в такой глубине и личностности более не достигнутая, для большинства душ непосильное бремя. Оно было ослаблено и сделано выносимым сначала жертвенной смертью Христа, а затем стало для рядовых христиан приемлемым благодаря доверию к созданным церковью всевозможным промежуточным инстанциям, средствам обретения милости Божией, указаниям путей к спасению. Однако основной мотив — что человек, завися целиком от себя, ответствен только перед Богом, не мог быть уничтожен в своем безмерно индивидуализирующем, персонализующем воздействии, и он создал совершенно новый образ Я в его подчеркнутой индивидуальности. Этим радикализм смерти, его непосредственная близость к корням чувства существования каким-то образом инстинктивно настолько усилились, насколько это соответствует максимальному развитию индивидуальности, и этому, быть может, данная христианством совершенно новая сама собой разумеющаяся уверенность в бессмертии обязана своей огромной силой. Зависящий только от себя индивид балансирует в известной степени на острие

иглы, при страшной, связанной с его жизненной ситуацией угрозе он не может обойтись без уверенности в том, что смерть в конечном итоге не властна над ним.

Идея бессмертия ведет как к своему условию или своему следствию к проблеме, внутренняя тесная связь с которой не получила, однако, полного отражения в спекуляциях или образованиях догм, начиная с христианской эры. Данная проблема возникает из (по моему мнению) невероятной парадоксальности того, что душа, которая стала существовать только в определенный момент, будет продолжать существовать бесконечно. Это представляется мне *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*^{*}, неоправданной претензией и превышением чисто исторического события посредством перемещения его в невременную сферу. Отрицать, рационализируя, случайность в возникновении отдельной человеческой жизни невозможно — хотя астрологи, правда, делали подобные попытки, сочетая в своих гороскопах день и час рождения с космическими связями. Представление, что с этой чисто исторической, эмпирической, можно даже сказать, бессмысленной случайностью так просто связано вечное следствие, что для датируемого конечного порождения человека, только потому, что оно действительно есть, может открыться надэмпирическое, свободное от всякой конечности царство бессмертных душ, — такое представление имеет нечто несоразмерное и противоречит требованию смысла, в котором был заключен столь сильный источник веры в бессмертие. Логически и метафизически это противоречие устраняется, как только мы признаем в качестве коррелята непреходящего души ее невозникновение.

Следует, однако, иметь в виду, что такая неадекватность конечного возникновения бесконечному дальнейшему существованию присутствует и в одном явлении мира объективного духа и не ущемляет несомненную действительность этого явления. То, что мы называем «бессмертными» свершениями человеческого духа, все сохраняемые в какой-либо форме (пусть даже в устном предании) идеи и открытия, труды и откровения возникли в духе, которого раньше ведь не было, в нем они вновь вспыхнули в определенный исторический момент, для которого они, быть может, готовились, но во всяком случае не существо-

* Переход в другой род. Логическая ошибка (греч.).

вали. Под бессмертием этих творений я имею в виду не только длительное их влияние, продолжающееся от поколения к поколению, — это нечто историческое и ограниченное во времени. Но посредством этого элемента, вступившего в какое-то время в мир (нам следует это рассматривать таким образом), мир обогащен на все времена, он в целом, осознанно кем-либо или нет, стал именно на эту величину более ценным, чем раньше; даже если завтра все формы его существования рухнут — то, что это, теперь действительное, произошло, мыслилось, создалось, нельзя сделать непроисшедшим, оно остается вневременным неоспоримым добавлением к ценности существования в целом. Или выраженное несколько более метафизически-фантастично: каждым подлинно оригинальным художественным произведением, каждой подлинно творческой религиозной, познавательной, придающий смысл бытию мыслью царство *идеи* обогащается новым содержанием, — так же, как художественная форма может в качестве примера и символа воспроизводиться во все времена, служить вечной моделью, дух и идеальное значение которой продолжают существовать, даже если оригинал ее осязаемой материи давно погиб. Здесь, следовательно, мы также имеем возникновение во времени невременного, бесконечное, лишенное всякой случайности движение из бесспорно исторического и тем самым относительно случайного отправного пункта во времени. Исходя из этого, можно было бы считать, что с этой раздражающей антиномией между генезисом во времени и вневременным продолжением жизни покончено, ибо здесь формально совершенно аналогичное отношение предстает перед нами как простая, неопровергаемая какими-либо трудностями рефлексии действительность.

И все-таки проблема остается, причем даже при наличии этой аналогии. Духовное творение по своему содержанию находится, о чем здесь только и идет речь, с *самого начала* в области вневременного. Мы отличаем его содержание, дух, смысл, значение, или как бы еще это ни называть, от психологически-исторического события, посредством которого оно было создано в определенное мгновение в определенном существе для сознания и своего дальнейшего исторического существования. Разделять содержание идеи и ее носителя, духовное творение по его объективному значению и по (презумптивно) каузальному процессу его созидания — фундаментальное, данное нашей духовной структурой требование (также безразличное к тому, в какой исторический момент его предъявит методическое сознание). Следовательно, именно в решающем от-

ношении аналогия оказывается неубедительной. Бессмертие добавляло к исторически-случайному возникновению жизни, только потому, что жизнь возникла, сверхэмпирическую, превосходящую случайность бесконечно продолжающуюся жизнь. Однако то, что в этом представлении ощущается как нечто несоответствующее, внутренне не связанное, не распространяется на бессмертие объективно духовного, ибо его непреходящее содержание с самого начала, как было сказано, лежит в сфере невременного, по своей идее надисторического, а его генезис находится в совершенно иной сфере, в сфере просто происходящего в каузальной и определенной во времени реальности. Здесь, таким образом, парадоксальность вообще отсутствует, ибо неадекватные стороны не соединены в *один* ряд.

Однако мысль делает еще один оборот. Я уже указывал на то, что трудность идеи бессмертия указывает на предшествующее существование души. Если душа существует от века и до ее появления в данном человеческом теле, то исторический момент ее появления в нем не имеет для нее абсолютно экзистенциального значения; его вполне можно считать случайным, ибо явление души в данное время — лишь часть ее непрерывной жизни, которая происходила до этого и будет идти потом. И если объективное духовное творение, созданное в определенный момент определенным индивидом, сразу же обладает независимой от этого момента и этого индивида значимостью и актуальностью, то это поразительное соединение каузальной зависимости творения от его исторического создателя и внутренней идеальной независимости от него выражено в следующей идее: великие, «вечные» мысли человечества пребывают действительно в своего рода идеальной вечности и только осуществляются, только обнаруживаются их «творцами» в случайный или, вернее, в соответствующий духовно-исторической ситуации момент, но не открываются ими. Как ни фантастично это представление, оно выражает своеобразно действительное, неопровержимо ощущаемое нами, хотя точно и не постигаемое положение вещей. У художников часто возникает ощущение, что они не являются подлинными творцами своих произведений, а лишь воспроизводят видение чего-то идеально существующего; Микеланджело, выражая это, говорит, что статуя была уже предобразована в мраморе и ему оставалось лишь извлечь ее ударами молотка. Совершенно несомненно, что платоновское толкование познания как воспоминания о созерцании вечных идей в предсуществовании покоится на этом основном чувстве. Иногда метафизическую загадку

пытались решить в аспекте истории человечества, утверждая, что бесспорно великие мысли от века находятся во владении человечества и переводятся из состояния латентности в активность и осознанность относительно случайным индивидом, тем, на кого возложена «миссия»; эти великие идеи суть постепенно реализуемое наследие человеческой сущности, ее вечное достояние. Поэтому, когда мы впервые слышим глубокие и сущностные мысли, нам часто кажется, будто в сущности мы их давно знаем, и они теперь лишь высказаны. Следовательно, смутно, нецелостно, символично, нащупывая, мы вновь восстанавливаем аналогию по ее основному мотиву: бессмертие стремится к корреляту по другую сторону эмпирически временной реальности, к невозникновению. Только если жизнь принципиально не покоится на форме эмпирической ограниченности, не возникла как отдельная, земная, а есть лишь фрагмент вечно-го существования, ее бессмертие не представляет собой больше невыносимый скачок из одной структуры вещей в совершенно гетерогенную ей. Учение о перевоплощении душ представляет эту вечность жизни как бы в призматическом преломлении в бесчисленных, различно окрашенных индивидуально ограниченных существованиях. Смерть — лишь конец индивидуальной формы жизни, а не жизни, явленной в ней.

Духовно-исторические и внутренне-фактические предпосылки и отношения веры в перевоплощение душ сводятся к решениям последней жизненной категории. Первая и самая важная выражена в вопросе: *какая жизнь кончается смертью? Личностно-индивидуальная?* Тогда непонятно, что последующее существование может считаться существованием того же непогибшего субъекта. Если же именно личность сохраняется во всех перевоплощениях, то выявить то, что содержится в этой самости трудно, когда она возрождается сначала как князь, затем как тигр, как нищий, как шакал. Какое же содержание бытия или сознания остается, собственно говоря, которое бы позволило оправданно считать все эти явления присущими одному и тому же субъекту? Исторические сообщения о характере этих представлений свидетельствуют о полярных противоположностях такой альтернативы. У самых различных примитивных народов господствует вера, что новорожденный есть вновь родившийся ранее умерший. В одном негритянском племени новорожденному показывают вещицы, принадлежавшие умершим членам семьи. Если какая-нибудь из них привлекает его особое внимание, то он — вновь пришедший владелец этой вещицы. «Этот дядя Джон, он узнает свою трубку!». У маори жрец перечисляет

новорожденному имена предков; тот, при имени которого он чихнет или закричит, возродился в нем. Это, конечно, наиболее грубая и внешняя форма возрождения, которую даже нельзя назвать перевоплощением душ, ибо здесь речь идет о повторении умершего во всей его телесно-душевной действительности. Но в ней проявляется тот крайний *индивидуализм*, который во многих градациях образует форму перевоплощения душ. Крайность другого направления полностью выражена в более глубоком учении буддизма, особенно позднего времени. По поводу этических сомнений, связанных с карой, возложенной за грехи прежнего Я на новое, эти грехи не совершившее Я, буддист отвечает: вопрос с самого начала поставлен неправильно, ибо Я-согрешившего и Я-наказанного вообще не существует. Есть только мысли и деяния, как бы природно-безличностные, которые в определенный момент сочетаются в агрегат; в более позднем агрегате, связанном с предшествующими каузальными перемещениями, проявляются именно продолжающиеся действия тех более ранних элементов или элементарных состояний. Следовательно, грех и кара относятся не к двум обособленным субъектам, связанным непрерывным Я, а выступают просто как событие и его, быть может, значительно более позднее действие, которые разыгрываются в двух бессубъектных комплексах физико-психических элементов. Это наивысшее усиление *безличностности* также не допускает, что очевидно, подлинного перевоплощения душ, потому что душа, стоящая по ту сторону содержаний деятельности и страдания, с самого начала отрицается, следовательно, не может пребывать последовательно в нескольких телесных существованиях, связанных с различием таких содержаний. Между двумя этими крайностями находятся возможные представления о перевоплощении душ, типы которых зависят в каждом данном случае от понятия «личности».

Мне кажется с самого начала ясным, что, если представлять себе «душу» субстанциально и в резком очертании европейской понятийности, ее воплощения в князя, тигра, а затем в нищего для нас совершенно неприемлемая мысль; при этом ведь ее субстанциальность следует понимать не в отвергнутом смысле прежних времен, а как сокращенный символ для чувства прочной в последней инстанции, стойкой идентичности личности. Эта невозможность остается при совершенно разных точках зрения. Аристотель иронизирует с точки зрения физически-метафизического органического единства души и тела над учением о перевоплощении душ, которое позволяет любым

душам входить в любые тела: точно так же, полагает он, умение плотника могло бы войти в игру на флейте; в действительности определенная душа связана и связуема только с данным определенным телом. Гердер с точки зрения морального индивидуализма XVIII в. просто не может понять, почему карой для жестокого человека служит воплощение его в тигра, так как в качестве такового он может значительно легче, радикальнее и, так сказать, с большим удовольствием следовать своим кровавым инстинктам, чем будучи человеком. Однако на такой персоналистски связанной характерологии невозможно основывать индийское перевоплощение душ даже в его этическом смысле. Этическое «воздаяние» исходит совсем не из ясно очерченной идентичности Я, как полагает Гердер. Оно представляет собой скорее нечто объективное и космическое, состоит именно в том, что такое отвратительное свойство, как жажда крови, если оно вообще встречалось, теперь осуществляется в повышенной, чистой, так сказать, абсолютной мере. Встречающееся отвратительное карается тем, что оно становится в объективно-логическом развитии все более отвратительным. Свободно интерпретируя это, можно, пожалуй, сказать: карается не личность жаждущего крови, а мир, в котором подобное возможно. Острый вопрос о субъекте переходящего при перевоплощении от тела к телу поставлен неправильно и не может поэтому получить удовлетворительный ответ. Распространенность веры в перевоплощение душ у греков показывает, что при всей самостоятельности, автаркии и характерной определенности их личностей их понятие Я не имело той глубины и абсолютности, которые оно обрело в эпоху христианства. Для христианства, которое в своей основной установке и своих требованиях нуждалось в форме только от себя зависящей и за себя ответственной личности, оставляло человеческую душу наедине с Богом, простирало между ней и Богом мир или опосредствовало это отношение церковью, вера в перевоплощение душ была неприемлема, она появляется у гностиков и альбигойцев только как не имеющее последствий заимствование из случайных соприкосновений с этим учением; правда, у Оригена встречается замечание, что бедствия человеческой жизни следует считать карой за совершенные раньше грехи, ибо в противном случае Бог был бы злым. Впрочем, не могу отрицать, что если, оставляя в стороне запутанность и непостижимость этого учения, исходить из его этического ядра, то постепенное очищение души до того момента, когда она становится достойной блаженства, раскрывается в нем прекраснее

и более удовлетворяюще, чем в соответствующем христианском представлении о чистилище. Ибо как ни глубоко сокровенно и бесконечно трогательно Данте описывает радостную готовность, с которой души переносят свои наказания в «Purgatorio» (Чистилище), в этой неизбежности страданий нельзя исключить момент пассивности, а в народных, более грубых картинах чистилища он вообще преобладает. Противостоящий этому этически значительный мотив высших форм перевоплощения душ, то, что душе все вновь и вновь дается возможность самой свободно достигнуть освобождения и что это в конце концов, несмотря на возможность все новых ошибок, должно удасться, так как в распоряжении грешника бесконечное время, — этот мотив достойнее и глубже, чем очищение посредством извне привнесенных страданий.

Если на вопрос о переходящем от тела к телу, как бы субстанциальном субъекте ответить в категориях нашей сегодняшней понятийности было невозможно, то, быть может, именно соответственно ей можно несколько смягчить немыслимость этого учения, заменяя субстанциальный способ представления закономерно-функциональным. Значение индивидуальности можно мыслить как связанное вообще не с отдельными, качественно определенными «чертами характера», а с особой формой, в которой элементы души выступают в каждом отдельном случае: с тем, как один из них становится ведущим; с какой быстротой меняется это для данного элемента; нивелированы ли по отношению к нему и друг к другу другие элементы или и среди них наблюдается решительно действующая иерархия; определяется ли развитие растущим единением или растущей дифференциацией, даже антагонизмом сущностных черт; в каком ритме меняются концентрации и пустоты в последовательности содержания внутренней жизни; в какой мере каждый элемент определен по своему значению как бы тенью своего окружения, и бесчисленно многое другое. Все это не может быть открыто в отдельном элементе или отдельной черте индивида, и не *pro rata*^{*}, ибо оно отражает только формальное отношение отдельных элементов друг к другу, которое может быть показано на качественно и динамически различных комплексах содержаний живых душ. Эти упомянутые отношения, конечно, не более чем необходимые и последующие дробления единообразно действующего, создающего единое впечатление закона *сущности*, который как нечто чисто функциональное, соотносяще-

* Пропорционально (лат.).

еся стоит над всеми содержательными данностями сущности и придает их тотальности ни с чем не сравнимый оттенок, — это можно *уподобить* тому, как говорят о стиле, подразумевая некую ощущаемую общность человеческих действий, по своей конкретной определенности совершенно несравнимых; или о «habitus»^{*} растений, возникающем, несмотря на все отдельные формы и их эвентуальное различие как общее впечатление, которое невозможно связать ни с чем единичным в них. Следовательно, закон сущности — не абстрактность, выведенная из многих индивидов, он присущ каждому индивиду как его собственность и характерное свойство. При всем том этот закон носит характер *вневременности*, так же как закон природы, лишь со своеобразным дополнительным определением, что он может быть законом или формой только одного индивидуального явления. Он может как феномен повторяться и в других явлениях, не связанных во времени и пространстве с упомянутым, но тогда это лишь внешняя случайность, не касающаяся сущности этого закона; по своему внутреннему смыслу он связан с явлением, которое именно благодаря этому индивидуализируется. Ибо именно отдельные, именуемые по своему содержанию элементы индивидуальной души — интеллектуальность или ограниченность, заинтересованность или тупость, доброта или злобность, религиозная или светская настроенность и т.д. — обладают *общей* природой, именно они могут быть постигнуты как общие понятия, которые, будучи реализованы как относительно равные, распределены в человечестве в бесконечно разнообразных комбинациях. Глубже в точку единственности индивида ведет лишь характер функционального взаимоотношения отдельных элементов; он и есть *общее данного индивида*, закон его сущности, который он — в отличие от отдельных элементов — также не может разделять с другими, как не может иметь с ними общую жизнь. И, быть может, вневременность этого закона, идеальная форма индивидуальной реальности, позволяет — спекулятивно — такой поворот в понимании перевоплощения душ: отнюдь не эта реальность, а только ее форма, закон сущности ее функционирования, ее внутренних связей переходит на другое в содержательном отношении существо, существование которого, однако, непосредственно примыкает к первому и может рассматриваться вместе с ним как *один* индивид, проходящий в этой жизни бесконечную длину времени, так как каждый последующий,

^{*} Свойствах, облике (лат.).

характеризованный той же формой функционирования и строго индивидуализированный в своей единственности индивид есть продолжение предыдущего, в глубочайшем смысле «единый» с ним. Продолжает жить после смерти тогда не душа в ее историко-реальной субстанциальности, а безвременная форма сущности, которая предстает то в одном, то в другом комплексе действительности; ее особое назначение состоит только в том, что эти комплексы образуют *один*, проходящий во времени ряд, расчленяемый смертью отдельных реальностей на периоды, подобно тому как процесс нашего мира в целом обладает индивидуальностью (по своей обусловленности пространством, причинностью, понятийным построением и т.д.), которая осуществляется только в *одном* прохождении времени одного ряда. Пусть эта мысль не менее фантастична, чем другие модальности перевоплощения душ, но такая непрерывность сменяющих друг друга индивидов, соединенных проходящим через них всех, независимым от условий времени законом сущности, который один индивид передает другому, представляется мне более глубокой и свободной от противоречий. Теперь через совершенно различные тела проходит не одна и та же остающаяся неизменной «душа», а совокупности сущностей, каждая из которых вводит все свои элементы во взаимодействия, демонстрирует общую, независимую от всех условий времени форму именно этих взаимодействий, для себя ощутимый «habitus» своих витальных функций; таким образом они образуют неограниченного во времени и несравненного в своей единичности индивида, чьи отрезки жизни отмечены рождением и смертью отдельных индивидов с их неограниченной ареной отклонений для содержаний жизни, способностей, качеств.

Здесь возникает значительно более реалистическая по своему характеру аналогия, которая, правда, не лишает мысль о перевоплощении душ ее невероятности, но все-же несколько смягчает ее удивляющую нас нелепость. Индивид, единство которого состоит в одинаковом законе сущности бесконечно разнообразных, примыкающих друг к другу индивидов, находит свое подобие в жизненном процессе каждого из них. Душа каждого человека проходит на своем пути от рождения до смерти через неизмеримое число судеб, настроений, крайне противоположных эпох, которые с точки зрения их содержаний представляют собой совершенно чуждые друг другу явления. И все-таки индивидуальность субъекта создает из них единый образ: так же, как голос человека остается неизменным, какие бы различные слова он ни произносил, и основная окраска, основной

ритм, основное отношение всего пережитого им в этой жизни остается как бы априорным законом формы его действий и страданий, который переживает окончание каждого отдельного содержания и в качестве индивидуальности целого переходит на следующее.

Поэтому проходящая через многие тела и жизни душа не что иное, как Душа единой жизни «с большой буквы»; перевоплощение душ — не что иное, как гротескное распространение, радикальное и абсолютное становление известных опытов каждодневной, релятивистской жизни. Если мы уясним себе различия, которые создаются в нас прохождением этой жизни между рождением и смертью, то дистанция между ними покажется нам подчас не меньшей, чем та, которая существует между некоторыми человеческими и животными существованиями. Каждой полной движения жизни подчас свойственно чувство, что полюсы ее деятельности коснулись границ не только человеческого, но и вообще мыслимого бытия, что она включает в себя не только противоречия — в противоречии стороны еще коррелятивно связаны друг с другом, — а отдаленные, недоступные прикосновению безразличия, которые в конечном итоге охватываются лишь чисто формальным единством жизни, быть может, непосредственно не доступным постижению законом сущности, и тем фактом, что эти содержания примыкают друг к другу в непрерывном течении, во временном постоянстве жизненного процесса. Прежде всего это обнаруживается в отдельных отрезках типичного развития: лепечущий ребенок, мужчина на вершине своей деятельности, дряхлый старик — как же можно видеть в этих явлениях единство, если не исходить из того, что через них протекает один поток жизни, который, однако, неспособен дать их содержаниям единство и сравнимость; если допустить, что переселение душ существует как факт, то этот поток жизни без большого, во всяком случае без фундаментально иначе направленного напряжения может вобрать в свою формальную непрерывность несколько более отдаленные содержания одного человека и другого, даже человеческого и животного начала. Между рождением и смертью мы бесчисленное число раз ощущаем себя «ставшим другим» — физически, душевно, судьбоносно — и при этом чувствуем одну и ту же «душу», которая проходит через все это, не меняя ничего в своей структуре как душа; иначе было бы непонятно, каким образом она на завтра привносит в ту же душевную жизнь нечто, прямо противоположное единичное. Нечто пребывает в нас неизменным, когда мы являем себя мудрецами, затем глуп-

цами, животными, затем святыми, блаженными, а затем отчавшимися. (При этом пребывать — плохое, застывшее выражение, принятое за неимением другого для обозначения поведения живого существа; оно не исчерпывается нашей неизбежной понятийной альтернативой — пребывание и становление другим, а есть некое единое третье по ту ее сторону, которое может быть только пережито, но не определено.) Механически определенное образование становится иным, как только меняется одно из его определений; ибо в нем нет реального внутреннего единства, которое связывало бы воедино эти определения; даже если тогда, когда его определения более не вполне идентичны прежним, оно определяется из понятийно-технических оснований как «одно», то в действительности оно уже не *это* одно, а другое. Но с живым, в точном смысле слова с одушевленным существом дело обстоит иначе. Мы представляем себе, что оно могло бы действовать, определяться иначе, даже быть иным, не теряя своей идентичности, так как носителем всего этого является пребывающее, стоящее по ту сторону его отдельных определений и действий Я. Поэтому только о человеке можно, вероятно, сказать, что он мог бы быть иным, чем он есть, тогда как любое другое существо уже не было бы в этом случае «оно». В этом пункте заключена, очевидно, связь мысли о свободе с мыслью о Я, благодаря ей становится понятно, каким образом полярность и чуждость многообразных настроенностей и судеб, решений и чувств суть расходящиеся колебания маятника, который висит на *одной* неподвижной точке.

Если обратиться от этой картины нашей действительности к перевоплощению душ, то она будет выглядеть в нем только как в увеличительном стекле. Основной таинственный факт жизни, особенно концентрированный в душе, — то, что существо всегда иное и все-таки остается одним, в учении о воплощении душ лишь растягивается на большее расстояние отдельных моментов, или с точки зрения учения о перевоплощении душ отдельная жизнь — лишь аббревиатура растягивающегося на неизмеримые времена и формы существования души, подобно тому как индивидуальную жизнь можно толковать как краткое изображение жизни рода или как один день с его множеством звучаний радости и страдания, с его вибрациями между ощущениями силы и слабости, с наполненностью и пустотой часов, сменой созидания и восприятия — как миниатюрное изображение всей жизни. Различные тела, через которые проходит душа, суть только как бы материализации и фиксации различных состояний, которые душа, просто как душа, создает и ощу-

щает в себе. Судьба души между отдельным рождением и отдельной смертью и между первым рождением и последней смертью, как описывает ее учение о перевоплощении душ, суть символы друг друга — мотив релятивизма жизни и смерти, посредством которого в начале этой работы была устранена абсолютность их противоположности, ведет этим толкованием мифа к свободно конструированной вершине.

Глава IV

Индивидуальный закон

Когда мы определяем объект как «действительный», мы этим приписываем его содержанию устойчивость, своего рода абсолютность, которая сама по себе противостоит всем другим способам представления того же содержания, — фантастическому или чисто понятийному, устанавливающему степень ценности или художественному, в качестве субъективных производных его действительности. При пристальном рассмотрении, однако, особое преимущественное положение стоящего под категорией действительности объекта означает только, что мы обычно воспринимаем его как хронологически первый и вследствие практических соображений как наиболее важный и убедительный. Мы должны сначала как бы пройти через вещи в форме действительности, взять у них содержание, которое они в ней предлагают, чтобы затем подвести этот объект под другие категории. Но это — лишь психологическая необходимость, которая не приводит к познанию различного порядка объективных достоинств и не создает их — подобно тому как, выражая содержание понятия на чуждом языке, мы должны сначала знать его определение на родном языке, но это не предполагает существование иерархий между самими языками. В сущности действительность также лишь *форма* (следовательно, лишь *одна* форма), в которую мы заключаем содержание и которая не имеет к нему более *тесного* или особенного отношения, чем если бы мыслили его в категориях научной систематики или художественного формирования, с точки зрения желания или ценности.

Правда, с *одним* объектом форма действительности сплелась настолько органически, что он даже там, где его содержание подводится под другую категорию, не может освободиться

от нее: с собственной жизнью субъекта. И тот, кто рассматривает свою жизнь по ее содержанию, в художественном, религиозном, научном аспекте, ощущает ее одновременно своей действительной жизнью, ибо эта установка была бы невозможна, если бы эта жизнь не была действительной, не жила бы действительно. Все-таки я полагаю, что действительность разделяет это монопольное положение в отношении ряда переживаний со второй категорией, под которой параллельно первой и не сводя ее к ней, мы непрерывно переживаем свою жизнь: с *долженствованием*; его следует понимать не только как этическое, а как совершенно общее агрегатное состояние создания жизни, в котором сочетаются также надежды и влечения, эвдемонистические и эстетические требования, даже капризы и антиэтические желания, часто одновременно с этическим началом и друг с другом; по дефиниции логики как нормы, по которой мы «должны» мыслить, такое сознание жизни получает даже чисто интеллектуальное значение, — ибо если такое логическое мышление служит целесообразному проведению безнравственных намерений, то с этической точки зрения оно несомненно не *должно* быть, тогда как с интеллектуальной точки зрения оно все еще соответствует требованию *долженствования*. Чтобы полностью понять *долженствование*, не надо его даже в его этическом значении выражать в желаемых образах и идеалах и составлять его из них — так же как нельзя рассматривать душевную жизнь под категорией действительности как последовательность отдельных «представлений», которые ведь являются лишь выкристаллизованными для логической и дискретной легитимации *содержаниями* постоянно текущего процесса душевной жизни. Обоим представлениям, как этическому, так и психологическому, присуща в конечном итоге механистическая тенденция, составляющая целое из частей. Посредством нее жизнь, которая являет собой непрерывное течение, и ее *долженствование* противопоставляются друг другу без возможности перехода — тогда как жизнь в целом с ее вздымающейся и низвергающейся полнотой есть жизнь как *долженствование* — в позитивном или негативном смысле — так же как она есть *действительная жизнь*. Согласно обычному представлению жизнь — разворачивающаяся субъективная действительность, которой противостоит идеальное требование *долженствования*, происходящего из другого порядка, отличного от того, из которого истекает жизнь. Но основное понимание должно быть таким: противостоят друг другу не жизнь и *долженствование*, а *действительность жизни* и ее *долженствование*. Действитель-

ность и долженствование — в равной степени категории, в которые сознание вводит нашу жизнь, в которых она переживает-ся. Нас вводит в заблуждение лишь эта подчеркиваемая, как будто обязательная связь жизни с действительностью. Конечно, субъект всегда сознает жизнь такой, какая она действительно есть; но вместе с тем категориально или совершенно независимо от этого, — какой она должна была бы быть. Одно в такой же мере вся жизнь в целом, как другое. Я в равной степени сознаю, что моя жизнь, сложившаяся именно так, есть действительная жизнь, но что она, будучи такой или совершенно иной, есть жизнь, какой она должна быть. В своем непрерывном течении она создает свои содержания как в одном, так и в другом образе. Долженствование не стоит над жизнью и не противостоит ей, но есть совершенно такой же способ, каким она сознает себя, каким является действительность. То, что мы таким образом живем как будто двумя жизнями, никоим образом не разрушает то, что мы ощущаем как единство жизни. Ибо, что жизнь течет по разным руслам, что ее глубочайшая сущность не исчерпывается логической альтернативой единства и множества, — давно обретенное знание. Даже в том случае, если мы воспринимаем содержание долженствования как противостоящее нам, как объективный по отношению к субъекту императив, это не затрагивает его одинаковое с категорией действительности положение. Ибо отделение субъекта от противостоящего ему объекта, происходящее внутри субъекта в его широком смысле как нечто совершенно объективное, также ведь есть форма, в которой наше самосознание схватывает нашу *действительность*. Я, знаемое и анализируемое, оправдываемое и подавляемое, понятое и непостигнутое, как Ты, есть ведь именно то, которое знает и анализирует, оправдывает и подавляет, понимает и остается самому себе загадкой. Одновременное бытие субъектом и объектом, это охватывание их противостояния лишь таким образом представляющим себя единством жизни, есть общая схема сознающего духа; в нее входит и жизнь как долженствование, противопоставляя своему субъективному прохождению объективное веление, — особый дуализм жизни как долженствования, подобно тому как сознание собственной самости есть дуализм жизни как действительности.

Только если мы постигаем долженствование, еще по ту сторону всех отдельных содержаний, как первичный модус, посредством которого индивидуальное сознание переживает жизнь в целом, становится понятным, почему из факта долженствования никогда нельзя было извлечь, в чем же состоит содержа-

ние нашего долженствования. Все попытки такого рода должны были потерпеть неудачу по той же причине, по которой из факта действительности невозможно дедуцировать, *что* же в сущности действительно. С таким же успехом можно было бы стремиться вывести из определенной тональности, какая мелодия в ней возможна или необходима. К тому же эти предложенные законы морали всегда суть понятийности содержаний, пережитых как долженствование, перед которыми, однако, растягивается будущее жизни во всей своей непредсказуемости; ибо поскольку долженствование также жизнь, его образования столь же непредсказуемы, как образования действительно пережитой жизни. Субъективистский характер, приписываемый долженствованию вообще и моральным принципам в отдельности не только циническими или скептическими тенденциями, объясняется, как мне кажется, тем, что долженствование не признали абсолютно первичной категорией и продолжают искать его источник и правовое основание в Боге и в Его воле, в обществе и в его пользе, в разуме и его логических ценностях, в Я и его правильно понятом интересе и т.д. Действительно же в этом скрывается круг, состоящий в том, что содержания, которые категория долженствования сначала вбирает в себя и которые лишь благодаря этому получают этический или этико-метафизический характер, должны, в свою очередь, сами дать форму долженствования вообще. Ни одно из этих обоснований долженствования не оказалось достаточным и на продолжительное время удовлетворяющим. Бытийность долженствования так же не может быть выведена, как бытийность действительности. Ибо если считать, что последняя, поскольку она носит земной и эмпирический характер, возникает из воли Бога, то сначала надо ведь представить себе Бога и Его волю как «действительные», так что проблема остается в принципе неразрешенной; определение же действительного как *causa sui*^{*} в конечном итоге не более чем остроумный обман, так как причинность и ее отсутствие, логически исключаящие друг друга, насильственно вводятся здесь в одно понятие, что соответствовало бы в этике утверждению: обязанность быть обязанным.

Трудность признания объективности долженствования состоит в том, что не удастся освободиться от телеологии его сущности и тем самым возникают попытки разного рода обоснований субъективистского толка. Необходимо понять, что долженствование вообще так же не имеет цели, как действительность во-

* Причина самого себя (лат.).

обще не имеет причины. Поэтому формулировка — нравственное должно происходить просто потому, что оно нравственно, или просто для того, чтобы оно происходило, или потому, что оно должно происходить, — несмотря на правильное основное чувство, совершенно неудачна, так как привносит в долженствование телеологический момент, отсутствующий в первичной и тотальной сущности долженствования. В своей глубине долженствование стоит по ту сторону всякой телеологии и ее неизбежного субъективизма. К этому добавляется опасное ограничение объективной ценности «действительностью» (в том числе идеальными законами действительности, математическими и логическими). Как только признается фундаментальное и основополагающее значение долженствования как категориального исконного феномена, все эти нападки на его возможную объективность отпадают. Что *содержания* такого долженствования носят пестрый, случайный, каждый раз психологически и исторически определяемый характер и не образуют систематического порядка, — факт, не требующий обсуждения. Но он ничего не меняет в объективности, которая как бы идеально пронизывает эти содержания. Как бы часто желания и стремления ни проникали в область долженствования, мы все-таки, до тех пор, пока они представляются в их субъективности, строго отличаем их от элемента долженствования, господствующего полностью или всецело над элементами именно данной области. Мир долженствования — по крайней мере нравственного — есть мир требуемого, требуемость которого обладает объективной значимостью.

Однако я не пытаюсь установить, какое определение решительно выделяет этическое долженствование из общего объема того, что вообще должно быть. Ибо целью предпринятого здесь отнюдь не является выявление «морального принципа», который дал бы масштаб для установления нравственной ценности или ее отсутствия в человеческом поведении. Напротив, определена здесь будет, независимо от того, какое поведение представляется кому-либо долгом и нравственно добрым, лишь метафизическая сфера, в которой следует искать слой, служащий источником такого решения в последней инстанции, чтобы правильно понять внутреннюю структуру и связь сознания в этическом феномене. В вопросе о «сфере» я имею в виду следующую альтернативу: черпает ли нравственная необходимость свои содержания и их легитимацию из потусторонней для жизни индивида метафизической реальности, т.е. из общего основанного на самом себе принципа, который сам по себе не связан с отдельной жизнью, а противостоит ей как закон, прежде

всего как закон «разума», как нравственная ценность отдельного действия, которое должно быть совершено потому, что его содержание имеет эту фактическую нравственную ценность. Или: развиваются ли долженствования из тотальности жизни индивида, так что совершаемое им действие требуется и оценивается не как отдельное, объективно одинаковое для любого числа индивидов, а соответственно связи идеального формирования жизни, которое предначертано как бы идеальными линиями именно этому субъекту, следуя принципиальной единственности смысла его жизни, — подобно тому как его жизнь в качестве действительной есть его индивидуальная и неповторимая жизнь. Таковы лишь самые предварительные очертания проблемы, которая может обрести отчетливость и значение как проблема в сущности лишь в той мере, в какой будут достигнуты приближения к ее решению.

Здесь следует прежде всего остановиться на проблематике, которая, как было указано в других местах этой работы, далеко выходит за пределы этической области и свидетельствует о типичной трагедии духовной культуры. В самой краткой и общей формулировке она такова: жизнь на ступени духа создает как его непосредственное выражение объективные образования, в которых она себя выражает и которые, в свою очередь, в качестве ее сосудов и форм стремятся вобрать в себя ее дальнейшее течение, — тогда как их идеальная и историческая утвержденность, отграниченность и застылость рано или поздно придут к противоречию и к соперничеству с вечно меняющейся, стирающей границы непрерывной жизнью. Эта жизнь непрерывно создает нечто, на чем она ломается, что ее насилует, нечто, являющееся, правда, для нее необходимой собственной формой, но уже одним тем, что оно есть форма, глубоко противоречит динамике жизни, ее неспособности действительно остановиться. Такова христианская догматика по отношению к творческому или предающемуся непосредственному общению с Богом переживанию; таковы «закон и право», наследуемые как вечная болезнь, так как при дальнейшем развитии жизни, для которой они вначале были разумом и благодеянием, они становятся бессмысленностью и мукой; таковы формы производства, соответствующие силам определенной стадии в развитии хозяйства, но позволяющие этим силам достичь в них такой степени, что они действуют как смирительные

рубашки, которые разрываются во внезапных или постепенно возникающих революциях, — и та же судьба ждет новую, соответствующую данной стадии форму производства; таков художественный стиль, в котором счастливо формулируется воля эпохи в области искусства и жизни и который затем в ходе неизбежного развития ощущается молодым поколением как невыносимый академизм и вытесняется либо полярно противоположным стилем, либо анархией в художественном творчестве, а также многое другое, происходящее в больших и малых измерениях. Но это вытеснение форм существующей культуры есть лишь внешнее явление — и в качестве такового оно давно стало тривиальным — более глубокого основного отношения. Оно состоит в фундаментальной противоположности между принципом жизни и принципом формы, в противоположности, которая, поскольку жизнь *может* выражаться только в формах, в каждом отдельном случае находит свое выражение в борьбе между только что созданными жизнью формами с теми, которые она породила прежде как свой образ, свой язык, свое качество. Как только жизнь сознательно, духовно или культурно, творчески или исторически себя определила, она вынуждена существовать лишь в форме собственной, ею непосредственно созданной противоположности, в форме *форм*. В этом я вижу последнюю причину неудовлетворенности и беспокойства, которые — рано или поздно, собственно говоря, с момента возникновения новых форм — проявляются по отношению к ставшему объективным, получившему твердую форму порождению жизни, как только оно притязает на то, чтобы вобрать в себя пребывающую в постоянном течении жизнь, ограничить ее своими границами, привести ее нормы в соответствие с собой.

Эту общую судьбу образований, которые жизнь породила, но самым своим порождением противопоставила себе как самостоятельные, разделяют нормы, принципы, императивы, посредством которых творческая жизнь утверждает себя как должествование. Определяемое часто как чуждость жизни, стерилизующая дистанция от жизни, утверждение, что они не соответствуют действительности, конструируют идеалы, которые ничего общего не имеют и не могут иметь с действительностью, — я бы не склонен был считать принципиальной трудностью. Это также основано на непосредственном отождествлении действительной жизни с жизнью вообще, тогда как последняя, даже при ее протекании под категорией должествования, остается вполне подлинной жизнью. Отклонение этих принципов от действительности жизни ее не затрагивает, ибо долж-

ное есть автономное образование, коренящееся в той же глубине, что и действительность. Ни его внутренняя консистенция, ни его право предъявлять требования к действительности не страдают от того, что оно не наполнено ею — так же, как из-за возникшей таким образом дистанции действительность, в свою очередь, не становится менее реальной. Неудовлетворительность моральных принципов — вследствие чего этика представляется едва ли не самой неразработанной из всех областей философии — происходит из их внутренней функциональной противоположности живому долженствованию; эта противоположность полностью остается в сфере долженствования и вообще не имеет ничего общего со сферой действительности. Императивный, объективный тон, который более или менее резко звучит в содержаниях нашего долженствования, отнюдь не препятствует нам воспринимать их как волны потока нашей жизни, как родившихся в непрерывной связи жизни, такой, какой она должна быть. Но когда мы слышим, что должны всегда придерживаться золотой середины, или представлять себе наши действия как общий закон, исходить из наибольшей возможной пользы наибольшего числа людей, или ежеминутно преодолевать в себе разумом природу — мы ощущаем, что эти формулировки возникли, быть может, как следствия глубоких по своему содержанию этических переживаний, но теперь стоят как прочные леса постройки и хотят заставить бесконечно движущуюся, бесконечно дифференцированную в своем долженствовании жизнь войти в них, тогда как она то переливается через них, то оставляет их незаполненными. Эта противоположность не обязательно затрагивает этическое содержание. Напротив, с этическим содержанием, фиксированным этими нормами, жизненность долженствования будет большей частью совпадать, хотя известная противоположность состояний обоих агрегатов долженствования в принципе создает пространство для такой противоположности между содержаниями долженствования и придает ему ту «деспотичность», на которую жалуется Гёте. При этом речь идет не о сопротивлении, которое оказывают нравственному требованию наши другие желания, не о том, что действительность души не хочет пойти на осуществление должного; речь идет о том, что протекающая в качестве долженствования жизнь именно потому, что она — духовная жизнь, не может уклониться от своего собственного противоречия; оно состоит в том, что формы, которые созданы ею и в которых она только и может происходить, имеют упроченные собственной внутренней логикой надвигательные смысл

и состояние, и их притязанию на установление норм жизни сопротивляется именно эта жизнь как долженствование с ее постоянным течением, безграничной дифференцированностью, беспрестанным изменением содержания; она необходимо создает, чтобы она вообще могла открыться, форму (здесь как практически необходимый формулированный моральный закон и наиндивидуальное установление ценности) — и именно в качестве непрерывно порождающей она должна ощущать принцип формы как нечто несоответствующее ей. Само собой разумеется, что внутри эмпирических процессов это противоречие проявляется лишь фрагментарно, в более или менее смутных течениях и противоречиях, в утрате остроты вследствие приспособлений и внешних требований.

Эта внутренняя антиномия есть, таким образом, не опровержение, а постоянное углубление того, что долженствование не противостоит жизни, а является модусом всего ее свершения. Соблазнительно считать, что это отношение обоих понятий выражено в кантовской «автономии» нравственного: поскольку мы «сами даем себе закон», его чуждость Я как будто устранена, и он как будто погружен в само основание жизни. Однако в действительности у Канта веление долга предъявляет себе отнюдь не индивид как целое, живущее, единое, а лишь та часть его, в которой представлен наиндивидуальный разум. Противостояние, неизбежную форму соотношения веления долга, Кант мог получить только противопоставив внутри всей индивидуальной жизни «чувственность» нашему разумному, законодательному началу. Кант не мог обойтись без утверждения того, что повелевающее индивиду должно быть чем-то находящимся вне индивида. А так как он отказывается от гетерономии, ему пришлось достичь этого посредством расчленения индивида на чувственность и разум. В действительности гетерономия этим не устранена, а лишь перемещена из отношения к чему-то внешнему во внутреннее отношение между разумом и чувственностью. Иллюзия, что когда разум повелевает чувственности, мы «сами» предъявляем себе веление долга, Кант может обосновать только бездоказательным, наивно догматическим утверждением, что разумное, общезначимое начало в нас составляет «подлинное» Я, сущность нашего существа. В этом проявляется моральная мания величия — правда, вообще свойственная истории морали, — согласно которой чувственность, собственно говоря, не относится к Я. Быть может, в качестве абстрактных понятий они и чужды друг другу, однако та мера чувственности, т.е. чувственной соблазняемос-

ти и соблазненности, которую реализует в себе индивид, совершенно так же относится к Я, как любой другой элемент нашей душевной действительности. Волю к собственной ценности основывают на грубом сдвиге, согласно которому поскольку *предмет* чувственности находится вне Я, и сама чувственность не относится к Я. С такой же вероятностью можно было бы утверждать, что органы дыхания не относятся к нашему телу, поскольку они могут осуществлять свою функцию только благодаря воздуху, находящемуся вне тела. Будто когда-либо нас прельщал *предмет*, а не исключительно прорывающееся изнутри собственное влечение, представляющее в этот момент наше Я. Если идентифицировать подлинное Я с разумом, с добрым, то вполне последовательно относить грех к насилию дьявола, подступающего к нам извне; он — необходимый коррелят к тому Я, из которого как такового может проистекать лишь доброе — ибо откуда же прийти изгнанному из нас злу? Этим мы освобождаемся от полной ответственности за зло, от спонтанности греха; мы остаемся разумными и добрыми существами; измышление дьявола — проявление наибольшей моральной трусости людей, выражение желания не нести или во всяком случае нести не полностью ответственность за совершенное зло. И считающаяся грехом чувственность, не затрагивающая чистое или подлинное Я, есть не что иное, как утонченная и несколько ослабленная власть дьявола. Однако Кант может провозгласить свой нравственный закон как закон, который мы «сами себе даем» только на основе этого разделения. Ибо поскольку этот закон совершенно рационален и направлен против чувственности как таковой, Кант никогда не мог бы объявить его данным нами самими, если бы эта самость означала еще что-либо, кроме принципиально отделенного от всей чувственности разума, если бы она действительно охватывала всего человека, следовательно, и все его остальные душевные энергии. Я старался показать, что жизнь, протекающая в своей тотальности как должностное, и означает закон именно для этой жизни, протекающей в своей тотальности как действительность; Кант же перемещает дуализм в тотальность самой жизни, расщепляя ее на подлинное или разумное Я и лишь периферическую или противостоящую ему чувственность.

Законодательно-императивное, в большей степени определяющее психологический тон этического сознания, не может, конечно, отклонить пространственную метафору противостояния, противоположения. Однако этот выход из самого себя, это построение другого и противостоящего ведь и есть функция

самой жизни; то внешнее, от которого приходят объективные нормы, оценка или осуждение, есть форма жизненности ее внутренней глубины. И этим объясняется, что измеряемая долженствованием дистанция между действительностью жизни и ее идеалом содержит бесчисленное количество градаций, что из непосредственного нравственного потока жизни в незаметных переходах поднимается строгость императива, который в конце концов представляется как бы приходящим из сферы по ту сторону жизни. Эти градации и опосредствования были бы с трудом доступны пониманию, если бы происхождение долженствования было действительно таково, как упоминается выше, — не знаю, как бы в этом случае можно было забыть о косном немилосердии противостояния между жизнью и идеальным требованием или ощущать, что его напряжение может быть каким-либо образом умиротворено. Между тем это происходит постоянно. Наблюдая за действительным процессом жизни, мы видим, что он даже в своих положительно-нравственных отрезках значительно меньше зависит от сознания закона, чем можно было бы предположить, исходя из положений моральной философии, а также из все еще бродящих в умах нормативных идей Декалога, будто он служит прототипом всех этических требований. Правда, более или менее отчетливое или смутное сознание того, чем мы должны быть и что нам надлежит делать, сопровождает действительность нашей жизни, без того, однако, чтобы они, как только содержания обоих соединяются, особенно выступали из представления нашей действительности; лишь крайне редко это происходит в образе сформулированного или лишь формулируемого «закона», а большей частью как бы в виде чего-то текучего, эмоционального; и там, где мы в нашей практике внимательно прислушиваемся к тому, что мы должны делать, мы обращаемся, как правило, совсем не к пафосу более или менее общего закона — долженствующее имеет для нас «качество знакомого». Лишь сконструированный из материала чистых понятий моральный гомункул Канта постоянно апеллирует к высшей инстанции закона. То, что формы Декалога и моральных принципов сжали как бы в твердую глыбу, есть в действительности непрерывность жизни, протекающая под категорией долженствования. Императив, противостоящий жизни, не может представляться «живым». Ведь и Ницше дал ему в качестве *содержания* только жизнь, идеальная же форма долженствования осталась только «плитой», находящейся «над жизнью». Ницше не поставил еще вопрос, может ли долженствование быть живым по своей форме, аналогом жиз-

ни или категорией, под которой она сознает саму себя. Если мы примем для требования долженствования выражение «закон», то он будет во всяком случае значительно более движущимся, проходящим различные стадии, в себе дифференцированным, чем следует из его формулировки по упомянутым принципам, причем соответствующие его жизненному характеру определения не нанесут ущерб его строгости, противостоящей всей действительности идеальности, негибкой объективности; возможность этого соединения будет еще обоснована подробнее. Этот характер жизненности долженствования делает понятным, что и нравственные действия большей частью происходят как нечто в себе совершенно единое, просто произрастающее, и тем несомненное, чем глубже личность по своей нравственности, чем более единый процесс составляет в ней жизнь как действительность и жизнь как долженствование. Именно «добрая воля» не нуждается в обязательстве, налагаемом законом; в качестве таковой она ничего не знает о нем, ибо она исконно добра, т.е. ее жизнь протекает как бы в индифферентности формы ее действительности и формы ее долженствования. Если затем рефлексия их разделяет, то соответственно типу нашего мышления мы превращаем момент долженствования, распространяющийся на ряд главных содержаний, в твердо очерченное, для себя обозначающее образование с собственным духовным содержанием, а именно в законы. В этом заключена известная аналогия с теоретическим методом: множество представлений и созерцаний даны как единые, конкретно простые, рефлексия подводит их затем под категории закона природы и особого случая, создавая таким образом дуалистическое разделение внутри непосредственно существующего; или, другими словами, познание возникает в нас интуитивно, в известной степени спонтанно, рефлексия же разделяет его дальнейшее развитие и упорядочение на форму данной проблемы и найденного решения. При всей неоспоримой значимости и необходимости понятийно сформулированных законов морали надлежит ясно понимать, что они суть вторичные образования; жизнь обходит эти собственные создания, которые стали ей чуждыми по форме, чтобы в конце концов вновь прийти к самой себе; ибо такое понимание необходимо, чтобы не считать долженствование непринятым во внимание или отрицаемым там, где оно не возвышается до подобных законов или не входит в них. Я сказал бы, правда, в очень предварительной формулировке, что наши действия всегда требуют законности, но не всегда законов.

Быть может, это пояснит аналогия с религией. В настоящее время очень многие люди отказались от религии и религий в обычно формулируемом смысле, однако при этом они решительно отказываются признать себя нерелигиозными. Они настолько резко разделяют религию и религиозность, что считают возможным полностью порвать с первой, но полностью сохранить и вторую; более того, слова Канта — ему пришлось потеснить знание, чтобы освободить место вере — они подчас перефразируют следующим образом: им пришлось отказаться от веры, чтобы сохранить религиозность. Под религиозностью или набожностью они понимают внутренне определяемое поведение, которое не нуждается в собственных содержаниях или предметах, а есть способ жить всей жизнью и окрашивать каждый момент ее постоянного протекания; в религиозных же догматах они видят лишь воздвигнутые, поставленные по ту сторону жизни отдельные образования, понятийная фиксированность которых в конечном счете касается лишь отдельных моментов жизни, видят лишь определения, приходящие к душе извне, тогда как ее непрерывная целостность может обрести постоянный характер только из внутреннего источника. Так, если мыслить совершенного нравственного человека, такого, в котором идеальный, сопутствующий жизни закон долженствований с самого начала составляет единство с его психологически-практической действительностью, — то хотя каждое мгновение его воления и действий будет законным, но лишь в бесконечной изменяемости и непредсказуемости самой жизни; а соответствует ли каждое такое мгновение закону, сформированному вне его, такого человека мало интересует. Конечно, требование противостоять денежным или сексуальным соблазнам, помогать тем, кто нуждается в помощи, развивать свою деятельность в культурном, патриотическом, человеческом смысле — все это содержится в сфере формулированных принципов морали. Однако отношение нравственной, послушной долженствованию души этим не исчерпывается и исчерпано быть не может. Постоянно сохраняемая нравственность ориентируется не на каким-либо образом установленный внешний ценностный пункт (даже если частичный интерес души, рациональный или интерес милосердия, эстетический или религиозный, создает это внешнее впечатление), она есть как бы ритм, в котором жизнь происходит из своего глубочайшего источника, а не только окраска того, что называют действиями, быть может, даже не только воли, а всего бытия: такая нравственность заключена в каждой мысли и в характере ее выражения, во взорах и словах, в

способности чувствовать радость и переносить страдания, даже в отношении к безразличным событиям дня. Вся эта связь жизни у нравственного (а не только совершающего нравственные поступки) человека иная, чем у другого, обладающего иными свойствами. Ритм жизни, которая не делает скачков, а постоянно порождает одно состояние из другого, свойствен и жизни как долженствование. Именно это Гёте называл требованием дня: не то, которое ставит перед нами день как внешняя среда, а проистекающее из глубочайшей собственной жизни, возникающее час за часом как предписание следующего шага; третий шаг еще темен и становится ясным только после того, как совершен второй. Для такого понимания нравственная жизнь не делится на отдельные «поступки», каждый из которых измеряется по раз навсегда конструированному закону; напротив, всей жизни в ее непрерывности, из которой только иногда возвышается требующая особенного наименования вершина, всему незаметному и мимолетному в словах, настроениях, отношениях сопутствует идеальная линия долженствования — строгость и абсолютность которого этим ни в коей мере не умаляется. Но это — движущаяся абсолютность, этическое подобие того, что Гёте однажды, правда, с весьма таинственным намеком назвал «вечными движущимися законами» природы. Этому противостоит предрассудок, согласно которому достоинство и обязательность нравственного требования не сохраняются, если его содержание подчинено становлению, развитию, перемене, короче говоря, свойствам *жизни*, — одно из ложных искривлений понятий в постепенно уходящем мировоззрении.

Стремление связать нравственность с предсуществующими законами, будто они своего рода пункты назначения, достигнув которые мы удовлетворим долженствование, напоминает сужение понятия развития, которое ему придается видимостью необходимо установленной цели. Лишь цель якобы придает ряду событий определенное направление, превращающее простую последовательность в развитие. Даже если для многих случаев это верно, оно не исчерпывает понятие развития, которое в применении к жизненному процессу органических существ означает имманентное качество именно этого процесса, не зависящее от цели: ни от «уровня развития», ни от реализуемой идеи или тому подобного. В отношении моментов жизни друг к другу, в способе, как один выходит из другого, в звучании более раннего в актуальном, в звучании в нем следующего мы ощущаем нашу жизнь как развивающуюся. О том, развивается ли она в *каком-либо* направлении, нет и речи, и

это есть разве что придаток рефлексии; ставить вообще в зависимость от этого понятие развития — достаточно грубое перенесение нашей практической телеологии на совершенно иную структуру естественного развития организмов. Соответственно обстоит дело и с этической жизнью, когда ее связывают с заранее данными законами (в том числе рациональными или религиозными), считая, что она этична лишь в зависимости от степени их выполнения. Пусть даже понятийное употребительное в языке выражение всегда связывает нас с дуализмом закона и должного поведения данной индивидуальности в данной ситуации, в сущности мы ощущаем этот закон просто как качество, как внутренний, единый в себе способ известных поступков, ощущаем, что они таковы, какими должны быть; совершенно так же, как у нас возникает часто в себе и качественно совсем простое чувство, что мы развиваемся, движемся вперед, ни в коей мере не осознавая цель, к которой мы идем.

Регламентация действия законом обусловлена тем, что содержание этого действия соответствует *понятию*, общую ценность или отсутствие ценности которого устанавливает закон; в противном случае действие потонуло бы в непрерывно развивающихся событиях и не дало бы закону возможности уверенно применяться к нему. Такая понятийность действия — решающий момент всех этических учений, создающих нормы по принципам прежде всего этики Канта. Однако именно вследствие того, что это как будто само собой разумеется, необходимо исследовать, что же совершает понятие для определения содержания. А совершает оно прежде всего следующее: оно способствует тому, что вещь вообще становится вещью. Каждый образ нашего созерцания лежит перед нами как комплекс цветов, из которого отдельные части должны быть сначала обособлены, чтобы быть познанными как составляющие одно целое, т.е. как вещь. Так же мы и мир должны объективно представлять себе как континуум с абсолютным взаимодействием всех элементов, чьи сцепления и процессы по чисто природным законам ничего не ведают о делении на отдельные «вещи». Создание такого континуума, по-видимому, результат первичной духовной функции, которую мы в виду отсутствия непосредственного обозначения называем взаимодействием разделения и соединения. Эта функция действует на непосредственно чувственный и объективно природно-закономерный континуум таким образом, что существует понятие (как бы оно ни возникло, каким бы темным, несовершенным, неопределенным оно ни было), в границах которого комплекс элементов этого конти-

нуума составляет единство. На языке сложившегося рационализма это означает: лишь посредством того, что комплекс элементов познается как экземпляр определенного понятия, он вообще может стать для нас «вещью». Или еще иначе: он должен быть *одной* вещью, чтобы быть *вещью*; но *одной* вещью он может стать только в том случае, если он в числовом отношении познается как *одно* изображение понятия. Так же только и можно реализовать кантовское определение: мы познаем предмет, когда мы достигаем в многообразии его созерцания единства. Ибо такое единство, как мне представляется, может быть создано (ведь единство вообще является совершенно недифференцированной схемой, чем-то совершенно недействующим) только таким образом, что предшествующее ему понятие определяет: этот отрезок созерцания есть эта одна, единая вещь. Это относится не только к действительным, вещным предметам; и действие есть *одно* действие лишь вследствие того, что оно вычленено посредством понятия из непрерывного потока нашего воления и нашей деятельности; лишь благодаря этому оно обретает очерченность, обозначаемость в качестве этого определенного действия, в соответствии с которыми оно само может стать предметом морального суждения. В высшей степени знаменательно в структуре нашей картины мира то, что посредством понятия устанавливается образование, относящееся к категории всеобщего, форма, законодательная для бесчисленных содержаний, т.е. устанавливается именно каждый отдельный феномен как таковой; что наши созерцание и мышление располагают лишь этим надиндивидуальным средством, чтобы разделять континуум и вечное течение данного в первичной объективности на индивидуальные объекты, формировать их. В той первой объективности нет единства, следовательно, нет и «предмета», а есть только тотальность бытия. То, что материя обломка скалы не распадается, хотя она может быть сдвинута в пространстве, означает лишь относительное различие во взаимодействии материальных элементов. Магнит есть *одна* вещь, и обломок железа, висящий на нем, также *одна* вещь, хотя его сцепление с магнитом значительно сильнее, чем то, которое связывает другие материальные элементы в *одну* вещь, — потому что они для себя подведены под *одно* понятие. Как такое создающее вещь понятие складывается психологически, вопрос другого порядка.

Существует, правда, область объектов, для которой эта необходимость не значима или во всяком случае значима в более слабой степени, наряду с другими принципами формиро-

вания смешанного типа. Органические существа мы не представляем себе как обретающие свое единство только посредством обособления из континуума сущего, осуществляемого лишь с помощью понятия. Они обладают объективным, имманентным им самим единством, свое формообразующее ограничение они находят посредством своей собственной энтелехии; у них есть внутренний центр, который освобождает их от безразличного, вводящего все в некий континуум, общего потока бытия. Поэтому живое существо никогда не подчиняется в нашем понимании столь полно господству понятия, как неорганическое образование. Конечно, одно относится к понятию льва, другое — к понятию человека, и каждое из них, к тому же, к целому ряду других понятий. Однако мы ощущаем, что сущность человека не исчерпывается его понятием; она не похожа на неорганическую, которая ждет от понятия своего определения в качестве таковой, в качестве вещи вообще. Поскольку организм с самого начала выступает как единство, прежде всего и решительнее всего в сознании собственной личности, понятие возникает из его действительности, тогда как для неорганического существа, наоборот, единство возникает посредством понятия. Относительная свобода, проистекающая из изменчивости нашего образования понятий, которая позволяет поставить вопрос, какой комплекс элементов считать *одним* объектом, здесь, вероятно, вообще отсутствует; организм сам определяет себе ограничивающую форму, которая должна считаться единством, и ставит очень твердые границы флуктуирующим соединениям, возможным в неживой материи. И это модифицирует также предварительное определение «действия», будто оно нечто единое и характеризуемое посредством понятийно положенных ограничений. Действие, рассматриваемое как удар пульса непосредственной жизни, не может быть адекватно введено в предсуществующую понятийную схему; оно определяет свою сущность из сокровенной глубины жизни, и его переплетения с предшествующим и последующим и со всем душевным комплексом этой жизни превращают его ограничение посредством приходящего извне понятия — как ни необходимо оно для практики — в нечто случайное и внешнее. Действие есть *таковое*, потому что жизнь сама поднимается до известной степени интенсивности воли и проявления силы, обостряется до вершины волны, в которой она возвышается над своим нивелированным, гладким скольжением по дням. Эти концентрация и подчеркивание, идущие от ритма самой волящей жизни, которые, однако, не прерывают постоянную связь с

ее общим процессом, является формой сцены этой жизни, которую мы называем «действием» и которая не нуждается для этого обозначения в ограничении вычленяющим содержание действия понятием. Установление этого — цель всего объяснения: показать, что предмет этических норм должен быть освобожден от прикованности к понятию, которая определяющая для всей рационалистической этики от Сократа до Канта и далее, и для ее обоснования в последней инстанции «моральным принципом».

Здесь надлежит прежде всего проследить важнейший атрибут закона, его всеобщность, в его этическом значении. Принцип моральной философии Канта можно было бы вообще вывести из того, что ее сущность составляет *всеобщность* нравственного закона. Ибо смысл закона как такового ведь состоит, по-видимому, в том, что им определяется конкретный живой индивид; следовательно, закон не может быть, в свою очередь, определен им, а может быть определен только чем-то не-индивидуальным, он должен быть общезначимым, чтобы противостоять индивиду, как того требует его понятие. Тем не менее основание для этого противостояния закону заключается прежде всего не в форме индивидуальности как таковой, а в том, что эта форма значима в качестве совпадающей с понятием действительности. Как каждое бытие вообще может существовать лишь единожды (его форма, его качества, его движения могут повторяться в других частях бытия, однако многократное повторение бытия как бытия не может мыслиться); как, следовательно, бытие имеет онтологическую индивидуальность, так индивидуальность присуща и существованию души как существованию. В этом смысле, следовательно (не в качественном и дифференциальном), каждая действительность индивидуальна. На этой метафизической основе зиждится, по моему мнению, инверсия — все индивидуальное только *действительно*, — которая логически не обязательна, но фактически может быть приемлемой. Свое этическое значение она обретает в корреляте: не-действительное, требуемое, идеальное не может быть ничем индивидуальным, следовательно, должно быть всеобщим. В этом, как уже было сказано, центр кантовской этики; это также главное в решающем, определяющем тон этой этики положении: никому не предписывают то, чего он и сам безусловно желает. Это, правда, направлено против эвдемонизма, который идентифицирует нравственное требование со стремлением к счастью. Но принципиальная точка зрения состоит все же в следующем: то, что действительно, находится вне сферы

нравственно требуемого. Данная действительность, не только как формальный факт существования, но и как содержание, не может быть одновременно чем-то «требуемым», поскольку таким образом действительное и идеальное, каковым действительное только должно стать, бессмысленно соединялись бы воедино. Если действительное всегда индивидуально, то идеальное должно быть всеобщим; если индивидуальное всегда только действительно, оно не может быть одновременно и выше действительности, идеальным требованием закона. Закон не должен иметь свой источник в индивидуальности человека, для которого он значим; он пребывает в области над-индивидуального, так как пребывает в области над-действительного. Более того, он обращается в сущности даже не к индивидуальному действительному человеку, в чувственно-себялюбивой природе которого, определяемой случайностями (как понимает ее Кант), он не находит точки приложения, а к разуму в нас, к нашему «чистому Я», и Фихте отводит эмпирически-индивидуальному Я в процессе нравственности только одну роль — оно входит в чистое Я и растворяется в нем, следовательно, исчезает; поскольку же оно еще существует, нравственный закон не господствует. Чистое Я — то, в котором исчезают все различия между личностями, которое конституируется только из общего понятия человека, — из той человечности в человеке, о которой Кант говорит, что она священна, сколь ни далек от святости человек. «Если бы все люди могли стать совершенными, — говорит Фихте о нравственности, на Земле, правда, недостижимой, — если бы они могли достигнуть своей высшей последней цели, все они были бы совершенно одинаковы; они были бы одним, единым субъектом». Однако мне представляется очень спорным это продолжающее еще жить во многих модификациях утверждение Канта и Фихте, согласно которому чистое или фундаментальное Я есть всеобщее, а эмпирическое Я индивидуализировано, дифференцировано в своих качествах и обладает неповторимой особенностью. Полностью отрицать противоположное явление нельзя. Именно в качестве эмпирических существ мы подвержены тысяче влияний, направленных и на других, нивелированы социальными институтами и расслоениями, окрашены общими историческими условиями; именно в качестве эмпирических существ мы подчиняемся закономерности природы с ее устраняющей индивидуализацию общезначимостью, так же как мы именно в качестве эмпирических существ подчинены общим законам. Надэмпирическое же Я, которое мы привносим в эмпирические условия, чтобы формировать их с

его помощью в качестве априорного элемента, очень хочет быть чем-то качественно единственным, метафизически изолированным и безразличным ко всем остальным. Во всяком случае я не вижу ничего, что исключало бы такую возможность. При равенстве природных условий, в которые мы в качестве природных существ поставлены, можно было бы даже спросить, не сводятся ли все эмпирические индивидуализации социального, исторического, личного характера в конечном итоге к *различию* того привнесенного в эмпирическую область и конституирующего ее в ее своеобразии фактора — трансцендентальной личности, основополагающего Я. В последнем — или первом — смысле человек создает «условия», хотя потом условия создают человека, и мне представляется поэтому весьма проблематичным, что согласно кантовско-фихтевскому идеализму, тем индивидуализациям, которые этот идеализм именно вследствие их эмпирического характера должен выводить из данных в каждом случае условий, и он придает абсолютную основу в качестве равных, совершенно всеобще определенных личностей Я. Если же это совершается, то тем самым нравственность устраняется из индивидуальной реальности и перемещается (как по *terminus a quo* так и по *terminus ad quem*) в сферу всеобщего.

Однако соображение, которое направлено против до сих пор в сущности не дискутируемой догмы рационалистической морали, делает, во всяком случае в одном месте, как мне кажется, это установление менее непреложным. Для всего критикуемого здесь направления, вплоть до его наибольшего углубления у Канта, очень характерно учение Сократа, что есть только одна добродетель, она не различается, например, для мужчины и женщины, — или высказывание представителей мегарской школы, что большинство добродетелей являются лишь различными названиями этой одной добродетели. В этом учении утверждается, что существует множество различных пороков, индивидуализаций зла, но в добре как таковом нет различных направлений. Сколь ни умиротворяющим представляется эта картина с точки зрения как бы эстетики нравственного, но холодный взор, быть может, увидит и противоположное. Если вообще стремиться подчинить определенные области этики единому понятию, то греховные деяния поддаются этому, как мне кажется, значительно легче, чем нравственные ценности. Даже если представление, что грех состоит в господстве чувственного над глубоким и центральным в нас, странно и непонятно — нечто истинное в нем все-таки заключено; без сомнения чувственность — более широкий слой, более общий для

человечества. Величайшая ошибка считать, что эгоизм, к которому приравнивают чувственно-греховное, по своему характеру индивидуален; напротив, именно потому, что эгоизм всегда направлен на *обладание*, выводит человека из его центра на объекты, которые могут или хотят иметь также и другие, в нем всегда нет индивидуализации, а присутствует стремление к некоему неличностно-всеобщему. Только поверхностные явления, как бы техника греха, ведут к вере в его индивидуалистический характер: замкнутость эгоистического наслаждения, необходимая потаенность, антисоциальная тенденция. По своей глубокой сущности грех, в который мы впадаем, нечто значительно более общее, чем добро, и по его последнему значению довольно безразлично, принимает ли он данное определенное содержание или иное, — что отнюдь не относится к нашим позитивным ценностям. Ведь не может быть бессмысленным, что во множестве случаев нравственное поведение определяется словами: «Стань тем, что ты есть!», призывом вернуться к собственному, подлинному Я. Если не принимать насильственное отождествление Кантом центрального Я, развивающего из себя нравственную жизнь, с всеобщим разумом, а принимать это Я в переживаемых им внутренней единичности и изолированности, то окажется, что нравственность проистекает из той точки, в которой человек пребывает только с самим собой и к которой он возвращается, покинув «широкий путь греха», чья широта означает не только его соблазняющее удобство, но и доступность всем.

Понимание нравственного как общего, следовательно, единого, а его противоположности как индивидуализированного, по своей сущности изолированного, относится к принятым типам оценки: рассматривать позитивное определенных областей ценности как единое, их негативность как дифференцированное, происходящее акцидентально от случая к случаю. Так, древнееврейская поговорка гласит: удивительно, что Бог создал столько различных болезней и только одно здоровье. Мне это представляется ложно построенной абстракцией. Именно здоровье означает, что нормальное функционирование организма распространяется на его тончайшие особенности, именно здоров каждый на свой лад. В принципе это относится, разумеется, и к болезни, однако болезни все-таки допускают сведение их в типичные группы, и если здоровье связано с индивидуальной, непредсказуемой в своих особенностях жизнью, то болезнь по своему смыслу ведет к смерти, которая есть нечто абсолютно всеобщее, стирающее все различия. Так, Толстой однажды

сказал, что все счастливые люди похожи друг на друга — будто в конечном итоге существует только *одно* счастье, таково и мнение Канта, — несчастны же каждый по-своему. Это верно только в том случае, если смешивать счастье с его типичными *поводами*, — с богатством, положением в обществе, успехом, «обладанием» любимым человеком; тогда действительно оно повсюду более или менее одинаково: эти блага можно подвесить под немногие, совершенно общие и количественно градуированные понятия. Но если иметь в виду не внешние обстоятельства счастья, а само счастье, его субъективную действительность, то окажется, что оно столь же индивидуально и несравнимо, как сама жизнь, мгновенную взволнованность и красоту которой оно составляет. Лишь потому, что для страдания часто нельзя привести столь наглядных внешних причин, потому что оно часто состоит в недостатке, в разочаровании, в падении, кажется, будто оно проистекает из более внутренней, специфической сущности индивида, чем счастье, которое в действительности столь же связано с ней. Напротив, счастье большей частью нечто настолько более хрупкое, неопределяемое, зависящее от редких благоприятных комбинаций, что мне оно представляется в значительно большей степени особенным, индивидуальным, так сказать, случайным, чем несчастье, которое может следовать из более частных, как бы всегда парящих в воздухе моментов.

Таким образом, мне представляется, что всеобщность нравственного — особенно если она подчеркивается как его единая форма — коренится и в этой типичной тенденции к *гармонии ценностей*, которая между тем только психологически-оптимистична. При реалистической установке нельзя не признать, что наши грехи носят значительно более общий, типичный характер, чем самое глубокое и лучшее в нас. Однако оставляя это в стороне как нечто второстепенное, поставим вопрос: каков подлинный смысл такой всеобщности, где в общей этической ситуации находится точка приложения определенного ею закона, в чем состоит противоположность, требующая ее подчеркивания?

Решающим представляется здесь понятие «действия», которое — мне приходится вновь обратиться к установленному выше — в качестве точно очерченного, находящего свой смысл в собственном центре и своей замкнутой периферии, должно быть рассмотрено как допускающее достаточное описание понятием, если действия вообще подчинены общим законам. Если Кант требует, чтобы принцип нравственного действия мог быть

всегда и повсюду значимым законом, то это предполагает, что такое действие можно рассматривать как совершенно одинаковое в самых различных процессах жизни. Пока отдельные моменты жизни, импульсы, решения входят в единство устойчивого существования, они имеют значение только в связи с его центром и ходом развития, существуют вообще только как дыхания такой индивидуальной жизни. Для того чтобы стать материалом выходящей за пределы индивида закономерности, они должны быть изъяты из этой связи. Ибо только в самостоятельности по отношению к индивиду, не получая больше питания из его кровообращения, они могут быть введены в другие комбинации и в них может открыться нормативная форма для любого числа других индивидов. У Канта, правда, часто появляется мотив, который как будто вводит действие в непрерывность всей связи жизни: он подчеркивает «прогресс моральности», происходящий в индивиде на протяжении его жизни. Однако это относится прежде всего к тем, у кого такой постоянный прогресс действительно наблюдается, что, как известно из опыта, не слишком часто происходит, и Гёте, например, казалось очень сомнительным. Человек, говорит он, старея, становится, правда, другим, но нельзя сказать, чтобы он становился лучшим. Но оставляя это в стороне, следует сказать: для Канта такой прогресс был, что очевидно, последовательностью отдельных действий, которые посредством растущего количества находящейся в каждом из них моральности составляют поднимающийся ряд. Следовательно, предметом нравственной оценки является изолированное действие, относящееся к прочно установленному понятию. И так обстоит дело со всеми общими принципами, не только с категорическим императивом. Заповедь Бога, или «середина» у Аристотеля, или оптимальность общественного развития имеют в виду не действие, поднимающееся из центра отдельной жизни, а то, которое как бы с некоей высоты ограничивается понятием. При этом безразлично, понимается ли действие только как внешнее *opus operatum*^{*} или как чисто волевое содержание души, равнодушное к тому, приведет ли оно к успеху или нет; ибо и в последнем случае оно принимается во внимание для общего закона только при вычлениении его из целостности жизни и ограничении смыслом, выражаемым понятием. Жизнь в моральном рассмотрении состоит здесь в сумме сопоставленных друг с другом отдельных действий, одно из которых прекращается на границе господ-

* Совершённый акт (лат.).

ства его понятия, а другое начинается с границы соответствующего ему понятия. Близость к психологии представления здесь несомненна. Посредством этого психологического метода из потока сознания, содержания которого непрерывно переходят друг в друга, вычленяется содержание, допускающее какое-либо логически самостоятельное выражение, или схватываются логические ядра этих текучих содержаний и облекаются своего рода телами души, в которых каждое содержание выступает как «представление». Представления, ограниченные таким образом в виде единств, дают образ жизни души, в которой они поднимаются и падают, связываются друг с другом или отделяются друг от друга, воспроизводят друг друга или препятствуют друг другу, попеременно господствуют в области сознания или погибают и т.д., — причем так, будто каждое представление само по себе обладает особой силой, которая, так сказать, ничего не знает об общем индивидуальном источнике жизни всех. Эта механистическая картина «игры представлений», теперь уже в основном потерявшая научное значение своих принципов, в значительной степени определяет распространенное понимание душевных процессов. Такой способ представлять себе внутреннюю действительность посредством «общих законов нравственности» распространился и на идеальность должностования. Общий закон не может относиться к внутренним процессам, поскольку они находятся внутри связи индивидуальной жизни, возможны только в ней и являются лишь в данное время происходящей сценой из всей единой драмы жизни. Он схватывает витальное содержание не в форме жизненности, а в форме понятийной содержательности, которая в качестве всеобщей может повторяться в каждом жизненном процессе и находить в каждом одну и ту же, выведенную из морального закона, оценку. В этических рефлексиях — и столь же глубоко в обывательском слое — вообще несомненно господствует механистическое мышление: закон и послушание, эгоизм и бескорыстие, счастье и добродетель, чувственность и разум и многое другое выступают здесь как точно определенные величины. Насколько это соответствует именно известной беспомощности интеллектуального формообразования по отношению к живой, доступной лишь гибкому образованию понятий действительности, можно видеть на примере средневековой этики. Во всей средневековой литературе обнаруживаются схематизации добродетелей и пороков, в которых они противопостоят друг другу как точно очерченные персонификации, — вплоть до странного символа, посредством которого животные

часто олицетворяют отдельные пороки. В такой иерархии этических качеств их функциональный характер полностью отступает перед замкнутой субстанциальностью. Но оставляя в стороне эту крайность, следует сказать, что этические качества очень часто считаются твердо определенными величинами именно по своей объективной идее, даже если признается, что в субъективном их выражении могут содержаться колебания и противоположности, и могут рассматриваться в отношениях смещения, компенсации, притяжения и отталкивания, прежде всего в их количественной определяемости, будто они элементы физической системы. И также как такие элементы могут быть подчинены закону природы лишь потому, что каждый из них точно и константно детерминирован принимающимися во внимание определениями, в этических отношениях существует корреляция между всеобщностью законов и изолированной очерченностью, с которой отдельные действия изымаются из потока жизни. И это возможно, пока долженствование выведено из жизни и принципиально ей противопоставлено; в самом деле, ничто не препятствует тому, чтобы исходить по рационалистическому методу из замкнутых образований, которые исчерпаны своими понятиями и посредством этих понятий подчинены общему принципу. Но как только в долженствовании познается форма самой жизни, подобная дискретность исключается; течение долженствования сопутствует, хотя и протекая в совсем иной области, течению действительной жизни, непрерывность которой не входит в резко очерченные понятия и отклоняет их логическую иерархию.

Промежуточное пояснение

В отношении между содержаниями сознания в качестве пережитых и содержаниями сознания в качестве существующих в обособленной идеальности заключена парадоксальность, которую я хочу — поскольку это отношение составляет принципиальную проблему данных страниц — рассмотреть в ее общем, а это означает здесь в ее теоретическом значении. Если долженствование постигнуто как жизненный процесс, которому его содержания противостоят в более или менее императивной форме (еще до метафизического применения, которое рассматривает эту трансцендентность как глубоко имманентную жизни), то ввести в исследуемые теперь теоретические отношения в качестве общей формы этические ценности и вопросы не составит трудности.

Нашу душевную жизнь в каждый наблюдаемый период следует рассматривать как непрерывно протекающий процесс, сознание которого есть ни с чем не сравнимый факт, ибо оно еще не разделилось на познающего субъекта и познаваемое в какой-то степени объективное содержание. Если мы мыслим это сознание предметным, это происходит в виде какой-то картины — движения, течения, разматывающейся нити или чего-то подобного. Однако мы знаем, что этим не постигнута его сущность, что оно исчезает для нас в то мгновение, в котором вообще *постигается*, т.е. должно превратиться в объект; знание о непрерывной жизни, быть может, единственно интуитивное в абсолютном смысле, которое нам дано. Однако именно в этом смысле оно никогда не бывает для нас действительно только им; там, где мы его таковым имеем, оно уже всегда абстрагировано, опредмечено. Оно существует лишь в некоторых содержаниях, с которыми оно совершенно непостижимым образом связано; мы все время знаем, надеемся, верим, чувствуем что-то, наше наблюдение и рефлексия всегда наполняются *содержаниями*. Однако по мере того как мы себе их представляем и схватываем этим в них жизнь, ее непрерывность разрывается — совершенно то же происходит, когда мы научно-интеллектуально составляем из отдельных «событий» «историю», непрерывно продолжающуюся жизнь. Ибо тем, что содержания представлений в чисто психологическом смысле сменяют друг друга без перерыва, трудность не преодолена. Как только мы осознаем их в качестве содержаний, не только обладаем ими психологически, но в этом обладании нечто предполагаем, предполагаемое становится образованием с дискретной собственной значимостью. Когда я представляю себе нечто — звезду, войну, сосуд или основное метафизическое понятие, оно в качестве содержания представления есть нечто совершенно твердое и неизменное. После него или вместо него я могу мыслить нечто иное, быть может, то, что лишь очень мало от него отличается, но это было бы именно другим, а не изменившимся прежним. Таков характер содержания мышления: его объективный предмет во времени и в пространстве пребывает, как все космическое, в постоянном, непрерывном изменении; субъективный процесс, посредством которого он мыслится, таков же. Сам же предмет может быть лишь тем, что он есть, и если в словоупотреблении говорится о его изменении, то это антропоморфное перенесение сознания Я, чувствующего себя непоколебимым во всех изменениях своего прохождения. Конечно, если вещь находится во внешнем или внутреннем движении, я могу

представить себе и движение, являющееся изменением; но тогда именно это изменение есть прочное в идеальном царстве содержаний, его понятие — вневременно пребывающее в своем так-бытии. В представлении легко возникает картина, будто живое сознание пробегает это царство, видя и воспринимая то одно, то другое из его содержаний и наполняясь в следующее мгновение другим. Наиболее наглядным это, пожалуй, становится в формах изобразительного искусства. Все, что было или есть реальность в Венере Милосской, находится в непрерывном движении: творческий процесс в душе художника и его работающая рука, самый камень, который не только длительно подвергается атмосферному и иному воздействию, но в котором также постоянно происходят и молекулярные процессы; чувственное восприятие зрителем и значение для его души этого образа. Здесь нигде нет чего-то в абсолютном смысле стабильного. И все-таки художественное творение, которое мы имеем в виду, говоря «Венера Милосская», обладает этой стабильностью, его форма не подвержена действующим во времени физическим или психическим силам, она абсолютно вневременна, неизменна, пусть даже мрамор, находящийся в Лувре, из которого создана Венера Милосская, разрушится и о ней никогда никто больше не вспомнит. В этой вечности однажды мыслимой формы участвует каждое содержание предметного сознания как таковое. Осуществленное физически или психически оно пребывает в *πάντα ῥεῖ* космоса; однако в форме собственного смысла, там, где его ищет мысль, оно не допускает никакого вторжения, его периферия так связана с центром, что не открывается ничему другому; чистым созерцанием этого служит также художественное произведение, остров внутри своей рамы, в который не может войти ничто другое, никакое бытие или движение всего остального мира. Между тем мы никогда не обладаем сознанием в его чистой собственной жизни, а всегда имеем лишь содержания, образы, то и это, короче говоря, неподвижно-дискретное, которое связано не в самом себе, а только в постоянно протекающем сознании. Таким образом, остается это странное отношение: хотя душевная жизнь, Я, есть непрерывный, в себе свободный от границ процесс, этот процесс мы имеем исключительно в виде содержаний сознания, сущностный смысл которых есть не процесс, а дискретность и безвременное в-себе-пребывание; они могут присутствовать или отсутствовать, но движение, процесс им не присущи. Когда

* Все течет (греч.).

мы мыслим, мы — только сосуд содержаний, или, вернее, существование содержаний; несущий или производящий процесс мы постичь не можем, так как в момент его постижения он уже есть содержание. И все-таки мы знаем его — сознанием *sui generis*^{*}, существующим только для него и ни для чего иного, — как последнюю реальность именно этого мышления в отличие от идеальных, выражаемых в понятиях содержаний.

Правда, метафизическое размышление, подходя с другой стороны, могло бы привести в это известное успокоение, если бы оно было способно — что я не утверждаю — превратить свою чисто логическую структуру в живую душевную действительность. Ее проще всего представить себе в виде логического умозаключения. В силлогизме: S есть M; M есть P; S есть P — высказывание, что заключение S есть P выводится или следует из обеих посылок, скрывает чрезвычайную трудность. Прежде всего каждое из трех высказываний составляет законченную в себе истину, для себя значимую, не нуждающуюся в ином и не предполагающую иное. Затем последовательность, в которой они объединяются в силлогизм, не имеет ничего общего с ними самими, ибо все три одинаково безвременны. Не их собственное фактическое содержание, которое *предполагается* мыслящим их сознанием, а только само это сознание, придающее им психологическую форму, приводит их в допускающий логическое заключение порядок и заставляет каждое из них сломать свою границу, чтобы могла совершиться его связь с другим. Каждую отдельную посылку, а также заключение мы можем мыслить как нечто, существующее и значимое независимо от этого мышления, но само заключение, то «выведение» третьего из двух посылок, происходит только в мышлении, только посредством мышления; сами высказывания остаются в своей застывшей и стерильной рядоположности, из которой невозможно извлечь движение между ними и их объединение. Поскольку это производит только непрерывное течение процесса мышления, становится ясно, что этот процесс выходит за пределы, замыкающие каждое высказывание в качестве логического. Именно поскольку этот процесс непрерывен и, следовательно, не останавливается после «S есть M», чтобы затем вновь продолжаться в «S есть P», он как бы размягчает границы отдельных содержаний и помещает между ними нечто, в логическом заключении не содержащееся, которое делает их соединимыми. Следовательно, содержание этой логической

^{*} Своего рода (лат.).

формы — лишь *часть* того, что содержится в душевном процессе, единственном образующем заключение; те три суждения здесь лишь остановки или пункты прохождения, которые хотя и ведут душевное развитие силлогизма в своем направлении, но не исчерпывают и не наполняют его. То, что делает заключение заключением, движущееся, проводящее, объединяющий порыв, в суждениях, которые его как будто представляют, вообще не содержится.

Но это не следует понимать так просто. Три суждения обладают (предположительно) той безвременной значимостью, которая безразлична к их психической реализации и именно этим способствует тому, что эта реализация обладает ценностью истины. Ибо толковать ли понятие истины реалистически или идеалистически либо еще как-нибудь, она во всяком случае есть для нас совпадение душевной реальности с идеально предписанным; поэтому она открывается, а не изобретается, и это совпадение есть сущность ее «необходимости», ибо каждое отклонение от этого предписания превратит ее в заблуждение. Если мы назовем это безременно-предсуществующе мыслимое подобие истинного представления «идеей», то для составляющего силлогизм душевного процесса существует, конечно, соответствующая ему идея, с которой он как с истиной совпадает: она существует для процесса в целом, не только для понятийно обозначенных остановок, для посылок и заключения, но и для всего находящегося между ними, для всего движения, перехода, синтеза, который только и превращает изолированные члены в умозаключение. Духовный жизненный процесс его совершения должен, как каждая отдельная истина, иметь свое легитимирующее подобие, свою идею, которая в таком же ритме, с такой же непрерывностью, с таким же разъединением ее застывшего для себя бытия движется между отдельными членами. Именно строгий логик, признающий психологически проведенное умозаключение только тогда, когда оно есть исключительно точное повторение идеального умозаключения, не может не прийти к следующему выводу: поскольку психологический процесс умозаключения содержит больше, чем три замкнутых высказывания, его идеальное подобие должно, чтобы соответствовать условию совпадения, уже изначально содержать больше, чем эти три отграничения. Следовательно, «идея» должна иметь ту же движущуюся форму, что и жизнь; можно было бы сказать: идея живет — если под жизнью понимать не эмпирическую действительность телесного или телесно-духовного организма, а брать ее в совершенно общем или символическом

ческом смысле, в котором она может быть высказана чисто идеально-духовным, значимым построением, дающим нашему познанию содержание и истину.

Логически идеальное построение должно содержать даже аналог временной формы, к которой привязана жизнь как таковая. Внутри него каждое из трех высказываний, поскольку они претендуют на истину, обладает вневременной значимостью. Так как отношение, в котором оба первых переходят в третье, лежит в том же слое, то и оно свободно от времени. Это отношение же есть не что иное, как движение, которое охватывает посылки или протекает через них, чтобы впасть в заключение — движение, соответствующее последовательности в душевном процессе реализации. Ибо так же как формально неизбежна эта последовательность ввиду образования моментами жизни ряда, это присутствует и в содержательной определенности логического построения, ибо только первые посылки создают ту душевную констелляцию, которая отпускает от себя заключение как свое следствие. Сколь ни вневременны и, следовательно, в рядоположности значимы все составные части чисто логической области, их последовательность здесь так же детерминирована, как их временная последовательность в душевном процессе, ибо только если посылки предшествуют, а заключение следует, образуется силлогизм. Пусть даже душевная последовательность во времени в качестве внутренне осмысленной обусловлена этой идеальной последовательностью, но вторая все-таки есть проекция первой на логическую плоскость; здесь перед нами своеобразный феномен, который можно назвать только движением вне времени; вневременность полный аналог, адекватный символ движения, созданного жизнью, присутствующего жизни как таковой!

Это в принципе с достаточной очевидностью отражается в языке, даже в отдельном предложении. В суждении «жизнь означает страдание» каждое из трех слов имеет понятный смысл, соответствующее ему внутреннее видение, правда, в изолированности, без ценности истины. Эту изолированность слова теряют в структуре суждения, хотя она и не связывает их внешне и не заключает ранее не имевшие основы слова в общую сеть. Мысленный смысл суждения — нечто в себе единое, столь единое, что его нельзя с точностью определить как синтез. Мысль, творчески возникшая в мыслящем, именно одна, а не возникшая в синтезе. Синтез же есть лишь расчленение единства мысли для ее логического и языкового выражения — так же, как органический зародыш развивается в функциональную

и пространственную дифференцированность членов, — названные три слова — не «части» мысли, и ни одно из них не содержит его *pro rata*. Только когда они находятся рядом друг с другом, они, рассмотренные как дискретные, нуждаются в синтезе; но когда слышащий их этот синтез совершил, то и в нем возникает совершенно новое сверхсинтетическое построение той абсолютно единой мысли, не допускающей, однако, своего выражения как единства. Следовательно, до тех пор пока три слова представляются дискретными, просто следующими друг за другом, они ничего общего не имеют со смыслом предложения, подобно тому как рассмотренные в своей последовательности мазки кисти не составляют картины. В предложении они нечто совершенно другое, чем вне его, они полностью утратили отграничение своих особых значений. И все-таки сами эти особые значения не исчезли, ибо они дают возможность понятно и непосредственно выразить в форме трехчленного суждения единую внутренне цельную мысль. Это странное еще недостаточно уясненное отношение должно здесь только привести к следующему пониманию: для того чтобы отдельное предложение вообще имело смысл (оставляя пока в стороне притязание на истину), его высказываемые элементы должны выйти из своей понятийной замкнутости и вступить в симбиоз, посредством которого они могут стать символом единства мысли в предложении, создаваемом лишь душевно-продуктивной жизнью. Ведь решающим является, что абсолютно не состоящая из частей мысль может быть создана только в душевной жизненности, а не из ее твердо обозначенных элементов или ее внешних объектов. Следовательно, не только истина силлогизма (при предполагаемой истине посылок) имеет трансвита́льный, идеальный коррелят, который, однако, должен внутри себя все-таки обладать непрерывным течением и отрицанием границ, присущим жизни, чтобы между ним и психическим процессом существовало соответствие, позволяющее последнему быть «истинным». Уже отдельное предложение, от которого еще вообще не требуется истина, а требуется только смысл, может вообще реализовать этот смысл в форме объективно сообщенного суждения лишь в том случае, если оно лишит его отдельные составные части их логически твердых отграничений. Трансвита́льные значения слов также должны претерпевать диктуемый жизнью процесс сплавления, поскольку они имеют смысл в предложении только как символизирующее раскрытие того безусловного единства мысли, для которого нет места вне создающей жизни. Здесь вновь — заметим это попутно — подтверж-

дается сказанное раньше: что жизнь отнюдь не заключена исключительно в форму конкретной действительности бытия. Если долженствование означает, что сознательная жизнь, жизнь как духовный процесс, протекает так же как ирреальность простого требования, то идеальное содержание этого требования, отделенного от несущей его жизни, можно определить как идею. И оказывается, что сама эта абстрактная идея уже способна повторить в себе форму жизни, что и в этом обособлении она не должна быть чем-то мертвым, дискретно застывшим как отдельные части. Подобно тому как ценность истины доступна познанию потому, что оно соответствует идее, и идея поэтому при всей ее вневременности и независимости от живой реализации все-таки должна в качестве их прообраза выразить в не рассматриваемом далее виде все движение, скользящие переходы, богатство нюансов мыслящей жизни, — действие получает этическую ценность благодаря своему соответствию идее, содержанию требования долженствования, которое поэтому, чтобы его жизненность не распалась на то, что лишено ценности, также должно повторить внутреннюю форму и непрерывность жизни.

* * *

Мы достигли решающего мотива всего хода наших мыслей. Он таков: общий закон может быть направлен только на отдельные и определяемые как отдельные действия, вычлененные из связи индивидуальной жизни. Индивидуализация действия, обретаемая им посредством подведения под понятие (чем обусловлено его подчинение общему закону), противоречит той индивидуализации, которой оно обладает как сцена или удар пульса всей жизни субъекта и в которой — это моя основная аксиома — только и может выразиться ее полное и последнее нравственное значение. Следовательно, чтобы стоящий над действием закон действительно мог требовать от него это значение, он должен происходить только из проходящей как долженствование жизни индивида в ее единстве или точнее, быть мгновенным ее формированием. До тех пор пока отдельное действие требуется, исходя из его понятийно изолированного значения (даже если предположить, что оно мыслится как моральная интенция, а не как внешнее доброе дело), оно лишено полной идеально-генетической связи со всей жизнью того, кто это действие совершает; ответственность не находит единого фундамента, так как для этого закон дол-

жен был бы происходить из того же последнего источника жизни, от которого требуется его осуществление. К тому же, укоренением долга в тотальности каждой жизни дана значительно более радикальная объективность, чем этого может достигнуть рациональный морализм. Его представление, что каждый должен безусловно знать свой долг и что долгом является не что другое, как то, что он знает как свой долг, связано с тем, что рациональному морализму известно лишь то долженствование, которое может быть реализовано волей. Для него немыслимо, что мы должны определенным образом *быть*, чувствовать и т.д., короче говоря, что должно быть нечто вне целесообразного воления. Но если понимать долженствование как идеальный ряд жизни, то становится понятным, что над каждым бытием и событием возвышается идеал, образ того, каким он должен быть в этой жизни. Все существование *должно* быть именно таковым, каким бы ни была его действительность, и только посредством неизбежного извлечения отдельных элементов можно на практике и в рефлексии сопоставить отдельный элемент ряда действительности с отдельным элементом идеального ряда и сказать, что первый должен быть таким, как второй. *Целое* должно быть, как уже сказано, именно таким, если дана определенная индивидуальность. Долг обладает значительно более решающей объективностью, установленной значительно более обширной системой координат, хотя его соответствующий воле смысл определен не только внутри частной области этой системы, но и соответственно связи с идеальной сферой всей личностной жизни.

Лишь из подобного внутренне единого, хотя и не формулируемого в единственном понятии или вообще в понятии установления норм тотальности жизни, *могут* вообще образоваться долженствования, игнорирующие постижение с помощью категорического императива, не говоря уже о постижении посредством материальных общих законов: все те долженствования, которые относятся к скользящим, изменяющимся, парящим содержаниям или ситуациям жизни, для которых вообще нет понятий, которые в своей целостности или нюансировке могут быть лишь пережиты, но не формулированы и для нравственного решения которых общий закон оказывается совершенно несостоятельным. Все то, что не может быть оформлено в общую максиму, остается вне сферы господства категорического императива и подпадает под проблематическую категорию *ἀδιόφορα*^{*} или анархии. Не могу отрицать, что я часто ощущал как обратную сторону кантовс-

* Безразличного (греч.).

кого морального ригоризма именно анархическую беспомощность по отношению к логически несхематизируемым моментам жизни, даже к целостности жизни. Ведь мы никогда не живем просто как «разумные существа», а живем как некая единая тотальность, которую мы только *впоследствии* разлагаем с научных, практических, телеологических точек зрения на разум, чувственность и т.д. Однако эти элементы имеют в своей изолированности другие законы и другое развитие, чем внутри целостности жизни, — так же, как частичный органический процесс, используемый для эксперимента в химической лаборатории, отнюдь не позволяет заключить, что он будет точно так же происходить в живом теле. Но как бы ни оценивать отношение между единством и множеством этих «способностей души», — по какому праву мы исключаем бесчисленные другие элементы нашего существа из возможности образовать для себя или из себя идеал долженствования? Разве, например, чувственное в нашем существовании должно действительно оставаться в своей чистой фактичности; не существует ли для него долженствования, каким оно *должно* протекать чисто как чувственное, имманентного ему идеала, к которому оно может приближаться и от которого отходить? И не обстоит ли дело так же с фантазией, с образованием этически индифферентных элементов жизни, с религиозной верой, действительно рассматриваемой только как вера? Лишь закон индивида, раскрывающийся из того же корня, из которого произрастает действительность, — быть может, полностью отклоняющаяся от этого, распространяется на каждую аналитически или синтетически вычленяемую часть жизни, так как этот закон не что иное, как открывающаяся в качестве долженствования тотальность или центральность самой этой жизни. Поэтому имеющийся здесь в виду принцип не может быть сформулирован следующим образом: что для одного грех или добродетель, может не быть таковым для другого. Это лишь поверхностность или следствие каких-то факторов. Ибо уже это «что» с самого начала, и не только потому, что оно к тому же впоследствии рассматривается как грех, в одном случае иное, чем в другом. «Одно и то же» лишь внешнее, а не глубокое, этическое следствие. Si duo faciunt idem* уже само по себе настолько неверная предпосылка, что не нуждается в дальнейшем рассмотрении.

Безразличие закона к индивиду, на которого он рассчитан, происходит в кантовском толковании потому, что Кант берет

* Если двое делают одно и то же (лат.).

прототип понятия закона из естествознания и права. В обеих этих областях «закон» значим абсолютно, без того, чтобы индивидуальный образ, на который он направлен, мог выступить как обособленный от всеобщего источник определений. В естествознании это происходит потому, что закон означает здесь только формулирование фактического (независимо от того, где и как часто реализуемого) протекания отдельных событий; в гражданском праве — потому, что оно само по себе и ради социального порядка приказывает, как должно проходить отдельное действие. Категорический императив обладает, с одной стороны, логической структурой закона природы механистического происхождения (как Кант и сам указывает), с другой — структурой правового положения. Поэтому перед ним не стоит опасность круга, которая угрожает каждому априорно-всеобщему моральному закону: закон должен обязывать меня потому, что он значим или может быть значим для всех, — но как я могу утверждать его всеобщую значимость до того, как я знаю, что он значим и для меня, применим и ко мне? Такова, как известно, трудность силлогизма с общей большей посылкой. Как я могу, исходя из смертности всех людей и того, что Кай человек, заключать, что и он умрет, так как эта большая посылка значима лишь в том случае, если я с самого начала уверен и в смертности Кая? В природе закон отдельного факта имманентен; здесь нет противопоставления обеих посылок, которое привело бы к вопросу об их применимости или неприменимости. Гражданский закон извне предъявляет индивиду свое требование, предъявляет лишь объективно частичное требование при принципиальном равнодушии к целостности субъекта; вопрос о применимости к нему, следовательно, даже не ставится, что, правда, создает безграничную возможность неприменимости. В этом уже как будто проявляется несостоятельность, которая привносится в «общий закон» из этих двух его источников. Ибо поскольку этический закон не имеет ни принципиальной адекватности по отношению к отдельному случаю, свойственной закону природы, ни абсолютного противопоставления, как исходящий от людей приказ, напротив, поскольку здесь противопоставление означает одновременно глубокую связь, возникает проблема применимости; если закон неприменим, то он и незначим — и тем самым в его всеобщности заключен вышеназванный круг.

Но именно на основании требуемой мною широты в понимании и значении индивидуальности можно сохранить понятие «всеобщности», предписывающей свой закон отдельному дей-

ствию; только это всеобщность не всех людей, а данного определенного индивида. Все общее индивида — не абстракция из его отдельных качеств и действий. Ибо то, что существуют отдельные качества и действия, в точном смысле отдельные, есть искусственная абстракция, которая ведет не к внутренней форме действованиа внутри реальной непрерывности жизни, а только к очерченной зримости внешнего результата или внешнего возбуждения этого действованиа. Рассмотренное изнутри, «отдельное» действие — лишь относительно субъективно оправданное, совершенное впоследствии вычленение из абсолютной непрерывности; отдельность действия существует для практики, для других, для внешнего, но не проистекает из глубочайшей основы жизни и сущности, а это ведь собственно и есть предмет исследования этики. В этом состоит подлинная причина трудности чисто этического суждения о человеке. Речь при этом идет не о трудности познания — связанной с теоретическим несовершенством субъекта, выносящего суждение, — а о структуре самого объекта, в сущности запрещающей обособление отдельного предмета в оценке. Следовательно, всеобщее в индивиде не возвышается в качестве абстракции над его действиями, а пребывает в качестве корня под ними. Каждая «часть» индивида пронизана жизнью целого; ни одна не имеет в рамках жизни для себя замкнутое значение. Это делает единство частей еще более безусловным: кто не может постигнуть индивида как целое, вообще неспособен абсолютно постигнуть что-либо в нем. Индивида можно представить себе только посредством своего рода интеллектуального созерцания, в той мере, в какой оно означает схватывание целого посредством единой функции. Этим мы не хотим сказать, что в индивиде нельзя также постигать один элемент за другим; однако затем наступает момент, когда эти элементы образуют целостность, которая есть не рядоположность, не простая связь, а совершенно новое образование. Теперь порядок внезапно меняется: это единство не происходит из соединения частей, а части происходят из единства. То, что человек лжет или приносит себя в жертву ради своих убеждений, что он жестокосерд или склонен к благотворительности, что он предается излишествам или аскетичен, — это в качестве действительности абсолютно вплетено в непрерывность его жизни; собственно говоря, выражение «вплетение» еще недостаточно точно, ибо оно как будто предполагает известное самостоятельное существование или генезис этого действованиа в качестве точно очерченного понятием, как будто оно впоследствии или само по себе вступило

с этой своей характерностью в процесс жизни. В действительности же наоборот, оно — лишь изъятая посредством привнесенного понятия часть этого процесса, входящая в непрерывность так же, как каждая часть, проходящая между двумя любыми положенными моментами времени. Хотя внешние стороны нашего поведения отделены друг от друга относительно резкими границами, внутренне жизнь не состоит из лжи, мужественного решения, излишества, благотворительности и т.д., она есть постоянное скольжение, в котором каждое мгновение представляет собой непрерывно формирующееся и переформирующееся целое, ни одна часть не отделена от другой резкими границами и каждая имеет смысл лишь будучи рассмотрена внутри целого и исходя из него. То, что поступок совершен в данный момент, означает, что жизнь в ее непрерывном процессе приняла в этот момент именно эту форму, которая определена не тем, что это — ложь или благодеяние, а есть реальность этого процесса жизни теперь; совершенно так же, как форма студенистого животного, находящегося в постоянном изменении своих очертаний, не определена в одном случае идеей круга, в другом идеей эллипса или приближения к четырехугольнику, а лишь внутренним процессом жизни животного (в соединении с внешними условиями), — хотя круг или эллипс сами по себе в качестве объективных форм имеют законы или необходимые свойства, совершенно не связанные с витальным процессом, создающим их как форму этого существа. Если и существует общая норма применительно ко лжи или к благотворительности, то она еще не находит точки приложения в непрерывно однородном процессе жизни; для этого необходимо, чтобы содержания этого процесса были чуждым ему способом извлечены из него и подведены под уже существующее вне их понятие, даже если эта внешняя сфера идеальна. Если долженствование связано с такими общими понятиями, как ложь, благодеяние и т.д., то оно, следовательно, не может схватить действие в его внутреннем источнике, а лишь после того как непрерывно протекающая из этого источника жизнь приведена в форму дискретности, или, собственно говоря, не сама жизнь, а ее выражаемое и изолируемое посредством системы понятий содержание. Ложь или благодеяние в качестве проявления жизненности их субъектов обладают однократностью всего действительного и в этом понимании отнюдь не есть отображение лжи или благодеяния вообще, о чем трактует общий закон; ему они подчинены лишь после того как выведены из своей органической связи и введены в понятийную, которая может

использовать их только как отдельные, лишенные своей витальной динамики, как сумму идеально ранее установленных признаков. Кантовский императив в принципе носит такой же характер, так как он выводит лишь самую общую формальную абстракцию из всех возможных отдельных общих законов. В качестве регулятива действия категорический императив должен сразу же переходить в содержательную, следовательно, единичную норму, которая по его чистому следствию в каждом случае может быть лишь эмпирически значимой, а для следующего случая, быть может, неприемлемой. Между тем на возможную сумму этих относительных всеобщностей и разделяется категорический императив, как только он стремится стать практическим. Правда, его формула как будто достаточно широка, чтобы и тогда определить нравственность действия посредством его «возможного обобщения» и в том случае, если наше действие постигается таким, каким оно *действительно* пребывает в жизни, — как полностью сплетенное с этой целостностью, как лишь в данный момент наблюдаемая волна в непрерывном течении жизни. В сущности, однако, постигнутое таким образом действие не может быть обобщено, ибо это означало бы не что иное, как мыслить всю жизнь данного индивида в виде общего закона; тогда возник бы вопрос: можешь ли ты желать, чтобы все люди с их первой до их последней минуты вели себя, как ты? Ибо, и это приходится все время повторять, свой внутренний, действительно достоверный смысл отдельное действие выражает только в тотальности жизненной связи. Однако оставляя в стороне немыслимость или бессмысленность такого вывода, в некоторых случаях и соответственно высшим критериям, по которым категорический императив определяет желаемость действия, может быть без сомнения ценно, что существует *один* человек такого определенного типа, но не то, что существуют хотя бы несколько таких людей. Невозможно предвидеть, как из последней констелляции определялась бы нравственная предосудительность такого человека. Следовательно, последний вывод, к которому приходит категорический императив, если не разрывать произвольно связи, положенные отдельному действию, гласил бы: можешь ли ты желать, чтобы ты вообще существовал, или: чтобы существовал мир, в котором ты существуешь (ибо мир, как он существует, есть непереносимое условие всей твоей жизни и тем самым твоего отдельного действия), возникал бы бесконечно часто? Таким образом, кантовская формула, развернутая последовательно до ее полного значения, завершилась бы вечным

возвращением, а тем самым вопрос обобщения не находил бы, как он того требует, логического ответа, а нуждался бы в ответе, следующем из волевых или эмоциональных решений. Чтобы избежать этого, чтобы мыслить отдельное деяние как обобщенное и ответить на вопрос о легитимации, остается только изолировать его из общей связи жизни, поместить его во внешние границы; обобщение его полной реальности внутри нашего существования само себя снимает, во всяком случае снимает притязание на объективно-логическое решение по кантовской формуле: именно обобщение предполагает искусственную индивидуализацию отдельного действия. Эта формула дает определение не более, чем от случая к случаю, *целое* она определить не может, ибо оно — в качестве живого так же не может быть составлено из отдельных случаев, как не может быть составлена из отдельных частей действительность организма — целое, мыслимое «общим», показывает всю бессмысленность этого. Индивидуализация отдельного действия противится, как я уже подчеркивал, индивидуальности личности, т.е. единству и целостности, проходящим сквозь все многообразие отдельных действий, или точнее: живущим как это многообразие. Каждое долженствование есть функция тотальной жизни индивидуальной личности. Это, быть может, составляет глубокий смысл мистического представления, что у каждого человека есть свой особый ангел или гений, который ведет его от случая к случаю и в известной степени представляет собой «идею» его жизни. Оно объясняет также — упоминаю это как случайный вывод, — в каком смысле «следствие» действия может считаться ценностью. Это обычно понимается в объективном смысле: будто из логического содержания ситуации, задачи, пройденного развития может следовать то поведение, которое надлежит требовать от субъекта как последовательное и поэтому нравственное. Но будет ли это следствием всегда именно для данного индивида, в некоторых случаях очень сомнительно. Может случиться, что логика его природы (в силу такой же или также индивидуальной логики) приведет к совсем другим действиям; невзирая на то, что те предметные ряды являются собой элементы именно этого существа и могут сделать свои следствия его следствиями. В распространенном понятии следствия заключено ошибочное применение логики, развивающейся в чистом содержании понятия, к неподвластной ей области, применение, которое составляет и предпосылку психологии представления, так как в своих ассоциациях и т.д. она в конечном итоге в области отношения элементов следует более или

менее скрытой логике. Теперь мы освободили логику от заблуждений, которыми ей грозило вмешательство психологии. Напротив, опасностям, угрожающим психологии и тем самым значительной части этики вследствие узурпаций логики, еще не было уделено достаточного внимания.

Подобно идейной противоположности партий, акты жизни, каждый из которых мы рассматриваем как отдельное, так или иначе ограниченное, обозначаемое в соответствии с его содержанием единство, казалось, до сих пор противостояли общему потоку жизни, чье всеохватывающее единство не склонно предоставлять ни пространства, ни права особым объединениям, единичностям с собственными границами. Отдельный акт, акцентирование которого направлено в сторону понятийного, хотя и не невещного, но внеиндивидуального содержания и который, примыкая к другому, составляет жизненный ряд — и проистекающая изнутри индивидуальная жизнь, обретающая, подобно текучей субстанции, во всех феноменах лишь свою постоянно меняющуюся форму, — таковы два принципиально отличные друг от друга постижения жизни. Однако на установлении этой антиномии или чуждости между значением единичного и значением целого нельзя остановиться. Необходимо искать такое созерцание, в котором оба они будут объединены в функциональном отношении и внутренней необходимости. Такое созерцание раскрывается в основном мотиве, который не достиг в этике всего своего права ни по своей глубине, ни по своей широте и характеризуется прежде всего своей противоположностью морали разума. Ибо мораль разума выводит (принимая в сущности лишь установку распространенной этики) этически релевантные действия либо из чистого, свободного от чувств Я, либо из чувственного Я. Я же решительно утверждаю, пока еще в совершенно афористической формулировке, что в каждом поведении человека продуктивен весь человек. Даже если мораль разума заменяет ценность внешнего действия «убеждением» как бы в качестве самой короткой линии между действием и абсолютной точкой Я, — все богатство эмпирической личности, которое в эту линию не входит, исключено здесь из фактического и этического отношения к действию. Ибо здесь выносятся суждение о человеке, лишь поскольку он совершил именно это действие, а не о действии, поскольку оно совершено именно этим человеком. Более того, изолированной нормативной оценки отдельного действия (т.е. подведения его содержания под общий закон) можно достигнуть лишь посредством такого исключения человека в целом. И наоборот,

такое изъятие и обособление действия ведет к конструкции чистого, абсолютного, трансцендентального или трансцендентного Я, являющегося коррелятом к этому. В действительности же это соответствует только логическому и механистическому представлению о душевном и совершенно отпадает, если считать каждое отдельное поведение новой обогащающей возможностью, в которой может предстать тотальность бытия. Тогда трудно понимаемое в морали разума отношение между абсолютным, собственно говоря, неживым Я и меняющимися единичными действиями сразу же становится органически единым. Ибо тогда единичное действие не исключает тотальность, а включает ее; сколь ни недостаточно наше знание, чтобы доказать это в каждом отдельном случае, основное метафизическое чувство здесь таково: каждая экзистенциальная особенность полностью выражает на своем языке целое индивидуального существования, из которого она происходит. Поэтому каждое мгновение жизни, каждое поведение и действие есть вся жизнь; жизнь — не тотальность для себя, которой в идеальном обособлении противостоит отдельное действие. Своеобразная, неисчерпаемая никаким механистическим подобием форма жизни состоит в том, что она в каждый из своих моментов есть именно эта жизнь в ее целостности, сколь ни многообразны и противоположны друг другу содержания этих моментов. Не часть жизни, а ее целостность совершает каждое действие. В момент его совершения, как и в любой другой, индивидуальная жизнь содержит в себе все следствия своего прошлого, все напряжение своего будущего. Это мгновение души действительно жизнь в целом потому, что вне его теперь нет жизни (да и где бы она могла быть?), и потому, что жизнь располагает лишь одним образом — непрерывным течением, иногда поднимающимся до — непредвидимо меняющейся — высоты отдельной волны. Конечно, отдельный момент не есть вся жизнь, если понимать ее как сумму определенных по своему содержанию переживаний. Но жизнь как процесс — такой, который несет в себе и создает все содержания и который эти содержания символизируют, — вообще не есть сумма, этот процесс в каждый момент его прохождения полностью действителен. Такие моменты чрезвычайно различны по силе, интенции, ценности. Однако это различие — непосредственная сущность жизни; она то слаба, то сильна, то внутренне неустойчива, то крайне возбуждена, то интенсивна, то пуста: ни один из этих моментов не указывает сам по себе на другой, разве что только посредством витальной закономерности «реакции», чтобы соединиться с ним

в целостности жизни; это могло бы случиться только исходя из совсем иным образом ориентированных понятийных систем. Я действительно и полностью в один момент силен, в другой слаб; мое бытие обладает теперь этим качеством, пусть даже в другой момент оно обладает другим; конечно, эти примеры очень упрощены; общий статус момента, хотя и единый в витальном смысле, в своем понятийном содержании чрезвычайно сложен и доступен лишь очень несовершенному анализу. Необходимо полностью исключить представление, будто какая-либо оценка, отношение содержаний или интенсивностей жизни определяют, пребывает ли действительно вся «полнота» жизни в каком-либо моменте. Ибо понятие «полноты» жизни имело бы здесь совсем иной смысл ценности или субъективного чувства, чем в объективном витальном процессе. Даже если постигать жизнь по ее измеряемости, исходя из того, что индивидуальное существование может иметь больше или меньше жизни, все-таки в каждом из этих различных состояний заключена подлинная целостная жизнь: она именно и есть попеременно то более полная, то более пустая, и лишь исходя из понятия или желания, последняя тянется к идеальному увеличению, посредством которого она хочет восполнить себя. В собственно витальном и метафизическом смысле существует только одна жизнь, подлинность и целостность которой составляют то полнота, то бедность. Поэтому неверно утверждать, что если я в один час моей жизни хочу добра и совершаю его, а в другой хочу зла, то первое или второе есть моя подлинная природа, а противоположное ему преходящее, как бы случайное отклонение. Кто может с уверенностью сказать, в чем состоит подлинность моей природы? Быть может, она являет себя лишь в единственном часе всего моего существования. Все это разделение в высшей степени проблематично. Человек в одном случае такой, в другом иной, и утверждать, исходя только из более часто проявляющегося определенного качества, что одно находится в характерологически или метафизически принципиально ином пласте, чем другое, заставляет нас только оптимизм или пессимизм в оценке нашей природы. В том, что существует возможность действительно быть в жизни совершенно хорошим или совершенно дурным, что мы внутренне не разделены на пласты различной этической-метафизической сущностной глубины, вследствие чего одно действие неизменно относится к фундаментальному, другое — к поверхностному пласту, — в этом состоит человеческая свобода; трансцендентальный «характер» помещает на ее место судьбу, что лишь фан-

тастически маскируется учением о выборе метафизического характера. Впрочем, оставляя в стороне вторгнувшуюся в этот вопрос проблематику свободы, соответствие в изображении жизни наших самых разнородных по ценности действий «врожденному характеру» отнюдь не исключено. Ибо только в силу совершенно поразительного суждения и косности можно отождествлять врожденность характера с качеством, определяемым одним (даже сложным) понятием неизменного поведения: нравственный или аморальный, сангвинический или меланхолический, педантичный или великодушный характер присущ якобы индивиду от рождения; он либо вообще не может вести себя не свойственным его характеру образом, либо, если так происходит, то это вызвано чуждыми его Я силами или это преходящее поверхностное явление объясняется — собственно говоря, непонятной — случайностью. Но даже оставляя в стороне, существует ли столь однозначный по своей структуре характер, я не вижу причины, почему индивид не может обладать «врожденным» свойством занимать в одну эпоху своей жизни определенную внутреннюю позицию, а в другую совершенно отклоняющуюся от нее, и так далее с безграничными возможностями колебания. Почему бы здесь дело обстояло иначе, нежели с врожденными физическими свойствами? Разве то, что борода начинает у нас расти во второе десятилетие нашей жизни, сначала редкая, а потом густая, позже седеет и наконец становится совсем седой, — разве это изменение не предначертано нам зародышем? Почему изменение сущностной окраски в развитии жизни не считать таким же врожденным свойством, как предполагаемую неизменность характера? Считать, будто предопределенность характера совпадает с его понятийно-качественным единообразием, не более чем предрассудок и возник он, быть может, потому, что для нашего несовершенного знания вероятность того, что существует раз навсегда определенный характер, значительно увеличивается при восприятии качественно одинакового поведения. В сущности же, независимо от возможной или невозможной констатации, нет ни малейшего основания считать меняющееся во времени характерологическое поведение менее предопределенным, видеть в одной фазе меньшую связь с врожденным корнем сущности, чем в другой.

Что в поперечном сечении потока жизни, определяемом нами как его «Теперь», жизнь содержится в различных формах, и каждый человек, будь он чрезвычайно узок или чрезвычайно широк, охватывает полную фазу жизненной целостности, — это

предстает, конечно, в разнообразных эмпирических модификациях. Даже рассматривая как будто самостоятельно функционирующие особые энергии, никогда не следует забывать, что мыслит, чувствует, желает весь человек, что каждое отдельное чувство есть лишь канал жизненной целостности, посредством которого она связана с внешним миром. Мы легко ошибаемся в этом, поскольку часто в самом деле не можем установить или определить отношение между отдельными особыми энергиями и вследствие этого забываем — типичное, впрочем, для множества духовных и практических отношений, — что элемент целого вполне может быть определен этим целым как единством, без выявления влияния другого элемента. Так, верующий христианин нередко забывает, что он живет в абсолютной всеохватываемости божественным единством, если Божие благо, мудрость Божия или справедливость Божия и гнев Божий не вступают в его жизнь, как он в данный момент того ожидал.

Теоретически нелегко постигаемый тип формы, в соответствии с которым индивидуальная жизнь всегда только как целое относится к проявлениям, называемым нами отдельными действиями или переживаниями, находится в известной логической аналогии к нашему образованию понятий. В понятие, обозначающее конкретную вещь, входят лишь известные части, стороны, определенности; все остальное, индивидуальную конфигурацию вещи, все то в ней, что либо относится к другим понятиям, либо вообще не может быть выражено в понятиях, оно полностью оставляет вне своего содержания. Тем не менее понятие считается целостностью, единством вещи, включающим все не затронутые им определения. Если я называю растение деревом, то это понятие не определяет, растут листья или иглы на этом дереве; тем не менее оно относится не к части имеющих иглы и к соответствующей части имеющих листья растений, а ко всему единому образу деревьев с иглами и ко всему единому образу деревьев с листьями: бытие деревом пронизывает каждый образ и не позволяет индивидуальным различиям препятствовать этому. Или, если мы называем кого-нибудь дураком, в это понятие не входят все бесчисленные свойства человека, которые вообще ничего общего не имеют с глупостью или умом и не служат даже их предпосылкой. Тем не менее со всеми его качествами, добродушием или злобой, естественной или противоестественной половой жизнью, разговорчивостью или молчаливостью и со всеми другими свойствами он — дурак; понятие, под которое он подведен только по одному частичному свойству, охватывает его целостность или

господствует над его целостностью, в которую входят и все те чуждые интеллекту определения. Это структурное отношение между единичностью и жизненной целостностью создает именно в этических суждениях своеобразную проблематику. У Данте грешники осуждаются главным образом из-за их отдельных действий. Даже если находить в этом более глубокое значение: что человек совершает однажды в своей жизни нечто, в чем концентрировались весь смысл, вся тенденция этой жизни, — этическая ценность подобного презентативного действия все-таки определяется здесь единичным содержанием этого действия, измеряется по системе предсуществующих норм. И даже если в основе приговора лежат *свойства* человека, то и они лишь частичны: скупой, сладострастный, впадающий в гнев человек может помимо этого обладать превосходными качествами, что Данте и не отрицает, на что он иногда даже намекает. Так где же эти качества? Почему они полностью исчезают при негативной оценке? И как это сочетается в качестве формального принципа с тем, что весь Содом мог быть пощажён, если бы в нем нашёлся *один* праведник? И если действительно это одно должно было считаться решающим пунктом ценности существования, как оно выступило у Канта в качестве самого чистого явления интеллигибельного характера — в том и другом случае действие оценивается не в соответствии с его органически-непрерывной связью с жизнью, а в соответствии с его для себя данным содержанием или, по Канту, в соответствии с целью этого содержания. В обоих случаях требуется единичность действия, пусть даже преисполненного внутренней глубины, так как оно должно найти свою оценку *противостоящей* ценности жизни индивида, в принципе безразличной к ней норме. При этом не лишено интереса, что если проследить действие в противоположном направлении, по его воздействию на того, кто его совершил, то его изолирование по отношению к целостности жизни сразу же прекращается. Пусть судья карает за определенное нарушение закона, в остальном же человек может быть лишь безразличным ему субъектом преступления; однако наказание — непосредственно связанное с ним страдание, а также социальное деклассирование, падают на человека в целом. Наши деяния по их обратным воздействиям на нас отнюдь не локализованы так, как по критикуемым здесь этическим представлениям, их происхождение из нас. Уже этот многократный опыт должен был способствовать установлению более тесной связи наших деяний с целостностью жизни. Это основное отношение значимо и для более глубоких пластов, чем

те, которые приводятся здесь. Мы в самом деле легче нашли бы оправдание в действии, ощущаемом как относительно изолированное, возникшее из поверхностного душевного движения, если бы ему не сопутствовало смутное чувство: следовательно, ты способен совершать подобное и в будущем! Подлинно тягостным является для нас это наше свойство — даже если оно периферийно — постоянно сохраняющаяся возможность повторения действия, следовательно, нечто, выходящее за пределы действия как чего-то единичного и распространяющееся на всю жизнь человека. Поэтому психологическое наблюдение показывает, что в тех случаях, когда радикальный внутренний переворот делает для нас совершенно невыносимым повторение вызывающего наше раскаяние действия, страдание, связанное с раскаянием, значительно смягчается. К тому же нельзя не видеть, что за некоторые действия мы действительно не чувствуем полной ответственности, что они приходят внезапно, как нечто чуждое, неизвестно откуда оказываются в нашем внутреннем мире и являют собой нечто периферическое, не связанное с центром нашей жизни. Однако такие толкования этого факта представляются мне неверными. Мы, как было указано выше, следовательно, и в моменты таких действий, — всегда вся наша жизнь, и ее легко принимаемое здесь деление на нашу актуальность и потенциальность с очень неравномерными распределениями по степени является весьма проблематическим методом, ибо нерасторжимое переплетение так называемого актуального и так называемого потенциального только и конституирует действительный и действенный момент жизни. Жизнь в своей сущности постоянно проходит в подъеме и падении, силе и слабости, свете и тьме, не теряя из-за этого в какой-либо момент всей своей целостности в качестве одной этой жизни. Поэтому упомянутые действия возникают не как «части», не из экстерриториального «где-то», — в этом все единство нашей жизни, которая только проходит в такие моменты стадию редукции, чуждости самой себе, отклонения от привычного. Но и это, определенное как инобытие, не есть нечто откуда-то явившееся случайное, а состояние самой жизни, внешнее есть форма внутреннего.

В дальнейшем изложении решающий для нас здесь мотив, пожалуй, отчетливее всего выступит в своей противоположности, с одной стороны, механистическому, с другой — платонизирующему толкованию там, где мы подведем итог нашему пониманию основных сущностных черт жизни. Я исхожу из только что рассмотренного. Когда мы называем человека скупым, то

скупа ведь не его скупость, а человек в целом, который одновременно мужествен, чувствен, умен, меланхоличен и т.п., — *такой* человек скуп. Поэтому в каждом действии, которое мы определяем как скупое, выступает именно этот человек, так же, как в любом другом действии, представляющемся нам умным, мужественным или чувственно определенным. О полном непонимании сущности жизни свидетельствует желание видеть ее единое целое только в той мере, в какой в ней воспринимается качественная одинаковость, — которую пытаются обрести посредством своего рода смешения всех содержательных различий ее моментов в их среднем значении или в «чистом» Я, т.е. в абстрагировании от содержательных различий. Значимая для неорганического категория целого и части к жизни, а тем более к индивидуальной душевной жизни, вообще неприменима. Здесь существует внутренняя связь жизни, которая распространяется не только на предшествующее и последующее, когда от каждой точки к каждой другой можно прийти только через все находящиеся между ними точки; здесь прошлое приходит как бы через голову всего промежуточного и воздействует на настоящее, образуя с ним постоянно изменяющееся единство; так в картине каждый мазок краски соотносится не только с соседним, но и с каждым на данном полотне, и вследствие этого возникает сеть противоположностей, синтезов, усилений, которые мы обозначаем как «необходимость» в художественном произведении, т.е. как необходимость каждой части потому, что каждая другая есть эта определенная, причем это взаимно: каждая часть художественного произведения есть то, что она есть в данном месте, лишь благодаря тому, что каждая другая есть то, что она есть; значение каждого включает в себе в известной степени все художественное произведение. Однако и это подобие лишь очень несовершенно и как бы поверхностно приближается к тому, что своеобразная форма жизни совершает в принципе полностью и в единстве: она действительно в каждом настоящем пребывает *целостной*. То, что эти состояния в настоящем, с одной стороны, как части, разделенные во времени, с другой — из-за противоречий своих содержаний исключают друг друга, противятся тому, чтобы быть единой целостной жизнью, объясняется воздействием точек зрения, которые привносятся в жизнь извне. Так, схема целого и части значима для *времени жизни*, т.е. для пустой, линейной схемы времени, которую получают, когда из жизни как бы удаляют жизнь. Внутри нее существуют «разделы», части, которые вычленены резкими точечными границами и поэтому не могут быть даже сим-

волами проходящей в абсолютной, никогда не разрываемой непрерывности жизни. Между 6 и 7 часами проходит «часть» моей жизни, к которой примыкает другая, проходящая от 7 до 8 часов, таким образом каждая из них содержит мою жизнь только *pro rata*, а вся жизнь складывается из них. Однако если смотреть, исходя из жизни, то это деление на части совсем не есть нечто объективное, нечто предписанное самой ее структурой; непрерывность жизни можно выразить лишь тем, что каждый особо рассмотренный момент есть вся жизнь, так как форма этого целого, его единство есть стремление изжить себя в том, что во внешне временном аспекте приходится называть множеством. Так же обстоит дело с качественным различием частей жизни. То, что я расчленяю мою деятельность то на скупую или расточительную, то на храбрую и трусливую, то на умную и глупую, связано с понятийными категориями, противостоящими процессу жизни в объективной систематике и совершенно не связанными с ней. Разумеется, этот процесс допускает применение то одной, то другой категории, исходя из различий содержания внутри него. Однако это состояние получает свою истинную сущность и возможность этической оценки не от понятия скупости или расточительности, храбрости или глупости, а от непрерывного и непрерывно меняющегося течения жизни. Здесь еще раз проявляется резкое различие между понятийно-всеобщим и витально-индивидуальным способами созерцания. Для платонизирующей точки зрения (которая здесь также составляет предпосылку для этики «общего закона») храброе действие есть экземплифицирующее осуществление понятия храбрости; лишь соответствуя этому или другому понятию, храбрость вообще является действием; на этом, а не на жизни, удар пульса которой она составляет, основана ее сущность. Даже если отклонить трансцендентно-субстанциализирующие выражения Платона, по которым человек, действуя таким образом, участвует в идее мужества, основной мотив остается. Действие по своему смыслу, своей ценности, своей структуре все еще являет себя не как целостная, теперь именно *так* осуществляющаяся жизнь индивида, а как осуществление понятия храбрости. В таком понимании, основанном на понятийно выражаемых содержаниях действия, каждое настоящее в жизни есть лишь часть ее, которая только вместе с другими частями (следовательно, например, разумное с чувственным, практическое с теоретическим, индивидуальное с социальным) образует жизнь. Такое рассмотрение безусловно нужно и полезно, ибо жизнь обычно важна нам как в действовании, так и в познании

только исходя из ее отношения к таким реальным и идеальным рядам и ценностям и к ее связанным с ними результатам. Однако рассмотренное в его истоках, там, где действие действительно возникает, оно не «действие храбрости» (этот полухудожественный способ выражения все-таки имеет для рационализма некую реально мыслимую основу), а действительность тотальной жизни в данный момент, и поэтому, когда речь идет об этической ответственности, ее надлежит определять и оценивать только исходя из того, что проявляет в этом месте общее долженствование данной жизни. В качестве раскрытия одной жизни долженствование доступно столь же решительным, хотя и не столь качественным полярностям, как те, о которых я говорил в связи с формой действительности жизни в отличие от суеверного представления, будто врожденный характер принуждает нас к всегда одинаковому по существу поведению. Именно поэтому долженствование, направленное на ответственность, не может быть определено по общему закону. Конечно, храбрость как таковая хороша, а скупость как таковая дурна, и в качестве общего закона можно было бы только желать, чтобы первая существовала, а вторая нет. Однако что названные так действия в рамках индивидуальной жизни значат, вернее, что они значат в качестве этой жизни (ибо они суть лишь мгновенные изображения ее тотальности, и поэтому судить о них можно только исходя из ее общего долженствования) — этим еще не определено. Тем самым выступает этическое значение того, что столь подробно здесь рассмотрено: в каждом действии продуктивен весь человек, а не «способность души», сколь бы тонкой она ни была; она в конце концов всегда ведет к кругу, к утверждению, будто наше основанное на скупости поведение происходит из нашей скупости, а наше храброе поведение из нашей храбрости. Общий закон, который, даже в качестве формального, должен на практике перейти в материальный, определяет всего человека, исходя из трансвитального, трансиндивидуального значения рационализированного содержания действия; он, как только теперь становится очевидным, вообще не *может* действовать иначе, но применяет для этого негодное средство потому, что предъявляет свое требование исходя не из тотальности жизни человека, а из понятийности изолированного содержания. Напротив, наша изложенная здесь мысль исходит из того, что у человека в единой непрерывной целостности его жизни есть известное долженствование, ему следует осуществить данный этой жизнью идеал самого себя, сущность которого как сущность жизни вообще со-

стоит в том, чтобы проходить в беспрерывно меняющихся, часто, может быть, логически противоречащих друг другу действиях. Это требование направлено не на общее «доброе убеждение», которое для своего индивидуально практического формирования всегда нуждается в еще других нормах. Здесь, исходя из принципа, что в каждом действии продуктивен весь человек, отдельное действие нравственно определяется человеком в целом, — не действительным, а таким, каким он должен быть, который так же, как действительный человек дан индивидуальной жизнью. Из индивидуальной жизни, а не из трансцендентного ей подведения под общие понятия действие должно черпать свое должностное; оно должно делать это логически, так как идеальная непрерывность жизни (поскольку она есть *жизнь*) обладает существованием только в возвышении своей целостности до, правда, единично *именуемых* содержаний действий.

Конечно, в каждый данный момент речь всегда идет о каком-либо отдельном нравственно требуемом деянии. Однако нравственно требуется оно только вследствие его принадлежности к целой, идеально предначертанной жизни. Ибо должностному присуща возможность — как бы ни толковать эту возможность — того, что мы соответствуем или не соответствуем ему нашей действительностью. Можно, конечно, мыслить жизнь в целом, как развивающуюся из идентичного зародыша иной, чем действительная, жизни. Но мыслить отдельное действие «иным», чем оно произошло, представляется бессмысленным; ибо тогда это и есть другое, а не то действие, и оно иное. Разве только, если оставить в стороне жесткую самостоятельность содержания действия — которое может быть только таким, какое оно есть, или вообще не быть — и рассматривать жизнь только как процесс, который растворил содержание в своем течении и видит в отдельном действии именно теперь действительное формирование этой целостности жизни, — только тогда можно было бы требовать от действия, чтобы оно было другим, чем оно есть. Ибо ни с чем не сравнимое свойство органического существа, прежде всего души, которая живет как целое, состоит в том, что она может быть изменившейся и все-таки той же. Несомненно, обычное понимание этого исконного феномена таково: Я субстанциально пребывающее или сохраняющееся в одинаковости формы или функции, совершенно не соответствует действительному положению дел; внутреннее знание об идентичности индивида при полной, глубоко уходящей изменяемости есть основной факт, перед которым до сих пор оказываются несостоятельными все попытки

придать ему аналитическую понятийность. Следовательно, лишь в том случае, если характер жизни связан с мотивом, согласно которому отдельное деяние есть полное выражение всей жизни, это деяние может принимать участие в «возможности быть иным». Но этот мотив все-таки связан с постоянно возникающим представлением, что, хотя мы в рамках целостности жизни свободны, единичное детерминировано. Это только выражение того, что и долженствование есть тотальность, из которой отдельное деяние не может быть обособлено в точно очерченной самостоятельности.

Если в этом смысле постигнуто отношение каждого понятийного, временного, феноменального ограничения к целостности процесса индивидуальной жизни, то окажется, что оно значимо для каждой категории, под которой может проходить единство этого процесса: как действительность индивидуальной жизни вообще возвышается до ее реальности в настоящем, так и ее долженствование вообще — до ее долга.

* * *

Тем самым мы выступаем против всех усилий выводить долженствование из материи или из формальных отношений его собственных содержаний. Разумеется, каждое долженствование живет ими, они — предмет долженствования. Разница лишь в том, *на что* направлено их долженствование, какая инстанция дает им этический выбор и этические акценты. Тем, что решение здесь ищут в своеобразно определенном понятии жизни, не исключается значение содержаний. Такое долженствование, познанное как форма каждой индивидуальной жизни, действительность которой координирована, познана, принимает все возможные, внешние ему сцепления, значительно меньше предрешая их широту, чем это может быть достигнуто категорическим императивом и его связью с требованием всеобщности; ибо все социальные и судьбоносные, все разумные и религиозные, все, происходящие из тысячи условий среды, связи, требования, импульсы действуют на саму жизнь; в соответствии с тем, как наполняется и формируется ими жизнь, определяется ее долг. Поскольку же жизнь протекает в индивидах, следование ее моральным нормам по ее внутреннему принципу индивидуально. Таким образом, отождествление закона и общего закона, господствующее в этике, а в кантовской этике доведенное до чистой абстракции, не обладает, быть может, логической или само собой разумеющейся необ-

ходимостью, на которую оно претендует. Если я и вывожу с величайшей точностью то, что мне надлежит сделать, из объективных отношений вещей и из законов, возникших вне меня, — в конечном итоге или прежде всего это должен сделать я, это относится к сфере моего долга, образ моего существования будет в зависимости от выполнения или невыполнения этого более или менее ценным. Если этот смысл индивидуальности, который не означает качественную несравнимость, не будет признан — выведение долга из незаменяемого, ни с чем не смешиваемого пункта единства, или, что здесь то же самое, из целостности живого Я как актуального момента определенной таким образом идеальной жизни, — то я не вижу, как можно прийти к подлинной ответственности, следовательно, к глубине этической проблемы.

Чтобы сделать это более глубоким и отчетливым, необходимо прежде всего повторить, что долженствование вообще не предопределяется целью. Мы должны не потому, что того требует цель, а исходя из нашего внутреннего чувства; долженствование как таковое не есть телеологический процесс. Это не относится, конечно, к содержанию долженствования, которое всегда выступает под категорией цели: не раз нам приходится служить средствами для целей, которые выходят за пределы самого незначительного единичного существования и перед лицом которых наши самоцели вообще не принимаются во внимание. Однако то, что мы должны служить этим целям, что этого требует от нас категория долга, — не зависит от цели, которой мы служим действительностью нашего действия. Правда, рассмотренное, исходя из внешних, окружающих нас сил, это также не автономное, а телеологическое действие: общество, государство, церковь, профессиональная или семейная среда возлагают на нас обязанность совершать жертвенные, самоотверженные поступки, в качестве средств для достижения их целей. Но потому, что это от нас *требуется*, оно еще не есть нравственно должное, ибо в качестве *требования* нравственное не отличается от несправедливого. Следовательно, решение, что одно требование должно быть для нас долгом, а другое нет, не может, не попадая в *circulus vitiosus*^{*} исходить из целей, которым служит содержание требования, а может быть положено только как выросший из глубины жизни, хотя полностью выходящий за пределы ее действительности, факт. Нравственное в действовании не может как таковое быть средством — как

* Порочный круг (лат.).

ни стремится его содержание превратить нас просто в «средство» внутри социальных, культурных, духовных, религиозных рядов, — без того чтобы оно было отделено от корня своей сущности и растворено в связи отдельных объективных событий⁶.

Можно с полным правом признавать любое число санкций рационального, предметного, социального характера: *моим* долгом действие становится только с включением в определенные всем моим существованием ряды долга. Ведь никто не может назвать хотя бы одно действие, один общий закон, непризнание которых мы в известных обстоятельствах сочтем *нашим* долгом, — следовательно, нет ни одного закона, над содержанием которого не стоял бы в качестве высшей инстанции вопрос: *мой* ли это долг? Относится ли это к объективно-идеальному построению *моей* жизни? Решение и тогда остается связанным со смыслом и с констелляциями моей жизни, когда оно требует пожертвовать этой жизнью, ибо и решиться на смерть может только живой человек. А это означает: даже если бы все отдельные содержания долга вышли из названных выше областей, решение должно сложиться исходя не из них, не из множества *отдельных* целей и норм, а из единства и непрерывности жизни. Только здесь эта связь не есть просто эмпирическая действительность, ибо из действительности как таковой может следовать только действительность, и никогда без μεταβασις εἰς ἄλλο γένος* не может следовать *требование*. Его форма должна с самого начала лежать в основе, т.е. жизнь должна уже изначально протекать также под категорией долженствования, — независимо от того, в какой точке хронологии эмпирического сознания это проявится. Или иначе: каждое долженствование есть функция тотальной жизни индивидуальной личности.

Чтобы понять, насколько этот основной мотив всего субъективного далек от всякого произвола, всякой случайности, надо обратиться к дифференциации обычно соединенных понятий. До сих пор санкция нравственного требования зависела от следующего решения: есть ли оно то, что представляется должным в субъективном сознании, в личностном, основанном на совести решении, или приходит от объективного, от наиндивидуального положения, выводящего свою значимость из своей объективно-понятийной структуры. Я же считаю, что помимо такой альтернативы есть третье: объективное долженствование именно этого индивида, требование, поставленное его жиз-

* Переход в другой род. Здесь: логическая ошибка (греч.).

нию, исходя из его жизни, которое в принципе независимо от того, считает ли он сам его правильным или нет. Здесь вновь требуется новое деление и новый синтез понятий: индивидуальное не должно быть субъективным, объективное — сверхиндивидуальным. Решающее понятие — объективность индивидуального. Если определенно индивидуализированная жизнь существует как в полном смысле объективный факт, то и ее идеальное долженствование существует как объективно значимое таким образом, что истинные и ошибочные представления об этом могут быть постигнуты данным и другими субъектами.

Приведу для доказательства анализ простого примера. Представим себе антимилитариста, уверенного в том, что война и военная служба — нечто абсолютно пагубное и злое и что тот, кто отказывается от долга защищать отечество, может делать это не только с чистой совестью, но и с уверенностью, что он совершает правый и безусловно требуемый поступок. Если же его поведение осуждается и выполнение требования отечества провозглашается нравственным долгом, совершенно независимо от того, как он к этому относится, — то не знаю, как отрицающий «заблуждающуюся совесть» найдет решение в этой ситуации. Ведь ссылаться на государственный порядок и *salus publica*^{*} совершенно недостаточно. Ибо то, что государство существует как власть, для которой важно выполнение ее требования, а не внутренние переживания субъекта, от которого оно ожидает выполнения этого требования, само по себе еще не есть *нравственное* требование к нему. И даже если бы вокруг этого человека стояли все объективные земные и неземные силы и обратились к нему со своими притязаниями, — ведь осуществить их надлежит ему и, для того чтобы его действия носили *нравственный* характер, они должны исходить от него, представлять собой коренящееся в его бытии долженствование; то, что приходит в качестве требования извне, пусть даже это внешнее идеально и ценно, может служить лишь материалом подлинно нравственного долженствования и должно быть легитимировано им как нравственное для него самого. На этой основе, не допускающей компромисса или уступки, я тем не менее считаю, что упомянутый антимилитарист морально обязан нести военную службу, хотя его субъективно-нравственное сознание ее и не признает. Ибо индивидуальность, которая живет в форме долженствования, ведь не есть антиисторическая, свободная от материала, состоящая лишь из так называемого

* Общественное благо (лат.).

«характера» личность. Она определена и тем (или включает это в себя как незлиминируемый момент), что данный человек — гражданин определенного государства. Все, что его окружает и что пережито им, сильнейшие влечения его натуры и поверхностные впечатления, — все это формирует протекающую жизнь личности и из всего этого вырастает как действительность, так и долженствование. «Не только врожденное, но и обретенное есть человек» (Гёте). Извне человеку может быть предъявлено лишь *требование* нести военную службу; то, что выполнение этого требования — его долг, одобряет ли он его или нет, происходит из совершенно необозримого, не подлежащего разъединению вхождения государственно-национальных сил и ценностей в его индивидуальное существование, из которого поэтому долг нести военную службу может подняться как чисто объективная надстройка или пристройка к его действительности. Знает ли он об этом долге, признает ли, отрицает ли его, для этого столь же безразлично, как для действительности его существа, правильно или неправильно он о ней судит. Для краткого выражения обычной практики достаточно, конечно, объявлять военную службу нравственным долгом «потому, что государство ее требует». Однако для последнего вопроса этики, происходящего из подлинной ответственности человека, этого недостаточно. Здесь это требование государства действует лишь поскольку принадлежность к государству настолько вошла в действительное бытие или жизнь индивида, что долженствование, в качестве которого идеально-этически проходит эта жизнь, включает в себя выполнение этого требования, — но тогда требование совершенно независимо от всего субъективного.

Решающим является, однако, что индивидуальная жизнь не есть нечто субъективное; не теряя каким-либо образом своего ограничения данным индивидом, она в качестве этического долженствования абсолютно объективна. Ложное срастание индивидуальности с субъективностью должно быть так же устранено, как срастание общности с законностью. Благодаря этому понятия становятся свободны для образования нового синтеза между индивидуальностью и законностью. Если бы по ту сторону жизни и ее индивидуального течения была устранена установленная общая закономерность без того, чтобы занявшее ее место полностью носило характер объективной закономерности, мы не увидели бы в нем соответствующего выражения как идеальной, так и реальной этической действительности. Речь может идти только об индивидуальном законе, который столь же далек от субъективизма и анархии, как притязающий

на это общий закон, выведенный из понятийного основания права. Существующее здесь положение можно представить себе на примере очень распространенного в русском обществе типа. В русской литературе мы встречаем множество людей — от «Героя нашего времени» до «Санина»^{*} — отказывающихся от всего объективного, от всякой фактической связи, от всякого подчинения высшему и всеобщему; жизнь этих людей на всем ее протяжении чисто индивидуальна, но их сознание и воля очень редко подчинены индивидуальному закону. Чувствуя себя вправе отвергать все объективное, значимое вне их индивидуальности, они оказываются по другую сторону той альтернативы, о которой говорит Кант и вся общерациональная мораль: в беспомощности, которая грозит индивидуальности, как только она становится просто субъективностью.

Раньше я показал, что общий этический закон, даже в его высшей формальной заостренности в качестве категорического императива, может быть направлен только на отдельное, твердо очерченное своим содержанием действие. Соответственно этому содержанию (которое, конечно, не обязательно должно быть осуществлено, но может быть только интенцией доброй или злой воли) действие получает от стоящего над ним закона его понятийно подтверждаемую оценку. Значимое и решительно суггестивное в этом суждении — объективность, которую оно придает этической области, столь легко воспринимаемой как колеблющаяся и сомнительная, сколь только субъективно определенная. Поскольку ее регулятивы исходят не из неконтролируемой глубины субъекта и совершенно не связаны со скольльзящим, понятийно едва фиксируемым течением жизни, здесь решительно и решающе выступает *объективность* нравственного определения. Так же как в теоретической области общезначимость познания свидетельствует лишь о том, что оно *объективно* истинно, здесь моральная общность значимости и признания сводится к объективному значению и конфигурации содержаний жизни. Под «объективным» я понимаю, конечно, не отношение к чему-либо внешнему, а то, что факторы этического поведения — импульсы и максимы, внутренние движения и ощущаемые последствия — фигурируют в качестве объективных элементов, представляющих фактическое содержание, из которых логически следует отношение к высшей обязательной норме. Значение и отношение практических содержаний, идейно обособленных от индивида, в котором они реа-

^{*} Герой одноименного романа М.П. Арцыбашева (1907). — *Ред.*

лизованы, отпускают от себя нравственную необходимость определенных типов поведения. Так как это с понятийной необходимостью относится к каждому, в котором существуют условия для этого, то следующее заключение представляется оправданным: там, где общезначимость закона непосредственно ощущается, представляется логически возможной или действительной, это знак того, что данный закон вывел эту необходимость из предметных содержаний практического мира. Если связь практического закона с возможной или действительной общностью на первый взгляд как будто свидетельствует о подавлении одного многими, нивелировании особенного типическим, то в основе этого не должна лежать социальная — или, как Шлейермахер определяет это у Канта: политическая — мотивация; напротив, условия и содержания практики поднимаются до идеальной, понятийно выражаемой самостоятельности по ту сторону их индивидуальных носителей, и логика морали развивает из них те формы, в которых *должны* проходить эти содержания. Рассмотренная таким образом общезначимость, требуемая категорическим императивом для максимы отдельного действия, есть лишь симптом или знак постижения того, что действие «правильно» в чистом объективном смысле его содержания. Таков смысл того, что Кант объявляет свою формулу значимой не только для всех людей, но и для всех возможных разумных существ. Императив, значимый для всех людей, имел бы в последней метафизической абсолютности лишь индивидуальное значение, ибо человечество есть индивидуальное образование. Только если он *объективен*, он действительно наиндивидуален. Остается, правда, проблематичным, имеет ли право на существование кантовское отождествление объективности и соответствия разуму и не есть ли этот предположительно не человечески обусловленный разум вполне человеческий и исторический. Однако, оставляя это в стороне, совершенно ясно, к какой принципиальной практической установке, являющейся одной из великих бесконечно значимых позиций духа, относится это этическое определение, которое исходит из наиндивидуального, поднятого над жизнью объективного содержания действия. В своей также принципиальной противоположности оно является убеждением, которое карает деяние потому, что оно по своему содержанию относится к караемым в принципе деяниям, но не того, кто его совершил и есть лишь сам по себе безразличный носитель караемого деяния; таково же убеждение в области педагогики, которое придает все значение усвоению учебного материала, тому, чтобы воспитанник

обладал известной суммой объективных знаний, тогда как его «образованию» как совершенствованию духовного жизненного процесса, для которого все обучение — вне его технической необходимости — лишь средство, внимание не уделяется; таково и убеждение в области медицины, согласно которому к болезни применяют догматически предписанные средства, рассматривая ее как вычлененную из постоянно-живой связи всего тела в качестве строго определяемого образования, а не в ее связи с организмом в целом, с функциями которого она связана, — следовательно, лечат болезнь, а не больного. Разумеется, такое изолирующее объективирование содержаний жизни, придающее им для себя осмысленную самодостаточную вещественность, есть необходимая стадия в развитии культуры. Она позволяет, быть может, недоступные на другом пути познание и специальную обработку важных областей. Однако столь же необходима и последующая стадия: растворение вновь этих застывших, как бы субстанциализированных овеществлений в текущие отношения, в общие функциональные связи единства жизни, к которому они относятся. Теперь возникает задача: познать и выработать в этом более флуктуирующем, более богатом проблемами, содержащем в себе собственно необозримые факторы способе созерцания чистую и прочную объективность, которую можно требовать и обрести в историческом развитии разве что лишь посредством отдельного обрамления и понятийного фиксирования этих вещественных содержаний, — это несомненно является одним из самых всеобъемлющих и глубоких мотивов мировой истории духа.

Это определяет весь изложенный здесь поворот от морали рационального общего закона к морали индивидуального закона. Я не отрицаю величие, силу и историческую необходимость этической ценности, которая подчиняет объективному закону чистое практическое предметное содержание, представленное в безграничном множестве людей и независимое от характера их индивидуальной жизни, вневременное в жизни или противостоящее ей, — объективно отдельное объективно всеобщему. Не идет здесь также речь о прогрессе от теоретически несовершенного к теоретически более значительному; достигнута, что соответствует сущности философии и особенно этики, известная стадия в истории духа, для основной настроенности и центральной установки которой одно толкование генетического смысла и нравственного права является более соответствующим, «более истинным», чем другое. Логическая доказуемость распространения ценности объективности на долженствование,

как на форму, в которой протекает индивидуальная жизнь, здесь во внимание не принимается. Но я не вижу и логического основания, почему полная объективность *не* может быть присуща закону, рожденному из собственной целостной жизни того, для кого он значим. Данность этой индивидуальной жизни есть посылка столь же строгого и возвышающегося над всяким субъективным произволом следования должностованию; лишь количественное выражение этой объективности состоит не в значимости для любого числа жизней, а только именно для этой индивидуальной жизни.

Своего рода аналогией можно считать индивидуальный закон в, так сказать, морфологической связи внешнего и внутреннего начала в человеке. Мы даже проблематично не знаем общего закона, который позволил бы вывести из какого-либо данного внешнего начала необходимость определенного внутреннего закона как его функцию. Тем не менее мы уверенно чувствуем, что то и другое не случайно по отношению друг к другу, что так-бытие одного прочно связано с так-бытием другого, — хотя эмпирически ни тело, ни душа не формируются по этому личностному закону, ибо на них мощно и неравномерно воздействуют внеличностные силы. Он относится в известной степени к тем законам, о которых Гёте говорит, что в явлении встречаются лишь исключения из них; сделать его отчетливо ощутимым вне этих исключений, хотя и не формулируемым, важнейшая задача искусства индивидуализирующего портрета. Этот закон во всяком случае столь же индивидуален, как человек вообще, и с такой необходимостью соединяет данное тело с данной душой, будто эти внутренне-внешние качества в их принадлежности друг другу исчисляемы по значимой для всех случаев формуле.

Понятие индивидуального закона нуждается в решительном установлении того, что вопрос о прежде всего бросающемся в глаза смысле индивидуальности — бытие другим и особенным, качественная несравнимость отдельного человека, — здесь *не* ставится. Речь идет не о единственности, а о своеобразии, в форме которой проходит каждая органическая и особенно душевная жизнь, о росте из собственного корня. Что с понятием индивида связано столько ошибочного и несостоятельного, объясняется именно тем, что содержание этого понятия видят обычно только в специфическом *различии*, которым индивид отличается от того общего, что он разделяет с другими индивидами. Однако это не касается индивида в действительности его сущности; она составляет живое единство, в которой сравни-

мые и несравнимые элементы полностью координированы, сплетаются и совместно действуют без внутреннего различия в рангах. Индивид есть весь человек, а не то, что остается после того как его лишили всего того, что имеют и другие. Правда, в известном смысле качественную единичность отрицать нельзя, и именно потому, что каждое отдельное долженствование представляет, как мы знаем, всю личность, и вся ее жизнь, пусть в ней даже много общего с жизнью других, все-таки ощущает в себе двойную несравнимость. Во-первых, в глубочайшем пласте своей личности, который каждый недоказуемо, но неопровержимо ощущает как то, что он ни с кем не может делить и никому не может сообщить, качественное одиночество личностной жизни, изолированность которой ощущается в зависимости от степени самосознания. И наряду с этой как бы точечной, удалившейся в не-экстенсивность жизни индивидуальностью мы чувствуем также индивидуальность всего нашего существования в целом: даже если в ряде отдельных его отрезков индивиды совпадают — тотальность жизненного процесса с действительно *всеми* внешними и внутренними определениями и событиями никогда не повторяется. Области сравнимости, содержания которых доступны общим законам действительности и требованиям, находятся в средних пластах личности; ее внутренне центральное и феноменально-тотальное начало носит отпечаток несравнимого, лишь единожды существующего. Как бы то ни было, названной здесь автономии долженствования это не касается, ибо неодинаковость с другими так же не может ее обусловить, как не может — вопреки утверждению Канта — обусловить ее одинаковость с другими. То и другое находится в одной плоскости, ибо долженствование, возвышающееся над индивидуальной жизнью, — или, вернее, как эта жизнь — по своему внутреннему смыслу находится по ту сторону всякого сравнения, независимо от того, к какому результату оно приведет. Качественная дифференциация этического поведения вообще совсем не настолько противоположна принципу общего закона, как может показаться. Ведь можно мыслить такой *общий* закон, соответственно которому каждый должен вести себя совершенно иным образом, чем другой. (Такова направленность этики Шлейермахера и этики романтиков вообще.) Однако так как этим предписывалось бы, хотя и *in abstracto*^{*} определенное и извне приходящее *содержание* действия, это был бы в принципе иной закон, не индивидуальный,

^{*} Абстрактно (лат.).

который по отношению к содержаниям действий совершенно не предрешен и перед которым стояла бы вся неизмеримость их тождественности и нетождественности. Разрез должен быть произведен иным образом, не привычным: он должен проходить не между одинаковостью или общностью и индивидуальностью в смысле бытия особенным, а между содержанием и индивидуальностью в смысле жизни. Ибо вопрос состоит в том, должно ли определение нормы исходить из того, откуда приходит действие, из жизни, или из того, куда действие направлено, из идеальной сферы вне жизни, из содержания. И третье, об установлении которого здесь идет речь, состоит в следующем: определение, исходящее из *terminus a quo*, из жизни, не заключает норму в естественно-реальную причинность, — сама эта жизнь протекает не только как действительная, но и как идеальная, как долженствование, и не нуждается в том, чтобы извлекать этическое требование из сферы вне себя (такой внешней сферой по отношению к тотальности жизни оказался и «разум»), а включает его в себя как собственный процесс развития, безразличный по отношению к тому, который проходит как действительность.

Поэтому такой принцип имеет равную значимость как при одинаковости существ, как ее обуславливает общий закон, так и при их неодинаковости, которая делала его совершенно неприменимым. Поэтому он полностью исключает мотив, посредством которого индивид так часто пытается, основываясь на материальном праве или неправе, уклониться от общего закона со следующими оговорками: он ведь не такой, как другие, он не входит в рамки общей схемы, к его случаю неприменимо то, что применимо для всех остальных и т.д. Это больше не может иметь значение; если ты и другой, то это не изымает тебя в большей степени, чем всех остальных из действия идеально предписанного долженствования, так как оно следует из твоей собственной жизни, а не из содержания, которое обусловлено возможностью обобщения, и может поэтому не распространяться на твой случай. Там, где индивидуальность и закон противостоят друг другу, индивид всегда может сказать: закон мне не подходит, это не мой закон. Однако исключает возможный здесь произвол именно индивидуальный закон; он полностью основан на том, что индивидуальность совсем не есть субъективность или произвол: если действительность — одна форма, в которой живет индивидуальность, — обладает объективностью, то другая форма, долженствование, обладает ею в не меньшей степени.

Рационалистическая этика могла бы еще попытаться представить оценку действия в качестве индивидуальной таким образом, что для всей полноты частичных содержаний этого действия, для всех определенностей, исходящих из его индивидуальной жизни, каждый раз находился бы особый общий закон; из совместного действия или сведения этих законов воедино составилось бы тогда якобы определенное установление норм. Именно категорический императив, уровень абстракции которого, по крайней мере в принципе, возвышается над всеми *отдельными* априорными установлениями этоса, вынужденный все-таки, если он хочет быть конкретным, делиться на отдельные максимы, как будто может мыслиться охватывающим все элементы деяний, не оставляя вне себя ни один из них. Это было бы точной аналогией теоретической науки, усматривающей в действительном объекте суммирование или равнодействующую всех тех законов, которые значимы для каждого отдельного определения этого объекта. Между тем указывалось, что таким образом невозможна всесторонняя детерминация даже самого простого реального объекта, ибо каждый объект содержит столь необозримое число свойств и отношений, что ни один составленный нами ряд понятий и законов не может исчерпать его; нам надлежит удовлетвориться односторонними, частными, бесконечно многое не учитывающими определениями вещей. Это прежде всего относится к попытке вывести нравственное требование к моменту жизни во всех его сложностях из общих законов, применимых к каждому отдельному фактору этого момента. Однако более существенно то, что эта познавательно-критическая мысль не проникает еще достаточно глубоко. *Количество* определений реальности может быть действительно таково, что попытка понятийно-закономерного установления ее полноты окажется несостоятельной; однако в *принципе* числу факторов целостности могло бы соответствовать такое же число понятий и законов. Но между *характером* действительности и характером наших понятий существует различие, вследствие которого понятия никогда не могут достигнуть действительности. Определения реальной вещи обладают непрерывностью, текучей постепенностью перехода друг в друга, которые делают их совершенно недоступными нашим твердо установленным понятиям и их расширению в законы природы. Искусственная попытка проложить мост между ними ведет не только к количественной неполноте, но и к изменению характера и формы. Желая подчинить действительность понятиям, нам придется (по не исследованному здесь праву) допус-

тить превращение скольжения и непрерываемых корреляций в вещах и между ними в резко отделенные друг от друга множества, непрерывное сделать прерывным, повсюду остановить бесконечный поток отношений к ближайшему и отдаленнейшему. И очевидно, что такое изменение в наибольшей степени разъединяет факторы вещей, когда речь идет о подчинении понятиям и познании законов живого существа. Ибо поскольку его представляют себе как субъект, который остается неизменным при всех происходящих с ним изменениях, эти изменения обретают совершенно особую непрерывность, и определения единого в этом смысле существа проявляют полноту и близость отношений, невозможных в механизме. Это делает вычленение и фиксирование отдельных детерминант формы реального органического существа и происходящих в нем процессов в высшей степени неадекватным. Естествознание может брать на себя ответственность за это, исходя из того, что его цель и его априорности направлены на самодостаточное царство понятий и законов, нуждающееся лишь в символическом отношении к реальности. Но поскольку этика значительно ближе к жизни в ее непосредственности, благодаря этой теоретической аналогии становится очевидным, насколько сущностная форма «общего закона», постулирующего отдельное содержание, чужда сущностной форме жизни, которой *надлежит* приблизить к нему свою действительность, насколько любое нагромождение таких законов не может соответствовать движению и многообразию жизни — не вследствие количественной недостаточности, а из-за отличия в принципиальной форме того и другого.

Следовательно, объективность прежнего типа и в таком виде не может удовлетворять требованиям, возникающим при познании должноствования как категориально собственной, тотальной формы душевной жизни вообще. Однако поскольку эта форма притязает на полную объективность, она отвергает не только произвол и ненадежность, но и распространенный и догматически главный смысл практического субъективизма — собственный эвдемонический интерес как последний *τέλος*^{*}. Ибо на субъекта определенная таким образом этическая жизнь вообще не оказывает влияния. Если с давних пор утверждалось, что подобная жизнь не может вести к собственному счастью, то это правильно уже потому, что счастье здесь всегда мыслится как *цель* действий, тогда как фундаментальное этическое движение вообще определяется не целью, а растущей из собствен-

* Цель (греч.).

ного корня жизнью (даже если ее *содержания* всегда представляются в форме цели). Если же это правильно так же и потому, что счастье является собой отражение действий в субъекте, тогда как этические действия никогда не идут таким обходным путем, а следуют стремящемуся вперед направлению жизни, то в исключении эвдемонистического мотива следует видеть лишь часть значительно более принципиального определения. Исходя из этого определения, было бы неверно формулировать вырастающее из самой жизни, идеально возвышающееся над ее действительностью, но происходящее из нее самой требование, которое знает себя как противоположность «общей» легитимации его отдельного, рассмотренного для себя содержания, — неверно было бы определять это требование как «совершенствование собственной личности». Ибо хотя это несомненно является объективной ценностью, и она была бы не только отдельным содержанием долженствования, рядом с которым, именно потому, что оно отдельное, априорное данное, на той же ступени права стоят и другие, но в этом заключалась бы та наивная недифференцированность, которую мы порицали выше, — что *исходящее* из индивидуальной жизни образование идеала должно своим содержанием *возвращаться* к ней. Оно может, не отрицая свой источник и побуждаемое им, входить в социальные, альтруистические, духовные, художественные образования и видеть в них свою конечную цель; жизнь во многих случаях завершает свой исконно собственный идеал, питаемый только ее индивидуальным корнем, отдаляясь от самой себя, отказываясь от самой себя. Если обязательно хотеть называть это совершенствованием собственной личности, то это может быть только названием, а не этически решающей конечной целью, так как необходимая здесь санкция может быть дана не *terminus ad quem*, а только *terminus a quo*, движущимся вместе с самой жизнью идеалом ее самой.

Такая витализация и индивидуализация этоса настолько чужды эгоизму и субъективизму (что полностью противоречит всем мыслительным соединениям, право которых я отрицаю, и их наивному догматизму), что они не только не приносят никакого ослабления нравственных притязаний, а напротив, скорее ограничивают область «смягчающих обстоятельств». Многие наши деяния, которые, рассмотренные изолированно, могут считаться простительными грехами, обретают свое полное значение, когда нам становится ясно, что к этому нас побуждало все наше существование, и что они определяют, быть может, все наше существование в будущем, — критерий, который может относиться только к дан-

ной индивидуальной жизни и при обобщении ее с другими, не полностью тождественными моей жизни, совершенно бессмыслен. И далее: мы ответственны не только за то, что повинемся или не повинемся существующему закону, но уже за то, что этот закон для нас значим; ибо он значим для нас только потому, что мы являемся этими определенными людьми, бытие которых посредством каждого совершенного деяния как-то модифицируется и тем самым в каждый момент модифицирует ускользающий от него идеал долженствования. Скудную, в сущности, мысль Ницше: можешь ли ты желать, чтобы это твое деяние повторялось бесчисленное число раз, — я заменяю следующей: можешь ли ты желать, чтобы это твое деяние определило всю твою жизнь? Ибо, что оно это совершает, становится несомненным, как только мы отказываемся от разделения жизни на не связанные друг с другом «действия». Такое развитие долженствования соответствует развитию теоретических ценностей. То, что нам нечто представляется истиной, зависит от всего комплекса признаваемых нами в этот момент принципов, методов и содержаний опыта, связь которых с новым познанием его легитимирует. Но как только это произошло, присоединившийся элемент тем или иным образом изменяет прежнее состояние, и редко чисто количественно; этот новый элемент будет, вероятно, содержать какие-либо определения наряду с теми, которые привели к его принятию посредством упомянутых критериев, и эти определения, поскольку он принят как целое, будут считаться истиной и модифицировать тотальность истины. Таким образом, следующее, ищущее свою легитимацию положение найдет область критериев изменившейся. В принципиальной формулировке это означает: каждая признанная истина изменяет условия, исходя из которых она сама была признана истиной. Это относится и к развитию долженствования в нашей жизни. Как только что-либо возникает в качестве нравственного требования, сформированного в ходе нашей жизни в соответствии с ее проходившим до этого течением, масштабами, содержаниями, это течение перестает быть прежним и предъявляет следующему моменту этической жизни другие условия возникновения и значимости, отличные от тех, при которых возник и достиг значимости только что модифицированный момент. Это, конечно, создает трудности в этическом решении; по сравнению с ними решение такого рода настолько же легче при господстве общезначимого закона, раз и навсегда твердо устанавливающего определение норм, как ориентация жизни при патриархальном деспотизме по сравнению с ориентацией ее при автономии свободного человека. По мере того как изменившееся формирование жизни выступает в

качестве долженствования, по мере того как абсолютность требования становится в этом смысле исторической, а историческое — абсолютным, строгость норм уходит глубоко под тот пласт, в котором этика до сих пор искала ответственность человека, искала ответа на вопрос, действует ли он соответственно принятому долженствованию. Теперь этого недостаточно, ибо долженствование есть наша собственная жизнь (под категорией идеальности) и, так же, как это происходит под категорией реальности, каждый момент прожитой до сих пор жизни участвует в формировании, в обусловленности каждого актуального долженствования. В кантовской этике долга человек ответствен только за свои действия. Долг ему дан, он находит его как нечто незыблемое, чему он следует или не следует, содержание которого не подчинено его решению. Тем самым с него снимается значительно более тяжкая ответственность за то, что он вообще делает это своим долгом. Логика категорического императива, которой надо только следовать, освобождает от творческого момента нравственного с его опасностями и ответственностью. Вследствие того что Кант рассматривает действие только с точки зрения ценности его замкнутого в себе, направленного только на себя содержания (ибо его исключительная оценка убеждения также совершается в атомистической концентрации в действие), целостность жизни становится суммой дискретных единичностей. Поскольку это все-таки не удовлетворяет ощущаемую ею действительность жизни, ибо ее непрерывное единство стремится как-то проявиться, она неизбежно отходит в «чистое Я», в точку или функцию содержания, по ту сторону изменения и многообразия. Чистое Я — коррелят картины жизни как простой последовательности отдельных действий, каждое из которых составляет тотальность, несущую за себя ответственность. Этому противостоит мое понимание, которое не делит жизнь на Я как пустой процесс и на отдельные, полные содержания действия, а видит форму ее единства непосредственно в том, что она выражает себя в меняющихся содержаниях или, вернее, в переживаниях и свершениях. Поэтому жизнь в целом несет ответственность за каждое действие, а каждое действие — за всю жизнь; содержания в качестве пережитых непрерывны, ибо каждое из них есть лишь вершина, до которой в данный момент поднялась жизнь. Наряду с *operari sequitur esse*^{*} значимо также *esse sequitur operari*^{**}. Каждое действие оказывает воздействие на — более не определяемое — основание, из которого наши

* Бытие следует за действием (лат.).

** Действие следует за бытием (лат.).

действия вообще поднимаются. Поэтому уже в *долженствовании* каждого отдельного действия заключена ответственность за всю нашу историю.

Этим завершается образ непрерывности жизни в ее обеих, представленных здесь координированными, формах. Если, как я указывал, жизнь характеризуется тем, что она как целое есть и ее отдельный момент, и несравненность ее единства состоит именно в том, что полная противоположность этих моментов по своему содержанию не препятствует им представлять жизнь личности во всей ее полноте, в том, что каждое наше действие есть «жизнь», — то обуславливающее присутствие всего прошедшего в актуальном *долженствовании* есть лишь другое выражение этого. И также только другое выражение, простирающееся в иное измерение, есть то, что мы в каждом отдельном *долженствовании*, противостоящем нам как сформулированный закон, чувствуем: так нам надлежит вести себя в данном случае, ибо мы в качестве людей в своей целостности должны вести себя определенным (хотя он и не может быть формулируемым) образом. В *долженствовании* также целое определяет часть, живет в части. Такой индивидуально-всеобщий закон, вероятно, не может быть фиксирован в понятиях, этого достигают лишь отдельные предписания, возникающие при столкновении с отдельными данностями и ситуациями. Однако поэтому закон индивидуального этического тотального поведения не менее значим и действителен, чем его подобие в области действительности: он определяет особый стиль и ритм личности, ее манеру поведения, которая превращает каждое ее проявление, вызванное факторами данности, в нечто неповторимое, ей присущее. Хотя мы никогда не схватываем это в чистом выражении, а обнаруживаем лишь в материально-отдельном поведении как его способность формообразования, мы знаем, что в этом заключено глубочайшее назначение бытия индивида. Что целостность *долженствования* индивидуальной личности полностью каждый раз определяет должное для нее, есть лишь этическое выражение того, что жизнь в каждый данный момент есть ее целостность. Таким образом учитывается все многообразие этических ситуаций и эволюций, а также единство, постоянство, следствие нравственного требования, — все то, чего этика общих законов предполагала достигнуть лишь в механическом, сохраняющемся во времени постоянстве некоторых *содержаний* в области нравственных ценностей (и даже *форма* общего закона есть в этом смысле содержание и должна перейти в таковое).

Следовательно, на основе того, что индивидуальный закон (впрочем, называть ли то, что здесь имеется в виду, этим или

каким-либо иным словом, безразлично) вообще поворачивает направление долженствования, ведет его не от содержаний жизни, а от процесса жизни, он расширяет нормативное требование как бы в двух измерениях, выводя его за пределы области, которую отвел ему Кант и в сущности вся моральная философия. Все меняющееся, по своему смыслу единичное, скользящее в непрерывности жизни без определенных границ, не поддающееся как подчинению предсуществующему закону, так и понятийному сублимированию в общий закон, — над всем этим теперь возвышается долженствование, так как оно само есть жизнь и сохраняет форму ее непрерывности. Именно потому, что требование не противостоит жизни как застывшее, раз и навсегда данное, все, что мы когда-либо делали и что должны были делать, есть условие, при котором наша этически-идеальная жизнь поднимается до вершины должного. Подобно тому как удар пульса живого существа обусловлен всеми ударами его пульса в прошлом, ничто не может быть потеряно и в этом процессе, который делает ответственными за все то, чем мы когда-либо были, что мы когда-либо делали и должны были делать, не только деяние, но и долженствование каждого мгновения. Этим завершается наконец дифференцирование, как бы освобождение элементов, о сплаве которых в этике Канта так много говорилось на этих страницах: что индивидуальным может быть только *действительное*, а не идеально-нормативное, а законным только *общее*, а не индивидуальное, — таковы связи, расторжение которых было совершено на этом длинном пути, для того чтобы связь индивидуальности и законности могла осуществиться.

Примечания

¹ Более ранние варианты II-IV глав вышли в «Логосе». II глава лишь расширена и мало изменена, тогда как обе последующие, хотя и сохраняющие основные мотивы, должны рассматриваться как новые работы. Решающее же здесь то — в публикации отдельных глав это не могло проявиться, — что все они объединены метафизическим понятием жизни, изложенным в первой главе, и проявляют свой последний смысл как части его возможного раскрытия.

² Присутствие смерти в жизни может служить символической мотивировкой — наряду с другими — того, что не существует несомненного права называть Божество «живым». Пусть даже это прекрасное и, быть может, неизбежное представление, в своей последней основе оно не менее антропоморфно, чем представление о старце, гуляющем в час вечерней прохлады по райским кущам. Его мыслят живым, потому что это представляется единственной возможностью общения с ним. В

конце концов жизнь или одушевленность — специфический вид существования, и мыслить ее «высшей» и рассматривать все вообще существующее исключительно с точки зрения альтернативы чисто материального и живого-одушевленного, просто потому, что мы, люди Земли, другого не знаем, представляется мне ограниченностью, последняя сублимация которой заключена во всех тех метафизиках, которые провозглашают абсолютным «дух» или «жизнь». Конечно, мы бы ничего не выиграли, определив Бога как сверхживое: даже самая осторожная попытка позитивного определения превышает права нашего мышления. Но ничто не препятствует нам, более того, все дает нам право удалить от абсолюта ограниченность понятия жизни и души, невзирая на то, что она является границей всей нашей возможности. Даже попытка найти нечто, освобожденное от этой ограниченности, в понятии «ценности» не привела бы к более оправданному определению божественного абсолюта, ибо реализация ценностей без такой основы, как жизнь, душа, дух, представляется мне просто слоем. Более удовлетворяющей можно было бы считать шеллинговскую абсолютную «индифференцию», если бы он сразу же не дал ей распасться на полюсы «природа» и «дух» и не заключил бы ее тем самым опять в альтернативную узость нашего случайного опыта. Большого как будто достигает Спиноза, придавая Богу бесконечные атрибуты, из которых постигаемы только два — мышление и протяженность. Однако он понимает их как реальные определения божественной природы, что в последовательном пантеизме лишено противоречия, но в применении к трансцендентному Богу означало бы антропоморфизм. Отрицательная теология мистики в этом отношении более свободна и глубока, чем вся предшествующая и последующая догматика и философия религии.

³ Это, разумеется, чисто спекулятивная мысль, подобно сказанному раньше о «жизни» Бога; однако вся эта область настолько темна для нас, — уже то, как из организованности материи могла подняться душа, настолько безнадежно непостижимо, что спекуляция может претендовать здесь на терпимость. Правда, такое право обосновано лишь в том случае, если речь идет не о чисто интеллектуально-комбинаторной игре мыслей. Спекуляция может быть символом, даже неотчетливым и отдаленным, внутренней данности, направленности, созерцания, субъективным выражением бытия, которое в качестве такового есть какая-либо объективность, а не просто произвол.

⁴ Здесь следует особо подчеркнуть, что конечная цель всех этих понятийных синтезов — не реальное значение идеи бессмертия. Это метафизическое острие имеет здесь лишь эвристический смысл — сделать прозрачной структуру идеально синтезированных в нем элементов сущности и ценности. С идеей бессмертия как утверждаемой, доказанной, модифицированной, опровергаемой, для большинства современных людей связан только антикварный интерес; о праве или неправоте как этой, так и противоположной точки зрения дискуссия здесь вестись не будет. Однако если мысль о бессмертии — только образ фантазии, ее мотивы и основа находятся в области реального, и эти элементы упорядочиваются необычным образом именно в идею бессмертия. Они позволяют поэтому производить, исходя из этой идеи, анализы и синтезы, высшая просветительная ценность которых зак-

лючается не в самом воображаемом фокусе, а в свете, падающем из него на более сущностные душевные и метафизические факторы.

⁵ Формы нашего мышления во всяком случае не допускают ничего другого. Мы вполне можем себе представить, что мира вообще нет; но если есть бытие, то его исчезновение в ничто мы так же не можем себе представить, как его возникновение из ничто. И вера в то, что Бог сотворил мир во времени, не может не исходить из того, что Бог должен для этого быть. Если Он существует от века, то есть невозникшее бытие, которое в принципе могло бы быть и бытием мира; если же утверждать, что «Он создал сам себя», то дерзкая воля мстит за желание проникнуть с помощью наших человеческих понятий в недостижимую область абсолютной немыслимости такого выхода, сколь ни применим он поэтически. Определенность бытия не может подчинить нас; но если сущее вообще положено, то факт, определяемый нами абстрактным понятием бытия, для каждого ясного мышления (правда, только для *нашего* мышления) несомненно основан на невозникновении и непреходящести. Энтропии бытия не существует.

⁶ Кант очень хорошо понимал невозможность санкционировать должностное содержанием долга. Но он настолько подчинен категории цели, что пытается совершить смелый поворот и превратить нравственность, соответствие должностованию в целом, в конечную цель жизни. Одно то, что он вновь связывает ее с рационализмом «общего» закона, делает освобождение нравственного от каждого характера как средство иллюзорным. Ибо оно вновь становится только средством конечной цели: для того чтобы помочь обрести существование логизированному, рационально закономерному миру. С точки зрения этого последнего мотива и категорический императив не категоричен действительно, а зависит от того, хотим ли мы или должны ли мы иметь логический мир, ибо категорический императив легитимирован только как средство этого мира — совершенно так же, как истинность кантовской теоретической априорности обусловлена тем, что мы признаем значимость опытного знания, и становится несостоятельной, как только мы по каким-либо причинам или без всяких причин отказываем этому знанию в признании. И здесь тот факт, что действие по своему индивидуально-нравственному *содержанию* бесчисленное множество раз подчиняет нас более высоким, более общим целям, заставляет нас подчинить должностование как таковое той далекой идеальной цели и обосновать его сущность, исходя из этого подчинения, т.е. чего-то ему трансцендентного. Этические принципы делятся в зависимости от ответа на вопрос, выходит ли должностование в качестве этического из жизни или приходит к жизни, — последнее утверждает такую «мораль разума». Ибо понятием «автономии» она скрывает только свою предпосылку, что разум нашей самости есть как-то трансформированная в нас, представляемая нами логика содержаний, которая идеально или метафизически в свою очередь автономна, т.е. находится вне этой самости, которой она предписывает свою «конечную цель».

Проблема судьбы

Печальным фактом является то, что философия, по собственному и по общему мнению притязаящая на истолкование жизни в целом и ее глубин, почти не касается некоторых могущественных сил жизни. Кто превзошел в постижении любви Платона и Шопенгауэра, давших к тому же весьма односторонние ее толкования? Если бы предмет философского исследования соизмерялся с приходящими от самой жизни формой и могуществом, то теория и метафизика любви считались бы, по крайней мере, столь же важными, как теория познания или метафизика искусства.

Этим странным фактом объясняется то, что мы не задаемся вопросом о «переживании». Что означает это особое отношение жизни к вещам и событиям, посредством коего они, так сказать, растворяются в жизни, ассимилируются ею, тогда как целью его, в отличие от познания, оказывается не образ и представление, но сами моменты жизненного процесса? Эти проблемы никак не решить средствами одного психологического анализа. Но то, что подобные душевные события, как любовь и переживание, наделены действительным бытием, требует философского толкования — если философия вообще хоть в каком-то смысле притязает на «жизненную мудрость».

В не меньшем пренебрежении оказалось и понятие судьбы. Правда, с тем отличием, что тут чье бы то ни было понимание сразу высвечивает проблематичность объективной — не только психологической — структуры нашей жизни. Тут мы сразу понимаем (как и в случае любви и переживания), насколько не вписываются в категории «теории» и «практики» жизненные проблемы (даже если эти категории применяются к чувствам и эстетическим ценностям). Поэтому мое толкование понятия судьбы можно расценивать как скромную попытку подойти к таким жизненным явлениям, которые должны были бы стать высшим предназначением философии.

Такое пренебрежение со стороны философии не является чисто случайным, но основывается на отрицательном отношении важнейших типов философии — идеализма и пантеизма к понятию судьбы. Идеализм выводит мир из субъекта, духовные формы которого целиком обуславливают познаваемый образ мира. Вся практическая жизнь ставится в зависимость от абсолютной ответственности и безграничной свободы субъекта. Для всего превосходящего, стоящего над его волей, да и вообще над понятием субъекта, как это очевидно в случае судьбы, в идеализме не находят должного места. Пантеизм, со своей стороны, растворяет все индивидуальное в единстве бытия, не принимая во внимание ни в одном пункте особо направленную на него интенцию происходящего в космосе, а потому им не затрагивается индивид, который ощущается нами как другой составной элемент понятия судьбы. Наконец, рационализм (а какая систематическая философия, будь она стократ волюнтаристской, не является по сути своей рационализмом?) противостоит моменту непостижимого, неразрешимого, затемненного во всяком, даже счастливом уделе, пока он вообще воспринимается как «судьба».

Здесь легко распознать предпосылки того, что составляет внутреннюю структуру понятия судьбы. Прежде всего, эта структура требует субъекта, который содержит в себе либо представляет тенденцию или требование, обладающее значением само по себе, независимо от всяких «событий». Без генетической связи с этой собственной направленностью субъекта возникают и протекают разного рода события. Они побуждают субъекта или ему препятствуют, прерывают его движение или связывают его с чем-то далеким, оттеняют отдельные его стороны или оказывают на него решающее воздействие в целом. Тем самым чисто причинные процессы обретают *смысл* в своей соотнесенности с субъектом, так сказать, задним числом становятся телеологиями, т.е. судьбами. Поскольку их истоки совершенно случайны для внутренне и осмысленно обусловленного потока нашей жизни, а свое значение они получают лишь в некотором отношении, при витальном включении в жизнь — пусть даже негативном и разрушительном, — то от того, что мы называем судьбой, неотделим характер «провидения». Но это отражает только самую поверхность понятия судьбы. Ведь в последнем находит выражение и прежде всего присущая человеку способность ассимиляции: идущие своим объективным путем события в то же самое время составляют определяющие моменты его жизни, получают смысл от его субъективнос-

ти. От нее у них позитивное или негативное предназначение, хотя сама эта жизнь, с другой стороны, получает от этих событий свое направление и свой роковой характер. Деятельность и страдательность жизни, которая лишь соприкасается с мировым процессом, становится *фактом* в понятии судьбы.

Там, где отсутствует хотя бы один из этих двух элементов, там нет и «судьбы», чему доказательством может служить уже то, что мы не пользуемся понятием «судьба» для описания животного или Бога, даже когда мы их очеловечиваем. Животному недостает смысла жизни, той идеальной интенции, которая утверждает себя сверх полагаемого извне, чисто каузального события, но при этом все же способна ощутить определяющее вовлечение этих событий в нашу жизнь. У животного речь может идти о жизни вообще, которая, конечно, может побуждаться и тормозиться в своем саморазвертывании, но она не сопровождается, в отличие от человеческой жизни, идеей особого, реализуемого или нет в действительности хода событий. Наоборот, для божественного существования нет ничего изначально ему чуждого, в себе необходимого события. Напротив, все события с самого начала объемлются божественной сущностью или promышляются его волей. Для него нет ни препятствий, ни побудительных мотивов, которые он испытывал бы изнутри, нуждаясь в преобразении их случайности в смысл.

Человеческая жизнь всегда двойственна, в ней противостоят друг другу причинность, простая природность происходящего — и его значение, которое пронизано и одушевлено для человека смыслом, ценностью, целью. Либо, если посмотреть под иным углом зрения: с одной стороны, мы преданы космическим переменам и в них включены, но, с другой стороны, чувствуем и выводим наше индивидуальное существование из его собственного центра, наделенного ответственностью за себя самого и как бы замкнутой для всего остального формой. Практическое воление есть простейший способ перехода одного в другое; реже замечают то, что самым отчетливым его выражением является наша судьба, представляющая собой специфический синтез тех же самых факторов. Только тут речь идет не об активности, как в случае воли, но, так сказать, о нашей страдательности в потоке жизни, через которую простейшая фактичность соучаствует во внутренней особенности и микрокосмическом смысле.

Когда мы говорим о чем-нибудь как о судьбе, то снимается та случайность, которая стоит между событием и смыслом нашей жизни. Называя это нечто судьбой, мы придаем ему выс-

шее достоинство; иногда это ведет к высокопарным злоупотреблениям этим словом. Ибо тут, с одной стороны, предполагается, будто происходящее вовне как бы притягивает нас к себе, а с другой стороны, будто наша жизнь обладает столь могущественно захватывающим смыслом, что она способна втянуть в себя все происходящее. Но уже из данного нами наброска структуры этого понятия становится ясно, что судьбою является как раз не все то, с чем мы сталкиваемся. Бесчисленные события хоть и касаются поверхности нашей фактической жизни, но не той ее индивидуально осмысленной направленности, которая выступает как наше подлинное Я. Конечно, между этими уровнями имеются различные переходы, но можно все же говорить о некоем пороге судьбы для неких квантов значимости события, которые способны способствовать или препятствовать осуществлению идеи нашей жизни.

Встреча со знакомым на улице остается в области случайного; даже в том случае, если мы встретились с тем, кому как раз хотели написать, что делает эту случайность «удивительной», так как придает ей отпечаток осмысленности. Но без определенной связи с телеологией жизни эта встреча все равно случайна. Тем не менее, если эта встреча станет исходным пунктом решительных жизненных перемен, то это стечение обстоятельств получит имя судьбы, а тем самым подпадет под новую категорию: событие на периферии нашей жизни станет принадлежать позитивной или негативной телеологии, единству смысла индивидуальной жизни.

То, что этот своеобразный синтез, эта двойственность происходящего составляет судьбу, никак не отменяется, когда речь заходит и о чисто внутренней судьбе. Где бы ни происходило событие, само Я всегда раскалывается на субъект и объект. Это — всеобщая форма, в которой обычное сознание становится личностным духом: мы познаем и понимаем самих себя, мы сами выступаем как предмет для нас самих, подобно всему остальному миру. А там, где мы являемся объектом познания для самих себя, там мы выступаем и как предмет переживания. Как только наше собственное чувство, мышление, воление подводится под категорию «события», субъективный поток, протекающий в центре нашей жизни, сразу же сталкивается с ними как с содержаниями внешнего ему мира. Мы называем судьбой эти соприкосновения с тем, что втягивается в замкнутую сферу нашей целостной личности. Они уже не просто происходят, оставаясь простыми случайностями для внутреннего значения этого центрального Я, но каузально возникшее, дей-

ствительное придает нашему существованию смысл. Из него истекает и новое значение самих событий — они возвышают нашу экзистенцию или отклоняют ее от пути, они ее видоизменяют или разрушают. Даже по отношению к себе самим мы оказываемся страдательными. Будучи поглощаемой центральной активностью нашей жизни и определяемой ею, эта страдательность в то же самое время выступает как нечто полное смысла, как телеологическое предопределение нашей жизни.

Из этой структуры понятия судьбы проясняется отмеченная выше «видимость промысла», из которой выстраиваются причудливые метафизические учения. Если судьба заключается в охарактеризованном выше отношении между периферийным и центральным, действующим и страдательным, просто происходящим и наделенным целесообразным смыслом, то как раз направленность внутреннего потока жизни будет решать, что должно считаться судьбой и что таковой не является. Именно по этой направленности мы можем осуществлять отбор касающихся нас событий: роль судьбы играют для нас лишь те из них, которые вызвали колебания в этом потоке (даже их отклонение или разрушение относится к тому, что было ими привнесено).

Подобно тому как в наше познание может войти лишь то, что соответствует изначальным или приобретенным духовным нормам, так что познаваемое должно пройти сквозь них и оформиться ими, чтобы наши познания могли стать адекватными нашему духу, — точно так же нашей судьбой способно стать только то, что приходит в нее из нашей собственной жизни и может претвориться в судьбу. Не получающие такого смысла события соответствуют простым чувственным восприятиям, которые хоть и дают нам какое-то содержание, но остаются нам непонятными, неспособными оформиться в нас как познание. Старая загадка: как же устроен мир, если он постигается случайной структурой нашего духа, — была решена кантовским пониманием познания. Постигаемый мир является продуктом познающего духа, ибо в нем мы познаем лишь то, что вложено самим духом. Точно так же с помощью понятия судьбы становится понятным то, что казалось промыслом «провидения», так как судьба человека и его индивидуальная сущность удивительным образом соответствуют друг другу. Подобно тому как мир определяет содержание нашего познания — но лишь потому, что познание ранее определило, каким может быть для нас мир, — так и судьба определяет жизнь индивида, но лишь потому, что этот последний избирал эти события по некоторому сродству, равно как и тот смысл, в котором они могут сделаться его «судь-

бой». Если некоторые события становятся судьбой любого числа индивидов, то это происходит потому, что какие-то важные жизненные интенции предполагаются у всех людей. Но при этом следует все-таки сказать: для каждого будет чрезвычайным происшествием, если его отца убьют, а убийца женится на его матери; но лишь для Гамлета это стало *судьбой*. Это определяется не тем, что событие затронуло его так же, как оно затронуло бы любого, но определяется сущностью Гамлета.

Аналогии между формами переживания и познания позволяют нам сделать еще один шаг. Сколь бы решающим ни было значение энергии синтеза в Я, формирующей познаваемый мир из чувственного материала, — уже тот факт, что этот материал дан, что его содержание не конструируется одним лишь духом, оставляет нечто темное и неразрешимое в этом мире. То же самое сохраняется и в судьбе. Уже внешний по своему источнику характер случайного события изымает из личностной телеологии тот смысл, который в нее вкладывается как форма судьбы. В привнесенном из иного порядка содержании сохраняется инородное ядро или остаток, который не принадлежит нашей судьбе. Об этом мы предпочитаем не задумываться, пока субъективная нежелательность происходящего, так сказать, оставленность на произвол судьбы, не напоминает нам об этом.

Во всем том, что мы называем судьбой, как нам благоприятствующей, так и нас сокрушающей, есть нечто непостижимое для нашего ума, — хотя и воспринятое нашими жизненными интенциями, но ими до конца не ассимилируемое. В структуре нашей судьбы этому соответствует тревожное чувство, говорящее нам, что при всей необходимости нашей жизни она все же случайна. Полную противоположность этому чувству и его преодоление предлагает нам только искусство в форме трагедии. Она дает нам почувствовать, что случайное по самсму глубокому своему основанию и есть необходимое. Конечно, трагический герой оказывается между жерновами внешних обстоятельств и своих собственных побуждений; но это происходит как раз потому, что ему самым фундаментальным образом присущи эти побуждения, — иначе его гибель вызвала бы переживание не трагедии, но просто траура. В снятии этого ужаса случайности необходимостью заключается «примирение» трагедии; поэтому она всегда является «трагедией судеб». Ведь значение понятия судьбы — то, что просто объективно событийное преобразуется в осмысленность индивидуальной телеологии жизни — в своей чистоте предстает в трагедии, которой нет в нашей эмпирической судьбе, поскольку в ней никогда

нельзя *целиком* избавиться от событийного начала причинно обусловленному и отчужденному от смысла существу.

Если судьба заключается в отношении между двумя жизненными категориями — где по одну сторону стоит отсутствие судьбы у Бога, а по другую лишенность ее у животного, — то пространство человеческой экзистенции приближается то к одному, то к другому пределу. Быть ниже или выше судьбы для человека всегда окрашивается тем, что *подлинно* человеческим, его *подлинной* определенностью является судьба.

Ниже судьбы означает: отсутствие собственных жизненных интенций, усвоение одних лишь событий, когда вообще не ставится задачи их преодоления. Это значит, что сам человек делается просто событием, а вещи остаются в своем свободном от смысла потоке — даже там, где они нас затрагивают.

Выше судьбы стоит тот, чьи жизненные интенции столь неуклонно и неукротимо определяются изнутри, что перед жизнью не ставят проблем ни перемены вещей, ни собственное существование; всеильное течение смысла здесь без всякого сопротивления вовлекает в себя события, словно они его вообще не затрагивают. Тот, кто стоит выше судьбы, — это совсем не герой трагедии. Последний всем своим бытием испытывает как раз антагонистическую ярость внешней действительности, но так, что само это насильственное принуждение объемлется его жизненной телеологией, а единство смысла его жизни образуется пронизывающим дуализмом действительности и смысла. У того, кто стоит выше судьбы, единство смысла вообще не получает черт дуализма. В отличие от Бога, он не свободен заранее ставить события в ряд своей абсолютной целесообразности. Просто поток жизни его столь силен, что всякое ему препятствие отбрасывается как ничтожная величина.

Хотя понятие судьбы в данном истолковании представляет подлинным уделом человека, хотя ни в одной эмпирической жизни нет даже приблизительной реализации того, что ниже или выше судьбы, — человек все же захвачен этими крайностями. Ибо они также принадлежат его сущности, выразимой лишь с помощью противоречий в понятиях: он должен выходить за собственные пределы. Границы жизни находятся повсюду, и это образует самый центр и особенность нашего существования; но жизнь преодолевает и эти границы, и в этом, наверное, заключается самый широкий смысл жизни: все превосходящее собственные границы заключает их в самом себе.

Индивид и свобода

Общим для всех европейцев является мнение, что эпоха итальянского Возрождения создала то, что мы называем индивидуальностью. Под этим подразумевается внутреннее и внешнее высвобождение индивида из средневековых общинных форм, которые привязывали к нивелирующим коллективам жизнь, деятельность и основные побуждения индивида. Этим стирались очертания личности, а потому сдерживалось развитие ее свободы, неповторимости, ответственности за саму себя. Я не касаюсь здесь вопроса о том, так ли уж были лишены средние века черт индивидуальности. Но принципиальное их подчеркивание все же кажется достижением именно Возрождения, и именно в форме доселе невиданного распространения среди людей воли к власти, к отличию, к славе и известности. Если, согласно имеющимся сведениям, в начале этого периода во Флоренции не было общей для всех моды на мужское платье, поскольку каждый хотел одеваться на свой особый манер, то речь должна идти не о простом стремлении отличаться от других. Индивид желал *поражать*, представлять себя лучше и значительнее, чем это было возможно в привычных формах. Здесь приходит в действие индивидуализм отличительности — вместе с честолюбием человека Возрождения, вместе с его безоглядным самоутверждением, подчеркнутой исключительностью своей особы.

Очевидно, что по самой сути дела такие устремления и свершения не могут представлять собой постоянного состояния человека и общества, но должны рассеиваться как дым. Появившись в эту эпоху как стремление к самовозвеличению, индивидуализм был еще настолько связан множеством ограничений, настолько определялся банальными низинами бытия, что у индивида не было возможности к развитию своих сил, своей жизненной свободы, чувства личностной самостоятельности. На-

копление этого подавленного индивидуализма привело к взрыву только в XVIII веке. Но он двинулся по иному пути, ведомый другим идеалом индивидуальности, — его глубочайшим мотивом стало не отличие, им была свобода.

В XVIII веке свобода становится всеобщим требованием, за которым скрывались разнообразные жалобы и притязания индивида к обществу. Они одинаково ощутимы и за экономическим одеянием у физиократов, которые видят в свободной конкуренции индивидуальных интересов естественный порядок вещей; и в сентиментальном облачении, как они предстают у Руссо, для которого началом всякого искажения и зла выступает насилие над человеком ставшего историческим обществом; и в политической форме Французской революции, которая превознесла индивидуальную свободу до такого абсолюта, что запретила рабочим право на объединения для защиты своих интересов; наконец, в философски сублимированном виде они приобретают у Канта и Фихте облик Я, сделавшегося носителем познаваемого мира, тогда как его абсолютная автономия стала нравственной ценностью.

Недостаточность общественных форм жизни в XVIII в. — по сравнению с материальной и духовной продуктивностью времени — осознавалась индивидами как невыносимое ограничение их энергии. Ограничениями считались и привилегии высших сословий, и деспотический контроль за торговлей и оборотом, и все еще могущественные остатки цеховой организации, и нестерпимое принуждение со стороны церкви, и барщина у крестьян, и политический патернализм в государственной жизни, и урезанность конституций. Под гнетом утративших всякое право на существование институтов возник идеал чистой свободы индивида. Стоит пасть этим цепям, сковывающим способности личности и угнетающим ее природу, и сразу разовьются все внутренние и внешние ценности, которые уже имеются в наличии, но парализуются политикой, религией, экономикой. Общество выйдет из эпохи исторического неразумия и придет к естественной разумности*.

Рвущийся к самоосуществлению индивидуализм имел своим фундаментом представление о *природном равенстве* индивидов. Все ограничения были для него искусственными порождениями неравенства; стоит отбросить их вместе с их исторической случайностью, несправедливостью, подавлением, как

* Некоторые формулировки я беру из двух моих книг: «Kant. Sechzehn Vorlesungen» и «Goethe».

явится совершенный человек. Но как раз потому, что он совершенен, — по нравственности, красоте, счастью — он не может отличаться от другого. Глубокое культурно-историческое течение, которое привнесло это видение, само проистекает из понятия природы XVIII в., целиком ориентированного на механистическое естествознание. Для последнего существует только всеобщий закон, а всякое явление, будь то человек или пятнышко в Млечном Пути, есть единичный случай этого закона. При всей своей неповторимости оно является просто точкой пересечения и взаимослияния всеобщих законов. Поэтому центром интересов этого времени оказывается всеобщий человек, человек вообще, а не исторически данный, особенный и дифференцированный. Этот последний сводится к первому — в каждой индивидуальной личности живет, как ее сущность, общечеловек, подобно тому, как всякая частица материи при всех своих особенностях по своей сущности представляет всеобъемлющий закон материи вообще.

Но тогда выходит, что право, свобода и равенство изначально взаимосвязаны. Ведь если общечеловеческое — подчиненный закону природы человек — составляет сущностное ядро всех эмпирических свойств, общественных положений, случайных образований индивидуализированного человека, то нужно *освободить* его от всех этих исторических, насильственных влияний и искажений. Тогда перед нами возникнет эта всеобщая сущность, человек как таковой.

Здесь обнаруживается тот стержень понятия индивидуальности, который принадлежит к великим категориям истории духа. Если человек освободится от всего того, чем он не является, то останется его подлинная субстанция, человек вообще, человечность, живущая в нем, как и в любом другом. Это всегда равная себе сущность, которая просто выступает исторически и эмпирически переодетой, приуменьшенной, искаженной. Это значение всеобщего проступает во всей литературе времен революции: говорят о народе, о тиранах, о свободе вообще. Поэтому «естественная религия» наделена провидением вообще, справедливостью вообще, воспитательным значением вообще, тогда как частные образы этого всеобщего лишаются всяких прав; отсюда «естественное право», покоящееся на фикции изолированных и всегда равных друг другу индивидов. Поэтому Фридрих Великий мог назвать короля «первым судьей, первым финансистом, первым министром общества» и тут же, на одном дыхании, сказать о нем как о «человеке, подобном нижайшему из своих подданных».

Главный метафизический мотив практического требования XVIII в. — «свобода и равенство» — был следующим: ценность каждого единичного образования покоится только в нем самом, в его ответственности за самого себя, но как раз тут обнаруживается то, что является общим для него и для всех остальных. Быть может, индивид ощущал чрезмерность того требования, чтобы он своими силами нес груз всего своего существования. Облегчить или сбросить с себя эту тяжесть можно было, сделавшись родовым человеком, человеком вообще, который в нем живет и действует. Глубочайшей точкой индивидуальности является точка всеобщего равенства. Она может лежать в «природе», всеобщим закономерностям которой мы тем более подчиняемся, чем далее отходим от исторического многообразия и исторической зависимости, делая ставку на наше свободное Я. Она может быть всеобщностью «разума», в котором Кант и Фихте укореняют наше Я, может быть «человечностью». Идет ли речь о природе, разуме, человечности — всякий раз это нечто разделяемое с другими. В нем индивид находит себя, найдя собственную свободу, собственное бытие.

Освобожденная от всяких ограничений и особенностей, а потому всегда равная себе индивидуальность абстрактного человека сделалась последней субстанцией личности. Одновременно эта абстракция становится последней *ценностью* эпохи. По словам Канта, человек является достаточно светским существом, но свято в нем человечество. Для Руссо, обладавшего безусловно сильным чувством индивидуального, все отличия все же поверхностны: чем ближе человек к собственному сердцу, чем меньше отдает он внешнему свою внутреннюю абсолютность, тем сильнее в нем биение источников добра и счастья, причем во всех одинаковых. Если человек действительно таков, то в его распоряжении огромная сила, которой достанет на нечто большее, чем просто самосохранение. Он способен как бы перелить ее в других, посредством нее он может принять в себя других, отождествиться с ними. Мы тем нравственнее, тем сострадательнее и тем добрее, чем больше каждый является самим собою, т.е. чем более суверенным делается его внутреннее ядро, в коем все люди тождественны себе по ту сторону запутанных общественных отношений и случайных облачений.

В практической области эта концепция индивидуальности явным образом выливается в *laissez faire, laisser passer*. Если во всех людях содержится всегда тот же самый «человек вообще» как общая их сущность, если предлагается полное и ни-

чем не сдерживаемое развитие этой сердцевины, то не требуется никакого регулирующего вмешательства в человеческие отношения. Игра сил должна следовать по законам той же самой природной гармонии, как процессы, происходящие в звездном небе, — если бы вдруг некая сверхъестественная сила возжелала бы изменить собственные движения звезд, то получился бы только хаос.

Разумеется, полное изгнание той тени, которая лежала на свободе индивида, все-таки не удалось совершить. Равенство, которым обосновывалась свобода, оказывалось реально недостижимым. Стоило дать индивидам ничем не сдерживаемую свободу, и тут же заявляло о себе их очевидное неравенство, а за ним и новое угнетение: глупых — умными, слабых — сильными, робких — агрессивными. И как мне кажется, к требованиям *Liberté* и *Egalité* инстинктивно добавили *Fraternité*. Ибо только через нравственное и добровольное самоотречение, предполагаемое этим братством, можно было избежать того, что *Liberté* будет вести к полной противоположности *Egalité*. Это противоречие между равенством и свободой было сокрыто от тогдашнего сознания сущности индивидуальности, и лишь XIX век в известной мере его выявил [пропуск в рукописи]

Теперь я обрисую ту своеобразную форму индивидуализма, расторгшую синтез XVIII века, в котором свобода обосновывалась равенством, а равенство — свободой. На место этого равенства, выражающего глубочайшее бытие человечности, но которое только должно быть реализовано, новый индивидуализм ставит неравенство. Там равенству была нужна свобода, здесь неравенству не хватает только свободы для того, чтобы одним своим присутствием определить человеческое существование. Свобода остается общим знаменателем при всей полярности своих коррелятов. Стоило чрезмерно усилиться в Я чувствам равенства и всеобщности, как оно снова стало искать неравенства, но теперь уже им самим учрежденного. Вслед за решительным освобождением индивида от заржавелых цепей цеха, сословия, церкви оно пошло дальше: обособившиеся индивиды желают *отличаться друг от друга*, быть не просто свободными одиночками вообще, но особенными и незаменимыми. Современное стремление к отличию доходит здесь до такой степени, что отбрасывает прежнюю свою форму. Основополагающее влечение остается прежним: через все Новое время происходит поиск индивидом самого себя, точки опоры и несомненности, нужда в которой становится все больше вместе с неслыханным расширением теоретических и практических

ких перспектив, вместе с усложнением жизни. Именно поэтому такую точку не удастся найти в какой бы то ни было внешней для души инстанции.

Все отношения с другими людьми оказываются, в конечном счете, только остановками на пути, по которому Я движется к себе самому. Я может сравнивать себя с другими, поскольку в своем одиночестве еще нуждается в такой поддержке; оно может стать настолько сильным, чтобы претерпевать одиночество, и тогда множество других существует лишь для того, чтобы каждый видел в них просто меру своей неповторимости, меру индивидуальности своего мира.

Этот идеал звучит уже у Лессинга, Гердера, Лафатера и достигает полноты художественного выражения в «Годах учения Вильгельма Мейстера». Здесь впервые изображается мир, который целиком опирается на своеобразие принадлежащих ему индивидов, — только ими он организуется, только через них развивается. Этому не мешает то, что фигуры в нем типичны. Сколь бы часто они ни повторялись в реальности, внутренний смысл каждого состоит как раз в отличии от других, с которыми нас сталкивает судьба. *Ударение* жизни и развития делается не на равенстве с другими, но на абсолютном своеобразии. Здесь мы имеем дело с абсолютной противоположностью идеала свободной и равной другим личности, который Фихте, собирая воедино все духовные устремления XVIII в., однажды сформулировал следующим образом: «Разумное существо в конечном счете должно быть индивидуумом, но не тем или иным особенным индивидуумом». Заостренной ему антитезой звучит формула Фридриха Шлегеля, в которой говорит *новый* индивидуализм: «Как раз индивидуальность представляет собой изначальное и вечное в человеке; на личность возложено куда меньшее».

Эта форма индивидуализма нашла своего философа в Шлейермахере. Для него нравственная задача заключается в том, чтобы человечность всякий раз представлялась *особенным* образом. Конечно, каждый индивид является синтезом составляющих вселенную сил. Но каждый формирует из всего этого материала некий совершенно неповторимый облик. Осуществление этой неповторимости, заполнение им самим положенных пределов — вот нравственная задача: каждый призван реализовать собственный, только ему присущий первообраз. Через Шлейермахера приходит к мировоззрению великая всемирно-историческая мысль: не равенство, но различие людей становится нравственным требованием.

Этот индивидуализм можно назвать качественным, в противоположность нумерическому XVIII века, либо индивидуализмом единственности, в противоположность индивидуализму единичности. Романтизм был тем широчайшим каналом, по которому новый индивидуализм перетекает в сознание XIX века. Гёте дал ему художественное, Шлейермахер — метафизическое основание, тогда как романтизм заложил фундамент чувства, переживания. Поначалу романтики, вслед за Гердером, обратились к конкретности, неповторимости исторической реальности; в этом смысле Новалис готов был трансформировать свой «собственный дух» в бесконечное число других духов. Но романтик в первую очередь вслушивается своим *внутренним* ритмом в несравнимое, особенное, чувствует резкие качественные контрасты тех элементов и моментов, которые данная форма индивидуализма находит в составных частях *общества*. Романтическая душа ощущает бесконечный ряд противоположностей, каждая из которых в любое мгновение переживается как абсолютная, законченная, самодостаточная, чтобы в следующий миг превратиться в иную. Самим собою индивид наслаждается лишь в инобытии, в бытии другим. «Тот, кто прилепился к одному пункту, является просто разумной устрицей», — говорил Фридрих Шлегель. Жизнь романтика переводит на язык протеевского потока противоположностей — настроения и задачи, убеждения и чувства — рядоположенность социальных форм; здесь каждый находит смысл своего существования только в отличии от другого, в личностной неповторимости своего существования.

В бесчисленных внешних и внутренних сферах и в бесконечных превращениях эти великие силы современной культуры тяготеют к равновесию: стремление к самостоятельной личности, несущей в себе весь космос, даже в изоляции находящей ту отраду, что в глубочайшем природном своем ядре она равна всем другим; и стремление к единственности, отличию от другого, которое в *своей* обособленности обнаруживает взаимный обмен благами, — ими каждый обладает только по отдельности, — и такой обмен вовлекает их в органическое взаимодействие. В общем и целом можно было бы сказать, что индивидуализм свободной, мыслимой как принципиально равной другим, личности утверждается в рационалистическом либерализме Франции и Англии, тогда как качественная неповторимость в большей мере является делом германского духа.

Обе стороны приняли участие в формировании экономических принципов XIX века. Учение о свободе представляет собой

основание свободной конкуренции, доктрина личностных отличий лежит в основе принципа разделения труда. Либерализм XVIII века поставил индивида на его собственные ноги, и теперь он может идти как угодно далеко, пока способен себя нести. Теория оставляет природе вещей заботиться о том, чтобы из неограниченной конкуренции одиночек проистекала всеобщая гармония интересов; на пользу целому идет безоглядное стремление индивидов к прибыли. Такова метафизика, с помощью которой оптимистическое видение природы XVIII века социально оправдывало свободную конкуренцию.

В индивидуализме отличий индивидуальность углубляется вплоть до неповторимости сущностей и свершений, к которым призван человек. Вместе с тем выступает метафизика разделения труда. Оба великих принципа — конкуренции и разделения труда — переплетаются и взаимодействуют, выступая как проекции на экономику метафизических аспектов социального индивида. Неограниченная конкуренция и специализация индивидов в разделении труда имеют такие последствия для внутренней культуры людей, что уже не кажутся наилучшими средствами ее развития.

Быть может, помимо хозяйственной — единственной донельзя реализованной — формы их взаимодействия имеется еще одна, более высокая форма, образующая сокровенный идеал нашей культуры. Мне хотелось бы верить, что идеи свободной личности и неповторимой личности еще не являются последним словом индивидуализма. Видимо, необозримый труд человечества над самим собой принесет новые, еще более многообразные формы, в которых личность будет утверждать себя и доказывать ценность собственного бытия. И если в счастливые периоды это многообразие упорядочивается в гармонии, то все же противоречие и борьба не являются просто препятствием для этого труда. Именно они побуждают к раскрытию все новых человеческих сил и ведут к новым творениям.

Фрагмент о любви

Что любовь относится к великим формообразующим категориям сущего — это скрывают и определенные реальности души, и определенные виды теоретических представлений. Несомненно, что любовный аффект несчетное число раз смещает и искажает тот образ своего предмета, который должен признаваться объективным, и постольку общепризнано, конечно, что этот аффект — «формообразующий»; но он притом явно не может считаться согласованным с другими формирующими силами духа. Ведь что здесь, собственно, происходит? Теоретические факторы — как предполагается — вызвали «истинный» образ любимого человека. К нему только присоединяется, как бы добавляется эротический фактор, одни стороны усиливая, другие вытесняя, все перекрашивая. Итак, здесь изменяется уже существующий в своей качественной определенности образ, причем его теоретический уровень не теряется и категориально новое образование не создается.

Эти модификации, которые уже возникшая любовь привносит в объективно правильное представление, не имеют ничего общего с тем первичным творением, которое показывает любимого человека именно как любимого. Человек, которого я созерцаю и познаю, человек, которого я боюсь или чту, человек, которому дало форму произведение искусства, — это всякий раз особое образование. Если за человека, как он «есть в действительности», мы станем признавать лишь того, кто постигается рассудком, а все названные модусы будем считать всего лишь многообразными положениями, в которые мы внутренне ставим эту неизменную действительность, то этим мы обязаны тому преобладающему значению, какое имеет для нашей практической деятельности именно интеллектуальный образ. Фактически все эти категории согласованы по своему смыслу, все равно, когда и при каких обстоятельствах они становятся действительными. И к ним относит-

ся любовь, поскольку она творит свой предмет как совершенно самородное образование.

Конечно, в соответствии с временным порядком, человека сначала нужно увидеть и узнать, прежде чем он станет любимым. Но с этим уже существующим человеком тем самым ничего не совершается, однако в субъекте творчески создающей становится совершенно новая категория. Если другой есть «мое представление», то с тем же правом он есть и «моя любовь» — не такой неизменный элемент, который бы входил во все возможные конфигурации, включая и конфигурацию «быть любимым», а любовь бы еще известным образом прилагалась к нему, — но исконное единое образование, прежде не существовавшее.

Задумайтесь только о том же явлении в религии: Бог, которого любят, именно поэтому — иной бог, чем тот, у которого были бы все те же свойства, всегда предполагающиеся самим понятием о нем, но который не был бы любим. Даже если он любим из-за определенных своих свойств или действий, эти «основания» любви находятся все же в ином слое, чем сама любовь, и они, одновременно с целым его сущности, восчувствуются в принадлежности к вполне новой категории, коль скоро любовь действительно наступает, в противоположность категории, занимаемой ими при возможном ненаступлении нашей любви, даже если в обоих случаях этим основаниям одинаково «верят». Но и в данном обосновании нет никакой нужды. Экхарт определенно заявляет, что нельзя нам любить Бога ради того или иного особого качества или повода, но любить его можно исключительно потому лишь, что он есть именно Он. Это недвусмысленно открывает, что любовь есть категория необоснованная и первичная.

Она именно такова, поскольку определяет свой предмет в его полной и последней сущности, поскольку она творит его как вот этот, прежде не существовавший предмет. Как сам я, любящий, есмь иной, чем прежде — ибо любит ведь не та или иная из моих «сторон» или энергий, но весь человек (что еще не должно означать видимого изменения всех обычных *внешних проявлений*), — так и любимый в качестве любимого есть иное существо, восходящее из иного *a priori*, чем человек познанный или вызывающий страх, безразличный или уважаемый. Так только и оказывается любовь абсолютно связанной со своим предметом, а не просто ассоциированной с ним: предмет любви в своем категориальном значении наличествует не до нее, не лишь посредством нее. Отсюда только становится вполне ясно, что любовь, а в более широком смысле — все поведение

любящего как такового — есть нечто совершенно единое, не могущее быть составленным из иных, обычно наличествующих элементов.

Мне кажется чрезвычайно важным признать любовь (*das Liebe*) имманентной, я бы сказал, формальной функцией душевной жизни, функцией, которая тоже, правда, актуализуется идущим от мира импульсом, но ничего заранее не определяет касательно носителей этого импульса. Это чувство более полно, чем многие другие, может быть — большинство других, связано с всеохватывающим единством жизни. Множество наших чувств наслаждения и боли, уважения и презрения, страха и заинтересованности поднимаются и живут на сильном удалении от той точки, где соединяются течения субъективной жизни, или, точнее: в которой они, как центре, возникают. Даже там, где мы «любим» неодушевленный предмет, вместо того, чтобы квалифицировать его как нужный, приятный или красивый, мы предполагаем центральное, хотя и весьма отличное по силе ощущение, которое он в нас возбуждает, в то время как эти оценки больше соответствуют периферическим реакциям. В конечном счете наличие заинтересованности, ощущений, внутренних переплетений наряду с любовным чувством неверно определять как дифференциацию областей души; напротив, я полагаю, что при всех обстоятельствах любовь есть функция относительно недифференцированной целостности жизни, а эти случаи указывают только на меньшую *степень* ее *интенсивности*.

Любовь всегда есть рождающаяся из самодостаточности внутренней жизни динамика, которая, правда, благодаря своему внешнему объекту может быть переведена из латентного в актуальное состояние, но, в буквальном смысле слова, не может быть вызвана; душа владеет или не владеет ею как последним фактом, мы не можем обнаружить за нею какого-либо внешнего или внутреннего движущего начала как чего-то большего, чем причины-повода. В этом состоит глубочайшее основание того, почему совершенно бессмысленно требовать от нее какого-либо удостоверения ее прав. Я даже не вполне уверен, что ее актуализация всегда зависит от некоторого объекта; не есть ли то, что называют томлением или потребностью в любви, глухое беспредметное напряжение, порыв, особенно юности, к чему-то, что можно было бы любить, — не есть ли это уже любовь, которая движется еще только в самой себе, в некотором роде — холостой ход любви.

Реальная возможность, априорная заложенность той формы поведения, которая называется любовью, при определен-

ных обстоятельствах позволит наполниться жизнью начальной стадии ее действительности и донесет ее до сознания как темное общее чувство еще прежде, чем привходящее возбуждение определенным объектом приведет ее к совершенному проявлению. То, что наличествует это безобъектное, как бы вновь и вновь обращающееся в себя напряжение порыва — чисто внутренне рождаемый первый слабый звук любви, но все-таки — уже ее звучание, — именно это является самым решительным свидетельством, удостоверяющим чисто внутреннюю центральную сущность события любви, часто скрываемую неясным способом представления; словно бы любовь есть некий род приходящей извне захваченности или приневоленности (впрочем, и так она может выступить в субъективном или метафизическом слое), для чего самый подходящий символ — «любовный напиток»; словно бы это не род так-бытия, определенной модификации и самонаправленности жизни как таковой; словно бы она приходит от своего объекта, в то время как в действительности она идет к нему.

Но этот внутренне определенный тип и ритм жизненной динамики, каковым представляет себя любовь (так что человек является любящим, подобно тому как он сам по себе добр или зол, возбужден или задумчив), имеет свою полярность. Ибо любовь есть то чувство, которое — не говоря о чувствах религиозных — связано со своим предметом теснее и безусловнее, чем любое другое. С каким накалом восстает она из субъекта, с таким же и нацеливается на объект. Главное здесь то, что между субъектом и объектом не оказывается никакой инстанции более общего рода. Если я кого-то уважаю, то это опосредствуется общим до известной степени качеством досточтимости, которое вкупе со своей специфической формой плотно прилипает к образу этого человека, покуда я его уважаю. Так в образ человека, которого я боюсь, вплетаются вызываемый им ужас и его причина, и даже человека, которого я ненавижу, в большинстве случаев в моем представлении не оставляет причина этой ненависти — вот в чем одно из различий между любовью и ненавистью, опровергающее тривиальное утверждение об их формальном тождестве. И несмотря на увещание Экхорта, все отношение души к Богу чуть ли не целиком связано с характером его свойств: благостью и справедливостью, властью и отцовской заботой, — иначе в этом увещании не было бы нужды.

Но любви свойственно исключать опосредствующее, всегда относительно общее качество своего предмета, которое, например, и позволило, чтобы возникла любовь к этому предмету, ис-

ключать его из уже возникшей любви. Тогда она наличествует как интенция, непосредственно и прямо направленная на этот предмет, и обнаруживает свою подлинную и уникальную сущность именно в тех случаях, где она продолжает жить, даже невзирая на недвусмысленное отпадение причины своего возникновения. Лишь там, где речь действительно идет о *чистой* любви к Богу, правильна формула Эххарта, но она правильна для всякой любви, ибо любовь оставляет позади себя все те *свойства* любимого, которые послужили ее возникновению. Экстатические выражения любящих, что, мол, любимый для него — это «весь мир», что «кроме него ничего нет» и тому подобное, означают только позитивную перелицовку той исключительности любви, с какой она, будучи событием насквозь субъективным, прямо охватывает свой предмет, точно и без посредников. Насколько я понимаю, нет другого такого чувства, благодаря которому абсолютная интимность субъекта так чисто приживалась бы к абсолютности его предмета, причем *terminus a quo* и *terminus ad quem*^{*}, при всей непреодолимости антитезы, так безусловно подчинились бы одному течению, которое нигде не будет расширено промежуточной инстанцией — даже если такая инстанция первоначально направляла течение и все еще, к примеру, акцидентально, поддерживает запасной соединительный канал.

Эта констелляция, включая бесчисленные градации между переменчивостью и наивысшей интенсивностью, формально одинаково переживается применительно к женщине или другу, идее или вещи, отечеству или Богу. Это должно быть зафиксировано прежде всего, если есть намерение структурно прояснить более узкое ее значение, появляющееся на почве сексуальности. Беспечность, с какой в обыденном мнении половое влечение связывают с любовью, выстраивает, быть может, один из самых обманчивых мостов среди психологического ландшафта, более чем богатого такими сооружениями. А поскольку это обыденное мнение проникает и в принимающую вид научной психологию, то достаточно часто возникает искушение представить, что эта последняя попала в руки мясников. С другой стороны, конечно, нельзя просто отвергнуть существование такой связи.

Наша половая возбужденность существует в двух смысловых слоях. За непосредственно субъективным состоянием влечения и вожделением, его осуществлением и ощущением наслаждения стоит, как итог всего этого, продолжение рода. Вдоль по непрерывно передающейся зародышевой плазме течет

* Исходный пункт и конечный пункт (лат.).

жизнь своим необозримым путем, пронизывая все эти стадии или будучи переносима ими от места к месту. Как бы ни было недостаточно понятие цели и средства, как бы ни было оно опутано мелочной людской символикой, несообразной таинственному совершению жизни, мы должны все-таки назвать эти стадии средством, которым жизнь пользуется в целях сохранения рода, поскольку она уже не веряет достижение этой цели некоему механизму (в более широком смысле слова), но обращается к душевным опосредствованиям.

Невозможно сомневаться, что из них без скачков развивается и любовь. Ибо ведь ни типичное совпадение периода полового влечения с периодом пробуждения любви не может быть совершенно случайным, ни страстный (хотя и не исключительный) отказ от всякой иной половой связи, кроме как с любимым, и столь же страстное стремление именно к ней не были бы иначе понятны. Здесь должна существовать генетическая, а не только ассоциативная взаимосвязь. Влечение, направленное первоначально как по своему общему, так и по своему гедонистическому смыслу на другой пол как таковой, по мере дифференциации его носителей, видимо, все больше индивидуализирует свой предмет, стремясь в пределе к его сингуляризации.

Влечение, правда, отнюдь не становится любовью благодаря одной только индивидуализированности; с одной стороны, эта индивидуализированность может быть гедонистической изошренностью, с другой стороны, — витально-телеологическим инстинктом подбора подходящего партнера для производства наилучшего потомства. Но, без сомнения, она создает формальную установку и, так сказать, рамки для той исключительности, которая составляет сущность самой любви, когда ее субъект обращает ее на множество предметов. Для меня несомненно, что первый факт или, если угодно, предварительная форма любви образуется внутри того, что самым общим образом называют «притяжением полов». Жизнь совершает метаморфозу, принимая и этот образ, гонит свое течение вверх, до уровня этой волны, как бы независимо не возвышалась ее вершина. Если рассматривать жизненный процесс вообще как расположение средств, служащих одной цели — жизни, и обратить внимание на простое фактическое значение любви для продолжения рода, то и она окажется одним из тех средств, которые жизнь готовит для себя и из себя самой.

И тем не менее: в тот миг, когда это достигнуто, когда естественное развитие стало любовью, дабы любовь опять стала

естественным развитием, — в этот самый миг картина испытывает превращение; коль скоро любовь наличествует в этом телеологически-родовом смысле, она уже есть также и нечто иное, потустороннее этому статусу. Правда, она все еще является любовью, но любовью особого вида, и потому действительная динамика, естественно разворачивающийся процесс жизни существуют теперь ради нее, а она оказывается смыслом и пределом, совершенно неподвластным этой телеологии, и даже — поскольку связь тут продолжает оставаться, — в сущности, переворачивает ее: любящий ощущает, что жизнь теперь должна служить любви, она, так сказать, есть тут для того, чтобы пополнять ее ресурсы своей силой.

Страстная жизнь порождает в себе вершины, которыми она соприкасается со своим иным строем и которые в момент этого соприкосновения некоторым образом отторгаются от нее, дабы существовать теперь полномочно, во имя собственного смысла. И тут тоже имеют силу слова Гёте, сказавшего, что все в своем роде совершенное превосходит свой род. Жизни, всегда в некотором смысле производящей, свойственно порождать больше жизни, быть больше-жизнью; но ей свойственно также и порождать на стадии душевной нечто, что есть больше, чем жизнь, быть *больше-чем-жизнью*. Тут она исторгает из себя образования, познавательные и религиозные, художественные и социальные, технические и нормативные, которые представляют избыток сверх процесса жизни и того, что ему служит.

Образуя собственную, соответствующую их предметному содержанию логику и систематику ценностей и становясь автономными в своих границах областями, они снова предлагают себя жизни в качестве ее содержания, обогащая и усиливая ее. Но зачастую они затвердевают, образуют запруды и меняют собственную направленность и ритмику жизни, как тупики, в которых она выдыхается. Эти ряды, которые должны называться «идеальными», оказываются, таким образом, в неожиданном, доходящем до противоречия отношении к жизни, которая все же вновь реализует их в себе. Глубиннейшая проблематика состоит здесь в том, что идеальные ряды в целом происходят от жизни и охватываются ею. Ибо они выходят из самой жизни, ее подлиннейшая сущность состоит в том, чтобы переступать себя, творить из себя то, что не есть она сама, творчески противопоставлять свое иное своему ходу и своей законности.

Мне кажется, что это отношение — как производство, соприкосновение, корреляция, гармония и борьба — духа к потустороннему для него, отношение, которое все же является фор-

мой его внутренней жизни, — эта трансценденция, проще всего обнаруживающая себя в факте самосознания, самого-себя-объективирования субъекта, есть первичный факт жизни, поскольку она есть дух, и первичный факт духа, поскольку он есть жизнь. И трансценденция дана не только там, где духовные содержания кристаллизуются в идеальную прочность; но еще прежде достижения этого агрегатного состояния жизнь, пребывая в себе самой более плотно, может вырастить из себя, над собой такие слои, в которые уже больше не течет ее специфически природный, жизненно-целесообразный поток.

В одном из таких слоев, как мне кажется, и обитает любовь, психологически — в непрерывно опосредствованной, парящей приподнятости над страстной жизнью и в окружении ее метафизического смысла, но по своей интенции, самозаконности, саморазвитию — столь трансцендентно ей, как трансцендентно объективно логическое познание представлениям души или как трансцендентна эстетическая ценность произведения искусства той возбужденности, с какой его создают или им наслаждаются. Но более позитивно определить содержательные характеристики любви в этом чистом само-собой-бытии, чем при помощи прежней попытки отклонить составленность ее из инородных элементов, — это задача, быть может, неразрешимая.

Отграничить любовь от того слоя, в котором протекает — сексуально направляемая — жизнь, так трудно еще и потому, что именно любовь отнюдь не изгоняет из своего собственного слоя чувственность. Часто приходится слышать, будто эротика и чувственность исключают друг друга, но я не вижу для этого утверждения никаких оснований. В действительности же исключают друг друга любовь и *изолированная* чувственность, полагающая чувственное наслаждение самоцелью. Ибо, конечно, тем самым, с одной стороны, разрывается то единство, которым окрашено бытие субъекта, поскольку он любит, с другой же стороны, та индивидуальная направленность, с какой любовь всякий раз захватывает свой и только свой предмет, сходит на нет в пользу совершенно неиндивидуального наслаждения, предмет которого может быть репрезентирован, в принципе, чем угодно, а поскольку по существу своему репрезентировано чем-то другим может быть именно *средство*, то этот предмет оказывается всего лишь средством для достижения солипсистской цели, — что, пожалуй, бесспорно может считаться самой решительной противоположностью *любви* к этому предмету.

И этим противоречием чревато не только употребление в качестве средства человека, якобы любимого, но и вообще втор-

жение в область любви категории телеологической. Для всех этих трансвитальных царств в некотором роде печатью и приговором государевым оказывается свобода от связи целей и средств в целом. Подобно тому как Шопенгауэр то же самое говорит об искусстве, утверждая, что оно «всегда у цели», так обстоит дело и с любовью. Даже если она чего-то желает или домогается, она, оставаясь только самой собой, не может использовать для этого технику целеполагания и приискания средств, т. е. прием, в плену которого пребывает всякая чувственность, стремящаяся лишь к самоудовлетворению.

Напротив, кажется весьма и весьма вероятным — в пользу этого свидетельствует и физиология, — что чувственность, как и все другие элементы, изначально укорененные в только-жизни, тоже оказывается перенесенной через порог подлинной любви; иначе говоря, если подходить к этому с уже затронутой стороны, в широком русле единого эротического потока пульсирует и эта жила, лишь задним числом, посредством изолирующих понятий, но не в самой действительности жизни обособленная от других. Если называть «эротической натурой» такую, где, с одной стороны, уже полностью совершилась метаморфоза жизненной энергии в самодостаточный, трансцендентный по отношению к только-жизни слой любви, но слой этот, со своей стороны, витализирован и снабжен кровью всего бесперебойно поступающего тока жизненной динамики, то имеются эротические натуры, как вполне нечувственные, так и весьма чувственные. Различия в этой физически-психической данности индивидуализируют эотику, не затрагивая принципиальной одинаковости ее жизненного решения.

Но вот что она, конечно, совершенно отвергает, так это интерес к продолжению рода. Подобно тому как любящий человек в качестве любящего порывает со всеми собственно целевыми отношениями, гедонистическими, эгоистическими, и даже если цель моральна и альтруистична, они могут замыкаться только на то его состояние, которое есть состояние сущее, не деятельное, — так и родовое целевое отношение чуждо ему. Он является не промежуточным, но конечным пунктом, точнее, его бытие и само-чувствие находятся вообще по ту сторону пути и конечного пункта, по ту сторону бытия-средством и обращения-в-средство, подобно содержанию религиозной веры и произведению искусства; разве что в двух последних случаях оформленность в постоянное образование делает более отчетливой дистанцию относительно телеологии жизни, чем в случае с любовью.

Потому-то, может быть, и различным трагический обертон в каждом великом влюбленном, в каждой великой любви, и в последней — тем более внятно, чем полнее отрешилась она от рационального жизненного процесса, и тем более неизбежно там, где любовь вновь склоняется к нему и смешивается с ним, как это происходит в семье. Трагедия Ромео и Джульетты обусловлена *мерой* их любви: этому ее измерению нет места в эмпирическом мире. Но поскольку именно из него она пришла и ее реальное развитие должно вплестаться в его условности, она с самого начала обременена смертельным противоречием. Если трагизм — это не просто столкновение противоположных сил, идей, волений или востребованностей, но, напротив, если то, что разрушает жизнь, произрастает из некоей последней необходимости самой этой жизни и трагическое «противоречие с миром» есть в конце концов противоречие с самим собой, — то, значит, им обременены все обитатели этого слоя, называемого «идеей». Не то придает трагические черты надмирному или против мира направленному, что мир не может его вынести, одолевает и, может быть, уничтожает, — это было бы только грустно или возмутительно; но дело в том, что именно из этого мира, где оно не находит себе места, впитало оно в себя силы возникновения и существования в качестве идеи и носителя идеи.

И в этом — причина трагических черт у чистой, вырвавшейся из потока жизни эротики: в том, что возникла-то она именно из этого потока, что наиподлиннейший ее закон исполняется тогда, когда она производит свое иное, чуждое и даже противоположное себе. Вечная красота Афродиты восстает из переходящей, развеивающейся пены бурного моря. Беспреданно производящая, беспреданно рождающая жизнь, опосредствующая всякие два гребня своих волн притяжением полов, испытывает теперь насильственный поворот вокруг оси, в результате которого это притяжение становится любовью, т.е. поднимается в царство безразличия к жизни, чуждости ко всему ее производству и опосредствованию. Все равно, оправдано ли это идеей или оправдывает идею; все равно, восстанавливает ли обратно любовь связь с жизнью и в качестве реальности получает особое значение для продолжения рода — по собственному ее смыслу, она ничего не знает об этом интересе, она является и остается той определенностью состояния субъекта, которая необъяснимым, лишь переживаемым образом усиливается относительно иного субъекта, обнаруживая, что центральна для себя она сама, а не сохранение и продолжение рода и не необходимость произвести некоего третьего.

Но все же пришла она из этой родовой жизни, чем-то вроде самопротиворечия, саморазрушения веет от любви, коль скоро она как идеальное самостояние отщепилась от родовой жизни в смысловой разобщенности с нею. Трагическая тень падает на любовь не из недр ее самой — эту тень отбрасывает родовая жизнь. Своими собственными силами и ради их целесобразного развертывания она устремляется ввысь, к расцвету любви; но в тот самый миг, когда распускается цветок любви, он посылает свой аромат ввысь, в сферу свободы, по ту сторону всякой укорененности. Правда, вопрос о трагедии с разрушением и смертельным исходом не стоит. Однако то противоречие, что наряду с жизнью или над нею, желающей быть всеохватной, находится нечто чуждое ей, оторванное от ее творческого потока, пожинающее собственные плоды блаженства и неблагополучия, — но что зерно-то берется именно отсюда, из глубинного воления или старания или, может быть, точнее, долженствования самой этой жизни, что это отчуждение от нее есть ее последнее таинство, — вот из-за этого, пусть не агрессивно-отрицания жизни, которое есть самоотрицание, и звучит пред вратами любви тихая трагическая музыка.

Быть может, трагизм любви заключен уже в ее чистой самости, ибо существует противоречие между чувством, остающимся непременно внутренним для ее носителя, и охватыванием другого, в-себя-включением и желанием слиться воедино, в процессе, происходящем между Я и Ты, который даже эта последняя инстанция не может предохранить от постоянного возобновления. Но здесь речь идет о другом трагизме, тень которого отбрасывает на любовь родовая жизнь: любовью эта жизнь сама себя трансцендировала, своими собственными силами породила измену себе, подняла наверх слой, который, возможно, еще находится в пределах ее космически-метафизического смысла, поскольку ведь жизнь есть именно больше-«чем»-жизнь, но в котором она изменяет своему закону: быть больше-жизнью.

Приключение

Каждая часть наших действий и нашего опыта имеет двойное значение: она вращается вокруг своего центра и содержит столько широты и глубины, радости и страдания, сколько ей придает ее непосредственное переживание; но одновременно она является и отрезком жизненного процесса и есть не только заключенное в границы целое, но и член организма. Обе эти ценности определяют каждое содержание жизни в его многообразной конфигурации: события, которые по своему значению могут быть очень сходными, оказываются весьма различными по своему отношению к жизни в целом; и наоборот, при таком различии, которое даже не позволяет их сравнивать, они могут быть совершенно одинаковы по своей роли в качестве элементов общего существования. Если одно из двух незначительно отличающихся друг от друга переживаний ощущается как «приключение», а другое как таковое не ощущается, то это происходит вследствие их различного отношения к нашей жизни в целом.

Форма приключения в самом общем смысле состоит в том, что оно выпадает из общей связи жизни. Под целостностью жизни мы понимаем то, что через ее отдельные содержания, как бы резко и непримиримо они ни отличались друг от друга, совершает свой круговорот единый жизненный процесс. Сцеплению звеньев жизненной цепи, чувству, что через все эти противоположные движения, эти изгибы, эти узлы тянется единая непрерывная нить, противостоит то, что мы называем приключением; это действительно часть нашего существования, к которой непосредственно примыкают находящиеся перед ней и после нее другие его части, — но вместе с тем эта часть существования по своему глубокому значению находится вне непрерывности остальной жизни. И все-таки она отличается от просто случайного, чуждого, касающегося лишь поверхностного

слоя жизни. Выпадая из связи жизни, приключение как бы именно посредством данного акта — это постепенно станет ясно — вновь попадает в нее; это чуждое нашему существованию тело тем не менее как-то связано с центром. Внешнее, следуя далеким и непривычным путем, становится формой внутреннего. Вследствие такой душевной настроенности, приключение принимает в воспоминании оттенок сновидения. Каждому известно, как легко мы забываем сны, ибо они также оказываются вне осмысленной связи целостной жизни. Называемое нами «грезящимся» не что иное, как воспоминание, связанное меньшими нитями, чем остальные переживания, с единым непрерывным процессом жизни. Мы в известной степени локализуем нашу неспособность ввести переживание в этот процесс посредством представления о сновидении, в котором будто бы происходило пережитое нами. Чем авантюристичнее приключение, чем более чисто, следовательно, оно выражает свое понятие, тем ближе оно к сновидению; в нашем воспоминании оно подчас настолько далеко отодвигается от центрального пункта Я и связываемого им процесса жизни в целом, что нам легко представить себе приключение как пережитое другим; его отдаленность от целого, его чуждость ему находит свое выражение в нашем ощущении, будто то, что мы пережили, связано не с нами, а с другим субъектом.

Приключение имеет в значительно более определенном смысле, чем другие содержания нашей жизни, начало и конец. В этом состоит его свобода от переплетений и сцеплений, оно обладает собственным центром. Мы ощущаем, что событие дня и года кончилось, тогда или потому, что началось другое, они взаимно определяют свои границы, и в этом формирует или высказывает себя единство жизни.

Приключение же как таковое по самому своему смыслу не зависит от предшествующего и последующего, определяет свои границы независимо от них. Именно там, где непрерывная связь с жизнью столь принципиально отвергается, — или ее, в сущности, даже незачем отвергать, ибо нам изначально дано здесь нечто чуждое, ни к чему не примыкающее, некое бытие вне определенного ряда, — мы говорим о приключении. Оно не связано с взаимопроникновением, с соседними отрезками жизни, которые превращают жизнь в целостность. Приключение подобно острову в море жизни, определяющему свое начало и свой конец в соответствии с собственными формирующими силами, а не как часть континента — в зависимости от таких сил по эту и по ту ее сторону. Эта твердая отграниченность, посредством

которой приключение, возвышается над общей судьбой, носит не механический, а органический характер. Так же, как организм определяет свою пространственную форму, исходя не из того, что он справа и слева наталкивается на препятствия, а следуя движущей силе изнутри формирующейся жизни, и приключение кончается не потому, что начинается нечто другое; его временная форма, его радикальное завершение есть полное выражение его внутреннего смысла. Это прежде всего объясняет глубокую связь между приключением и художником, а быть может, и склонность художника к приключениям. Ведь сущность художественного произведения заключается в том, что оно вычлѣняет из бесконечных непрерывных рядов созерцания и переживания некий отрезок, освобождает его от всякой связи с тем, что находится по эту и по ту его сторону и придает ему самодостаточную, как бы определенную и сдерживаемую внутренним центром форму. Общей формой художественного произведения и приключения является то, что они как часть существования, входящая в его непрерывность, все-таки ощущаются как целое, как замкнутое единство. И вследствие этого то и другое при всей односторонности и случайности их содержаний ощущаются так, будто в каждом из них каким-то образом выражена и исчерпана вся жизнь. И не менее полно, а совершеннее это происходит потому, что художественное произведение вообще находится вне жизни как реальности, а приключение — вне жизни как непрерывного процесса, связывающего каждый элемент с соседними ему элементами.

Именно потому, что художественное произведение и приключение противостоят жизни (хотя и в очень различном значении этого противостояния), и то и другое аналогичны целостности самой жизни так, как она предстает в кратком и сжатом переживании сна. Поэтому искатель приключений — самый яркий пример неисторического человека, существа, пребывающего в настоящем. Он, с одной стороны, не определен прошлым (что связано с его противоположностью старости, — это будет рассмотрено ниже), с другой — для него не существует будущего. Весьма красноречивым примером этого факта служит то, что Казанова, как мы узнаем из его мемуаров, несколько раз в течение своей полной эротических приключений жизни серьезно намеревался жениться на той женщине, которую он в данный момент любил. Ничего более противоречащего натуре Казановы и его образу жизни, внутренне и внешне невозможного нельзя себе представить. Между тем Казанова был ведь прекрасным знатоком не только человеческой природы вообще,

но, очевидно, и собственной, и хотя он должен был понимать, что не выдержит брак и двух недель и что самые бедственные последствия этого шага совершенно неизбежны, — но опьянение моментом (причем я хотел бы поставить акцент больше на момент, чем на опьянение) как бы полностью поглощало перспективу будущего. Потому, что он был полностью подвластен чувству настоящего, он хотел вступить на будущее в связь, которая именно вследствие его подвластной настоящему натуры была невозможна.

Изолированное и случайное может обладать необходимостью и смыслом — именно это определяет понятие приключения в его противоположности всем сторонам жизни, которые только вводят на ее периферию покорность велениям судьбы. Приключение становится таковым лишь посредством двойного смысла — оно есть образование, в себе установленное посредством начала и конца некоего значимого смысла и со всеми своими случайностями и своей экстерриториальностью по отношению к континууму жизни оно тем не менее связано с сущностью и назначением своего носителя в широком, возвышающемся над рациональными рядами жизни значении и в таинственной необходимости. В этом проявляется близость искателя приключений к игроку. Игрок, правда, зависит от бессмысленного случая; однако поскольку он рассчитывает на его благосклонность, считает обусловленность своей жизни этим случаем возможной и реализуемой, случай предстает ему в тесной связи со смыслом. Типичное для игрока суеверие не что иное, как осязаемая и изолированная, но поэтому и ребяческая форма этой глубокой и всеохватывающей схемы его жизни, согласно которой в случайности заключен смысл, заключено необходимое, хотя и не соответствующее законам рациональной логики значение. Посредством суеверия, которое заставляет игрока с помощью примет и магических средств втягивать случай в свою целевую систему, он лишает случай его недоступной изолированности и ищет в нем протекающий по законам, правда, фантастическим, но все-таки законам, порядок. Таким образом, искатель приключений исходит из того, что случай, находящийся вне единого, подчиненного некоему смыслу жизненного порядка, все-таки этим смыслом как-то охвачен. Он привносит центральное чувство жизни, которое проходит через эксцентричность искателя приключений, и именно в далекой дистанции между своим случайным, извне данным содержанием и единым, придающим смысл центром существования создает новую, полную значения необходимость своей жизни.

Между случайностью и необходимостью, между фрагментарностью внешних данностей и единой значимостью изнутри развивающейся жизни в нас идет вечный процесс, и крупные формы, в которые мы заключаем содержания жизни, суть синтезы, антагонизмы или компромиссы этих двух главных аспектов. Приключение — одно из них. Если профессиональный искатель приключений создает из бессистемности своей жизни некую систему жизни, если он ищет голые внешние случайности, исходя из своей внутренней необходимости, и вводит в нее эти случайности, он лишь делает макроскопически зримым то, чем является сущностная форма каждого «приключения» даже для неавантюристического по своему характеру человека. Ибо под приключением мы всегда имеем в виду нечто третье, находящееся вне как просто внезапного события, смысл которого остается для нас внешним, — он и пришел извне, — так и единого ряда жизни, в котором каждый член дополняет другой для создания общего смысла. Приключение не есть смешение обоих, а особо окрашенное переживание, которое можно толковать только как особую охваченность случайно-внешнего внутренне-необходимым.

Однако в некоторых случаях все это отношение охватывается еще более глубоким внутренним образованием. Как ни основано приключение на различии внутри жизни, жизнь в качестве целого также может ощущаться как приключение. Для этого не надо быть искателем приключений или пережить множество приключений. Тот, кто обладает такой установкой по отношению к жизни, должен чувствовать над ее целостностью некое высшее единство, как бы сверхжизнь, которое относится к ней, как непосредственная тотальность жизни к отдельным переживаниям, служащим нам эмпирическими приключениями. Может быть, мы принадлежим к метафизической сфере, может быть, наша душа живет в трансцендентном бытии таким образом, что наша сознательная земная жизнь не более чем изолированный отрезок некоей неизреченной связи совершающегося над ней существования. Миф о перевоплощении душ представляет собой, быть может, робкую попытку выразить этот сегментный характер каждой жизни. Тот, кто ощущает на протяжении всей реальной жизни тайное вневременное существование души, которая связана реальностями только как бы издалека, воспримет жизнь в ее данной и ограниченной целостности по отношению к той трансцендентной и единой в себе судьбе, как приключение. Этому как будто способствуют известные религиозные настроения. Там, где наш земной путь рассматривает-

ся лишь как предварительная стадия в выполнении вечных законов, где признается, что Земля для нас лишь преходящее пристанище, а не родина, там перед нами, очевидно, лишь особая окраска общего чувства, согласно которому жизнь как целое *есть* приключение. Этим только выражено, что в жизни концентрируются симптомы приключения, что она находится вне подлинного смысла и неизменного процесса существования и все-таки связана с ним роком и тайной символикой, что она — фрагмент и случайность и все-таки, имея начало и конец, завершена как художественное произведение, что она подобно сновидению соединяет в себе все страсти и так же, как оно предназначена быть забытой, что она как игра отделяется от серьезности и тем не менее как *va banque** игрока стоит перед альтернативой наибольшего выигрыша или уничтожения.

Синтез великих категорий жизни, особой формой которого является приключение, совершается между активностью и пассивностью, между тем, чего мы достигаем, и тем, что нам дано. Правда, в приключении такой синтез позволяет ощущать противоположность этих элементов особенно сильно. С одной стороны, в приключении мы насильственно вовлекаем в себя мир. Это становится особенно очевидным из различия с тем, как мы обретаем его дары в труде. Труд находится как бы в органическом отношении к миру, он постоянно развивает его материал и силы, обрабатывая их для целей человека, тогда как отношение приключения к миру не органическое; оно приходит как завоеватель, быстро пользуется представившимся шансом, независимо от того, извлекаем ли мы этим гармоническое или негармоническое приобретение для себя, для мира или для отношения между тем и другим. Но, с другой стороны, в приключении мы брошены на волю случая без защиты, без резервов — в большей степени, чем во всех тех отношениях, которые связаны множеством мостов со всей нашей жизнью в мире и поэтому защищают нас от хаоса и опасностей предуготовленными способами уклонения и приспособления. В переплетении деятельности и страдания, в котором проходит наша жизнь, достигают своего напряжения элементы, ведущие одновременно к овладению, чему мы обязаны лишь собственной силе и присутствию духа, и к полной покорности властям и шансам мира, способным нас осчастливить, но и уничтожить. В том, что единство, в котором мы ежеминутно пребываем, сочетая

* В карточной игре термин, означающий решение все поставить на карту (франц.).

активность и пассивность в нашем отношении к миру, — это единство, собственно говоря, и есть в известном смысле жизнь, — доводит свои элементы до столь крайнего обострения, и тем самым, будто они являются лишь двумя аспектами одной и той же таинственно нераздельной жизни, заставляет глубже ощущать себя как единство, и состоит одно из удивительных очарований, служащих для нас соблазном в приключении.

Нечто большее, чем рассмотрение того же основного отношения под другим углом зрения, происходит, когда приключение представляется скрещиванием момента уверенности с моментом неуверенности, присущими жизни. Уверенность, которую мы, оправданно или неоправданно, ощущаем в нашей вере в успех, придает нашим действиям качественно особую окраску: напротив, если мы не уверены, достигнем ли мы той цели, к которой устремились, если мы знаем о своем не-знании успеха, то это ведет не только к качественному снижению уверенности, но означает также внутреннее и внешнее изменение наших практических действий. Другими словами, искатель приключений относится к неопределимому в жизни так, как мы относимся к тому, что может быть с уверенностью определено. (Поэтому философ — искатель приключений в области духа. Он предпринимает безнадежную — но поэтому не бессмысленную — попытку выразить в познавательных понятиях жизнь души, ее настроенность по отношению к себе, к миру, к Богу. Он рассматривает эту неразрешимую задачу так, будто она разрешима.) Там, где сплетения непознаваемых элементов рока делают сомнительным успех наших действий, мы обычно ограничиваем использование наших сил, сохраняем открытым путь отступления, делаем, как бы пробуя, отдельный шаг. В приключении мы действуем прямо противоположно: мы делаем ставку на колеблющийся шанс, на судьбу и неопределенность, мы ставим все на карту, рушим мосты за нашей спиной, вступаем в туман, исходя из уверенности, что путь при всех обстоятельствах должен привести нас к цели. Таков типичный фатализм искателя приключений. Конечно, и для него темный покров судьбы не более прозрачен, чем для других, но он действует так, будто для него он прозрачен. Своеобразная решительность, с которой он покидает прочные устои жизни, создает в известной степени для своего оправдания чувство уверенности в неминуемом успехе, которое обычно связано только с прозрачными вследствие своей определяемости событиями. Это лишь субъективная разновидность фаталистической убежденности в том, что неведомая нам наша судьба неминуемо нам предназ-

начена, что искатель приключений считает себя уверенным в своей подчиненности этому непознаваемому; поэтому трезвому человеку часто представляются безумными действия искателя приключений, ибо, чтобы иметь смысл, они должны исходить из того, что непознаваемое познается. О Казанове принц де Линь сказал: «Он ни во что не верит, разве только в то, что наименее вероятно». Очевидно, что в основе этого лежит искаженное, или во всяком случае «авантюристическое», отношение между известным и неизвестным. Коррелятом этому служит, без сомнения, скептицизм искателя приключений — то, что он «ни во что не верит»: для того, кому невероятное представляется вероятным, вероятное легко становится невероятным. Искатель приключений полагается, правда, в некоторой степени на собственную силу, но прежде всего на свое счастье, в сущности же на странным образом недифференцированное единство того и другого. Сила, в которой он уверен, и счастье, в котором он неуверен, субъективно соединяются в нем в чувство уверенности. Если сущность гения состоит в обладании непосредственным отношением к тайным единствам, которые посредством опыта и рассудочного расчленения распадаются на совершенно обособленные явления, то гениальный искатель приключений, руководствуясь неким мистическим инстинктом, пребывает в той точке, где мировой процесс и индивидуальная судьба еще как бы не дифференцировались друг от друга; именно поэтому в искателе приключений часто легко проявляется своего рода оттенок «гениальности». Эта особая констелляция, в которой он делает такой же предпосылкой своих действий самое ненадежное, неопределяемое, как другие люди — только определяемое, объясняет «уверенность лунатика», проявляемую искателем приключений в своей жизни; своей непоколебимостью по отношению к каждому опровержению она доказывает фактами, насколько глубоко эта констелляция коренится как предпосылка в жизни подобных натур.

Если приключение — форма жизни, которая может быть осуществлена в непредсказуемой полноте содержаний жизни, то упомянутые определения делают понятным, что такую форму должно прежде всего принимать содержание эротическое — и в нашем словоупотреблении под приключением понимаются преимущественно приключения эротического характера. Впрочем, ограниченное во времени любовное переживание отнюдь не всегда может быть названо приключением, с этим количественным моментом должны сочетаться особые душевные свойства, в взаимопересечении которых

состоит приключении. Их тенденция к такому сочетанию станет постепенно очевидной.

В любовном отношении отчетливо содержатся те два элемента, которые соединяются в форме приключения: овладевающая сила и непринуждаемая покорность, успех, достигнутый собственными возможностями, и зависимость от счастья, которое дается нам милостью того, что недоступно нашему определению, пребывает вне нас. Известная эквивалентность этих направленностей внутри переживания, полученная на основе их резкой дифференциации, быть может, существует только у мужчины; быть может, потому доказано, что, как правило, любовная связь только для мужчины становится по своему значению «приключением», для женщины же она обычно подпадает под другие категории. Активность женщины в возникающем романе уже типически пронизана пассивностью, данной ей природой или историей; с другой стороны, ее восприятие и ощущение счастья являются непосредственной покорностью и даром. Оба, выражаемые в очень разных оттенках полюсы — овладение и милость — связаны для женщины более тесно; для мужчины они расходятся более решительно, и поэтому их сочетание придает для него эротическому переживанию отпечаток «приключения». То, что мужчина является бурной, нападающей, подчас неистово овладевающей стороной, легко приводит к тому, что в каждом эротическом переживании, какой бы характер оно ни носило, упускают из виду момент судьбы, зависимость от того, что не может быть предвидено и не поддается принуждению. Здесь имеется в виду не только зависимость от согласия другого участника любовной связи, но нечто более глубокое. Конечно, взаимность в любви всегда дар, который не может быть «заслужен» даже большой любовью, так как любовь не подвластна требованиям и сравнениям и в принципе относится к совсем иной категории, чем сравнение чувств сторон, — в этом пункте проявляется одна из аналогий любви глубокому религиозному чувству. Между тем сверх того, что мы получаем от другого в виде всегда свободного дара, в счастье любви заключена — как глубокая безличная основа этого личного чувства — также и милость судьбы: мы получаем это счастье не только от другого, то, что мы его получаем, есть милость не подлежащих определению сил. В самом гордом, самоуверенном отношении к событию в этой области заключено нечто, требующее от нас смирения. Однако соединением силы, обязанной своим успехом самой себе, всегда придающей успеху в любви оттенок победы и триумфа, с упомянутой милос-

тью судьбы в известной степени предобразована констелляция приключения.

Отношение эротического содержания к более общей форме приключения коренится в глубокой основе. Приключение — это экслав жизненной связи, оторванность, чье начало и конец не сопричастны единому течению существования, — и вместе с тем оно все-таки как бы вне этого течения и, не нуждаясь в его опосредствовании, связано с самыми тайными инстинктами, с последним намерением жизни вообще и отличается этим от случайного эпизода, от того, что просто внешним образом «случается». Там, где любовные отношения ограничены кратким временем, они также существуют в этом сплетении поверхностного и все-таки центрального характера. Пусть такая любовь и придаст нашей жизни лишь мгновенное сияние, подобно лучу, который бросил в помещение промелькнувший свет; этим все-таки будет удовлетворена потребность, вернее это вообще возможно лишь при наличии определенной потребности, которая — назовем ли мы ее физической, душевной или метафизической — существует как бы вне времени в основе или в центре нашего существа и связана с данным мимолетным переживанием так же, как случайное и сразу исчезнувшее освещение — с нашим желанием света вообще. Наличие такого двойственного отношения в эротике отражено и в ее двойственном временном аспекте: два периода в эротической связи — период растущего, затем резко падающего упоения и период непреходящести, в идее которой находит свое выражение во времени мистическая предназначенность двух душ друг для друга и для высшего единства, — можно сравнить с двойным существованием духовных содержаний, которые, правда, только внезапно появляются в мимолетном душевном движении, в стремящемся вдаль фокусе сознания, но логический смысл которых обладает вневременной значимостью, идеальным значением, совершенно независимым от того момента сознания, в котором оно становится действительным для нас. Феномен приключения с его резкой подчеркнутостью, которая сдвигает конец в предел зримости начала, и с его одновременной связью с жизненным центром, которая отделяет его от просто случайного происшествия и без которой «опасность для жизни» не была бы присуща приключению, — этот феномен является той формой, которая своей временной символикой как бы предназначена для эротического содержания.

Эти аналогии и общие формы любви и приключения уже сами по себе показывают, что приключения не соответствуют

стилю жизни старых людей. Решающим для этого факта вообще служит то, что приключение по своей специфической сущности и своим соблазнам является *формой переживания*. *Содержание* само по себе еще не составляет приключения: преодоление опасности для жизни, обладание женщиной в счастливые минуты, поразительный выигрыш или проигрыш, которые принесли неизвестные факторы, побудившие решиться на игру, вхождение в физической или душевной маскировке в такие сферы, из которых к привычной жизни возвращаются, как из чуждого мира, — все это еще необязательно должно быть приключением; таковым оно становится только вследствие известной напряженности жизненного чувства, которое ведет к осуществлению этих содержаний; лишь в том случае, если поток, текущий в ту и другую сторону между самым внешним в жизни и центральным источником силы, втягивает эту внешнюю сторону жизни в себя и если особая окраска, температура и ритмика жизненного процесса становятся подлинно решающими, в известной степени звучащими сильнее *содержания* этого процесса, событие превращается из простого переживания в приключение. Этот принцип акцентирования не свойствен старости. Только молодости ведом в общем такой перевес жизненного процесса над содержаниями жизни, тогда как в старости, когда этот процесс начинает замедляться и застывать, главным становятся содержания, которые протекают или пребывают в своего рода вневременности, индифферентности по отношению к темпу и страсти их переживания. В старости обычно ведут либо совершенно централизованную жизнь, при которой периферийные интересы отпадают и не связаны более с сущностной жизнью и с ее внутренней необходимостью, либо происходит атрофия центра, существование проходит только в изолированных мелочах и подчеркнутой важности внешнего и случайного. В обоих этих случаях отношение между внешней судьбой и источником внутренней жизни, которое и составляет приключение, невозможно, в обоих случаях не может возникнуть ощущение контраста, связанного с приключением, ощущение того, что действие совершенно вырвано из общей связи жизни и тем не менее вбирает в себя всю ее силу и интенсивность. Эту противоположность между молодостью и старостью, вследствие которой приключение становится прерогативой первой и которая в первом случае акцентирует жизненный процесс, его метр и его антиномии, во втором — содержания, для которых переживание всегда является чем-то большим, чем относительно случайная форма — эту противоположность можно

представить и как противоположность между романтическим и историческим восприятием жизни. Для романтической настроенности все дело в жизни, в ее непосредственности, следовательно, и в индивидуальности каждой ее формы, ее «Здесь» и «Теперь»; эта настроенность больше всего ощущает полную силу жизненного потока именно в очерченности вырванного из обычного течения жизни переживания, к которому все-таки протягивается нерв от сердца жизни. Весь этот бросок жизни из самой себя, эта дистанция в напряженности проникнутых ею элементов может питаться только избытком и озорством жизни, существующими лишь в приключении, в романтике и в молодости. Старости же, если она сохраняет как таковая характерную, достойную, собранную манеру поведения, свойственно историческое восприятие. Расширяется ли оно до мировоззрения или интерес ее ограничивается непосредственно собственным прошлым, она во всяком случае направлена в своей объективности на ретроспективное размышление, на картину жизненных содержаний, из которых сама непосредственность жизни исчезла. История как картина в узком научном смысле всегда возникает посредством такого преобладания содержания над невыразимым, только переживаемым процессом их настоящего. Связь, которая была установлена между ними этим процессом, распалась и должна быть ретроспективно установлена в своей идеальной образности посредством совершенно иных нитей. С этим перемещением акцента исчезает вся динамическая предпосылка приключения. Его атмосферой является, как я уже указывал, безусловность настоящего, концентрация жизненного процесса в пункте, который не имеет ни прошлого, ни будущего и поэтому содержит в себе жизнь в такой интенсивности, по сравнению с которой материал событийности часто становится безразличным. Подобно тому как для подлинного игрока решающим мотивом служит совсем не выигрыш, исчисляемый тем или иным количеством денег, а игра как таковая, власть переходящего от счастья к отчаянию и обратно чувства, как бы осязаемая близость демонических сил, выносящих свое решение в пользу того или другого, — так и очарование приключения в бесчисленных случаях составляет совсем не содержание, которое оно нам предлагает и которое, будь оно предложено в другой форме, быть может, не привлекло бы к себе нашего внимания, а приключенческая форма его переживания, интенсивность и напряженность, с которыми оно позволяет нам именно в этом случае ощутить жизнь. Именно это сближает молодость и приключение. То, что называют

субъективностью молодости, есть, в сущности, лишь ее отношение к материалу жизни в его объективном значении, как к чему-то менее важному, чем лежащий в ее основе процесс, чем сама жизнь. То, что старость «объективна», что она создает из содержаний, оставленных ускользнувшей жизнью в особом виде вневременности, новое построение, являющееся результатом созерцательности, объективного взвешивания, свободы от беспокойства жизни в настоящем, — все это и делает приключение чуждым старости, ведет к тому, что старый искатель приключений кажется нам отвратительным или не соответствующим своему положению; нетрудно вывести сущность приключения из того, что это — несвойственная старости форма.

Все определения и положения в жизни, которые чужды, даже враждебны форме приключения, не предотвращают того, что в рамках самого общего аспекта приключение примешивается к практике каждого человеческого существования, что оно служит повсюду присутствующим элементом, который лишь во многих случаях выступает в самом тонком распределении, как бы макроскопически невидимым и скрытым в явлении другими элементами. Независимо от уходящего в метафизику жизни представления, будто наша жизнь на Земле как целое и как единство есть приключение, в чисто конкретном и психологическом рассмотрении следует признать, что каждое переживание содержит некоторое количество определений, которые, достигнув известной степени, приводят его к «порогу» приключения. Самое существенное и глубокое из этих определений — вычленение событий из общей связи жизни. Действительно, принадлежность к жизненной связи не исчерпывает значения ни одной части приключения. Даже там, где такая часть самым тесным образом связана с целым, где она в самом деле как будто растворена в течении жизни, подобно самому по себе не подчеркнутому слову в произнесенной фразе, — и там при внимательном слушании различается собственная ценность этой части существования, своим находящимся в его собственном центре значении такая часть *противопоставляет* себя тому тотальному развитию, которому оно, будучи рассмотрено с другой стороны, нераздельно принадлежит. Как богатство жизни, так и ее беспомощность во множестве случаев проистекают из этой двойственности ценностей ее содержаний. Рассмотренное из центра личности каждое переживание представляется как необходимым, развившимся из единой истории Я, так и случайным, чуждым этому единству, непреодолимо отграниченным и окрашенным глубоко лежащей непостижимостью, будто оно

находится в некоей пустоте, ни к чему не тяготея. Так тень того, что в своем уплотнении и отчетливости создает приключение, ложится, собственно говоря, на каждое переживание; каждому из них присуще, наряду с его включенностью в цепь жизни, известное чувство замкнутости в начало и конец, некое решительное акцентирование отдельного переживания как такового. Это чувство может уменьшаться, становясь совершенно незаметным, однако латентно оно присутствует в каждом переживании и подчас, к нашему удивлению, поднимается из него. Нам не известна столь ничтожная дистанция от постоянства жизни, при которой не могло бы возникнуть чувство авантюристичности, впрочем, не известна нам и столь большая дистанция такого рода, при которой оно должно было бы возникнуть для каждого; все не могло бы стать приключением, если бы элементы приключения в какой-то степени не находились во всем, если бы они не принадлежали к витальным факторам, которые позволяют вообще считать событие человеческим переживанием.

Так же обстоит дело с отношением между случайным и осмысленным. Во всем происходящем, нам встречающемся, находится столько данного, внешнего, случайного, что следует ли считать целое чем-то разумным, постигаемым по своему смыслу, или исходить из того, что окраску этому целому придает его неразделимость в прошлом и его неопределимость в будущем, — является лишь вопросом количества тех или иных его свойств. От самого надежного буржуазного предприятия к самой иррациональной аванюре ведет непрерывный ряд явлений жизни, в которых постигаемое и непостигаемое, вынужденное и милость, исчисляемое и случайное смешиваются в бесконечно различных степенях. Именно потому, что приключение определяет одну крайность в этом ряду, его свойства разделяет и вторая сторона. Скольжение нашего существования по шкале, на которой каждое деление определено одновременно действием нашей силы и зависимостью от непроницаемых вещей и сил, эта проблематика нашего положения в мире, которая в религиозном понимании принимает облик неразрешимого вопроса о свободе человека и Божественном предназначении, — превращает всех нас в искателей приключений. В положении, в которое ставит нас соотношение сферы нашей жизни и ее задач, наших целей и наших средств, мы не могли бы и дня прожить, если бы не относились к тому, что в сущности неопределимо, как к определимому, если бы не доверяли нашей силе в том, чего в сущности может достигнуть она не одна, а лишь в сочтении с таинственной деятельностью сил судьбы.

Содержания нашей жизни непрерывно охватываются беспорядочно движущимися формами, которые таким образом создают ее единое целое: повсюду действует художественное формирование, действует религиозное восприятие, окраска нравственных ценностей, отношение между субъектом и объектом. Быть может, во всем этом течении нет места, где бы каждый из этих и многих других видов формирования не окрашивал хоть каплю его волн. Однако только там, где они из фрагментарных и смешанных степеней и состояний, в которые поднимает и опускает их обычная жизнь, достигают господства над материалом жизни, они превращаются в те чистые образования, наименованием которым дает язык. Как только религиозная настроенность создала из самой себя свой образ Бога, она стала религией; как только эстетическая форма придала своему содержанию вторичную значимость, в которой она живет лишь внимающей себе жизнью, она стала «искусством»; лишь тогда, когда нравственный долг выполняется потому, что он есть долг, независимо от его меняющихся содержаний, которые раньше, в свою очередь, определяли волю, он становится «нравственностью». Не иначе обстоит дело и с приключением. Мы — искатели приключений на Земле, наша жизнь полна на каждом шагу напряжений, которые составляют приключение. Однако лишь тогда, когда они достигают такой силы, что господствуют над материалом, который лежит в их основе, возникает «приключение». Ибо оно состоит не в содержаниях, которые при этом обретаются или теряются, которыми наслаждаются или от которых страдают, — все это доступно нам и в других формах жизни. Приключение отличает радикализм, посредством которого оно ощущается как напряжение жизни, как рубато* жизненного процесса независимо от его материи и присущих ей различий; простое переживание превращается в приключение, когда количество этих напряжений достаточно велико, чтобы, минуя материю, вырвать жизнь из обычных рамок. Конечно, приключение есть только часть бытия наряду с другими его частями, однако оно относится к тем формам, которые помимо своего участия в жизни и всех случайностей их единичного содержания, обладают таинственной силой, позволяющей на мгновение ощутить всю сумму жизни как их реализацию и основу, данную только для их осуществления.

* Музыкальный термин, означающий дозволенность свободного исполнения, не требующего точного соблюдения длительности нот (итал.)

Руина

Великая борьба между волей духа и необходимостью природы завершается действительным миром, соперничество стремящейся ввысь души и стремящейся вниз тяжести достигает подлинного равновесия только в одном искусстве — в зодчестве. Собственная *закономерность материала* в поэзии, живописи, музыке вынуждена покорно следовать художественной мысли, в завершенном произведении она вбирает в себя материал, как бы делает его невидимым. Даже в скульптуре осязаемый мрамор не есть произведение искусства: то, что предоставлено ему камнем или бронзой, служит лишь средством выражения творческого созерцания души. Зодчество использует, правда, и распределяет тяжесть материи и ее способность нести груз сообразно возникающему только в душе плану, однако внутри него материал действует своей непосредственной сущностью, выполняет этот план как бы собственными силами. Это — самая высокая победа духа над природой, подобная способности руководить человеком так, чтобы наше воление осуществлялось не посредством подавления его воли, а ею самой, чтобы направленность его закономерности служила основой нашему плану.

Это неповторимое равновесие между механической, тяжелой, пассивно противодействующей давлению материей и формирующей, направляющей ввысь духовностью нарушается в то мгновение, когда строение разрушается. Ибо это означает, что силы природы начинают господствовать над созданием рук человеческих: равенство между природой и духом, которое воплотилось в строении, сдвигается в пользу природы. Этот сдвиг переходит в космическую трагедию, которая вызывает печаль в нашем восприятии каждой руины: разрушение предстает перед нами как месть природы за насилие, которое дух совершил над ней, формируя ее по своему образу. Ведь исторический процесс — постепенное установление господства духа над природой, которую он находит

вне себя, — но в известном смысле и в себе. Если в других искусствах дух подчинял формы и происходящее в природе своему велению, то архитектура формирует ее массы и непосредственные собственные силы, пока они как бы сами не создают зримость идеи. Однако только до тех пор, пока произведение стоит в своей завершенности, необходимость материи подчиняется свободе духа, *жизненность* духа полностью находит свое выражение в тяжелых, несущих силах материи. Но в момент, когда разрушение здания нарушает замкнутость формы, природа и дух вновь расходятся и проявляют свою исконную, пронизывающую мир вражду: будто художественное формирование было лишь насилием духа, которому материал подчинился против своей воли, будто он теперь постепенно сбрасывает с себя это иго и возвращается к независимой закономерности своих сил.

Однако руина все-таки остается более полным смысла, более значимым явлением, чем фрагменты других разрушенных произведений искусства. Картина, с которой осыпались куски краски, статуя с обломанными частями, античный текст, слова и строчки которого утеряны, — все они оказывают свое действие лишь постольку, поскольку в них сохранилась художественная форма или поскольку ее может по этим остаткам воссоздать фантазия: непосредственное их восприятие не дает эстетического единства и предлагает нам только утратившее определенные свои части художественное произведение. Руина же означает, что в исчезнувшее и разрушенное произведение искусства выросли другие силы и формы, силы и формы природы, и из того, что еще осталось в ней от искусства, и из того, что уже есть в ней от природы, возникла новая целостность, характерное единство. Конечно, с точки зрения цели, которую дух воплотил во дворце и в церкви, в крепости и зале, в акведуке и обелиске, их разрушенный образ — бессмысленная случайность; однако эту случайность поглощает новый смысл, он объединяет ее и духовное образование, исходя не из человеческой целесообразности, а из глубины, в которой эта целесообразность и действие бессознательных сил природы вырастают из одного корня. Поэтому в ряде римских руин, как ни интересны они в остальном, отсутствует их специфическое очарование — в них мы видим разрушение, *совершенное человеком*, а это противоречит противоположности между творением человека и действием *природы*, противоположности, на которой основано значение руины как таковой.

К такому противоречию приводит не только позитивная деятельность человека, но и его пассивность, потому что пассивный человек действует как сила природы. Это характеризует руины

многих еще населенных городов, которые часто обнаруживаются в Италии в стороне от главных путей. Здесь своеобразие впечатления заключается в том, что хотя произведение человеческих рук разрушили в данном случае не люди — это совершенно природой, — но люди *допустили это разрушение*. Такое отношение, с точки зрения идеи человека, все-таки некая позитивная пассивность, человек становится соучастником вины природы и ее действий, противоположных направленности его сущности. Это противоречие лишает обитаемую руину того чувственно-сверхчувственного равновесия, которое присутствует в противоположных тенденциях существования брошенной руины, придавая обитаемой руине то проблематичное, волнующее, часто невыносимое, что мы ощущаем, видя эти выпадающие из жизни пристанища, служащие обрамлением жизни.

Другими словами, очарование руины заключается в том, что в ней произведение человека воспринимается в конечном счете как продукт природы. Те же силы, которые посредством выветривания, размывания, обвалов, прорастания растений создают конфигурацию горы, здесь проявили свое действие на каменных стенах. Уже очарование альпийских форм, большей частью грубых, случайных, художественно непривлекательных, основано на ощущаемом противоречии между двумя космическими направленностями: вулканические силы или постепенные наслоения поднимают гору вверх, дождь и снег, выветривание и обвалы, химический распад и действие постепенно внедряющейся растительности образовали зубцы, впадины на вершине и выдолбили верхний край, низринули то, что было поднято вверх, и таким образом придали очертаниям горы их форму. В этой форме мы чувствуем жизненность этих направленностей различных энергий и, отвлекаясь от всего формально-эстетического, инстинктивно ощущая эти противоположности также в себе, чувствуем значение образа в покоящемся единстве, в котором они встретились. В руине эти противоположности распределены между еще более отдаленными сторонами бытия. Воля человека подняла строение ввысь, теперешний его вид дала ему механическая, тянущая вниз, дробящая и разрушающая власть природы. Однако до тех пор, пока еще можно говорить о руине, а не о куче камней, природа не низводит творение человека до бесформенной материи; возникает новая форма, с точки зрения природы вполне осмысленная, понятная и дифференцированная. Природа превратила произведение искусства в материал для своего формирования, подобно тому как раньше искусство использовало природу в качестве своего материала.

В состоянии равновесия между природой и духом природа,

следуя космическому порядку, служит обычно основой, материалом, необработанным продуктом, дух — окончательно формирующим, увенчивающим творение. Руина переворачивает эту последовательность — созданное духом становится предметом тех же сил, которые формируют очертания горы и берег реки. Если на этом пути создается эстетическая значимость, то она так же ответвляется в метафизическую, как пatina меняет облик металла и дерева, слоновой кости и мрамора. Чисто природный процесс подернул патиной творение человека, покрыл ею первоначальную поверхность, полностью скрывая ее. Фантастическое непостижимое очарование патины состоит в таинственной гармонии, в том, что творение становится прекраснее посредством химико-механического воздействия, что здесь желаемое, хотя и возникшее непреднамеренно и без принуждения, становится подчас более прекрасным, новым в созерцании и вновь единым. Помимо этого очарования руина обладает и другим очарованием такого же рода, которое состоит в том, что результат действия природных сил, порядок, обратный типическому, воспринимается как возвращение к «доброй матери», как Гёте именовал природу. Все то человеческое, которое «есть прах и в прах возвратится», поднимается здесь над своим грустным нигилизмом. Между «еще не» и «больше не» лежит позитивное начало духа, путь которого теперь, правда, не ведет к вершине, но, насыщенный богатством своей высоты, спускается на свою родину; это как бы обратное подобие «плодотворного момента», для которого это богатство в будущем, — для руины оно в прошлом. Предпосылкой того, что насилие над творением человеческой воли, совершаемое природой, может вообще восприниматься эстетически, является право природы притязать на это творение, право, которое, пусть это творение и создано духом, никогда не исчезало. По своему материалу, своей данности это творение всегда оставалось природой, и если природа теперь вновь обретает над ним свое господство, то этим она лишь осуществляет свое право, которым до этого момента не пользовалась, но от которого никогда не отрекалась. Поэтому руина может казаться трагической, но не вызывает чувства печали, ибо разрушение не пришло извне, как нечто бессмысленное, а представляет собой реализацию направленности, коренящейся в глубинном слое существования разрушенного. Напротив, эстетически умиротворяющее впечатление, вызванное трагичностью или тайной справедливостью разрушения, часто отсутствует при виде человека, которого мы называем «руиной». Ибо если и здесь смысл этого эпитета состоит в том, что душевные свойства, именуемые природными в узком смысле слова, та-

кие, как влечения или торможения, свойственные плоти, инертность, случайность, все то, что указывает на приближение смерти, начинает господствовать над специфически человеческими, разумно-ценными свойствами человека, то здесь это не ощущается как латентное право природы. Такого права вообще не существует. Мы полагаем — верно или неверно, — что подобные унижения, противоположные духу по его глубочайшему смыслу, не свойственны бытию человека; они имеют право на все внешнее, для внешнего они при-рождены, прирожденное, но не на человека. Поэтому человек как руина, — оставляя в стороне другие соображения и сложности, — часто скорее печален, чем трагичен и лишен той метафизической успокоенности, которая глубоко априорно связана с разрушением материального творения. Возвращение, о котором шла речь, является лишь толкованием мирного настроения, окружающего руину; наряду с ним существует и другое, которое заключается в том, что обе мировые потенции, стремление вверх и падение вниз, соединяются здесь в покоящуюся картину чисто природного бытия. Выражая этот покой, руина вписывается в окружающую местность, как деревья и камни, тогда как дворец, вилла, даже крестьянский дом, пусть даже они наилучшим образом соответствуют настроению местности, всегда относятся к другому порядку вещей и как бы дополнительно приданы природе. В очень старом здании в открытой местности, и прежде всего в руине, часто замечается своеобразное колористическое сходство с тонами окружающей ее почвы. Причина этого в какой-то степени, вероятно, аналогична тому, что составляет прелесть старых тканей, ибо сколь ни различны были первоначально их краски, общие судьбы в течение многих лет, сухость и сырость, жара и холод, внешнее трение и внутреннее разрушение, сообщили им единство окраски, общий колористический знаменатель, имитировать который не может ни одна новая ткань. Примерно так же влияние дождя и солнца, растительности, жары и холода должно было сделать отданное на его волю строение близким по краскам испытывавшей то же воздействие местности: они превратили прежнюю противоположность в мирное единство сопринадлежности.

И еще с одной стороны руина создает впечатление мира. На одном полюсе типичного конфликта между природой и духом находилась чисто внешняя форма или символ: очертания горы, определяемые ее разрушением. Но на другом полюсе бытия этот конфликт находится полностью в человеческой душе, этой арене борьбы между природой, каковой является душа, и духом, который также является ею. Над нашей душой все время трудятся силы, которые можно определить лишь с помощью пространствен-

ного подобия, как стремление вверх; их все время колеблют, уводят в сторону, низвергают другие силы, действующие на нас как глухое, низкое начало, «природное» в дурном смысле. В зависимости от степени и типа этого смещения формируется в каждый данный момент наша душа. Однако ни при решительной победе одной стороны, ни при компромиссе между обеими она не достигает окончательно утвердившегося состояния. Ибо его не только не допускает беспокойный ритм души, но прежде всего то, что за каждым событием, за каждым импульсом, за той или иной направленностью стоит нечто продолжающее жить, стоят требования, удовлетворить которые не может принятое решение. Вследствие этого антагонизм обеих сторон получает характер чего-то незавершаемого, бесформенного, взрывающего все рамки. В этой незавершаемости нравственного процесса, в этой глубокой недостаточности гармонического, достигшего пластического покоя формирования, возлагаемые на душу бесконечными притязаниями обеих сторон, коренится, быть может, последняя формальная причина вражды, которую эстетические натуры испытывают к натурам этическим. Созерцая эстетически, мы требуем, чтобы противоположные силы бытия пришли к какому-либо равновесию, чтобы борьба между тем, что наверху, и тем, что внизу, завершилась бы; но против этой допускающей лишь *созерцание* формы восстает нравственный душевный процесс со своими непрерывными подъемами и падениями, своими постоянными изменениями границ, с неисчерпаемостью противодействующих в нем сил. Однако глубокий мир, который, как священный ореол, окружает руину, несет в себе *эту* констелляцию: мрачный антагонизм, обуславливающий форму всего бытия — то действуя лишь внутри природных сил, то в самой душевной жизни, то, как в нашем случае, между природой и материей, — этот антагонизм здесь также не достигает равновесия, но дает одной стороне преимущество, другую уничтожает и при этом все-таки предлагает уверенный в своей форме, спокойно пребывающий образ. В эстетической ценности руины соединяются неуравновешенность, вечное становление борющейся с самой собой души с умиротворением формы, с точным установлением границ произведения искусства. Поэтому там, где руина разрушена до такой степени, что неспособна создать ощущение ведущей вверх тенденции, ее метафизически-эстетическое очарование исчезает. Остатки колонн на Forum Romanum просто уродливы и все, тогда как до половины обломанная колонна может восприниматься как в высшей степени очаровательная.

Правда, чувство умиротворенности легко приписать и другому мотиву, тому, что руина вызывает воспоминание о про-

шлом. Она — остаток прошлого, жизнь из которого ушла, — но это не просто нечто негативное и примысленное, как при виде бесчисленных, когда-то проплывавших в потоке жизни и случайно выброшенных на берег вещей, которые не могут быть вновь подхвачены течением. В данном случае непосредственно созерцаемым настоящим является то, что жизнь с ее богатством и изменениями когда-то была здесь. Руина создает в настоящем форму прошедшей жизни, и не по ее содержаниям или следам, а по ее прошлому как таковому. В этом состоит и очарование древностей; ведь лишь ограниченные по своей логике люди могут утверждать, что абсолютно точная их имитация может обладать равной эстетической ценностью. Пусть даже мы в отдельных случаях бываем обмануты, — в предмете, который мы держим, мы духовно властвуем над целым отрезком времени, начиная с момента возникновения этого предмета; прошлое с его судьбами и изменениями концентрировано в данной точке эстетически созерцаемого настоящего. Здесь, как и при созерцании руины, этой высшей формы выражения прошлого в настоящем, действуют столь глубокие и всеобъемлющие энергии нашей души, что резкое разделение между созерцанием и мыслью в данном случае совершенно несостоятельно. Здесь действует душевная целостность, которая, как и ее объект, охватывает прошлое и настоящее слитыми в единую форму, охватывает всю сферу телесного и духовного видения в эстетическом наслаждении, корнящемся в единстве более глубоком, чем единство эстетического наслаждения.

Так, цель и случайность, природа и дух, прошлое и настоящее снимают в этом пункте напряжение своих противоположностей, или, вернее, сохраняя это напряжение, ведут к единству внешнего образа, к единству внутреннего воздействия. Создается впечатление, будто часть бытия должна сначала подвергнуться разрушению, чтобы утратить всякое сопротивление по отношению к идущим со всех сторон течениям и силам. Быть может, в этом и состоит очарование разрушения, упадка, декаданса вообще, очарование, выходящее за пределы чисто негативного, за пределы упадка. Богатая и разносторонняя культура, безграничная способность производить *впечатление*, открытость многостороннего понимания, свойственные эпохам декаданса, и означают соединение всех противоположных тенденций. Выравнивающая справедливость связывает не оказывающее сопротивления единство всего, и распадающегося, и противостоящего друг другу, с упадком тех людей и того творчества, которые теперь только податливы в своей пассивности и неспособны уже ни создать своими силами собственные формы, ни сохранить их.

Женская культура

Культуру можно рассматривать как совершенствование индивидов, которое достигается посредством объективации духа в исторической деятельности рода. Благодаря тому, что единство и целостность субъективного существа реализуется путем овладения такими объективными ценностями, как нравы и знание, искусство и религия, социальные образования и формы выражения своих внутренних переживаний, это существо становится культивированным. Таким образом, культура — единственный синтез субъективного и объективного духа, последний смысл которого может заключаться только в совершенствовании индивидов. Однако поскольку содержания объективного духа должны сначала противостоять этому процессу совершенствования в качестве самостоятельных, обособленных как от создающего, так и от воспринимающего их, чтобы затем войти в этот процесс как его средства или разделы, то эти содержания, все высказанное и сформированное, идеально существующее и реально действующее, совокупность чего составляет достояние культуры времени, можно определить как его «объективную культуру». В отличие от этого установления мы определяем проблему, которая сводится к тому, в какой мере распространенности и интенсивности индивиды воспринимают эти содержания как проблему «субъективной культуры». Как с точки зрения действительности, так и с точки зрения ценности оба эти понятия вполне самостоятельны по отношению друг к другу. Множество людей может быть исключено из сферы высокоразвитой объективной культуры, тогда как, напротив, та же масса людей может быть настолько причастна относительно примитивной культуре, что субъективная культура достигает в данном случае огромной высоты. Соответственно варьируется и ценностное суждение: чисто индивидуалистически и прежде всего чисто социально мыслящий че-

ловек связывает все значение культуры с тем, сколько человек и в каком объеме причастны к ней, какую степень развития, счастья, красоты и нравственности извлекает из нее реализованная в индивиде жизнь. Другие же, которым важна не польза от вещей, а сами вещи, не только беспокойный поток деятельности и наслаждения, а вневременной смысл носящих отпечаток духа форм, будут интересоваться развитием объективной культуры, указывая, что ценность произведения искусства, знания, религиозной идеи, даже правового положения и нравственной нормы не зависит от того, насколько часто или редко они попадают на случайные пути действительной жизни.

На развилке этих двух линий разделяются и две проблемы, поставленные современным женским движением. На стадии возникновения оно как будто направлялось в сторону субъективной культуры. Поскольку женщины стремились перенять формы жизни и деятельности мужчин, речь для них шла о личном участии в уже существующих, но закрытых для них культурных сферах, которые, как они полагали, дадут им новое счастье, новые обязанности или новое развитие личности; здесь борьба всегда идет только за права отдельных людей, пусть даже их число составляет миллионы в настоящем или будущем, а не за то, что выходит за пределы всего единичного и личного. Речь идет о количестве ценностей, а не о создании объективно новых. С этим направлением связаны, вероятно, эвдемонистические, этические, социальные акценты женского движения. Однако при этом не исчезает другая, более абстрактная, созданная значительно менее настоятельной необходимостью сторона вопроса — возникнет ли из этого движения качественно новое образование, увеличение объективного содержания культуры? Не умножение существующего, не только дополнение к уже созданному, а новое созидание? Пусть даже женское движение, как полагают его сторонники, неизмеримо поднимет субъективную культуру или, как пророчествуют его противники, угрожает ей падением, — в обоих случаях рост объективной культуры не будет зависеть от женского движения, о шансах которого здесь идет речь; или, точнее, речь идет об *основе* этих шансов, о принципиальном отношении женской сущности к объективной культуре.

Здесь важно прежде всего установить тот факт, что культура человечества не является по своим чистым объективным содержаниям чем-то как бы бесполом и вследствие своей объективности отнюдь не находится по ту сторону различия между мужчиной и женщиной. Напротив, наша объективная культура является — за исключением очень немногих областей — только мужской. Муж-

чины создали искусство и промышленность, науку и торговлю, государство и религию. Вера в чисто «человеческую» культуру, в которой речь не идет о мужчинах и женщинах, происходит из того же основания, из которого такой культуры не существует, — из наивного отождествления «человека» и «мужчины», вследствие чего во многих языках оба понятия выражаются одним словом. Пока я оставляю в стороне вопрос, объясняется ли этот мужской характер объективных элементов нашей культуры внутренней сущностью полов или просто превосходством мужчин в силе, ничего общего с вопросом культуры, собственно, не имеющим. Это во всяком случае служит поводом для того, чтобы называть недостаточно высокие свершения в различных областях чисто «женскими», а выдающиеся успехи женщин — «достойными мужчин». Поэтому не только характер, но и мерило нашей деятельности в области культуры связаны со специфически мужской энергией, с мужскими чувствами, с мужским интеллектом, — что важно для всей культуры, в частности же, для тех ее пластов, которые можно определить как относящиеся к полупродуктивности; где из духовной основы творчества не извлекается как бы впервые нечто новое, но в то же время и не происходит механическое повторение точно предписанных образцов, а совершается нечто среднее. В исследовании истории культуры эта чрезвычайно важная для тонкости общественной структуры особенность еще недостаточно изучена. В пространственных областях техники и торговли, науки и военного дела, литературы и искусства требуется бесчисленное количество деяний, так сказать, вторичной оригинальности, которые внутри данных форм и предпосылок содержат инициативу, своеобразие, творческую силу. И именно здесь очевидна необходимость в мужских силах, так как эти формы и предпосылки происходят из мужского духа и придают свой характер этим как бы эпигонским деяниям.

Приведу лишь один пример такой мужской сущности как будто вполне нейтральных содержаний культуры. Часто подчеркивают «чуждость» женщин «праву», неприятие ими юридических норм и приговоров. Однако это совсем не должно означать чуждость праву вообще, а означает лишь чуждость мужскому праву, которое мы только и имеем и которое поэтому отождествляем с правом как таковым, — так же, как исторически сложившаяся, временем и местом определенная мораль, которой мы располагаем, отождествляется нами с понятием морали вообще. Во многом отличающееся от мужского женское «чувство справедливости» создало бы и иное право. Ибо при всей логической проблематичности этого чувства нельзя отрицать, что законодательство, как и судопро-

изводство, в конечном итоге основаны лишь на такой основе. Если бы существовала объективно устанавливаемая конечная цель права вообще, то, исходя из нее, можно было бы в принципе чисто рационально конструировать каждое правовое определение; однако и эта конечная цель могла бы быть положена только посредством надлогического деяния, которое было бы не чем иным, как другой формой «чувства справедливости», его кристаллизацией в прочное логическое образование. Поскольку же этого нет, чувство справедливости остается как бы в текучем состоянии, в котором оно, действуя и направляя, примешивается к каждому определению и решению, подобно тому как почти во всех клетках полностью расчлененного животного тела присутствует какое-либо количество недифференцированной протоплазмы. Каждое определенное чувство права дало бы, следовательно, право, и основанное таким образом на специфически женском чувстве право только потому не было бы признано объективно значимым «правом», что его объективное априори отождествляется с правом мужским. То обстоятельство, что объективное содержание нашей культуры носит вместо кажущегося нейтрального в действительности мужской характер, основано на многообразном сплетении исторических и психологических мотивов. Культура, в конечном счете состояние субъектов, пролагает свой путь не только через объективации духа; с продвижением каждого из ее больших периодов сфера объективного все более расширяется, индивиды в своем развитии, своей продуктивности все дольше пребывают в этой промежуточной области; это приводит к тому, что объективная культура представляется в конечном итоге культурой вообще, а ее выражение в восприятии субъектов не как ее цель и смысл, а как в сущности иррелевантное частное дело этих субъектов. Ускорение развития затрагивает в большей степени вещи, чем людей, и «отделение рабочего от средств производства» являет собой лишь очень специальный экономический случай общей тенденции, которая состоит в том, что акцент действия и ценности культуры переносится с людей на совершенствование и самодостаточное развитие объективного. Это не требующее доказательства овеществление нашей культуры находится в тесном взаимодействии с другим ее бросающимся в глаза свойством — с ее специализацией. Чем в большей степени человек создает вместо целого лишь отдельную, не имеющую самостоятельного значения часть, тем в меньшей степени он способен воплотить в своем произведении единое целое своей личности или увидеть его в нем: между замкнутостью действия и замкнутостью действующего существует постоянная связь, которая ярче всего выражена в худо-

жественном произведении, чье собственное самодостаточное единство требует единого творца и противится всем попыткам составить его из различных особых свершений. Там, где происходит такое составление, субъект как таковой отделен от своего создания, результат труда вводится в безличностную связь, объективным требованиям которой он должен подчиняться, и этот результат труда противостоит каждому, внесшему свою долю в его создание как не охватываемое им, не отражающее его целое. Если бы в нашей культуре вещный элемент не обладал столь решительным преимуществом над личностным элементом, невозможно было бы провести современное разделение труда, и наоборот, если бы не было этого разделения труда, содержания нашей культуры не получили бы столь объективистского характера. Между тем разделение труда, как показывает вся его история, безусловно более адекватно мужской сущности, чем женской. Даже сегодня, когда вследствие разделения труда многие стороны в домашнем хозяйстве изъяты из той целостности, которая раньше полностью осуществлялась, деятельность хозяйки все еще более многообразна, менее специализирована, чем любая мужская профессия. Создается впечатление, что мужчина скорее способен направлять свою силу по односторонне установленному направлению, не нанося этим ущерба своей личности, именно потому, что он воспринимает эту дифференцированную деятельность в чисто объективном аспекте как нечто отделенное от его субъективной жизни, как нечто полностью дифференцированное от его личного существования, причем своеобразным и трудно поддающимся понятиям образом и тогда, когда он со всей интенсивностью отдается этой объективной и специализированной задаче. Именно такой мужской способности не позволять этой основанной на разделении труда, лишенной душевного единства деятельности затрагивать его личностное бытие, ибо мужчина вводит эту деятельность в сферу объективности, — именно этой способности лишена женская природа; не в смысле ущербности, а вследствие того, что выраженное здесь как недостаток полностью вытекает из позитивных свойств женской натуры. Если вообще эта душевная особенность может быть выражена в символе, то он будет состоять в следующем: в натуре женщин периферия теснее связана с центром, части более соответствуют целому, чем в натуре мужчин. Здесь отдельное самоутверждение выражается не в особом развитии и в обособлении от Я с его центрами чувства и души, что переводит деятельность в сферу объективного и делает возможным сочетание совершенно лишенной души специализированности с полным, одушевленным личностным существованием (су-

существует, правда, достаточное число мужчин, у которых последнее приходит в упадок из-за роста значения первого).

Приведу лишь две характерные, очень отличающиеся друг от друга черты этого единства женской сущности, которые мы, быть может, лишь потому выражаем в таких отрицательных понятиях, как недифференцированность, недостаток объективности и т.д., что язык и образование понятий направлены главным образом на выражение мужской сущности. Опытные знатоки тюремных порядков при введении в тюрьмах женщин-надзирательниц указали на необходимость принимать на эту должность только образованных женщин. Дело в том, что арестант-мужчина, как правило, с готовностью подчиняется своему надзирателю, даже если тот по уровню своего образования стоит значительно ниже его, тогда как при подчинении женщин-арестанток стоящим ниже их надзирательницам всегда возникали трудности. Это означает, следовательно: мужчина отделяет свою личность в целом от каждого отдельного отношения и переживает его в чистой объективности, не втягивающей в себя какой-либо внешний момент. Женщина же, напротив, не может позволить, чтобы это временное отношение носило характер чего-то внеличного, а переживает его в неразделенности с ее единым общим бытием; поэтому она выводит из него все сравнения и следствия, которые определяют отношение ее личности в целом к личности ее надзирательницы в целом. На этом следовало бы основывать также большую обидчивость и уязвимость женщин, а не на более хрупкой и слабой структуре их души. Недостаточная дифференцированность, замкнутое единство их душевной сущности препятствуют тому, чтобы обида могла быть локализована; она всегда распространяется на всю личность и при этом легко может задеть всевозможные легко ранимые или болевые точки. Принято говорить, что женщины более обидчивы, чем мужчины при прочих равных условиях; но это и означает, что они часто ощущают нападение на какую-либо отдельную черту как направленное на всю их личность — именно потому, что они обладают единой натурой, в которой часть не отделилась для самостоятельной жизни от целого.

Эту основную структуру женской сущности, которая в своей чуждости специализированно-объективированной культуре находит лишь свое историческое выражение, можно объединить в психологическом понятии — в верности. Ибо верность и означает, что душа в ее целостности и единстве неразрывно связана с отдельным ее содержанием. В понимании замеченного факта, что женщины по сравнению с мужчинами более верны, существует

полное согласие; это выражается в их привязанности к старым вещам, как собственным, так и принадлежащим людям, которых они любили, к «воспоминаниям» фактическим и глубоко внутренним. Нерасщепленное единство их натуры сохраняет все, что ей когда-либо пришлось пережить, с большим трудом отделяет от каждой вещи, связывая с ней некогда вошедшие в единый центр ценности и чувства. Мужчина лишен этого ощущения, ибо в силу его дифференцированности он видит вещи более в их обособленной объективности. Способность расчленяться на множество отдельных направлений своей сущности, делать периферию независимой от центра, освобождать интересы и занятия из их единой связи, придавая им самостоятельность, располагает к неверности. Ибо при таких условиях развитие может следовать то одному, то другому интересу, вводить человека в меняющиеся формы, предоставлять полную свободу настоящему в каждый данный момент, приходить к самостоятельному и чисто фактическому решению; это дает развитию всю полноту непредрежденности в выборе направлений деятельности, недопустимую для верности. Дифференцированность и объективность являются по логике психологии противоположностью верности. Ибо верность, соединяя без всяких оговорок целостность личности с отдельным интересом, чувством, переживанием и оставаясь соединенной с ними просто потому, что они некогда были, препятствует отходу Я от его отдельных воплощений. В отделении вещи от личности есть какая-то неверность, и это противоречит более верной сущности женщин, правда, и отделяет их внутренне от продуктивной культуры, объективированной вследствие ее специализации и специализированной вследствие ее объективности.

Следовательно, то, что женщины несостоятельны в сфере объективной культуры, не есть динамический недостаток по отношению к общечеловеческому требованию, а свидетельствует лишь о неадекватности сущности, в которой все жизненные содержания существуют лишь исходя из силы нераздельного субъективного центра и непосредственно с ним слиты, об утверждении себя в мире объективных вещей, построенном иной природой мужчины. Конечно, мужчины объективнее женщин. Однако видеть в этом нечто само собой разумеющееся, более совершенное, а жизнь в ее нераздельности единичного с целым считать чем-то более слабым и «менее развитым» возможно лишь посредством *circulus vitiosus*^{*}, допуская с самого начала, что в основу суждения о ценности мужской и женской натуры будет положена не нейтральная, а

* Порочного круга (лат.)

мужская идея ценности. Правда, помочь здесь может лишь радикальный дуализм: только если придать существованию женщин как таковому в принципе иную основу, отличную от основ мужского существования, построить две жизненные тотальности и каждую из них по совершенно автономной формуле, это наивное смешение мужских ценностей с ценностями вообще может быть устранено. Оно сложилось под действием основанных на силе исторических отношений, которые логически находят свое выражение в опасном двойном смысле понятия «объективное»: объективность предстает как чисто нейтральная идея, равномерно возвышаясь над мужской и женской односторонностью; между тем «объективное» есть также особая форма деятельности, соответствующая специфически мужской сущности. В одном случае это идея надисторической, надпсихологической абстрактности, в другом — историческое, возникшее из многосторонней мужской натуры образование; в результате связанные с этим последним смыслом критерии, выражаемые тем же словом, совпадают со всей идеальностью первого значения, а существа, натура которых не позволяет им утвердить себя в области специфически мужской объективности, предстают лишенными своего значения с точки зрения общечеловеческой объективности (которую наша культура вообще не реализует или реализует только спорадически).

Поскольку действующая здесь противоположность разворачивается между совершенно общей сущностью женщин и совершенно общей формой нашей культуры, деятельность женщин внутри этой культуры встречает тем больше препятствий, чем непосредственнее им противостоит как *требование* это всеобщее и формальное понимание; особенно это ощущается в оригинальном творчестве. Там, где берутся и в определенных комбинациях разрабатываются уже получившие форму содержания, приспособление к общему характеру культуры легче; там же, где спонтанное творение вырывается из собственного существа субъекта, требуется совершенно активное, тотальное формирование, исходящее из первичных сил. Такая деятельность в своем наиболее полном выражении не содержит по своему материалу нечто от общей формы, напротив, близость к общей форме должна шаг за шагом полностью преодолеваться творящей душой. Тем самым дана последовательность, в которой деятельности женщин сопутствует удача в объективной, определенной мужчинами культуре. В сфере искусства их подлинной областью являются воспроизводящие виды искусства: актерская игра (о чем еще будет сказано, исходя из другого аспекта) и исполнительство в музыке — вплоть до очень

характерной деятельности вышивальщицы, повторяющей с умением и прилежанием «данный» образец; в науке бросается в глаза способность женщин к коллекционированию и сообщению материала, и эта привычка работать с полученным позволяет им достигать больших успехов в преподавании, в котором они при всей функциональной самостоятельности передают данное и т.д. Короче говоря, в рамках существующей культуры они проявляют себя тем больше, чем в большей степени предмет их труда уже воспринял дух этой, т.е. мужской, культуры, и оказываются несостоятельными, когда требуется исконная продукция, т.е. когда женщинам пришлось бы ввести свою изначально по-иному направленную оригинальную энергию в формы, требуемые объективной, следовательно, мужской культурой.

Надо сказать, что эта культура в двояком отношении мужская. Не только потому, что ее форма объективна и связана с разделением труда, но и потому, что наполнение этой формы, предначертание отдельных видов деятельности, соединение их элементов в отдельные профессии таково, что соответствует способности мужчин, ее особой ритмике и интенции. Следовательно, если оставить в стороне первую принципиальную трудность формы, осталась бы неадекватность, невозможность создать новую интенсивность и качество культуры, в которой женщины могли бы стать такими же естественниками или техниками, врачами или художниками, как мужчины. Конечно, это случается достаточно часто, значительно усиливая количественно объективную культуру. Однако при сохранении объективной культуры, форме которой женщины подчиняются, ждать от них новых нюансов и расширения границ можно лишь в том случае, если они создадут то, *что не могут создать мужчины*. В этом суть вопроса, стержень, вокруг которого вращается отношение между женским движением и объективной культурой. В ряде областей расчленение деятельности, которую теперь рассматривают как объективное единство (тогда как в действительности такой синтез частичных функций был адекватен только характеру мужского труда), создаст типично женские сферы деятельности. В узкой материальной области этот принцип провели английские рабочие. Женщины часто пользовались своим более низким и дешевым уровнем жизни, чтобы заменять здесь мужчин, и приводили этим к снижению стандартной заработной платы, вследствие чего профсоюзы стали вести жестокую борьбу с использованием на производстве рабочей силы женщин. Но несколько профсоюзов, например, ткачи и вязальщицы чулок, нашли выход во введении листа стандартной оплаты за все, даже мельчайшие функции фабричной работы. Оплата была

одинаковой, независимо от того, выполняли ли их мужчины или женщины. Благодаря этому способу, придуманному сначала только для устранения конкуренции между мужчинами и женщинами, как бы само собой сложилось разделение труда, при котором женщины монополизировали адекватные их силам и умению функции, предоставив мужчинам то, что соответствовало их силам. Лучший знаток условий промышленных рабочих в Англии говорит: «В той мере, в какой речь идет о ручной работе, женщины составляют особую группу рабочих, обладающих иными способностями и иными потребностями, чем мужчины. Для того чтобы в равной мере сохранять здоровье и работоспособность обоих полов, часто необходима *дифференциация задачи*». Здесь, следовательно, как бы наивно уже решена важная проблема культуры женского труда, новое отношение к вопросу проложено таким комплексом задач, в котором связаны определенные профессии, предназначенные для специфического женского умения. Уже из этого следует, что женщины могут делать кое-что, к чему не способны мужчины. Ибо хотя до сих пор мужчины и выполняли такую работу, но задачи, соответствующие силам женщин, безусловно лучше выполняются ими.

Я не касаюсь деталей этой возможности, которая и для *познания* может быть усмотрена только на практике, и обращаюсь к другой: к тому, что в высшей степени оригинальная и специфически женская деятельность возникает как бы в пробелах, оставленных мужчинами. Применительно к науке здесь также могут быть даны лишь очень спорадические замечания, прежде всего касающиеся медицины. О практической и социальной — безусловно очень значительной — ценности врачей-женщин, способных делать и делающих то же, что мужчины, здесь речь не идет; возникает вопрос, можно ли ждать от деятельности женщин в области медицины такого качественного роста медицинской культуры, который недостижим для мужчин. И мне представляется возможным дать на это утвердительный ответ, исходя из того, что как диагноз, так и терапия в значительной степени основаны на вчувствовании в состояние пациента. Методы объективного клинического исследования очень часто завершаются безрезультатно, если их не дополняет непосредственно инстинктивное или опосредствованное высказываниями пациента субъективное знание о состоянии и чувствах больного. Я считаю такое знание исключительно действенным априори врачебного искусства, не осознаваемым лишь потому, что оно как бы само собой разумеется; поэтому, вероятно, и шкала такого знания с ее очень тонко нюансированными усло-

виями и следствиями еще не стала объектом изучения. К этим же условиям, которые в *какой-то* мере всегда имеются и в зависимости от своей степени определяют и меру понимания врача, относится известная аналогия конституции врача и больного; своеобразно темный, но поэтому не менее несомненный и оказывающий важное воздействие факт внутреннего воспроизведения состояния пациента основан, без сомнения, именно на том и определен тем, что врач является существом такого же рода. Очень опытный невропатолог однажды сказал, что некоторые невротические состояния врач может вполне понять с медицинской точки зрения только в том случае, если он сам переживал нечто подобное. Таким образом, напрашивается вывод, что в лечении женщин врач-женщина может не только поставить более точный диагноз и вернее предусмотреть правильное лечение отдельного заболевания, но и открыть чисто научные, типичные связи, скрытые для мужчины, и тем самым внести специфический вклад в объективную культуру; ибо в данных случаях женщина обладает благодаря одинаковой конституции с больной орудием познания, недоступным мужчине. И мне представляется, что меньшая стыдливость женщин по отношению к женщине-врачу происходит не по само собой разумеющимся мотивам, но основана также на чувстве, что женщина во многом поймет ее лучше, чем мужчина; это особенно важно при лечении женщин низших слоев общества, средства выражения которых несовершенны и которые поэтому вынуждены надеяться на инстинктивное их понимание. Таким образом, в этой области женщины могут вследствие особенностей своего пола и в чисто теоретическом смысле достигнуть того, что недоступно мужчине. Исходя из того же предположения, что различное бытие определяет и различное познание, можно утверждать, что женская психика способна оказать специфическую службу и исторической науке. Критика познания показала неверность и поверхностность того реализма, для которого научная история представляет собой по возможности точное, фотографическое воспроизведение событий прошлого «каким оно действительно было», заполнение научного сознания непосредственной реальностью. Теперь мы знаем, что «происходящее», которое может быть вообще не познано, а только пережито, становится «историей» лишь посредством действия функций, определенных структурой и интенциями познающего духа; из особенности этого определения следует и особенность конструированного построения истории. Из-за этого история отнюдь не становится чем-то «субъективным», недоступным

установлению истины или заблуждения; но истина основана не на способности духа зеркально отражать события, а на известном функциональном отношении к ним и на том, что представления, следуя собственной необходимости, вместе с тем повинуются требованию вещей, которое, каким бы оно ни было, во всяком случае не является требованием их фотографирования. Я коснусь здесь лишь одной из проблем, связанных с этой неизбежной зависимостью исторической картины от структуры духа историка и ее особенности. Если бы знание истории ограничивалось тем, что точно установлено и «узнано», то мы располагали бы кучей не связанных друг с другом фрагментов; лишь посредством непрерывного интерполирования, дополнения по аналогиям, упорядочения в соответствии с понятиями складываются единые ряды «истории» — подобно тому как складывается даже описание очевидцами скопления людей на улице. Однако под этим пластом, в котором даже ряды непосредственных фактов становятся связанными и осмысленными лишь посредством духовной спонтанности, находится другой пласт, целиком формирующийся этой спонтанностью. Но даже если бы все чувственно устанавливаемое в мире людей было полностью известно, то все зримое, осязаемое и слышимое было бы таким же безразличным, как прохождение облаков по небу или шум ветвей, если бы мы не интерпретировали это психологически, т.е. не обнаруживали бы за всем этим внешне происходящим мышление, чувство, волеие, которые никогда нельзя непосредственно установить, а можно только предположить посредством вчувствующейся фантазии. Обычно это построение всякой истории из продуктивно внутреннего воспроизведения вечно непознаваемого — ибо все внешнее имеет ведь исторический смысл только как выражение душ, как следствие или причина душевных процессов — достаточно не продумывают потому, что и повседневная жизнь проходит в построении постоянных гипотез о душевной ценности высказываний людей, которые интерпретируются с большой уверенностью как нечто само собой разумеющееся. Совершаемое исключительно исторически познающим субъектом психологическое толкование основано на своеобразном отношении равенства и неравенства между этим субъектом и его объектами. Известное фундаментальное равенство должно иметь место: житель Земли, быть может, вообще бы не «понял» обитателя какой-либо звезды, даже если бы ему был известен весь его внешний образ действий; и вообще соотечественников мы понимаем лучше, чем представителей других народов, членов

своей семьи лучше, чем чужих, людей одинакового с нами темперамента лучше, чем обладающих противоположным темпераментом. Поскольку понимание является воспроизведением непосредственно неуловимого душевного процесса, мы понимаем дух другого в той мере, в какой мы на него похожи. Однако здесь нет механически повторяющегося параллелизма: не надо быть Цезарем, чтобы понять Цезаря, или Августином, чтобы понять Августина; более того, известное различие создает иногда более благоприятную дистанцию для психологического познания другого, чем пребывание в совершенно одинаковой душевной констелляции. Психологическое, а следовательно и историческое понимание определяется, очевидно, очень меняющимся и еще совсем не анализированным отношением между субъектом и объектами, которое несомненно не может быть объяснено абстрактным выражением простого количественного смещения равенства и неравенства. Однако на основе сказанного выше можно считать установленным, по-видимому, одно: несомненные внешние факты допускают в принципе вообще безграничное число психологических оснований; внутри сферы, окруженной, правда, фантастическими и хрупкими конструкциями, одна и та же внешняя картина может вызывать в различных душах разные внутренние, т.е. толкующие это внешнее душевными силами, картины, и все они будут одинаково оправданы. Это отнюдь не просто различные гипотезы по поводу одного и того же положения вещей, из которых лишь одна верна (хотя, конечно, и это достаточно часто случается); они соотносятся как портреты различных, одинаково квалифицированных художников, работающих на одной модели; ни один из них нельзя считать «правильным» — каждый из них дает замкнутую, внутренне в себе и в своем особом отношении к объекту оправданную целостность, каждый говорит о модели что-то, отсутствующее в изображении других, но не опровергающее их¹. Так психологическая интерпретация мужчин женщинами в основе своей отлична от интерпретации женщин друг другом — и наоборот. Гёте высказал однажды как будто внутренне противоречивую мысль, что идея женщины у него, вероятно, врожденная, и *поэтому* его женские характеры лучше, чем существующие в действительности. Ведь в сущности невозможно предположить (и Гёте меньше всего склонен к этому), что врожденные идеи ложны. В действительности это изречение — лишь

¹ О всех этих априорностях истории ср. мою работу «Проблемы философии истории», гл.1.

парадоксальное выражение того чувства, что постижение глубокой душевной сущности других людей зависит от сущности постигающего субъекта; но кроме того, существует некое более общее и неличное эмпирическое знание о людях, и оно совсем не должно всегда совпадать с тем первым знанием, которое из такой же глубины черпается нами, с какой оно проникает в другого. Намеченные этим связи показывают, как мне представляется, что в той мере, в какой история является прикладной психологией, женская натура может служить в ней основой оригинальных свершений. Женщины как таковые не только обладают иным смешением равного и неравного по отношению к историческим объектам, чем мужчины, и тем самым возможностью видеть иное, чем они; но вследствие их особой душевной структуры они обладают возможностью и видеть иначе. Подобно тому как они вообще интерпретируют бытие, исходя из априори своей сущности, иначе, чем мужчины — обе эти интерпретации не должны оцениваться с позиции простой альтернативы, истинно или ложно, — исторический мир мог бы посредством психологической интерпретации женщин дать нам другой аспект частей и целого. Сколь ни проблематичными и предварительными с точки зрения принципиальных связей не кажутся такие возможности, я все-таки полагаю, что в исторической науке могут быть специфически женские функции, успехи, основанные на особых органах восприятия, вчувствования и конструкции, присущих женской душе, начиная от глухого понимания народных движений и непризнанных мотиваций отдельных лиц до расшифровки надписей.

Наиболее вероятно объективирование женской сущности в произведениях культуры в области искусства, где уже существуют известные начатки этого. В литературе во всяком случае уже есть ряд женщин, которые не проявляют рабского честолюбивого стремления писать «как мужчина» и не показывают, принимая мужские псевдонимы, что они не имеют понятия о том оригинальном и специфически значимом, что они могут совершить в качестве женщин. Конечно, ввести нюанс женской сущности в литературу очень трудно, так как общие формы ее являются продуктами мужчин (а специфические женские литературные формы относятся пока, хотя они, вероятно, и возможны, к области утопии), вследствие чего в них проявляется легкое внутреннее противоречие при наполнении их специфическим женским содержанием. Даже в лирических произведениях женщин, причем именно в очень удачных, я часто ощущаю известную двойственность между личностным содержанием и

художественной формой, будто творящая душа и ее выражение обладали не вполне одним и тем же стилем. Внутренняя жизнь, требующая объективации в эстетическом образе, с одной стороны, не заполняет целиком его очертания, так что, поскольку ее требования должны быть удовлетворены, это может быть достигнуто лишь с помощью известной банальности и конвенциональности; вместе с тем, с другой стороны, во внутренней жизни остается часть чувства и жизненности, не получивших желанного образа и не освобожденных. Может быть, в этом проявляется то, что «поэзия уже есть предательство». Ибо создается впечатление, что обе потребности человека — раскрыться и замкнуться — в женской душе перемешаны иначе, чем в мужской. Между тем традиционные внутренние формы лирики — ее словарный запас, сфера чувств, в котором она пребывает, отношение между переживанием и символом выражения, — все это при различной сфере действия в каждом случае в целом установлено по известной общей мере выявления душевного переживания, а именно по мужской. Если же иная по своему характеру женская душа хочет выразиться в тех же формах, то часто возникает в одних случаях бледность (впрочем, свойственная во многих случаях и лирике мужчин, хотя для этого и нет столь *общих* причин), в других — оскорбительное бесстыдство, которое как бы само собой возникает у ряда женщин-лириков вследствие несоответствия их существа традиционному стилю лирического выражения, а у некоторых вызвано желанием намеренно свидетельствовать об их свободе от внутренних форм женственности. Тем не менее мне представляется, что в некоторых публикациях последних лет намечаются хотя бы отдаленные признаки образования лирического стиля, выражающего специфически женскую сущность. Интересно, что на уровне народной песни у многих народов женщины по крайней мере так же продуктивны и в том же оригинальном смысле, как мужчины. Это означает, что при не развитой еще культуре, при отсутствии объективации духа нет основания для того несоответствия, о котором здесь идет речь. Пока формы культуры еще не сложились прочно и определенно, они не могут быть и ярко выраженными мужскими; пока они еще находятся в индифферентном состоянии (в соответствии с антропологически установленным большим физическим сходством между мужчиной и женщиной у примитивных народов), женская энергия не вынуждена выражать себя в неадекватной ей форме, а развивается свободно и соответственно собственным нормам, еще не столь отличным, как в наше время, от муж-

ских. Здесь, как и во многих процессах развития, высшая степень повторяет форму низшей: самое сублимированное создание духовной культуры, математика, стоит, вероятно, в большей степени, чем любой другой продукт духа, по ту сторону мужской и женской природы, ее предмет не дает ни малейшего повода для различных реакций интеллекта. И этим объясняется, что именно в математике больше, чем во всех других науках, женщины проявили глубокое понимание стоящих перед этой наукой проблем и достигли больших успехов. Абстрактность математики так же пребывает за психологическим различием полов, как создание народных песен находится до него. С меньшими трудностями, чем в других литературных формах, сталкиваются женщины при создании романа; именно потому, что он по своим проблемам и художественной структуре является наименее строгой и сложившейся формой. Его границы не замкнуты строго, в романе не все затронутые им нити должны вернуться в некое единство, но многие проходят как бы вне его границ, уходя в бесконечное, его неизбежный реализм не допускает, чтобы он со столь неотвратимой ритмикой, со столь очевидно закономерным построением возвышался над хаосом действительности, как лирика и драма. Строгие формы последних придают им априори мужского начала, от которого свободен роман с его отсутствием определенных законов и произвольным построением; поэтому инстинкт занимающихся литературой женщин с самого начала привел их к роману как к подлинно их области. Его форма именно потому, что она не является «формой» в строгом смысле слова, достаточно гибка, чтобы позволить ряду современных романов считаться специфически женскими творениями.

В изобразительных искусствах, в которых отсутствует подчинение прочно установившемуся значению слова, отпечаток женского чувства в принципе наиболее очевиден. Мы уже не сомневаемся в том, что изобразительное искусство зависит от физико-психических условий, от способа отражения движений души в движениях тела, от иннервационных ощущений, от ритма видения и осязания. Непосредственность и вместе с тем сдержанность, с которыми находит свое зримое выражение внутренняя жизнь женщин, их особая анатомически и физиологически определенная манера двигаться, их отношение к пространству, связанное с своеобразным темпом, широтой и формой их жестов, — все это заставляет ждать от них в искусствах, связанных с пространством, особого толкования и формирования явлений. Если с точки зрения теоретического познания вер-

но, что пространство пребывает в душе, то жест показывает, что душа пребывает в пространстве. Жест — не просто движение тела, но движение, свидетельствующее о том, что он является выражением душевного начала. Поэтому жест — один из самых существенных средств и предпосылок искусства, сущность которого ведь и состоит в том, что созерцаемое — носитель и открытие душевного, духовного, хотя и не всегда так, как это понимает психология. Жестом человек как бы духовно овладевает указанной им частью пространства. Мы совсем не понимали бы пространство или понимали бы его совершенно иначе, если бы не двигались в нем, и характер этих движений выражает характер этого понимания. Конечно, художник не переносит свой жест механически в свою картину, но посредством множества перемещений и опосредствований то, как он движется в пространстве, определяет толкование созерцаемых им явлений пространства. Отчетливее всего это проявляется, быть может, в каллиграфическом характере восточноазиатской живописи, где движение кисти непосредственно выражает физиологическое движение руки, и очарование состоит в оптическом опосредствовании чувства легкости, ритма и естественности движения руки. Особенный жест женщин определеннее всего показывает особенность их душевного склада в устанавливаемом внешнем движении. Так, их внутренняя ритмика с давних пор особенно объективировалась в искусстве танца, где схематичность традиционных форм оставляет полный простор индивидуальной импульсивности, обаянию, характеру движений. Я убежден: если фиксировать движения подлинных артисток танца в виде орнаментальных линий, они были бы такими, создать которые мужчина неспособен посредством каких бы то ни было иннерваций (разве что посредством сознательного подражания). До тех пор пока психотехника и эстетика не достигли значительного развития, можно лишь нащупывая, бездоказательно говорить о том, что отношение женщины к пространству иное, чем отношение к нему мужчины, — что должно истекать как из их надисторического физико-психического своеобразия, так и из их ограниченной домом деятельности. Жесты человека зависят от того, в каком пространстве он обычно движется. Для этого достаточно сравнить жесты людей на немецких картинах XV в. с таковыми на итальянских картинах того же времени и сопоставить дома нюрнбергских патрициев с итальянскими дворцами. Неуверенность, скованность, робость жестов — одежда, облекающая эти жесты, выглядит так, будто она слишком долго пролежала в таких же складках в шкафах —

характерны для людей, привыкших двигаться в тесных пространствах. Ограниченность движений женщин «четырьмя стенами» не связана, как мне представляется, в своих последствиях только с узостью пространства, но и с постоянной неизменностью и привычностью этой среды. Вследствие того, что мужчина движется в качестве действующего «вне» дома в меняющемся, необозримом, менее подчиненном ему пространстве, он часто лишен завершенности, беспрепятственного скольжения, спокойной выравненности, составляющих специфически женское очарование; оно возникло, по-видимому, благодаря длительному движению в таком пространстве, где нечем было, так сказать, овладевать и которое стало как бы продолжением тела человека. Именно потому это не имеет чисто эстетического значения, а отражает лишь особый способ чувствовать пространство, особое отношение между непространственной внутренней жизнью и пространственно созерцаемым в движении; не имея еще доказательства этому, можно допустить, что в тех искусствах, где существенно формирование пространства, намеченное в жестах женщин специфическое к нему отношение должно допускать объективацию в специфически женских произведениях, совершенно так же, как особое ощущение пространства жителем Восточной Азии, греком, человеком периода Возрождения отразилось в стиле их искусства. Совершенно недвусмысленно открывается специфика женской деятельности в актерском искусстве, и отнюдь не только потому, что роль здесь уже по своему содержанию является задачей женщины, а исходя из глубокой сущности актерского искусства. Ни в одном другом искусстве действия личности и ее целостность не связаны столь тесно в единство. Конечно, основа живописи, поэзии, музыки заключена во всем духовно-телесном человеке; однако они отводят его силы в односторонние каналы, и полученное действие появляется лишь в их конце, причем многое из этих сил становится невидимым; это происходит даже в танце, поскольку он подавляет речь, и в воспроизводящей музыке, поскольку здесь созерцаемость становится иррелевантной. Временное выражение этого создает в таких искусствах отделение момента актуального творчества от продолжающегося самостоятельно существовать творения, тогда как в актерском искусстве не может быть интервала между процессом и результатом действия; его субъективная и объективная стороны обязательно совпадают здесь в одном моменте жизни и предоставляют этим коррелят или преобразованную форму для полного вхождения личности в целом в художественное явление.

ние. И если вообще существует нечто подобное формуле женской сущности, то она совпадает с сущностью актерского искусства. Ибо — я вынужден повторить здесь сказанное выше — бесконечные наблюдения над особенностью женской души могут быть объединены следующим образом: у женщины Я и его действия, центр личности и его периферия теснее связаны, чем у мужчины, она более непосредственно переводит внутренний процесс — если он не маскируется обычаем или интересом — в его проявление вплоть до своеобразной связи, которая позволяет женщинам значительно легче, чем мужчинам, переводить душевные переживания в физические. Это и есть глубочайшая причина — мы ей еще уделим внимание в дальнейшем — того, что женщины оказываются несостоятельны в создании объективной культуры, что они не ведут свои действия к продолжающему существовать по ту сторону деятельности объективному, что поток их внутренней жизненности питает свое устье непосредственно из своего источника. Это свойство, которое так легко, хотя и несправедливо, представляется недостатком — тогда как это лишь позитивная сущность, полярно противоположная мужской, — составляет в актерском искусстве внутреннюю структуру свершения; здесь, где оно располагает лишь единственным моментом, в нем заключено внутреннее и внешнее, возникновение центрального импульса и его явление здесь не могут быть разъединены, результат деятельности не может быть объективирован по отношению к самой деятельности. Тесную связь всех частей сущности, связь, которая не делает женщину, как часто приходится слышать, существом субъективным, а таким, для которого разделения между субъективным и объективным, собственно говоря, не существует, — именно эту связь отражает эстетическая, вполне надсубъективная «идея» актерского искусства, в котором внутренняя жизнь, не разделенная временным, пространственным или объективным зиянием, несет в себе самой свою видимость и слышимость. Не случайно, что романские народы, которым некий, правда, трудно доказуемый, инстинкт с давних пор приписывал женский характер, являются народами актерского искусства.

В этом искусстве переплетаются последние элементы, которые связывают его с женской сущностью, еще в другом, фундаментальном отношении. Драматическое произведение представляет последовательность разворачивающихся судеб, непрерывно движимых их внутренней логикой. По мере того как актер делает их ощутимыми — причем предлагаемая им видимость является не просто переводением слов драматурга в

полную природную конкретность, а сама составляет произведение искусства, подчиненное собственным нормам ценности, — безостановочно движущееся как бы внутреннее происшествие расчленяется в драме на ряд более или менее продолжительно сохраняющихся картин созерцания, подвластных закону красоты. Здесь категории становления и бытия приведены особым образом в гармонию, вечное беспокойство судьбы погружено в безвременную тишину красоты, как в сценическом образе в целом, так и в явлении отдельного актера. Однако эта гармония может иметь различное звучание, она может быть в большей степени становлением, следовательно, судьбой и активностью или в большей степени бытием, — в последнем случае подчеркивается как бы созерцаемое поперечное сечение, совершаемое постоянно совершающейся судьбой. Чем сильнее последнее, тем адекватнее эта деятельность становится женщинам, тем больше в этом выражается объективное требование культуры к женщине: совершать то, к чему неспособен мужчина. Поэтому один из наших сведущих теоретиков театра указал, что там, где женщины играют в драме действительно активные, приводящие в движение судьбу роли, они всегда обладают мужскими чертами.

И здесь, как будто отклоняясь от нашего предмета, но в действительности в тесной связи с глубоким культурным значением женщины, особого ряда рефлексий требует вопрос о «красоте». Неприятная банальность, определяющая женщин как «прекрасный пол», содержит все-таки значительную мысль. Если существует полярность в ценности существ, такая, что в одном случае эта ценность представляет собой полное мощи и придающее форму отношение к реальному или идеальному внешнему, в другом — совершенство замкнутого в себе, соотносящее все элементы своего бытия с собственной внутренней гармонией, — то первую ценность можно определить как «значительность», вторую как «красоту». Значительное означает «нечто», значительность является, правда, бытием, но бытием транзитивным, которое в качестве деяния, успеха, познания, воздействия прорывает собственные очертания и, как оно ни самовластно в остальном, обретает меру своей ценности в этом отношении. Если мы сведем бесчисленные должностования, исторически считающиеся «мужскими», к абстрактному выражению, — следовательно, оставляя в стороне общечеловеческую этическую сторону, — то оно будет таковым: мужчина должен быть «значительным»; причем в этом слове должны быть, конечно, устранены все случайные оттенки словоу-

потребления. Если таким же образом определить «женское» должествование — женщина должна быть прекрасной, то и это надо понимать в широком и абстрактном смысле, в котором отсутствует всякое узкое понимание красоты, как, например, сведение его к красивому лицу. Говоря, что скрюченная старуха «прекрасна», мы отнюдь не насилюем это понятие. Ибо в полном своем смысле это понятие означает замкнутость в себе, которая придает художественному произведению, завершенному созданию человека, его, впрочем, часто неверно понимаемое отношение к «красоте»; придает ему единство внутреннего и внешнего с их создающейся часто сложным путем символикой, способность при всем своем существовании для другого с полной самодостаточностью покоиться в себе. Если мужчина выходит из своих пределов, помещает свою силу в свое деяние и тем самым, динамически или идеально, «означает» что-то, создавая или представляя лежащее вне его, то идея женской сущности составляет ту не подверженную прорыву периферию, ту органическую замкнутость в гармонии частей сущности между собой и в их равномерном отношении к центру, — что и есть формула прекрасного. Женщина по символике метафизического понятия — сущая, мужчина — становящийся; поэтому ему приходится обретать свою значимость в вещи или идее, в историческом мире или мире познания, тогда как женщина должна быть прекрасна в том смысле, в котором прекрасно «блаженство в самом себе». Это отношение между женским принципом и принципом красоты (причем последнее мыслится не как ценность, а просто как форма существования) проявляется и в телесном облике. Обоснования Шопенгауэром более высокой красоты мужского тела не представляются мне *убедительными*. И здесь мужественность должна считаться скорее *значительностью*. Большее развитие необходимых в работе мускулов, несомненная явная целесообразность анатомического строения, выражение силы вместе с как бы агрессивной угловатостью форм, — все это выражение не столько красоты, сколько значимости, т.е. возможности выхода из себя, действительного соприкосновения с внешним. «Целесообразность» женского тела рассчитана не на соприкосновение такого рода, а на пассивную или пребывающую по ту сторону активности и пассивности функцию. Гладкое лицо, отсутствие прерывающего плавное течение линий сексуального органа, более равномерно округленные жировые отложения приближают женское тело значительно больше к идеалу «красоты» стиля, чем к идеалу активной «значительности». Первому идеалу больше соот-

ветствуют круглые, чем угловатые формы, так как делают наглядными отношение к равномерно объединяющему центру, а тем самым и замкнутость в себе, в которой женская сущность находит свое символическое выражение. Поэтому красота более свойственна женскому облику, чем мужскому, — хотя лишь в том смысле, что женское тело по своей природе больше предрасположено к выражению красоты; также и в душевной жизни; отнюдь не все женщины, конечно, являются «прекрасными душами», но все-таки в их психической структуре содержится в бесконфликтной форме существования, как бы само собой, интенция, устраняющая в своем единстве противоположности жизни мужчин, несущая в своей действительности идею; и эта форма существования эмпирически обнаруживается почти только у женщин. Подобно тому как очарование произведения искусства вообще состоит в том, что ценности, существующие в эмпирической действительности независимо друг от друга и не имеющие друг к другу отношения, объединяются в нем в само собой разумеющееся единство, и в этой способности, быть может, содержится его глубочайшая сущность, так актер соединяет драматическое действие с наглядной красотой — два совершенно независимых друг от друга ряда — в художественное единство. Кроме родственного актерскому искусству танца, нет другого искусства, в котором красота столь непосредственно требовалась бы от деяния личности, — а не от результата такого деяния, будь то от статики момента, или от выразительности жеста; ибо когда над непрерывностью происходящего и движущегося появляется покой зримой красоты, возникает специфический феномен «прелести». Актер переносит это требование больше в ценностную сферу значимости, актриса же (независимо от того, в какой степени ей предъявляется это требование) уже самой формулой своей сущности предрасположена к тому, чтобы включением драматического содержания в эту формулу реализовать синтез актерского искусства.

Я не стану далее указывать на возможность очерчивать внутри общих сфер культуры области недоступных мужчинам женских деяний, следовательно, области, в которых женщины содействуют росту объективной культуры, а остановлюсь на двух областях женской деятельности, в высокой степени творческих в культурном отношении или считающихся таковыми: это — дом и влияние женщин на мужчин. Даже в тех случаях, когда понятие «дом» связывалось с самыми высокими ценностями, их относили обычно к отдельным действиям, а не к категории жизни вообще, которую он представляет. Ряду наиболее важ-

ных культурных областей присуща своеобразная схема: каждая из них, с одной стороны, есть часть общей жизни, соотносящаяся с другими также ограниченными формой своей сущности областями, составляя вместе с ними и во взаимодействии с ними совокупность нашего индивидуального, общественного и духовного бытия. Но, с другой стороны, каждая такая часть общей жизни образует *целый мир*, т.е. такую форму, в которую содержания жизни вообще принимаются и упорядочиваются, рассматриваются, переживаются по особому закону. Структура нашего существования предстает в первом понимании как сумма взаимопереплетенных, сформированных содержаний, во втором — как своего рода сумма миров, каждый из которых включает одинаковое содержание бытия в специфическую или представляющую собой целостность форму. Таковы религия, искусство, практическая жизненность, познание. Каждая из этих областей есть часть жизни, в меняющихся комбинациях как главное и второстепенное они составляют в своей совокупности единство целого индивидуального или общественного бытия. Но каждая из них есть и *целый мир*, т.е. содержания всех переживаний могут быть восприняты в аспекте их религиозного значения, совокупность вещей подвластна в принципе возможностям художественного формирования, все, что предлагает нам мир, может стать предметом этико-практической установки, сфера данного вообще образует одновременно выполнение или задачу познания. Конечно, эмпирическое осуществление этих миров, образованных в каждом случае априорным законом формы, достаточно проблематично. Господство подобного закона формы всегда ослаблено данной исторической ситуацией, охватывание содержаний становится конечным в зависимости от силы и продолжительности жизни индивидов. Однако в принципе существует столько целостностей миров, сколько форм такого рода, и в каждую из них содержание должно войти, чтобы быть пережито, — вне их оно может быть выражено лишь как абстрактная идея. Так же, как эти формы, действуют в известных границах и конкретные образования. Например, государство. Внутри целостности жизни даже самого ангажированного государством человека государство всегда является только одним из элементов наряду с другими, которые относятся к сферам других форм наших интересов. Вместе с тем, однако, государство может рассматриваться как всеохватывающая форма, в организацию и сферу влияния которой могут быть тем или иным способом втянуты все возможные содержания жизни — сколь ни различно осуществление этой принципи-

альной возможности в исторических государствах. И наконец: «дом» также играет эту двойную категориальную роль. Он, с одной стороны, момент в жизни тех, кто с ним связан, кто своими личными, религиозными, деловыми и духовными интересами, сколь бы значительны или минимальны они ни были, выходит за рамки «дома» и строит свою жизнь из него и этих интересов; с другой стороны, дом — особый вид формирования всех содержаний жизни; нет интересов, выгод или потерь внешних и внутренних — по крайней мере в странах развитой европейской культуры, — нет затрагиваемой индивидами области, которая бы вместе со всеми остальными не входила бы в единый в своем роде синтез дома, не присутствовала бы как-то в нем. Дом — это часть жизни и вместе с тем особый способ соединять, отражать, формировать всю жизнь. Свершение этого является великим культурным деянием женщины. Здесь — объективное образование, своеобразие которого ни с чем не может быть сравнено, созданное особыми способностями и интересами, чувством и интеллектом женщины, всей ритмикой ее существа. Оба значения дома, как часть и как целое, значимы для обоих полов, но разделяются по своей степени таким образом, что для мужчины дом означает в большей степени часть жизни вообще, для женщины же — скорее ее особо сформированную целостность. Поэтому смысл дома не объективен и не исчерпывается для женщины какими-либо отдельными задачами, в том числе и связанными с детьми; для нее в нем самодовлеющая ценность и цель, и он настолько аналогичен произведению искусства, что, хотя все его субъективное культурное значение состоит в успехе, признанном воспринимающими его, вне этого существует и объективное значение, которое соответствует совершенству сообразно его собственным законам. Что указанное культурное значене дома часто не понимали, объясняется текучими, лабильными, служащими требованиям дня и личностям деталями его явления, заслонявшими объективное культурное значение формы, в которой дом совершает синтез этих текучих, растекающихся деяний. Во всяком случае то, чем владеет «дом» сверх суммы тех быстро проходящих действий в качестве подлинного формообразования их длительных ценностей, воспоминаний, организации жизни, более радикально связано с меняющейся и личной жизнью дня и года, чем объективные культурные деяния мужчин. Здесь можно было бы, правда, с помощью большей абстракции указать на общечеловеческую корреляцию. Дуалистическая, беспокойная, отдающаяся неопределенности становления сущность мужчин

(ибо так можно ее определить в противоположность женской сущности, оставляя в стороне индивидуальные модификации) ищет своего выражения в объективной деятельности. Все флюктуирующие расчленения культурного процесса, под действием которых мужчина, выражаясь символически, как бы отрывается в своем развитии от почвы природного бытия, создают свой противовес в прочных, объективных, наиндивидуальных творениях, на создание которых направлена культурная деятельность мужчины как такового, будь он король или извозчик. Можно, пожалуй, прийти к выводу, что человеку вообще необходимо известное смешение или пропорция этих двух основных тенденций: становления и бытия, дифференцированности и собранности, отдачи себя ходу времени и возвышения над ним в идеальное или субстанциальное. Эти противоположности не могут быть выражены в своей чистоте даже с помощью такой абстракции; это — формальные элементы человеческой сущности, которые могут быть доступны сознанию только на каком-нибудь отдельном материале их функционирования. Характер их комбинации в типе женщины прямо противоположен только что указанному в типе мужчины. Мы ощущаем женщину не столько по идее становления, сколько по идее бытия — сколь ни неопределенно и лишь отдаленно указывает на это такое понятие. Однако то единое, природное, в себе собранное, что отличает женскую сущность от мужской, находит, вероятно, в этом свою наиболее абстрактную категорию. Свое «обратное действие» и тем самым равновесие общечеловеческого существования оно обретает в характере содержаний женской деятельности; они представляют собой нечто текущее, предающееся отдельному моменту, становящееся и исчезающее по требованию мгновения, — не построение в каком-либо смысле прочного, надличностного культурного мира, а служение дню и людям, позволяющим этому построению подняться. Поэтому та же, лишь несколько более специальная корреляция, состоит в том, что женщина по сравнению с мужчиной, этим как бы рожденным нарушителем границ, предстает как замкнутое, очерченное строгой границей существо, но в области художественной деятельности оказывается несостоятельной именно там, где преобладает строгая замкнутость формы: в драме, в музыкальной композиции, в архитектуре. С оговоркой, что подобные понятийные симметрии не являются застывшими конструкциями, а образуют лишь узкое, обыгрываемое множеством изменений ядро, можно сказать, что сущность и самоутверждение полов меняются своими ролями: один, пребывающий в сво-

ей сущности в непрерывном становлении, экспансивно действующий, участвующий во временной игре самого глубокого внутреннего дуализма, в своем утверждении действует в области объективного, пребывающего, субстанциального; другой же концентрированный в самом себе, покоящийся в своем чувстве в своем утверждении себя, посвящает себя протекающей жизни и направлен только на такой результат, который вновь вытягивается в это *páitā reĩ** актуальных интересов и притязаний

Поскольку дом обладает той своеобразной структурой, которая состоит в том, что он в своей спокойной замкнутости (п крайней мере по своей идее) соединяет в себе все линии культурного космоса, заставляя происходящую в нем деятельность и созидание проходить в созерцательно-пребывающем внутреннем единстве, дому свойственно то реальное и символическое отношение к сущности женщины, благодаря которому он мог стать ее великим культурным деянием. По совершеннейшей формуле построено другое культурное значение, приписываемое женщине примерно в следующем виде. Оригинальное и объективное культурное деяние женщин состоит якобы в том, что они в значительной степени формируют мужскую душу. Подобно тому как педагогика или первое влияние людей друг на друга, как обработка материала художником принадлежат объективной культуре, так же к объективной культуре относятся влияния, образования и преобразования, совершаемые женщинами, благодаря которым душа мужчин такова, как она есть. В этом формировании женщины якобы выражают себя сами: создают объективное образование, которое только они могут создать, в том смысле, в котором вообще может идти речь о человеческом созидании, являющемся всегда равнодействующей творческого воздействия и собственных сил и назначении его предмета. Делом женщины, можно было бы сказать в этой связи, является мужчина, ибо мужчины были бы в самом деле иными, если бы на них не воздействовали женщины; и эта мысль находит свое продолжение в том, что поведение и деятельность мужчин, короче говоря, вся мужская культура, в значительной степени основана на влиянии или, как говорят, на «стимулировании» женщинами. Однако в этом все-таки заключена некоторая неясность. Каким бы сильным ни было это воздействие, значение для объективной культуры оно получает лишь тогда, когда мужчины достигают благодаря ему тех успехов, которые соответствуют мужской сущности и только ею могут быть ре-

* Все течет (Гераклит) (лат.)

лизованы. Это полностью отличается от каждого действительного произведения культуры, содержания которого переходят на других и затем лишь эвентуально могут оказать на них воздействие. Наша культура не только по своим случайным содержаниям, но и по своей форме в качестве объективной — культура мужская, и от того, что ее активные носители испытывают, пусть даже очень сильное, влияние женщин, эта культура так же не становится в каком-либо смысле «женской», как культура южных стран, носители которой испытывают в своей деятельности, тенденциях, жизненных содержаниях сильнейшее влияние теплого климата, не становится из-за этого «теплой культурой». В учении о «косвенном» культурном значении женщины совершается существенное смешение категорий между передачей субстанциально-духовного содержания (способного затем продолжать действовать в процессе жизни воспринявшего его) и непосредственным воздействием на саму эту жизнь, которое не опосредствуется каким-либо вневременным и идеально обособленным от своего носителя содержанием. Во всех отношениях людей друг с другом, начиная от самых поверхностных до исторически чрезвычайно существенных, присутствует это различие, правда, с его бесчисленными смешениями — действует ли один субъект на другого, как вызывающий цветение солнечный свет или как вырывающий корни ураган на растение, следовательно, вызывая результат, который ни в коей степени не предобразован в самом воздействующем, а причина и действие не связаны каким-либо равенством содержания; или между ними существует это равенство, нечто созданное, пребывающее в своем тождестве, как дар, который, однако, в качестве духовного не теряется для одного, когда переходит на другого. В первом случае передается действие жизни, во втором — ее содержание. Первое влияние может быть сильнее, оно может заключать в себе тайны последних потрясений и жизненных преобразований людей; однако подлинное культурное влияние — второе, оно делает человека историческим существом, наследником творений его рода, открывает, что человек является объективным существом. Только в этом случае человек получает то, чем владел или владеет другой, то, чего не имеет сам дающий, что в самом получающем посредством его сущности и его энергий становится новым образованием. Лишь в силу того, что жизненный процесс обособляется в духе от своего содержания, — на чем основана первая и последняя возможность культуры — влияние людей друг на друга освобождается от простой причинности, в которой действие по

отношению к причине, так сказать, морфологически безразлично и позволяет получающему иметь то, что передает ему дающий, а не только воздействие этого. Эти два значения «воздействия» смешивает теория культурного деяния женщин, состоящего в их влиянии на мужчин. В ней не может иметься в виду перенесение созданного мужчинами на женщин. Даже «смягчение нравов», о котором здесь также можно было бы упомянуть, в значительно меньшей степени исходило от женщин, чем утверждается банальной традицией. Ни отмена рабства в начале средних веков или позже крепостного права, ни гуманизация военных обычаев и обращения с побежденными или отмена пыток, ни помощь бедным в больших и действенных масштабах, ни устранение кулачного права не связаны, насколько нам известно, с женским влиянием. Напротив, отмену бессмысленной жестокости следует приписать именно объективации жизни, овеществлению, освобождающих целесообразное от всякой импульсивности, невоздержанности, близорукости субъектов. Несомненно чистая объективность (например, в денежном хозяйстве) приносит жестокость и беспощадность, не встречающиеся, быть может, в более личных, основанных на чувстве, отношениях. И все-таки «смягчение нравов» было вызвано не этим, а чисто объективным развитием духа, представляющим собой специфически мужское начало в культуре. Способность человека дать другому то, чего он сам лишен, сильнее всего реализована в отношении женщин к мужчинам. Жизнь даже духовность множества мужчин были бы иными и более бедными, если бы не получали нечто от женщин. Однако они получают не содержание, уже существующее в женщинах, тогда как то, что мужчины дают духовной жизни женщин, носит обычно именно такой характер. Женщины дают то, что парадоксальным образом есть нечто непосредственное, пребывающее в них бытие, которое, коснувшись мужчины, освобождает в нем то, что феноменологически совсем не похоже на данное женщиной; только в мужчине оно становится «культурой». Лишь при таком изменении можно понять, что женщины «стимулируют» культурные деяния мужчин, но не в непосредственном, включающем само содержание смысле: невозможно считать, что Рахиль «стимулировала» труд Иакова или что Дульцинея Тобосская «стимулировала деяния» Дон Кихота, а Ульрика фон Левцов — «Мариенбадскую элегию».

В целом великим культурным свершением женщин остается дом, ибо указанная нами своеобразная структура дома как категории жизни сделала возможным, что существа, в обще

столь далекие от объективации своей жизни, могли в самой значительной степени осуществить ее здесь. Ведение домашнего хозяйства в полном смысле относится к подчеркнутой на первых страницах этой работы культурной категории «вторичной оригинальности». Здесь типичные цели и общие формы осуществления предписаны, однако в каждом данном случае они зависят от индивидуальных условий, от спонтанных решений, от ответственности в неповторимых ситуациях. Профессия домашней хозяйки, в которой при всем ее многообразии заключен вполне единый смысл, является таким образом чем-то средним между созиданием из глубин неисчерпаемого Я и простым повторением предписанных форм деятельности; и это определяет ее положение в ряду социальных ценностей. Существует ряд мужских профессий, которые не требуют специального дарования, но и не считаются низшими; они не творческие, однако не лишают индивида социального ранга, — например, профессия юристов и купцов. Таков социальный ранг и профессии домохозяйки: она может быть профессией каждой женщины, обладающей средними способностями, и все-таки не является занятием низшего ранга, во всяком случае не должна быть таковым. Здесь приходится повторить давно ставшее тривиальным наблюдение. По мере того как современное развитие исключает для все растущего числа женщин профессию домашней хозяйки, а для некоторых внутренне ее опустошает, — что происходит вследствие таких причин, как страх мужчин перед браком, трудность брака при выросшей индивидуализации, ограничение числа детей, вывоз бесчисленных изделий из дома — занятие, связанное с вторичной оригинальностью, все больше становится невозможным для женщин, и они оказываются перед альтернативой самых высоких или самых низких профессий: высоких, духовно продуктивных, одаренность для которых является исключением, и низких, остающихся ниже их социальных и личных притязаний. Помимо юридической карьеры, неспецифической, но и не подчиненной, перед ними, если исключить очень узкие области, только профессия домашней хозяйки; ибо предположение, что женщинам доступна профессия учительницы как таковая, — опасное недоразумение, объяснимое лишь острой нуждой в такого рода промежуточной профессии; в действительности педагогическая деятельность требует такой же специфической одаренности, как любая научная или художественная профессия.

Если таков аспект исторической данности, то значительно труднее определить в направлении сделанных указаний воз-

мощности в будущем для объективной женской культуры, для создания женщинами таких содержаний культуры, которые мужчины в принципе неспособны дать. Если бы свобода передвижения, к которой стремятся женщины, привела к *объективации женской сущности*, подобно тому как существующая культура является объективацией мужской, а не к равным по содержанию повторениям женщинами мужской культуры (ценность которых не составляет здесь мою проблему), то этим самым делом была бы открыта для культуры новая часть света. Не «самостоятельная натура человека», как определили с другой точки зрения идеал женского движения, а «самостоятельная натура женщины» должна служить нам здесь идеалом, — уже по одному тому, что ввиду исторического отождествления мужского и человеческого человеческого окажется при внимательном рассмотрении его содержаний мужским. Все подобные цели сводятся в конечном счете к тому, что женщины хотят стать такими, как мужчины, и обладать тем, чем обладают они. Я не ставлю здесь под вопрос ценность этого, однако с точки зрения объективной культуры следует принимать во внимание не такую цель, а только самостоятельное женское начало, т.е. выделение специфически женского из непосредственности текущего процесса жизни и придание ему самостоятельности реального и идеального образа. Ради этой идеальной цели можно было бы, конечно, обратиться к ее полной противоположности как к ее *ближайшему* условию: к механическому уравниванию в воспитании, правах, профессиях, поведении; можно предположить, что после столь длительного неравенства женщин по сравнению с мужчинами с точки зрения их деятельности и положения, что задержало развитие специфически женской объективности, теперь необходимо пройти через противоположную крайность, через преувеличенное их равенство с мужчинами прежде чем вслед за этим сможет возникнуть объективная культура, обогащенная оттенком женского начала; так, в наши дни есть крайние индивидуалисты, ставшие социалистами только потому, что после прохождения стадии нивелирующего социализма они надеются на возникновение подлинно естественного установления рангов и новой аристократии, которая действительно являла бы собой господство *лучших*.

Я не вступаю здесь в полемику ни о путях, ведущих к объективной женской культуре, ни о сумме ее содержаний, для реализации которых может иметься шанс. Однако неустранимой области принципов остается формальная проблема, к которой самым решительным образом приходят все существующие ра

мышления по этому вопросу: не противоречит ли вообще специфически женскому бытию в его сокровенной глубине объективность его содержаний; не связана ли с этим вопросом и требованием столь часто порицаемая ошибка мышления: ставить перед женской сущностью тот критерий деятельности, который создан именно отличающейся от нее сущностью мужской. Понятие объективной культуры представляется столь абстрактным, что даже если исторически ее содержание носит мужской характер, могла возникнуть идея введения в него в будущем женского содержания. Но, может быть, объективная культура не только по своему сложившемуся к настоящему времени содержанию, но и как таковая, как форма утверждения вообще, настолько гетерогенна женской сущности, что объективная женская культура является *contradictio in adjecto*^{*}.

Никто не станет отрицать, что отдельным женщинам удается или может удаться создавать творения культуры; но этим еще не доказано, действительно ли в этом творении объективировано женское начало как таковое, то, что недоступно мужчине. Утверждение, что человек познается в его творениях, верно лишь с многими оговорками: иногда мы больше, чем наше творение, иногда — как ни парадоксально это звучит — наше творение больше, чем мы; в некоторых случаях то и другое как бы чужды друг другу или соответствует друг другу лишь в случайных фрагментах. На вопрос, стала ли единая сущность женщины в какой-либо области культуры — оставляя в стороне «дом» с его особенной структурой — действительно «объективным духом», мы с уверенностью ответить не можем; вследствие чего становится тем более вероятным, что развитие женской культуры задержала не случайность отдельных содержаний культуры и их историческое развитие, а принципиальное несоответствие формы женской сущности объективной культуре вообще. Чем радикальнее расходятся мужская и женская сущность, тем менее из этого разделения следует деклассирование женщин, которое обычно из этого выводится; тем автономнее возвышается их мир на собственной, не разделяемой с мужским миром и не заимствованной у него основе; при этом, конечно, могут возникнуть бесчисленные совпадения, ибо далеко не все, что делает и как живет человек, исходит из последнего основания его женского или мужского начала. Высшая точка, которой как будто мог достигнуть идеал самостоятельности и равенства женщин в истории культуры, — объективной

* Противоречием в определении (лат.)

женской культуры, параллельной мужской и тем самым устраняющей ее исторически насильственную идеализацию, — эта точка здесь также уже перейдена в том же направлении. Монополизация мужчинами объективной культуры сохранила бы свои права, поскольку она уже как формальный принцип была бы односторонне мужской, наряду с которой женская форма существования, не допускающая измерения по мужскому масштабу и неспособная сопоставить с его содержаниями содержания, одинаковые по своей форме, представлялась бы другой и самостоятельной по своей сущности. Смысл этого существования был бы направлен не на равенство *внутри* общей формы объективной культуры, а на культуру двух совершенно разных ритмизированных способов существования, одно из которых является дуалистическим, направленным на становление, знание и воление и тем самым объективирует содержания своей жизни, выводя их из жизненного процесса в мир культуры; другое же находится вне столь субъективно задуманной и столь объективно развитой двойственности и поэтому должно не вводить содержания своей жизни во внешнюю для нее форму, а искать для них направленное внутрь совершенство. И в этой связи можно опровергнуть выше приведенное утверждение, согласно которому женщины имеют собственный *мир*, несравнимый по своему фундаменту с мужским. Ибо если понимать женскую сущность в более радикальном смысле, не как отдельную женщину, а как принцип ее своеобразия, в том смысле, в котором признается равенство: объективное = мужскому, чтобы при этом категорически отвергнуть равенство: мужское = человеческому, то женское сознание, быть может, совсем не примет образ «мира». Ибо «мир» — это форма содержаний сознания, полученная посредством принадлежности каждого из них к целому, в котором каждая часть пребывает вне каждой другой части, а их сумма — как бы вне Я. Следовательно, мир — это никогда полностью не реализуемый идеал Я, трансцендентальная функция которого состоит в выходе из самого себя и в созидании вне его. Поэтому о мире как о трансцендентной категории не может быть речи там, где метафизическая сущность душ ориентируется не в дуалистическо-объективистском направлении, а замыкается в совершенстве бытия и жизни.

То, как нам дано постигать явления жизни, заставляет нас в каждом пункте существования ощущать множество сил, причем таким образом, что каждая из них в сущности стремится выйти за пределы действительного явления, теряет свою бесконечность, наталкиваясь на другую, и переводит ее просто в напряжение и стремление. В каждой деятельности, даже самой исчерпывающей и плодотворной, мы ощущаем нечто, еще не получившее полного выражения. По мере того как это происходит посредством взаимного ограничения наталкивающихся друг на друга элементов, в их дуализме открывается единство всей жизни. И лишь поскольку каждая внутренняя энергия стремится выйти за пределы видимого выражения, жизнь обретает то богатство неисчерпанных возможностей, которое дополняет ее фрагментарную действительность; только это позволяет предвидеть в ее явлениях более глубокие силы, не разрешенные напряжения, борьбу и мир в большем объеме, чем выражено в их непосредственной данности.

Этот дуализм не может быть непосредственно описан, он может быть только почувствован по отдельным противоположностям, типичным для нашего бытия, как последний формообразующий фактор. Первое указание дает физиологическая основа нашего существа: оно нуждается как в движении, так и в покое, как в продуктивности, так и в рецептивности. В жизни духа этот дуализм выражен в том, что мы, с одной стороны, стремимся к всеобщему, с другой — к постижению единичного; первое дает нашему духу покой, обособленность позволяет ему *двигаться* от одного случая к другому. То же происходит и в эмоциональной жизни: мы так же ищем спокойной самоотдачи людям и вещам, как энергичного самоутверждения по отношению к тем и другим. Вся история общества проходит в борьбе, компромиссах и в медленно достигаемых и быстро утрачивае-

мых примирениях, которые совершаются между растворением в нашей социальной группе и выходом из нее. Воплощается ли колебание нашей души между этими полюсами философски в противоположности между учением о всеединстве и догмы о несравнимости, в для-себя-бытии каждого элемента мира или в практической борьбе в виде противоположности между социализмом и индивидуализмом, это всегда одна и та же основная форма дуализма, которая в конце концов находит свое выражение в биологии как противоположность наследственности и изменения — первая является основой всеобщности, единства, успокаивающего равенства форм и содержаний жизни, второе — движением, многообразием отдельных элементов, беспокойным развитием индивидуального содержания жизни и перехода его в другое. Каждая существенная форма жизни в истории нашего рода представляет собой в своей области особый вид соединения интереса к длительности, единству, равенству с интересом к изменению, к особенному, неповторимому.

В социальном воплощении этих противоположностей основной одной из этих сторон служит большей частью психологическая тенденция к *подражанию*. Подражание можно определить как психологическое наследие, как переход от групповой к индивидуальной жизни. Его привлекательность состоит прежде всего в том, что представляет нам возможность целенаправленной и осмысленной деятельности и там, где нет ничего личного и творческого. Подражание можно было бы назвать порождением мысли и бессмыслия. Оно дает индивиду уверенность в том, что он в своих действиях не одинок и возвышается над предшествующими выражениями этой деятельности, как бы стоя на прочной предшествующей основе, которая освобождает теперешнюю от трудности самой нести себя. Подражание дает нам на практике своеобразное успокоение, подобное тому, которое мы ощущаем в теории, когда подводим отдельное явление под общее понятие. Подражая, мы переносим на другого не только требование продуктивной энергии, но и ответственность за связанные с этим действия; таким образом, подражание освобождает индивида от мучений, связанных с выбором, и позволяет ему выступать просто в качестве творения группы, сосуда социальных содержаний. Влечение к подражанию как принцип характерно для той стадии развития, когда склонность к целесообразной личной деятельности жива, но способность обрести для нее или из нее индивидуальные содержания отсутствует. Дальнейшее продвижение состоит в том, что мысли, действия и чувства кроме данного, прошлого, традиционного

определяет и *будущее*: человек телеологический — противоположный полюс человека подражающего. Таким образом, подражание во всех явлениях, для которых оно является формирующим фактором, соответствует *одной* из основных направленностей нашего существа, той, которая довольствуется вхождением единичного во всеобщность, подчеркивает в изменении постоянное. Напротив, там, где в пребывающем ищут изменение, индивидуальную дифференциацию, выход из общего, подражание выступает как принцип отрицающий и препятствующий. И именно потому, что стремление оставаться внутри данного, делать то же, что другие, и быть таким же, как другие, является непримиримым врагом той нашей направленности, которая хочет продвигаться к новым, собственным формам жизни, и потому, что каждый из этих принципов как таковой уходит в бесконечность, жизнь общества являет собой арену борьбы, где спор идет за каждую пядь, а общественные институты выступают как никогда долго не сохраняющиеся примирения, в которых продолжающийся антагонизм обеих сторон принял внешнюю форму согласия.

Этим описаны условия моды как постоянного явления в истории нашего рода. Она представляет собой подражание данному образцу и этим удовлетворяет потребности в социальной опоре, приводит отдельного человека на колею, по которой следуют все, дает всеобщее, превращающее поведение индивида просто в пример. Однако она в такой же степени удовлетворяет потребность в различии, тенденцию к дифференциации, к изменению, к выделению из общей массы. Это удастся ей, с одной стороны, благодаря смене содержаний, которая придает моде сегодняшнего дня индивидуальный отпечаток, отличающий ее от моды вчерашнего и завтрашнего дня; еще в большей степени это удастся ей потому, что она всегда носит классовый характер, и мода высшего сословия всегда отличается от моды низшего, причем высшее сословие от нее сразу же отказывается, как только она начинает проникать в низшую сферу. Тем самым мода — не что иное, как одна из многих форм жизни, посредством которых тенденция к социальному выравниванию соединяется с тенденцией к индивидуальному различию и изменению в единой деятельности. Если задать вопрос о значении истории моды, которая до сих пор изучалась только со стороны развития ее содержаний, для формы общественного процесса, то ответом будет, — что она является историей попыток все более совершенно приспособить умиротворение этих двух противоположных тенденций к состоянию данной индивидуальной и общественной культуры. В эту основную сущ-

ность моды входят отдельные психологические черты, которые мы в ней наблюдаем.

Она, как я уже сказал, — продукт разделения классов и выражает себя, подобно ряду других образований, прежде всего как честь, двойная функция которой состоит в том, чтобы внутренне соединить определенный круг и вместе с тем отделить его от других. Подобно тому как рама картины характеризует художественное произведение как единое, внутренне связанное, как мир для себя, и вместе с тем обрывает все ее связи вовне, с пространственным окружением, как единая энергия подобных образований может быть выражена нами, только если мы разложим ее на двойное воздействие вовнутрь и вовне, — так и честь выводит свой характер, и прежде всего свои нравственные права, права, которые очень часто с точки зрения находящихся вне данного класса ощущаются как не-право, — из того, что отдельный человек представляет и сохраняет в своей чести также честь своего социального круга, своего сословия. Поэтому мода означает, с одной стороны, присоединение к равным по положению, единство характеризуемого ею круга и именно этим отъединение этой группы от ниже ее стоящих, определение их как не принадлежащих к ней. Связывать и разъединять — таковы две основные функции, которые здесь неразрывно соединяются; одна из них, несмотря на то или именно потому, что она является логической противоположностью другой, служит условием ее осуществления. Пожалуй, ничто убедительнее не доказывает, что мода является просто результатом социальных или формально психологических потребностей, чем то, что с точки зрения объективных, эстетических или иных факторов целесообразности невозможно обнаружить ни малейшей причины для ее форм. Если в общем, например, наша одежда по существу соответствует нашим потребностям, то в форме, которую придает ей мода: следует ли носить широкие или узкие юбки, взбитые или округлые прически, пестрые или черные галстуки, нет и следа целесообразности. Модным подчас становится столь уродливое и отвратительное, будто мода хочет проявить свою власть именно в том, что мы готовы принять по ее воле самое несуразное; именно случайность, с которой она предписывает то целесообразное, то бессмысленное, то безразличное, свидетельствует о ее индифферентности к объективным нормам жизни и указывает на другую ее мотивацию, а именно на типично социальную как единственно остающуюся вероятной. Эта абстрактность моды, основанная на ее сущности и придающая модному в качестве известной «отчуж-

денности от реальности» известный эстетический оттенок часто в совершенно незстетических областях, присутствует и в истории. Нам известно, как в далекие времена каприз или особая потребность отдельных лиц создавали моду — средневековая обувь с длинным, узким носком возникла вследствие желания знатного господина ввести форму обуви, скрывающую нарост на его ноге, юбки на обручах — по желанию задающей тон дамы скрыть свою беременность и т.д. В противоположность такому происхождению моды по чисто личным мотивам, мода в настоящем все больше связывается с объективным характером трудовой деятельности в сфере хозяйства. Не только где-нибудь возникает предмет, который затем становится модой, но предметы специально создаются для того, чтобы стать модой. В определенные периоды новая мода требуется а priori, и тогда находятся изобретатели и предприятия, занятые исключительно в этой сфере. Связь между абстрактностью вообще и объективной общественной организацией проявляется в безразличии моды как формы к каждому значению ее особых содержаний — и в ее все более решительном переходе к социально продуктивным хозяйственным образованиям. Тот факт, что сверхиндивидуальность ее внутренней сущности охватывает и ее содержание, находит свое выражение в том, что деятельность в области моды является оплачиваемой профессией, занимающей на больших предприятиях «положение», которое настолько дифференцировалось от личности, как дифференцируется объективная должность от занимающего ее субъекта. Мода может, конечно; иногда получать объективно обоснованные содержания, однако оказывать действие как мода она может лишь тогда, когда ее независимость от всякой другой мотивации становится позитивно ощущаемой, подобно тому как наши соответствующие долгу действия лишь тогда становятся вполне нравственными, когда нас обязывают к этому не их внешнее содержание и цель, а только тот факт, что это долг. Поэтому господство моды особенно невыносимо в тех областях, где значимость должны иметь лишь объективные решения; правда, религия, научные интересы, даже социализм и индивидуализм были вопросом моды, но мотивы, по которым эти содержания жизни следовало принимать, находятся в абсолютной противоположности к полной необъективности в развитии моды, а также к той эстетической привлекательности, которую придает моде дистанция от содержательных значений

* Априорно, изначально (лат.)

вещей и которая в качестве момента подобных решений в последней инстанции совершенно неприемлема и придает вещам оттенок фриivolности.

Общественные формы, одежда, эстетические суждения, весь стиль человека находятся в постоянном изменении под действием моды, но мода, т.е. новая мода, находит себе применение лишь в высших сословиях. Как только ее начинают перенимать низшие сословия, тем самым переходя поставленную высшими сословиями границу, прорывают единство их символизированной таким образом сопричастности друг другу, высшие сословия сразу же отказываются от данной моды и принимают новую, которая позволяет им вновь дифференцироваться от широких масс, и игра начинается вновь. Ведь низшие сословия взирают и стремятся вверх, и это удается им более всего в тех областях, где господствует мода, ибо они наиболее доступны внешнему подражанию. Этот же процесс идет между различными слоями высших сословий. Часто можно заметить, — чем ближе различные круги подходят друг к другу, тем безумнее становится внизу стремление к подражанию, а наверху бегство к новому; всепроникающее денежное хозяйство заметно ускоряет этот процесс и делает его зримым, ибо предметы моды, как внешняя сторона жизни, в первую очередь доступны при наличии денег, поэтому в обладании ими легче установить равенство с высшим слоем, чем в других областях, требующих индивидуального, не покупаемого за деньги подтверждения.

В какой степени этот момент различия — наряду с моментом подражания — составляет сущность моды, показывают ее проявления там, где в общественной структуре отсутствуют находящиеся друг над другом слои; тогда процесс, связанный с модой, охватывает близко друг от друга расположенные слои. О нескольких примитивных народах сообщают, что близко расположенные и живущие в совершенно одинаковых условиях группы часто следуют совершенно различным модам, посредством которых каждая группа выражает свое единение внутри и дифференциацию вовне. Вместе с тем мода охотно привозится извне, и внутри данного круга ее ценят особенно высоко, если она возникла не в нем; уже пророк Софония неодобрительно говорит о знатных, носящих одежду иноплеменников. В самом деле, создается впечатление, что экзотическое происхождение моды особенно способствует сплочению круга, где она принята; именно то, что она приходит извне, создает ту особую и значимую форму социализации, которая устанавли-

вается посредством общего отношения к находящемуся в нем пункту. Иногда кажется, что социальные элементы, подобно осям глаз, лучше всего сходятся в точке, не слишком близко расположенной. Так, роль денег, следовательно, предмета наибольшего общего интереса, у примитивных народов часто играют завезенные извне предметы; в ряде областей (на Соломоновых островах, в Ибо на Нигере) развилась своего рода промышленность по изготовлению из раковин или других предметов денежных знаков, которые затем курсируют не в месте их изготовления, а в соседних областях, куда их экспортируют — совершенно так же, как в Париже часто создаются вещи с тем, чтобы они стали модой где-нибудь в другом месте. В самом Париже мода отличается наибольшей напряженностью и примирением ее дуалистических элементов; индивидуализм, внимание к тому, что к лицу, играет там значительно большую роль, чем в Германии; однако при этом известные широкие рамки общего стиля актуальной моды строго сохраняются, вследствие чего отдельное явление никогда не *выпадает* из общего, а может только *подниматься* над ним.

Там, где одна из обеих социальных тенденций, необходимых для установления моды, — а именно, потребности в единении, с одной стороны, и в обособлении — с другой, отсутствует, мода не будет установлена, ее царство кончится. Поэтому в низших сословиях мода редко бывает разнообразной или специфичной, поэтому моды у примитивных народов значительно стабильнее наших. Опасность смешения и стирания различий, которая заставляет классы культурных народов прибегать к дифференцированию в одежде, поведении, вкусах и т.д., часто отсутствует в примитивных социальных структурах, которые, с одной стороны, более близки коммунизму, с другой — более твердо и решительно держатся за существующие различия. Именно посредством дифференциаций держатся вместе части группы, заинтересованные в обособлении: походка, темп, ритм жестов несомненно в значительной степени определяются одеждой, одинаково одетые люди ведут себя сравнительно одинаково. В этом есть еще один момент. Человек, который может и хочет следовать моде, часто надевает *новую* одежду. Новая же одежда больше определяет нашу манеру поведения, чем старая, которая в конце концов меняется в сторону наших индивидуальных жестов, следует каждому из них и часто передает мельчайшие особенности наших иннерваций. То, что мы в старой одежде чувствуем себя «уютнее», чем в новой, означает только, что новая одежда заставляет нас принять закон ее

формы, который при длительной носке постепенно переходит в закон наших движений. Поэтому новая одежда придает известную наиндивидуальную равномерность в поведении; прерогатива, которой одежда в зависимости от того, насколько она нова, обладает над тем, кто ее носит, ведет к тому, что люди, строго следующие моде, иногда кажутся относительно стандартными. Для жизни Нового времени с ее индивидуалистическим расщеплением этот унифицирующий момент моды особенно значителен. У примитивных народов мода менее многообразна, т.е. более стабильна, также и потому, что их потребность в новых впечатлениях и формах жизни, оставляя полностью в стороне социальное воздействие этой потребности, значительно меньше. Изменение моды свидетельствует о некоторой утрате нервами остроты раздражаемости; чем более нервна эпоха, тем быстрее меняются ее моды, ибо потребность в изменении раздражения — один из существенных компонентов моды, тесно связанный с возбуждением нервной энергии. Уже это служит причиной того, что мода устанавливается в высших сословиях. Что касается социальной обусловленности моды, то в качестве примера ее цели соединения и обособления могут служить два живущих по соседству примитивных народа. Кафры обладают очень расчлененной социальной иерархией, и у них мода, хотя одежда и украшения регулируются и ограничиваются законами, достаточно быстро меняется; напротив, у бушменов, у которых вообще еще нет классов, мода вообще отсутствует, т.е. отсутствует интерес к изменению одежды и украшений. Именно эти отрицательные причины иногда препятствовали в высоких культурах образованию моды, и совершалось это вполне сознательно. Так, во Флоренции около 1390 г. в мужской одежде, по-видимому, вообще отсутствовала мода, так как каждый старался одеваться особым образом. Здесь, следовательно, отсутствует один момент, потребность в соединении, без которого моды быть не может. С другой стороны, у венецианских нобилей, как сообщается, не было моды потому, что все они по определенному закону должны были одеваться в черное, чтобы их незначительное число не было замечено массами. Здесь, таким образом, моды не было потому, что отсутствовал ее другой конститутивный момент, — высший слой намеренно избегал отличия от низших слоев. Кроме этого направленного вовне негативного момента, одинаковость в одежде — чем, очевидно, можно было символизировать внутреннюю демократию этой аристократической корпорации: внутри нее также не должна возникать мода, которая могла бы служить кор-

релятом для образования среди нобилей в какой-то степени различных слоев. Траур, особенно у женщин, также относится к тем явлениям в моде, которые имеют негативное значение. Изоляция или отличие и соединение или равенство, правда, имеют место и здесь. Символика черной одежды как бы выделяет скорбящих из числа пестрой массы других людей, будто они вследствие своей связи с умершим принадлежат в известной мере царству ушедших из жизни. Поскольку это по своей идее для всех скорбящих одинаково, они в таком отъединении от мира как бы полностью живых образуют идеальное сообщество. Однако поскольку это объединение по своей природе не социально — это только равенство, а не единство — то здесь также отсутствует возможность моды. *Социальный* характер моды подчеркивает то обстоятельство, что даже там, где в одежде выражены ее моменты обособления и соединения, отсутствие социального намерения в этом акте ведет к ее полной противоположности, а именно, к принципиальной неизменности траурного одевания.

Сущность моды состоит в том, что ей следует всегда лишь часть группы, группа же в целом находится только на пути к ней. Как только мода полностью принята, т.е. как только то, что первоначально делали только некоторые, теперь действительно совершается всеми без исключения, что и произошло с некоторыми элементами одежды и форм общения, это больше не называют модой. Каждое дальнейшее распространение моды ведет к ее концу, так как уничтожает различие. Тем самым она относится к явлениям того типа, стремление которых направлено на все большее распространение, все большую реализацию, — но достижение этой абсолютной цели привело бы их к внутреннему противоречию и уничтожению. Так, цель нравственных стремлений состоит в святости и несовратимости, тогда как подлинная заслуга нравственности состоит, вероятно, только в *усилиях* для достижения этой цели и в борьбе со все еще ощущаемым соблазном; так, труд часто рассматривается лишь как средство достигнуть наслаждения длительным покоем и отдыхом, однако при полном достижении этого пустота и однообразие жизни уничтожают весь смысл движения к этой цели; по поводу социализирующих тенденций общественного устройства часто говорят: они обладают ценностью, пока они распространяются в индивидуалистическом по своему характеру обществе, но при полном проведении требований социализма привели бы к бессмыслице и разрушению. Общей формулировке этого типа подчинена и мода. Ей с самого нача-

ла свойственно влечение к экспансии, будто ей каждый раз надлежит подчинить себе всю группу; однако как только это удалось бы, она была бы уничтожена как мода вследствие возникновения логического противоречия ее сущности, ибо полное распространение снимает в ней момент отъединения.

В том, что в современной культуре мода имеет огромное значение — проникая в до того чуждые ей области и беспрерывно усиливая изменение там, где она уже укоренилась, есть лишь усиление психологической черты времени. Наш внутренний ритм требует все более коротких периодов в смене впечатлений, или, другими словами, акцент раздражения все больше сдвигается с его субстанциального центра к началу и концу. Это начинается с незначительных симптомов, например со все более распространяющейся замены сигары папиросой, проявляется в жажде путешествий, которые делят год на множество коротких периодов с резкой акцентировкой прощаний и возвращений. Специфически «нетерпеливый» темп современной жизни свидетельствует не только о жажде быстрой смены качественных содержаний, но и о силе формальной привлекательности границы, начала и конца, прихода и ухода. Короче говоря, посредством своей игры между тенденцией к полному распространению и уничтожению этим ее смысла, к которому приводит именно такое распространение, мода обретает своеобразную привлекательность границы, привлекательность одновременного начала и конца, привлекательность новизны и вместе с тем преходящести. Ее проблемой не является бытие и небытие, она есть одновременно бытие и небытие, находится всегда на водоразделе между прошлым и будущим и, пока она в расцвете, дает нам такое сильное чувство настоящего, как немногие другие явления. Если в подъеме социального сознания до того пункта, на который мода указывает, уже заключен зародыш ее смерти, ее предназначения к тому, что она будет изменена, то эта преходящность в целом не только не умаляет ее значения, а, напротив, придает ей новое очарование. Во всяком случае предмет, будучи назван «модным», теряет свое значение только в том случае, когда по другим объективным причинам хотят сделать его отвратительным и дискредитировать; тогда мода становится ценностным понятием. Нечто новое и внезапно распространившееся в жизненной практике не будет названо модой, если оно вызывает веру в его длительное пребывание и фактическую обоснованность; лишь тот назовет это модой, кто уверен в таком же быстром исчезновении нового явления, каким было его появление. Поэтому одним из оснований господства моды в наши дни в сознании людей является также то, что глубокие, прочные, не-

сомненные убеждения все больше теряют свою силу. Арена сиюминутных, изменяющихся элементов жизни все расширяется. Разрыв с прошлым, осуществить который культурное человечество беспрерывно старается в течение более ста лет, все более связывает сознание с настоящим. Это акцентирование настоящего есть одновременно, что очевидно, и акцентирование изменения, и в той мере, в какой сословие является носителем данной культурной тенденции, оно будет во всех областях, отнюдь не только в манере одеваться, следовать моде.

Из того факта, что мода как таковая еще не могла получить всеобщего распространения, отдельный человек извлекает удовлетворение, полагая, что в нем она все еще представляет собой нечто особенное и бросающееся в глаза, хотя вместе с тем он внутренне ощущает не только общность с теми, кто *делает* то же, что он, но и с теми, кто *стремится* к этому. Поэтому отношение к модному несомненно таит в себе благотворное смешение одобрения и зависти. Модный человек вызывает зависть в качестве индивида и одобрение в качестве представителя определенного типа. Однако и эта зависть имеет здесь определенную окраску. Существует оттенок зависти, который отражает своего рода идеальное участие в обладании предметами зависти. Поучительным примером этого служит реакция пролетариев, бросивших взгляд на празднества богатых людей: основой является то, что созерцаемое содержание просто как таковое вызывает удовольствие, не связанное с субъективным действительным владением им, — примерно так, как воспринимается художественное произведение, счастье от созерцания которого не зависит от того, кто им владеет. Вследствие возможности вообще отделять чистое содержание вещей от проблемы владения ими (соответственно способности познания отделять содержание вещей от их бытия) становится возможным то соучастие во владении, которое осуществляет зависть. Быть может, это не какой-то особый оттенок зависти, он присутствует как элемент повсюду, где существует зависть. Завидуя предмету или человеку, мы уже не *абсолютно* исключены из него, мы обрели известное отношение к нему, между нами уже существует одинаковое душевное содержание, хотя и в совершенно различных категориях и формах чувства. По отношению к тому, чему мы завидуем, мы находимся одновременно ближе и дальше, чем по отношению к тому, что оставляет нас равнодушными. Зависть позволяет измерить дистанцию, что всегда означает отдаленность и близость; безразличное же находится вне этой противоположности. Зависть может содер-

жать едва заметное владение своим объектом (как счастье в несчастной любви) и тем самым своего рода противоядие, которое иногда препятствует проявлению самых дурных свойств чувства зависти. Именно мода, поскольку ее содержания не абсолютно недостижимы, как многие другие состояния души, ибо какой-нибудь неожиданный оборот судьбы может предоставить возможность следовать ей и тому, для кого она пока лишь предмет зависти, представляет особый шанс для такой умиротворяющей окраски зависти.

Из того же соотношения следует, что мода является подлинной ареной для таких индивидов, которые внутренне несамостоятельны, нуждаются в опоре, но которые вместе с тем ощущают потребность в отличии, внимании, в особом положении.¹ Это в сущности та же констелляция, в которой повторяемые всеми банальности наиболее успешно распространяются, ибо повторение их дает каждому ощущение, будто он особый, возвышающийся над толпой ум; это — банальности критического, пессимистического, парадоксального типа. Мода возвышает незначительного человека тем, что превращает его в особого представителя общности, в воплощение особого общего духа. Ей свойственно — поскольку она по своему понятию может быть только никогда всеми не выполняемой нормой — то, что она создает возможность социального послушания, являющегося одновременно индивидуальной дифференциацией. В щеголе общественные требования моды достигают высоты, в которой они полностью принимают вид индивидуального и особенного. Для щеголя характерно, что он выводит тенденцию моды за обычно сохраняемые границы; если модной стала обувь с узкими носами, то носы его обуви превращаются в подобие копий, если модными стали высокие воротники, то его воротники доходят до ушей, если модным стало слушать научные доклады, то его можно найти только среди слушателей таковых и т.д. Таким образом, он представляет собой нечто вполне индивидуальное, которое состоит в количественном усилении элементов, являющихся по своему качеству общим достоянием определенного круга. Он опережает других, но в точности следуя их путем. Поскольку он олицетворяет собой вершину вкуса общества, кажется, что он марширует *en tête** всех. В действительности же к нему применимо то, что во многих случаях применимо к отношению между отдельными людьми и группами: ведущий в сущности оказывается ведомым. При демократическом правлении эта констелляция особенно заметна — даже *Бисмарк* и другие выдаю-

* Во главе (франц.)

щиеся вожди партий в конституционных государствах подчеркивали, что они, будучи вождями группы, должны следовать ее требованиям. Напыщенность щеголя является, таким образом, карикатурой на поддерживаемую демократией констелляцию отношения между отдельным лицом и общностью. Однако герой моды несомненно представляет собой посредством отличия обретенного на чисто количественном пути и маскирующегося в различие по качеству, воплощение действительно оригинального равновесия между социальным и индивидуализирующим влечением. По этой причине становится понятным внешне столь нелепое, глупое пристрастие к моде в остальном вполне интеллигентных и не мелочных людей. Мода дает им комбинацию отношений к вещам и людям, которые обычно выступают обособленно. Это не только смешение индивидуальной особенности и социального равенства, но, с более практической точки зрения, чувства господства и подчинения или, будучи несколько иначе выражено, мужского и женского начала; причем именно то, что в области моды это происходит как бы в идеальном, более тонком выражении, что осуществляется только форма того и другого в применении к самому по себе безразличному содержанию, создает особую притягательность моды для чувствительных, нелегко мирящихся с грубой действительностью натур. Форма жизни в соответствии с модой характеризуется уничтожением прежнего содержания и обладает своеобразным единством, в котором удовлетворения влечения к разрушению и влечения к позитивным содержаниям уже не могут быть отделены друг от друга.

Поскольку здесь речь идет не о значимости отдельного содержания или отдельного удовлетворения, а именно об игре обоих и их взаимном снятии, ту же комбинацию, которой достигает полное послушание моде, можно получить также из оппозиции ей. Тот, кто сознательно одевается и ведет себя не по моде, обретает, собственно, связанное с этим чувство индивидуализации не посредством своих индивидуальных качеств, а простым отрицанием социального примера: если следование моде является подражанием социальному примеру, то намеренная немодность — подражание ему с обратным знаком; и она не менее свидетельствует о власти социальной тенденции, от которой мы зависим в позитивном или негативном смысле. Человек, намеренно не следующий моде, исходит из совершенно того же содержания, что и щеголь, подводя, однако, это содержание под другую категорию, не под категорию усиления, а под категорию отрицания. Даже в целых кругах большого общества может стать модой быть немодным — одно из поразительных социальных переплетений, в кото-

ром влечение к индивидуальному отличию, во-первых, довольствуется просто инверсией социального подражания, а во-вторых, основывает свою силу на поддержке внутри узкого круга единомышленников; если бы конституировался союз противников союзов, он был бы логически не более невозможен и психологически не более возможен, чем данное явление. Подобно тому как атеизм превратился в религию и стал отличаться таким же фанатизмом, такой же нетерпимостью, такой же способностью удовлетворять душевные потребности, как те, которые были свойственны религии; как свобода, сломившая тиранию, часто оказывается не менее тиранической и насильственной, чем ее преодоленный враг, — и явление тенденциозной немодности показывает, насколько человеческие существа готовы вбирать в себя полную противоположность содержаний и демонстрировать их силу и привлекательность на отрицании того, с утверждением чего они, казалось, были неразрывно связаны. Что же касается ценностей, к которым стремятся указанные здесь индивиды, то для них все дело только в том, чтобы быть такими же, как другие, делать то же, что другие, и одновременно быть чем-то другим — синтез, достигнуть которого легче всего одним из многих возможных *формальных* изменений принятого всеми содержания. Поэтому часто совершенно невозможно прийти к заключению, что же перевешивает в комплексе причин подобной немодности, сила личности или ее слабость. Нежелание следовать моде может происходить из потребности не смешиваться с толпой, потребности, в основе которой лежит если не независимость от толпы, то внутренне суверенная позиция по отношению к ней; но она может быть также проявлением слабости и чувствительности, при которой индивид боится, что ему не удастся сохранить свою не слишком ярко выраженную индивидуальность, если он будет следовать формам, вкусу, законам общности. Оппозиция ей далеко не всегда признак силы личности; сильная личность настолько сознает своеобразие своей ценности, которой не грозит внешнее попустительство, что она не только без всякого опасения принимает общие формы вплоть до моды, но именно в этом послушании осознает добровольность этого послушания и того, что находится вне его.

Если в моде одновременно находит свое выражение и подчеркивается влечение к равенству и к индивидуализации, привлекательность подражания и отличия, то это, быть может, объясняет особое пристрастие к моде женщин. Дело в том, что слабость социального положения, которое женщины преимущественно занимали в истории, вела их к тесной связи с тем, что является «обычаем», «что подобает», к общепринятой и оправдываемой форме

существования. Ибо слабый человек избегает индивидуализации, необходимости опираться в практической жизни на самого себя, ответственности и необходимости защищаться только собственными силами. Такому человеку защиту дает только типическая форма жизни, которая сильному человеку препятствует использовать свои превосходящие других силы. Однако на почве твердого следования обычаю среднего, общего уровня женщины стремятся к достижимой и при такой установке относительной индивидуализации и к отличию. Именно эту комбинацию и предоставляет им мода — с одной стороны, область всеобщего подражания, возможность плыть в широком социальном фарватере, освобождение индивида от ответственности за его вкус и действия, с другой — отличие, подчеркивание своей значимости особой индивидуальностью наряда.

Создается впечатление, будто для каждого класса, вероятно, и для каждого индивида, существует определенное количественное отношение между влечением к индивидуализации и влечением раствориться в коллективности, так что если в определенной сфере жизни проявление одного из этих влечений встречает препятствие, индивид ищет другую область, в которой он осуществит требуемую ему меру. Исторические данные также свидетельствуют о том, что мода служит как бы вентилем, позволяющим женщинам удовлетворить их потребность в известном отличии и возвышении в тех случаях, когда в других областях им в этом отказано. В XIV и XV вв. в Германии наблюдалось чрезвычайно сильное развитие индивидуальности. Свобода личности в значительной степени ломала коллективистские порядки средних веков. Однако в этом развитии индивидуальности женщины еще не принимали участия, им еще возбранялись свобода передвижения и развития. Женщины возмещали это самыми экстравагантными и гипертрофированными модами. Напротив, в Италии в ту же эпоху женщинам предоставлялась свобода для индивидуального развития. В эпоху Возрождения они обладали такими возможностями образования, деятельности, дифференциации, которых не имели впоследствии едва ли не на протяжении столетий; воспитание и свобода передвижения, особенно в высших сословиях, были почти одинаковы для обоих полов: И у нас нет никаких сведений об экстравагантных женских модах в Италии этого времени. Потребность утвердить свою индивидуальность и обрести исключительность отсутствует, ибо проявляющееся в этом влечение получило достаточное удовлетворение в других областях. В целом же в истории женщин, в их внутренней и внешней, индивидуальной и общей жизни, проявляется такое единообразие, нивелировка, рав-

номерность, что им, по крайней мере, в области моды, в области изменений как таковой необходима более живая деятельность, чтобы придать своей жизни — как для собственного чувства, так и для других — известное очарование. Как между индивидуализацией и коллективизацией, так и между равномерностью и сменой содержаний жизни существует определенное отношение потребностей, которое переходит из одной области в другую и пытается уравновесить то, в чем было отказано в одной из них, удовлетворением в другой. В целом можно сказать, что женщина по сравнению с мужчиной отличается большей верностью; именно эта верность, которая выражает равномерность и единообразие душевной жизни, требует для равновесия жизненных тенденций более живого изменения в находящихся в стороне областях. Напротив, мужчина, который по своей природе не обладает такой верностью и, вступив в определенное состояние, обычно не стремится с такой обязательностью и концентрацией всех жизненных интересов сохранить именно это состояние, менее нуждается в формах внешнего разнообразия. Отказ от изменений во внешних сферах, равнодушие к требованиям моды во внешнем облике характерны для мужчины — и не потому, что он более единое, а, напротив, потому, что он в сущности более многообразное существо и поэтому скорее может обходиться без внешнего разнообразия. Эмансипированная женщина наших дней, которая стремится уподобиться мужской сущности, ее дифференцированности, индивидуализации, динамичности, подчеркивает свое равнодушие к моде. мода представляла собой для женщин в известном смысле такую компенсацию их профессионального положения. Мужчины, вступивший в круг определенной профессии, оказывается тем самым в сфере относительного нивелирования, внутри этого сословия он равен многим другим, он в значительной степени лишь экземпляр для понятия этого сословия или этой профессии. С другой стороны, как бы в компенсацию за это он пользуется всем значением и всей фактической и социальной силой данного сословия, к его индивидуальной значимости добавляется его принадлежность к этому сословию, которая часто может скрывать ущербность и недостаточность личного существования.

Именно это совершает по отношению к совершенно иным содержаниям мода, она также восполняет незначительность личности, ее неспособность самой своими силами индивидуализировать свое существование, принадлежностью к характеризованному именно модой, поднятому из общей массы, так или иначе связанному в общественном сознании кругу. Правда, и здесь также личность как таковая подводится под общую

схему, однако эта схема обладает в социальном аспекте индивидуальной окраской и заменяет таким образом социальным окольным путем именно то, чего не могла достичь личность на чисто индивидуальном пути. То обстоятельство, что колею для новой моды пролагает во многих случаях полусвет, объясняется его лишенной корней своеобразной формой жизни. Существование пария, к которому его вынуждает общество, возбуждает в нем явную или латентную ненависть против всего легализованного, прочно существующего, ненависть, которая находит свое еще относительно безобидное выражение в требовании все новых форм явлений, в постоянном стремлении к новой, дотоле неслыханной моде; в бесцеремонности, с которой жадно принимается именно мода, противоположная существующей, заключается эстетическая форма влечения к разрушению, свойственная, по-видимому, всем существованиям пария, если они внутренне еще не полностью порабощены.

Если мы теперь попытаемся проследить окрашенные всем этим последние и тонкие движения души, то обнаружим и в них антагонистическую игру витальных принципов, направленную на то, чтобы восстанавливать ее все время нарушаемое равновесие посредством все новых пропорций. Правда, существенным признаком моды является, что она стрижет все индивидуальности под одну гребенку, но всегда так, что она не охватывает всего человека, и всегда остается для него чем-то внешним, даже в областях вне моды одежды; ведь форма изменяемости, в которой она ему себя предлагает, является при всех обстоятельствах противоположностью устойчивости чувства Я; более того, именно в этой противоположности оно должно осознавать свое относительное постоянство; более того, только на фоне этого постоянства изменяемость содержаний и может вообще проявлять себя как изменяемость и обнаруживать свою привлекательность. Но именно поэтому она всегда остается, как было сказано, на периферии личности, которая ощущает или во всяком случае может ощущать себя по отношению к ней в случае необходимости как *pièce de résistance*^{*}. Этим значением моды пользуются именно тонкие и своеобразные люди как своего рода маской. Слепое повиновение общим нормам во всем внешнем сознательно служит им желанным средством сохранить свои чувства и свой вкус настолько полно лишь для самих себя, что не хотят сделать их открытыми и доступными другим. Поэтому некоторые люди прибегают к нивелирующей

Самое существенное (фр.)

маскировке, которую представляет мода, из боязливого опасения выдать особенностью своего внешнего вида особенность своей глубочайшей внутренней сущности. Этим достигается торжество души над данностью существования, которое, по крайней мере по форме, относится к самым высоким и тонким проявлениям такого рода, оно заключается в том, что враг превращается в слугу; что добровольно прибегают именно к грозившему личности насильственным ее подавлением; нивелирующее подавление таким образом передвигается на слои внешней жизни, чтобы они предоставили покров и защиту внутренней жизни, становящейся тем самым свободной в своих проявлениях. Борьба между социальным и индивидуальным теряет здесь свою остроту, ибо слои того и другого обособляются. Это объясняет тривиальность высказываний и разговоров, за которыми очень тонко чувствующие и застенчивые люди хотят скрыть свои индивидуальные переживания.

Всякая застенчивость основана на желании человека выделиться. Она возникает, когда подчеркивается Я, возникает направленность сознания какого-либо круга на личность, которая одновременно ощущается как несоответствующая ему; поэтому скромные и слабые люди особенно склонны к застенчивости; как только они оказываются центром всеобщего внимания, внезапно обретают значимость, они начинают ощущать мучительное колебание между акцентированием чувства Я и его отступлением на задний план. (В чисто внутренней застенчивости, которая никогда не получает социального выражения или вообще стоит по ту сторону социологического аспекта этого чувства, проявляется, что легко может быть обнаружено в мотивировке и символизации, формально та же основная структура.) Поскольку это отличие от общества в качестве источника чувства стыдливости совершенно не зависит от особенности содержания, которое его вызывает, люди часто стыдятся именно самого лучшего и благородного. Если в «обществе» в тесном смысле слова банальность определяет хороший тон, то представляется бестактным, когда кто-то выступает с индивидуальным своеобразным изречением, которое не все способны высказать не только из взаимного внимания друг к другу, но и из страха перед чувством стыда за свою попытку выделиться из одинакового для всех, всем одинаково доступного тона и поведения. Мода же вследствие ее своеобразной внутренней структуры позволяет отличие, всегда воспринимаемое как соответствующее. Сколь ни экстравагантными являются поведение или высказывание, они защищены, если они являются мод-

ными, от тех мучительных переживаний, которые индивид обычно испытывает, становясь предметом внимания других. Для всех массовых действий характерна утрата чувства стыда. В качестве элемента массы индивид совершает многое из того, чему бы он решительно воспротивился, если бы ему предложили сделать что-либо подобное, когда он один. Одно из поразительных социально-психологических явлений, в котором находит свое выражение этот характер массового действия, заключается в том, что некоторые моды требуют бесстыдства, от которого индивид возмущенно отказался бы, если бы ему подобное предложили, но в качестве закона моды беспрекословно принимает такое требование. Чувство стыда в моде, поскольку она массовое действие, так же полностью отсутствует, как чувство ответственности у участников массового преступления, от которого каждый в отдельности из них в ужасе бы отказался. Как только индивидуальное выступает сильнее общественного, требуемого модой, чувство стыда сразу же ощущается; так многие женщины постеснялись бы появиться у себя дома перед одним мужчиной столь декольтированными, какими они бывают в обществе, где того требует мода, перед тридцатью или сотней.

Мода — также одна из тех форм, посредством которых люди, жертвующие внешней стороной, подчиняясь рабству общего, хотят тем полнее спасти внутреннюю свободу. Свобода и связанность относится к тем противоположным парам, чья постоянно возобновляемая борьба, движение в ту и другую сторону в самых различных сферах жизни допускают значительно большую привлекательность, широту и развитие, чем могло бы дать их обретенное тем или иным способом длительное и неизменное равновесие. Подобно тому как, по Шопенгауэру, каждому человеку отведена известная мера радости и страдания, которая не должна оставаться пустой, но и не становится переполненной, и во всех перипетиях и сложностях жизни только меняет свою форму, можно, выражая это значительно менее мистически, заметить, что во все времена каждому классу, каждому индивиду дана либо действительно постоянная пропорция связанности и свободы, либо стремление к таковой, нам же предоставляется только возможность менять области, на которые они распределяются. Задача высокой жизни состоит в совершении этого распределения таким образом, чтобы остальные содержания ценностей существования обрели возможность наиболее благоприятного развития. Одно и то же количество связанности и свободы может в одном случае способствовать росту нравственных, интеллектуальных и эстетических ценностей, а

в другом при неизменном количестве, будучи лишь распределены по другим сферам, привести к противоположному результату. В целом можно сказать, что наилучший результат для общего блага жизни будет получен в том случае, если неизбежная связанность будет все больше отодвигаться на периферию жизни, на ее внешнюю сторону. Быть может, самым ярким примером действительно высокой жизни служит Гёте в свои поздние годы, когда он своей снисходительностью ко всему внешнему, строгим соблюдением формы, готовностью следовать условиям общества, достиг максимума внутренней свободы, полной незатронутости жизненных центров неизбежным количеством связанности. В таком понимании мода, поскольку она, подобно праву, касается лишь внешней стороны жизни, лишь тех ее сторон, которые обращены к обществу, есть социальная форма удивительной целесообразности. Она дает человеку схему, которая позволяет ему недвусмысленно обосновывать свою связь со всеобщим, свое следование нормам, которые даны его временем, сословием, его узким кругом, и это позволяет ему все больше концентрировать свободу, которую вообще предоставляет жизнь, в глубине своей сущности.

В душе отдельного человека эти отношения между стремлением к равенству в объединении и к индивидуальному отличию в известной мере повторяются, антагонизм создаваемых модой тенденций переходит в совершенно такой же форме на внутренние переживания некоторых индивидов, ничего общего не имеющих с социальной связанностью. В явлении, которое я здесь имею в виду, проявляется неоднократно подчеркиваемый параллелизм между взаимоотношениями индивидов и их повторением между элементами индивидуальной души. С большей или меньшей преднамеренностью индивид создает свою манеру поведения, стиль, который ритмом своего возникновения, утверждения и исчезновения характеризуется как мода. Молодые люди, в частности, проявляют иногда неожиданные странности в манере себя вести, у них возникает неожиданный, объективно необоснованный интерес, который начинает господствовать над всей сферой их сознания, а затем столь же иррационально исчезает. Это можно определить как личную моду, являющуюся пограничным случаем социальной моды. Она, с одной стороны, основывается на индивидуальной потребности в различии и свидетельствует тем самым о том же влечении, которое присуще моде социальной. Потребность же в подражании, однородности, растворении единичного во всеобщем внутренне удовлетворяется в данном случае посредством концентрации собственного сознания на одной форме или одном содер-

жании, посредством единообразной окраски, которую благодаря этому получает собственная сущность, посредством *подражания самому себе*, заменяющего здесь подражание другим. В некоторых узких кругах осуществляется своего рода промежуточная стадия между индивидуальной модой и модой социальной. Банальные люди часто перенимают какое-либо выражение — причем обычно многие члены одного круга одно и то же, — которое они при каждом удобном случае применяют к подходящему и неподходящему для этого объекту. Это, с одной стороны, мода группы, но с другой — и индивидуальная мода, ибо смысл состоит именно в том, что *отдельный человек подчиняет всю совокупность* представлений своего круга этой формуле. Тем самым совершается грубое насилие по отношению к индивидуальности вещей, все нюансы стираются своеобразным превосходством этой одной категории определения; так происходит, например, когда по поводу всех нравящихся вещей говорят — это «шик» или «повко», тогда как эти вещи ничего общего не имеют с областями, к которым относятся применяемые выражения. Таким образом внутренний мир индивида подчиняется моде и повторяет форму подчиненной моде группы. Причем происходит это также при фактической бессмысленности подобных индивидуальных мод, в которых проявляется власть формального унифицирующего момента над объективно разумным, — именно так, как для многих людей и кругов требуется только, чтобы они вообще подчинялись единому господству, а вопрос, насколько квалифицированно или ценно такое господство, играет для них второстепенную роль. Нельзя отрицать, что, насильственно подчиняя вещи посредством таких модных обозначений, подводя их под избранную для них категорию, индивид осуществляет власть над ними, обретает индивидуальное чувство силы, подчеркивает свое Я по отношению к ним.

Явление, которое здесь выступает как карикатура, в меньшей мере заметно в отношении человека к объектам вообще. Лишь люди очень высокого уровня видят глубину и силу своего Я именно в том, что уважают индивидуальность вещей. Из враждебности, которую душа ощущает к превосходящей силе, автономности, безразличию космоса, проистекают, наряду с самым возвышенным и ценным использованием человечеством своей силы, и попытки как бы внешнего насилия над вещами; Я противостоит им, не вбирая в себя и формируя их силы, не признавая вначале их индивидуальность, чтобы затем заставить их служить себе, а внешне подчиняя их какой-либо субъективной схеме, вследствие чего Я в конечном счете обретает господство не над вещами, а лишь над собственным фантастически искаженным их образом. Но чув-

ство власти, возникающее таким образом, очень быстро проявляет свою необоснованность, свою иллюзорность в той быстроте, с которой подобные модные выражения исчезают.

Мы видим, что в моде своеобразно соединяются различные измерения жизни, что мода является сложным образованием, в котором присутствуют все основные, противоположные друг другу направленности души. Из этого становится понятным, что общий ритм, в котором живут индивиды и группы, определяет и их отношение к моде, что различные слои группы, независимо от различного содержания их жизни и внешних возможностей, уже оттого будут по-разному относиться к моде, что содержание их жизни развивается в консервативной или быстро меняющейся форме. С одной стороны, массы низших слоев труднее приходят в движение и медленнее развиваются. С другой стороны, именно высшие сословия, как известно, консервативны, даже часто архаичны; часто они боятся всякого движения и изменения, и не потому, что их содержания им антипатичны или вредны, а потому, что это вообще есть изменение, что каждая модификация целого, которое дает им в его данном устройстве преимущественное положение, для них подозрительна и опасна; изменение не может дать им увеличения власти, они могут опасаться каждого изменения, но не могут связывать с ним какие-либо надежды. Подлинное изменение исторической жизни связано поэтому со средним сословием, и социальное и культурное движение стало идти в совсем ином темпе с той поры как его возглавил *le tiers état*^{*}. С этого времени и мода, форма изменения и противоположности жизни, стала быстрее распространяться и меняться; но частое изменение моды ведет к невероятному порабощению индивида и тем самым является одним из дополнений к увеличившейся общественной и политической свободе. Именно для той формы жизни, для содержания которой момент достигнутой высоты есть одновременно и момент падения, соответственным является сословие, значительно более изменчивое и беспокойное по ритму своей сущности, чем низшие сословия с их глухим неосознанным консерватизмом и высшие слои, сознательно его желающие. Классы и индивиды, стремящиеся к постоянному изменению, так как только быстрота их развития дает им преимущество перед другими, находят в моде темп собственных душевных движений. В этой связи достаточно указать на сочетание бесчисленных исторических и социально-психологических моментов, посредством которых большие города в отличие от всех остальных видов среды становятся пита-

* Третье сословие (фр.)

тельной почвой для моды; указать на неоправданное изменение в отношениях и впечатлениях, на нивелирование и одновременное акцентирование индивидуальности, на сплоченность и вызванные этим сдержанность и дистанцированность. Прежде всего быстрому изменению моды должен содействовать экономический подъем низших слоев в том темпе, в котором он происходит в больших городах, так как это изменение позволяет стоящим ниже подражать высшим слоям общества, и тем самым характеризованный выше процесс, в котором высшие слои отказываются от принятой моды в тот момент, когда она распространяется в низших, обретает неведомые ранее широту и живость. На содержание моды это оказывает большое влияние. Прежде всего этот факт приводит к тому, что мода не может быть связана с такими расходами и быть столь экстравагантной, как раньше, когда стоимость первоначального приобретения или трудность преобразования поведения и вкуса компенсировались ее длительным господством. Чем быстрее меняется мода на какой-либо предмет, тем сильнее потребность в *дешевых* продуктах такого рода. Не только потому, что широкие массы, обладающие меньшим доходом, имеют достаточную покупательную силу, чтобы определить стоимость данного предмета по своим возможностям, и требуют предметы, хотя бы внешне соответствующие моде, но и потому, что даже высшие слои общества не могли бы следовать быстроте моды, навязанной им натиском низших слоев, если бы ее объекты не были относительно дешевы. Здесь, следовательно, возникает своеобразный круг: чем быстрее меняется мода, тем дешевле должны становиться вещи; а чем дешевле они становятся, тем к более быстрому изменению моды они приглашают потребителей и принуждают производителей. Темп развития подлинных предметов моды имеет такое значение, что на них не распространяется даже прогресс экономики, достигнутый в других областях. В частности; в более старых отраслях современной промышленности заметили, что фактор спекуляции постепенно перестает играть решающую роль. Движения рынка точнее учитываются, потребности вернее исчисляются и производство лучше регулируется, чем раньше; таким образом, рационализация производства получает все большее значение по сравнению со случайностью конъюнктуры, неплановым колебанием спроса и предложения. Из этого исключены только подлинные предметы моды. Полярные колебания, с которыми современная экономика в значительной степени научилась бороться и от которых она стремится к совершенно новым устройствам и образованиям, в областях, непосредственно подчиненных моде, все еще господствуют. Форма лихорадочного из-

менения здесь настолько существенна, что оказывается в логическом противоречии с тенденциями развития современной экономики.

При этом мода проявляет удивительное свойство: каждая мода выглядит так, будто она будет существовать вечно. Тот, кто сегодня покупает мебель, рассчитанную на четверть века, будет еще бесчисленное количество раз покупать мебель самой последней моды, а ту, которая считалась подходящей два года тому назад, он вообще уже не принимает во внимание. И все-таки через несколько лет данный предмет потеряет под действием моды свою привлекательность, которую уже потерял прежний, а нравится или не нравится форма того или другого, будет решаться уже по совсем иным критериям. Вариация этого мотива проявляется особым образом в отдельных содержаниях моды. Для моды важно, правда, только изменение; однако ей, как и каждому образованию, свойственна тенденция к сохранению сил, она стремится по возможности полностью достигнуть своих целей, но с относительно скромными средствами. Именно поэтому она — что особенно заметно в моде на женскую одежду — все время возвращается к прежним формам, так что ее путь можно прямо сравнить с круговоротом. Как только прежняя мода несколько забыта, нет никаких причин, препятствующих тому, чтобы вновь оживить ее и, быть может, заставить почувствовать привлекательность ее отличия от того содержания, которое в свое время извлекло эту привлекательность из своей противоположности прежней и теперь вновь возвращенной к жизни моде. Впрочем, власть формы движения, которая придает жизнь моде, не доходит до того, чтобы совершенно равномерно подчинить моде все содержания. Даже там, где мода господствует, не все образования одинаково способны стать модой. В некоторых случаях ее своеобразная природа оказывает какому-нибудь из них сопротивление. Это можно сравнить с неодинаковым отношением предметов внешнего созерцания к возможности быть сформированными в произведения искусства. Очень соблазнительно, но отнюдь не глубоко и не непререкаемо мнение, будто каждый объект действительности одинаково способен стать объектом художественного произведения. Формы искусства, сложившиеся исторически, определенные тысячами случайностей, во многих отношениях односторонние, связанные с техническим совершенством и несовершенством, отнюдь не возвышаются беспристрастно над всеми содержаниями действительности; напротив, с одними они более тесно связаны, чем с другими, одни входят в них легко, будто природа преобразовала их для этих форм искусства, другие как бы упрямо противятся пре-

образованию в данные формы искусства, будто природа видела их цель в другом. Суверенитет искусства над действительностью отнюдь не означает, как полагают сторонники натурализма и многих идеалистических теорий, способность одинаково вводить в свою область все содержания бытия. Ни одна из форм, посредством которых человеческий дух подчиняет себе и обрабатывает в своих целях материал бытия, не является столь всеобщей и нейтральной, чтобы все содержания, будучи безразличны к собственной структуре, одинаково подчинялись ей. Так и мода, как кажется, и *in abstracto*^{*} может взять любое содержание; каждая форма одежды, искусства, поведения, мнений может стать модой. И все-таки внутренней сущности некоторых форм присуще особое предрасположение стать модой, тогда как другие оказывают этому внутреннее сопротивление. Так, например, форме моды относительно далеко и чуждо все то, что можно определить как «классическое», хотя, конечно, иногда и оно может стать модой. Ибо сущность классического есть концентрация явления вокруг покоящегося центра, в классичности заключено нечто сдержанное, что не предоставляет столько пунктов приложения для модификации, нарушения баланса, уничтожения. Для классической пластики характерна концентрация членов, над целым совершается абсолютное господство изнутри, дух и жизненное чувство целого равномерно втягивают в себя посредством созерцаемого сосредоточения в себе каждую его часть. Поэтому и говорят о «классическом покое» греческого искусства; причина состоит исключительно в концентрированности явления, которая не допускает связи какой-нибудь его части с силами и судьбами вне данного явления и этим вызывает чувство, будто данный образ не подвержен меняющимся влияниям общей жизни; для того чтобы стать модой, классическое должно быть преобразовано в классицизированное, архаическое — в архаизированное. В отличие от этого все барочное, безмерное, крайнее изнутри привержено моде, к характеризованным таким образом вещам мода приходит не как внешняя судьба, а как бы наподобие исторического выражения их фактических свойств. Далеко выступающим членам барочной статуи как бы все время грозит опасность быть сломанными, внутренняя жизнь фигуры не господствует над ней полностью, а отдает ее на волю случайностей внешней жизни. Образы барокко, во всяком случае многие из них, будто уже таят в себе беспокойство, характер случайности, подчинение сиюминутному импульсу, которые мода осуществляет как форму социальной жизни. К этому

^{*} Абстрактно (лат.)

добавляется, что формы, полные необузданной фантазии, индивидуально очень обостренные, капризные, легко утомляют и поэтому уже чисто психологически заставляют стремиться к перемене, схему для которой дает мода. В этом заключено также одно из глубоких соотношений, которые, как полагали, можно найти между классическим и «природным» формированием вещей. Как ни неопределенно по своим границам и ни обманчиво понятие природного, отрицательно можно по крайней мере сказать, что известные формы, склонности, созерцания не могут *притязать* на это наименование, причем именно они особенно восприимчивы к изменениям моды, так как у них отсутствует связь с покоящимся центром вещей и жизни, которая оправдывает притязание на длительное пребывание. Так, благодаря невестке Людовика XIV *Елизавете Шарлотте Пфальцской*, которая была совершенно мужеподобной личностью, при французском дворе возникла мода, чтобы женщины вели себя, как мужчины и к ним обращались, как к мужчинам, а мужчины, напротив, вели бы себя, как женщины. Совершенно очевидно, что это может быть только модой, поскольку оно чуждо той неустранимой субстанции человеческих отношений, к которой жизнь в любой своей форме всегда неизбежно возвращается. Хотя и нельзя сказать, что мода является чем-то неестественным, — уже потому, что мода в качестве формы жизни естественна для человека как общественного существа, — но о просто неестественном, напротив, можно сказать, что оно может существовать по крайней мере в форме моды.

Подводя итоги, мы видим, что своеобразно пикантная, возбуждающая привлекательность моды заключается в контрасте между ее широким распространением и ее быстрой и полной преходящестью, правом на неверность по отношению к первому. Эта привлекательность заключается в такой же степени замкнутости, которую мода придает определенному кругу и единство которого демонстрирует ее причину и ее действие, как и в решительности, с которой она его обособляет от других кругов. Эта привлекательность заключается также в том, что мода поддерживается социальным кругом, который требует от своих членов взаимного подражания и тем самым освобождает индивида от всякой ответственности — этической и эстетической, — а также в возможности использовать в этих рамках оригинальные оттенки посредством усиления требований моды и даже отказа от них. Таким образом, мода предстает как лишь одно, особенно характерное из тех многочисленных образований, социальная и индивидуальная целесообразность которых объективирует противоположные течения жизни, придавая им равные права.

Актер и действительность

Как бы сдержанно и критически ни относиться к «общему мнению», к *vox populi*^{*}, в смутных предчувствиях, инстинктах, оценках масс, как правило, содержится зерно верного и достойного доверия, которое, правда, обволакивает толстая шелуха поверхностного и сомнительного; тем не менее оно всегда ощущается как фундаментальное правильное в религиозной и политической, в интеллектуальной и этической областях. Только в одной области, казалось бы, более чем другие доступной, суждение масс оказывается как бы оставленным всеми богами, совершенно несостоятельным именно в самом существённом. Здесь бездонная пропасть отделяет мнение большинства от проникновения в существенное, и в этом глубокая социальная трагичность искусства.

По отношению к актерскому искусству, которое больше, чем любое другое непосредственно апеллирует к публике, масштаб ценности по мере его массовой демократизации перешел поэтому от собственно художественного к непосредственности натуралистического впечатления. И странным образом с этим связано, что это искусство само как будто обосновывает свой натурализм глубже, чем любое другое искусство. Ведь в массе эта сущность понимается приблизительно так, будто актер делает поэтическое произведение «реальным».

Драма существует в качестве законченного художественного произведения. Возвышает ли актер его в искусство второй потенции? Или если это бессмысленно, не возвращает ли он действительно пережитое событие в убедительную действительность? Но почему же, если это так, мы требуем от его игры художественного впечатления, а не впечатления от реальной жизни? В этих вопросах заключены все эстетико-философские проблемы актерского искусства.

^{*} Гласу народа (лат.)

Сценический персонаж, выступающий в драме, так сказать, не человек в его целостности, а комплекс литературно постигаемого в человеке. Драматург не может описать или хотя бы дать точные указания ни для мимики, ни для интонаций, ни определить *titardando* или *accelerando*^{*} речи, ни живость образа. Он проецирует на одномерный процесс чисто духовного судьбу, явление, душу данного персонажа. Актер же переносит это в трехмерность полной чувственности.

И в этом первый мотив вытеснения натурализмом актерского искусства в действительность. Это — смешение придания чувственного характера духовному содержанию с его осуществлением. Действительность — метафизическая категория, которая не может быть разложена на чувственные впечатления: содержание, которому драматург придал форму драмы, имеет совсем иное значение под категорией чувственного образования, чем оно имело бы, переходя в действительность. Актер придает чувственность драме, но не осуществляет ее, и поэтому его деятельность может быть названа искусством, чем действительность по самому своему понятию быть не может. Таким образом, сценическое действие является прежде всего искусством полной чувственности, как живопись — искусством чувственности зрения, музыка — чувственности слуха.

В реальной действительности каждое явление и событие помещены в движущиеся ряды пространственного, понятийного, динамического характера. Поэтому каждая отдельная определяемая действительность — фрагмент, ни одна не составляет замкнутого в себе единства. В том, чтобы соединить содержания бытия в такое единство, состоит сущность искусства. Актер соединяет все доступное зрению и слуху в реальном явлении как бы в рамках единства; он совершает это посредством одинакового стиля, логики в ритме и смене настроений, ощутимой связи каждой реплики с неизменным характером персонажа, направленности всех деталей на целое. Актер стилизует все чувственные впечатления в единстве.

В этом пункте реальность как будто вновь врывается в область искусства, чтобы заполнить в нем внутренний пробел. Откуда актер знает, каким должно быть его требуемое ролью поведение, если это в роли, как я уже указывал, не обозначено и обозначено быть не может? Мне представляется, что узнать, как должен вести себя Гамлет, как ведет себя обычно человек, который говорит, как Гамлет и имеет его судьбу, актер может

* Замедление, ускорение (ит.)

узнать только из опыта, внешнего и прежде всего внутреннего. Таким образом актер, следуя произведению драматурга, погружается в пучины реальности, из которой вышел и Шекспир, идя по его стопам, создает художественное сценическое произведение — Гамлета. Поэтическое творение ведет актера к необходимости реального соотнесения внутреннего и внешнего, судьбы и реакции на нее, событий и окружающей их атмосферы — и такое соотнесение ему не могло бы дать творение Шекспира, если бы эти ситуации или их аналогии не были ему известны эмпирически в категориях реальности. Исходя из этого, натурализм приходит к следующему выводу: поскольку актер помимо шекспировского Гамлета располагает только эмпирической реальностью, в которой он может ориентироваться, черпая в ней все не сказанное Шекспиром, он должен вести себя так, как вел бы себя реальный Гамлет в рамках установленных Шекспиром ценностей и событий.

Между тем это совершенно неверно; над действительностью, в которую, следуя драме, погружается актер, над, так сказать, пассивно приобретенным знанием, предоставившим материал для образа Гамлета, возвышается активность художественного формообразования, создание художественного впечатления. Актер не останавливается на эмпирической действительности. Реальные соотнесения перемещаются, акценты снижаются, отрезки времени ритмизируются, исходя из всех предоставляемых действительностью возможностей, выбирается то, что может быть стилизовано в единство. Короче говоря, даже ради неотвратимости реальности актер не превращает художественное драматическое произведение в реальность, напротив, предоставленную ему действительность он преобразует в художественное сценическое произведение.

И если сегодня многие чувствительные люди обосновывают свое неприятие театра тем, что там слишком много лгут, то право на это заключается не в недостатке реальности, а в ее избытке. Ибо актер убедителен лишь до тех пор, пока он не выходит за рамки художественной логики, а не посредством привнесения моментов действительности, требующих совсем иной логики. Совершенно несправедливо обвинять актера в том, что он в действительности совсем не такой, как на сцене. Ведь не обвиняем же мы машиниста в том, что он в кругу семьи не водит локомотивы. То, что актер на сцене король, а в жизни жалкое существо, не делает его игру лживой; в своей актуальной функции художника он — король, «истинный» король, — но, быть может, поэтому и не действительный король. Чувство

фальши возникает только от игры плохого актера, который либо привносит в свою роль короля нечто из своей действительности в качестве жалкого существа, либо играет настолько реалистично, что переносит нас в сферу действительности, где он не более чем жалкое существо; в этом случае возникает неприятное столкновение двух представлений одного уровня, обвиняющих друг друга во лжи, что невозможно, пока художественный образ удерживает нас в чуждой действительности сфере искусства.

По мере того как мы приходим к пониманию ложности идеи, что актер «осуществляет» художественное творение, — ведь он действует в сфере особого единого искусства, столь же далекого от действительности, как само художественное произведение, — мы сразу же понимаем, почему хороший имитатор еще не есть хороший актер и что способность подражать людям не имеет ничего общего с художественно-творческим талантом актера. Предмет подражания — действительность, его цель — быть воспринятым как действительность. Актер-художник, так же, как портретист, не подражает действительному миру; он — творец нового мира, правда, родственного феномену действительности, ибо оба они питаются из источника бытия; но то, что действительность является самой ранней формой, в которой нам предстают содержания бытия, первой возможностью познать их, создает иллюзию, будто действительность как таковая есть предмет искусства.

И наконец, самый тонкий соблазн удерживать сценическое искусство в сфере реальности состоит в том, что познанная реальность, которую оно использует в качестве своего материала, носит в сущности внутренний характер. Слова писателя требуют реконструкции на основе психологического опыта, и завершающая задача актера состоит как будто в том, чтобы представить нам слова и события драмы как душевно необходимые, а свое искусство — как прикладную психологию или применение психологии. Способностью убедительно показать нам человеческую душу с ее внутренними определениями и ее реакцией на судьбу, ее страстями и потрясениями будто бы исчерпывается задача актера.

Однако в кажущейся глубине этого толкования все-таки отсутствует подлинное понимание деятельности актера. Разумеется, только душевные переживания могут вообще позволить актеру интерпретировать образ Гамлета, и актер, который неспособен заставить зрителя сопереживать эту душевную действительность, не более чем кукла или фонограф. Однако над

этой пережитой или репродуцированной психической действительностью надстраивается художественная форма, проистекающая из идеального источника и представляющая собой не действительность, а требование.

Старое заблуждение, от которого философия счастливо отказалась, будто душевная действительность уже сама по себе есть нечто стоящее над действительностью, более идеальное, сформированное более соответственно нормам, чем действительность телесная, возродилась в толковании искусства. Но все то, чего это заблуждение требует, — чтобы каузальность фактов выражала смысл, чтобы все уходящие в бесконечность пространства и времени нити сочетались в самодостаточную ограниченную сферу, чтобы разбросанность действительности обрела ритм и упорядоченность, — все это не имеет ничего общего с действительностью, проистекающей из темного, недоступного нашему сознанию лона бытия, и в том случае, когда это психическая действительность.

Конечно, эти предъявляющие определенные требования идеи об искусстве и соответствующее им формирование материала действительности возникают в действительных душах людей; однако смысл и содержание этого в том, что душа *противопоставляет* их собственной преднайденной действительности — совершенно так же, как она противопоставляет истину своего мышления действительности этого мышления. То, что актер позволяет нам понять Гамлета, что он делает душевно близкими нам потрясения его судьбы, что он своими жестами, тоном и темпом речи сообщает психологическое понимание образа, убеждает нас, что такой характер в таком положении должен произносить именно эти слова, — все это, правда, необходимо; но после того, как это достигнуто, когда роль Гамлета уже не сводится к звучащим словам и внешним событиям, когда актер растворил их в душевной действительности, отражение которой он пережил в сообщаемой взволнованности и вчувствовании, — тогда только начинается творческое художественное свершение, тогда в соответствии с намеченными контурами стиля пережитая в душе действительность становится образом, подобно тому как для художника чувственно пережитое впечатление от материального мира становится картиной и как для драматурга та же душевная действительность стала образом.

Следовательно, можно установить аксиому, без которой художественное значение актера вообще не может быть понято. Искусство актерской игры как таковое стоит по ту сторону драматической поэзии и по ту сторону реальности. Так же, как ак-

тер — в отличие от требований натурализма — не воспроизводит состояние находящегося в данной ситуации человека, он, в отличие от требований литературного идеализма, не является марионеткой роли, будто единственная его художественная задача заключена в строках произведения драматурга.

Именно такое литературное понимание содержит скрытый соблазн натуралистической трактовки сущности актера. Ибо если не признать, что актер обладает собственным предметом, построенным по автономным художественным принципам, покоящимся на общем фундаменте искусства, то актер становится лишь тем, кто осуществляет роль, ибо произведение искусства не может быть материалом для другого произведения искусства; драма — лишь канал, по которому питаемый основой бытия поток поступает в специфическое собственное деяние актера. При таком понимании последними принципами служат только драма и действительность — следовательно, задача актера оказывается в опасной близости к натурализму, его целью будет придать драме видимость действительности.

Как ни прекрасно звучит, что актер должен лишь вдохнуть жизнь в драму, лишь представить форму жизненности произведения, — это уничтожает стоящее между драмой и действительностью подлинное, ни с чем не сравнимое актерское искусство как таковое. Нет, то, что элементы жизни получают определенную форму в сценическом искусстве, — такой же исконный феномен, как их создание в живописи или поэзии, в теории познания или религии. И эта форма искусства, в каких бы многообразных чувственных впечатлениях и реакциях она ни выражалась, все-таки есть нечто в корне единое, а не соединение самостоятельных оптических раздражений, акустической ритмизации, душевных потрясений и вчувствований в судьбу. Сценическая категория есть внутреннее единство, все то многообразие, из которого как будто складывается впечатление от актерской игры, в действительности — лишь развертывание единого корня, подобно тому как различно звучащие и выглядящие слова предложения являются лишь выражением одной мысли. Существует актерская установка, которую человек приносит в мир как свое единое так-бытие и которое совершенно однозначно делает его творческим.

Решающим является то, что актер творит из единства, основанного на собственных законах, что его искусство коренится в том же последнем фундаменте искусства, как искусство поэта, хотя его выражение нуждается, так сказать, технически в поэтическом произведении как в медиуме. Лишь такая само-

стоятельность искусства актера в качестве искусства легитимирует поразительное явление, что поэтический персонаж, созданный одним и однозначным, предстает в исполнении различных актеров в совершенно различных образах, каждый из которых может быть вполне убедительным, ни один не является более правильным или неправильным, чем другой. При дуализме поэтического произведения и действительности, в котором актеру отводится определенное место, это совершенно непонятно; ибо в качестве поэтического образа и в реальности, которую можно мыслить как его подобие, существует только один Дон Карлос и один Грегер Верле; следовательно, без третьей, собственно коренной почвы актерского искусства эта его разветвленность должна была бы уничтожить единство поэтического произведения и реальности. Искусство актера не есть, как обычно считают, посредник между ними двумя или слуга обоих господ, что неизбежно привело бы к загадочным представлениям о его «натурализме». Напротив, верность, с которой актер следует образу, созданному поэтом, с одной стороны, истине данного мира — с другой, не является механической копией того или другого, а свидетельствует о том, что личность на сцене — рожденная как таковая не с заранее определенным отношением к написанным драмам или к требующей воспроизведения действительности — соединяет то и другое как органические элементы в выражение их жизни.

Здесь вновь оказывает свое действие великий мотив, который настоящее использует в мировоззрении: замена механизма жизнью. Ибо соответственно ему каждая действительность содержит в себе как бы жизненный пункт, который составляет ее смысл и в раскрытии которого она вводит в себя, органически взаимодействуя, неся и будучи несомой, жизненность вокруг себя; механический же принцип как бы отчуждал явления и более или менее внешне составлял их только из других явлений. Если мы будем понимать актерское искусство как совершенно первичную художественную энергию человеческой души, которая ассимилирует поэзию и действительность, а не механически составляется из них, то и его толкование войдет в великий поток современного понимания мира.

Проблемы социологии



Социальная дифференциация

Социологические и психологические исследования

Глава I

Введение. К теории познания социальной науки

- ✦ **Материал социальной науки; сложный характер его.
Невозможность социологических законов.**

Понятие общества; критика его с точки зрения индивидуалистического реализма. Понятие индивида.

Единство общества как взаимодействие его частей. Концентрация этого взаимодействия и превращение его в объективные образования

В отношении между теорией и практикой наблюдается одна особенность, которая уже не раз констатировалась в применении к сложным образованиям и которая состоит в том, что отношение одного целого к другому повторяется в отношении между частями одного из этих целых. Если в пределах теоретического познания иметь в виду не чисто идеальное содержание его, а его образование — психологические мотивы, методологические приемы и систематические цели, — то и познание окажется областью человеческой практики, которая, в свою очередь, снова делается предметом теоретизирующего познания. Тем самым в то же время дан и критерий, определяющий характер теоретико-познавательного и методологического рассмотрения наук; в качестве теории это рассмотрение так относится к исследованию, направленному на объекты, как именно теория относится к практике, т.е. оно имеет меньше значения, самостоятельности, носит скорее характер регистрации, чем приобретения, повторяет на высшей ступени сознания только формальные стороны уже данного содержания. В общем, для человека важнее нечто делать, чем знать, как он это делает, и факт делания всегда также предшествует ясному его осознанию. Да, в области бессознательного остается обык-

новенно не только «как», но и «для чего» познания, коль скоро оно переступает ближайшую ступень целевого ряда и задается вопросом относительно более отдаленных или последних своих целей; включение отдельного познания в замкнутую систему истин, его служебное значение как средства для высшего познания, восприятия или действия, сведение их к первым началам, — все это задачи, которые, конечно, стоят на первом месте в идеальном мировоззрении, но фактически в процессе его образования и по времени, и по важности они оказываются

всего лишь эпилогом.

Соответственно этому ходу исторического развития познания следовало бы, особенно в такой едва нарождающейся науке, как социология, все силы отдавать отдельным исследованиям, которые прежде всего могли бы вложить в нее содержание и придать ей надежное значение, а вопросы о методе и о последних целях были бы оставлены в стороне до тех пор, пока не оказалось бы достаточного фактического материала для ответа на них. Дело здесь также и в том, что иначе была бы опасность создать форму, не обеспечив для нее возможного содержания, кодекс законов без субъектов, ему повинующихся, правило без отдельных случаев, из которых оно выводится и которые подтверждали бы его верность.

Все это мы в общих чертах признаем, однако же нынешнее состояние наук позволяет создавать науку иным способом, отличным от прежних, описанных нами выше. Подобно тому как современная политическая революция отличается от революций прошлых эпох тем, что стремится осуществить уже известный, в каком-нибудь другом месте осуществленный и испытанный строй, ибо теперь сознательное усвоение теории предшествует практике и служит для нее образцом: так же точно, вследствие более высокой сознательности, свойственной современному духу, позволительно сначала на основании множества существующих наук и доказанных теорий наметить контуры, формы и цели новой науки, а уже затем приступить к ее фактическому построению.

Для социологии к этому присоединяется еще одна особенность. Она является наукой эклектической, поскольку продукты других наук составляют ее материал. Она пользуется данными исторических исследований, антропологии, статистики, психологии как полуфабрикатами; она не обращается непосредственно к сырому материалу, который перерабатывают другие науки, но, будучи наукой, так сказать, второй степени, она творит новый синтез из того, что уже является синтезом для первых. В

современном своем состоянии она дает лишь новую точку зрения для рассмотрения известных фактов. Но именно потому ей особенно важно установить эту точку зрения, так как только от нее наука получает свой специфический характер, а не от своего материала, который уже раньше известен по своему фактическому составу. В этом случае общие точки зрения, единство последней цели, способ исследования по праву являются тем, что прежде всего должно быть осознано, должно фактически наличествовать в сознании, чтобы создалась новая наука, тогда как другие науки начинают скорее с материала, чем с его оформления: это последнее дается в них более непосредственно самим материалом. Едва ли нужно упоминать о том, что здесь дело идет лишь о различиях в степени, что в конечном счете ни в одной науке содержание не состоит только из объективных фактов, но всегда включает в себе их толкование и оформление по категориям и нормам, которые для данной науки являются а priori, т.е. вносятся постигающим духом в факты, в себе и для себя изолированные. В социальной науке имеет место лишь количественный перевес комбинаторного начала в сравнении с другими науками, и поэтому по отношению к ней представляется особенно оправданным подвергнуть теоретическому осознанию те точки зрения, которыми она руководствуется в своих комбинациях. |

Однако это, конечно, не значит, что основные понятия социологии нуждаются в бесспорных и четко очерченных дефинициях, что, например, с самого начала можно ответить на вопросы: что есть общество? что есть индивидуум? как возможны взаимные психические воздействия индивидуумов друг на друга? и т.д.. Напротив, и здесь следует удовлетвориться только приблизительным указанием области и ожидать полного проникновения в сущность объектов от завершения науки, а не до него, если не хотят впасть в заблуждение старой психологии, полагавшей, что нужно определить сущность души, прежде чем научно познавать душевные явления. Все еще не утратила силу истина, высказанная Аристотелем: то, что по существу своему занимает первое место, является для нашего познания самым последним. В логически-систематическом построении науки дефиниции основных понятий занимают, конечно, первое место, но только законченную науку можно построить таким образом, — начиная с самого простого и ясного. Если науку еще предстоит создать, то нужно исходить из непосредственно данных проблем, которые всегда в высшей степени сложны и лишь постепенно могут быть разложены на свои элементы. Самый

простой результат мышления отнюдь не есть результат самого простого мышления.

Может быть, именно в социальной науке непосредственно данная проблема есть одна из самых сложных, какие вообще можно помыслить. Если человек есть высшее создание, вершина естественного развития, то лишь потому, что в нем сосредоточился максимум разнообразных сил, которые и создали этот микрокосм путем взаимной модификации, уравнивания и отбора; очевидно, всякая организация является тем более высокой, чем многообразнее те силы, которые пребывают в ней в равновесии. Если даже отдельное человеческое существо обладает почти необозримым множеством скрытых и действующих сил, то еще больше сложности должно быть там, где происходят воздействия таких существ друг на друга и где сложность одного, до известной степени умножаясь на сложность другого, делает возможными бесконечные комбинации. Итак, если задача социологии состоит в описании форм совместного бытия людей и нахождении правил, которые лежат в основании взаимоотношения индивидуумов, поскольку они являются членами группы, и групп между собой, то вследствие такой сложности этих объектов наша наука в теоретико-познавательном отношении (я должен буду дать ему детальное обоснование) оказывается в одном ряду с метафизикой и психологией. Обе они отличаются тем, что совершенно противоположные утверждения обнаруживают в них свою равную вероятность и доказуемость. То положение, что мир абсолютно един в своей первооснове и что всякая индивидуализация и всякое различие являются лишь обманчивой видимостью, можно сделать настолько же правдоподобным, как и веру в абсолютную индивидуальность каждой части мира, в котором даже ни один древесный лист не тождествен другому, и веру в то, что всякая унификация есть субъективное добавление нашего духа, лишь следствие психологического стремления к единству, для которого нельзя было бы найти никакого объективного оправдания. Объяснение всего мирового процесса с механической и материалистической точки зрения настолько же является высшей целью метафизики, как и противоположное указание на нечто духовное, которое повсюду проглядывает сквозь явления и составляет подлинно высший смысл мира; если один философ признает мозг вещью в себе духа, а другой — дух вещь в себе мозга, то один приводит в пользу своего мнения столь же глубокие и веские основания, как и другой. То же самое мы находим в психологии, не тогда, когда связь с физиологией еще дает

ей возможность изолировать и тем самым более точно наблюдать элементарные чувственные основы душевной жизни, а тогда, когда вопрос заключается в установлении причинных отношений между мыслями, чувствами и волевыми актами, всплывающими на поверхность сознания. Так, мы видим, что усиление личного счастья является причиной бескорыстного дружелюбия, желания видеть другого таким же счастливым, каким чувствуешь самого себя, — но так же часто оно является и причиной жестокосердой гордости, неспособности понимать чужие страдания; и то и другое может быть одинаково психологически убедительно. Подобным же образом мы выводим с одинаковой вероятностью и то, что удаленность друг от друга усиливает известные взаимные чувства людей, и то, что она их ослабляет; что не только оптимизм, но именно пессимизм также является предпосылкой энергичного этически ориентированного поведения; что любовь к более узкому кругу людей делает сердце доступным и интересам более широких кругов, а с другой стороны, что она замыкает его и закрывает в него доступ последним. И, подобно содержанию, направление психологической связи может быть изменено на обратное, отчего оно не становится менее правильным. Один психолог доказывает нам, что безнравственность есть причина внутренне ощущаемого несчастья, такими же вескими аргументами, как другой, — что несчастье есть причина деморализации; в пользу того, что вера в известные религиозные догмы является причиной духовной несамостоятельности и оглупения, приводят не менее основательные доводы и примеры, как и в пользу противоположного утверждения, что духовная несостоятельность людей является истинной причиной того, что они хватаются за веру в сверхъестественное. Короче говоря, ни в области метафизики, ни в области психологии не обнаруживается однозначности, свойственной научному правилу, но всегда есть возможность противопоставить каждому наблюдению или предположению противоположное ему.

Причина этой бросающейся в глаза двусмысленности явно состоит в том, что объекты, об отношениях которых высказываются суждения, уже в себе и для себя не однозначны. Целое мира, о котором говорят метафизические утверждения, содержит в себе такую полноту и разнообразие частных моментов, что почти для каждого утверждения об одном и том же можно найти целый ряд подтверждений, психологический вес которых нередко достаточно велик, чтобы вытеснить из сознания противоположный опыт и объяснения, а они, в свою очередь, оп-

ределяют общий характер видения мира теми, кто духовно предрасположен именно к этому. Ошибка состоит лишь в том, что либо частную истину обобщают, придавая ей абсолютную значимость, либо из наблюдения некоторых фактов делают заключение о целом, что было бы невозможно, если бы наблюдение продолжалось дольше; иными словами можно сказать, что заблуждение состоит не столько в содержании суждения, сколько в том значении, которое ему придается, не столько в качестве, сколько в количестве. Примерно в том же заключен источник неудовлетворительности психологических суждений. Общие понятия психических функций, между которыми они устанавливают связь, настолько общи и содержат такое множество оттенков, что в зависимости от того, на какой из них обращают внимание, из тождественного по названию аффекта могут вытекать совершенно различные последствия; так, например, понятие счастья или понятие религиозности охватывают такую широкую область, что отстоящие друг от друга моменты одного и того же, хотя и подводятся под одно понятие, но постигаются совершенно как причины разнородных следствий. Поэтому ни одно из общих психологических высказываний не является вполне неверным; они по большей части вводят в заблуждение лишь постольку, поскольку упускают из виду то специфическое различие, которое, ближе определяя обсуждаемые общие понятия, устанавливает между ними то одну, то другую, совершенно противоположную, связь. Совершенно верно, что разлука усиливает любовь; но не разлука вообще усиливает любовь вообще, а лишь известные виды их стоят в таком отношении; верно также и то, что разлука уменьшает любовь; но не всякая разлука всякую любовь, а известный оттенок первой уменьшает известный оттенок второй. Здесь надо также особенно иметь в виду влияние количественной стороны душевного аффекта. Мы можем, конечно, подвести известные изменения чувства только под логическую и речевую категорию количества и потому обозначаем их все тем же самым понятием; но в действительности при этом происходят и внутренние качественные изменения. Подобно тому как крупный капитал, хотя и отличается от мелкого только количественно, но производит хозяйственное действие качественно иного рода, так же и даже еще в большей степени, различие между более сильным и менее сильным чувством в любви и ненависти, гордости и смирении, радости и горе является только по видимости количественным, в действительности же оно настолько универсально, что в тех случаях, когда нужно высказать общее суждение о психо-

логических соотношениях некоторого чувства как такового, то, в зависимости от количества его, о котором как раз и собраны данные опыта, может быть доказано наличие самых разнородных связей. А теперь — о том, что является самым важным для той аналогии, которую я имею в виду. Если мы говорим, что одно психическое событие является причиной какого-нибудь другого, то здесь изолированность и самостоятельность первого (каким оно предстает в словесном выражении) никогда не выступает достаточным основанием для второго; напротив, все остальное сознательное и бессознательное душевное содержание служит для того, чтобы в соединении с вновь возникшим душевным движением осуществить последующий процесс. Поскольку такие психические события, как любовь, ненависть, счастье, или такие качества, как ум, раздражительность, смирение и т. п., называют причинами, в них объединяют целый комплекс разнообразных сил, которые только получают свою окраску или направление от той силы, которая оказалась на самом переднем плане. Определяющим моментом является при этом не только общее теоретико-познавательное основание, согласно которому действие каждой силы зависит от всего остального состояния сущности, в которой она себя проявляет, так что это действие можно рассматривать до известной степени как равнодействующую той силы, которая выдвинута на первый план, и некоторым числом других сил, действующих в то же мгновение и на тот же пункт; но именно человеческая душа представляет собой столь исключительно сложное образование, что подведение под одно единое понятие какого-нибудь ее процесса или состояния есть только именование *a potiori*^{*}; в нашей душе всегда совершается одновременно так много процессов, действует одновременно так много сил, что установление причинной связи между простыми психологическими понятиями, как было в прежних примерах, всегда является очень односторонним; дело обстоит не так, что один единообразный аффект переходит в другой единообразный, но это изменение происходит в совокупных состояниях, причем указанные аффекты образуют в них только главные, особенно ярко высвеченные моменты, которые и получают свою определенную окраску от множества одновременно сосуществующих душевных содержаний. Подобно тому как тон получает свой звуковой оттенок от одновременно звучащих обертонов, и мы, следовательно, слышим не чистый тон, но большое число тонов, из которых один толь-

* По преобладающему признаку (лат.).

ко сильнее всего выделяется, но отнюдь не определяет самостоятельно эстетического впечатления: точно так же у каждого представления, каждого чувства есть много психических спутников, которые его индивидуализируют и определяют его дальнейшие действия. Из всей полноты одновременного психического содержания области ясного сознания достигают всегда только немногие руководящие представления, и причинная связь, один раз установленная между ними, в следующий раз оказывается уже больше не значимой, потому что тем временем изменилось совокупное состояние души, и некоторые процессы, которые в первый раз действовали, скажем, в пользу этой связи, во второй раз ей противодействовали. Вот почему психология не может добиться законов в естественнонаучном смысле: из-за сложности ее явлений в душе нельзя наблюдать ни одного изолированного простого действия сил, но каждое из них сопровождается столькими побочными явлениями, что никогда нельзя установить с полной уверенностью, что же именно в действительности является причиной данного следствия или следствием данной причины.

Тем не менее было бы несправедливо отрицать на этом основании научную ценность утверждений метафизики и психологии. Если они и не представляют собой точного познания, то все же его предвещают. До известной степени они помогают ориентироваться в явлениях и создают понятия, постепенное уточнение, разложение и новое сочленение этих понятий на иных основаниях создает возможность все большего приближения к истине; они устанавливают между ними связи, хотя и односторонние, но их односторонность парализуется противоположной односторонностью; они представляют, по крайней мере, первую организацию масс, хотя и не господствуют еще над ними настолько, чтобы проникнуть в отношения последних простых частей, на которые наука в конечном счете стремится разложить сложные явления.

В подобном же положении находится ныне и социология. Так как ее предмет заключает в себе множество движений, то, в зависимости от наблюдений и тенденций исследователя, типичным и внутренне необходимым оказывается то одно из них, то другое; отношение индивидуума к всеобщности, причины и формы образования групп, противоположности классов и переходы от одного к другому, развитие отношений между руководящими и подвластными и бесконечное число других вопросов нашей науки проявляется в такой массе разнообразных исторических воплощений, что всякое единообразное норми-

рование, всякое установление постоянной формы этих отношений должно оказаться односторонним, и противоположные утверждения о них могут быть подтверждены многочисленными примерами. Основание более глубокое заключается и здесь в сложности объектов, которые совершенно не поддаются разложению на простые части и их элементарные силы и отношения. Каждый общественный процесс или состояние, которое мы делаем своим объектом, есть определенное явление и, следовательно, результат действия бесчисленных много глубже лежащих частичных процессов. Так как одинаковые действия могут иметь своим источником очень разные причины, то возможно, что в точности то же самое явление будет вызвано совершенно разными комплексами сил, которые, соединившись в одном пункте для одного и того же действия, в своем дальнейшем развитии, выходящем за его пределы, принимают снова совершенно различные формы. Поэтому то, что в больших эволюционных рядах имеется два одинаковых состояния или периода, еще не позволяет сделать вывод, что последствия этого отрезка развития в одном ряду будут одинаковы с последствиями соответствующего периода в другом; в дальнейшем снова сказывается различие исходных пунктов, которое перед этим было лишь вытеснено случайным и преходящим сходством. Естественно, что такое положение дела вероятнее всего будет часто встречаться там, где количество, сложность и трудность познания отдельных факторов и частных причин наибольшие. А это, как мы уже указывали, в высшей степени свойственно общественным явлениям; первичные элементы и силы, из которых они образуются, так необозримо разнообразны, что сотни раз возникают одинаковые явления, дальнейшее развитие которых в следующий момент идет в совершенно различных направлениях, — совершенно так же, как благодаря сложности душевных сил совершенно одинаковые явления сознания вызывают то одни, то другие прямо противоположные им последствия. То же самое можно наблюдать и в других науках. Мы видим, как в истории гигиены, особенно в теориях питания, сменяют друг друга самые противоположные утверждения о достоинстве какого-нибудь пищевого продукта. Но в человеческом теле фактически активно так много сил, что вновь появляющееся воздействие может иметь самые разнообразные последствия, способствовать одним и мешать другим. Поэтому возможно, что ни одна из этих теорий не впадает в совершенное заблуждение, устанавливая причинное отношение между пищевым продуктом и человеческим организмом, ошибка со-

стоит лишь в том, что она это отношение выдается за единственное и окончательное. Такая теория забывает, что то, что в очень сложной системе действует определенно в одну сторону, может наряду с этим действовать в другую сторону совершенно противоположным образом, и перескакивает через временные и реальные промежуточные звенья, стоящие между непосредственным действием силы и заключительным общим состоянием целого, на которое она односторонне действует.

Именно эта неопределенность конечных результатов некоторого процесса в социальном теле, которая приводит к появлению в социологическом познании столь многих противоположных утверждений, оказывает то же действие и в практических социальных вопросах; разнообразие и враждебность в этих вопросах партий, из которых каждая все же надеется достигнуть своими средствами одной и той же цели — наивысшего общего блага, доказывает своеобразный характер социального материала, не поддающегося вследствие своей сложности никаким точным расчетам. Поэтому нельзя говорить о законах социального развития. Конечно, каждый элемент общества движется по естественным законам; но для целого законов нет; здесь, как и во всей природе, нет высшего закона, который, возвышаясь над законами, управляющими движениями мельчайших частей, объединял бы эти движения всегда одинаково и соединял бы их, приводя к одному и тому же общему результату. Поэтому мы не можем знать, не сокрыты ли в каждом из двух кажущихся одинаковыми общественных состояний те силы, которые в следующее мгновение извлекут из них совершенно различные явления. Подобно этому и дифференциация, которая будет предметом дальнейших рассуждений, не является особой силой или законом, вторгающимся в игру изначальных сил социального формообразования; она есть лишь выражение для феномена, порождаемого действиями реальных элементарных сил. И далее: там, где мы пытаемся определить последствия комплекса простых явлений, нам удастся лишь при помощи труднейших и часто совершенно неприменимых к высшим областям методов установить то явление, действие которого было единственным или существенным; вообще там, где разнородное вступает в отношение с разнородным и отношение это выступает как нечто единообразное, всегда в высшей степени легко сделать ошибку в определении подлинных носителей как причины, так и действия.

Такая постановка вопроса приводит к возражению, которое вообще можно сделать против науки об обществе с точки зре-

ния теории познания. Понятие общества имеет смысл, очевидно, только в том случае, если оно так или иначе противоплагается простой сумме отдельных людей. Ведь если бы оно совпадало с последней, то, видимо, могло бы быть объектом науки только в том смысле, в каком, например, «звездное небо» может быть названо объектом астрономии; но на самом деле это лишь имя собирательное, и астрономия устанавливает только движения отдельных звезд и законы, которые ими управляют. Если общество есть такое соединение отдельных людей, которое представляет собой только результат нашего способа рассмотрения, а настоящими реальностями являются эти отдельные люди, то они и их поведение образуют настоящий объект науки, и понятие общества улетучивается. И это, видимо, действительно так и есть. Ведь ощутимо только существование отдельных людей, их состояния и движения; поэтому речь может идти лишь о том, чтобы понять их, тогда как возникшая только в результате идеального синтеза совершенно неосязаемая сущность общества не может быть предметом мышления, направленного на исследование действительности.

Это сомнение в том, что социология имеет смысл, по своей основной идее совершенно справедливо: в самом деле, мы должны возможно точнее различать реальные сущности, которые мы имеем право рассматривать как объективные единства, и их соединения в комплексы, которые как таковые существуют лишь в нашем синтезирующем духе. Конечно, все реалистическое знание покоится на возвращении к первым; познание общих понятий (отживший платонизм, который все никак еще не успокоится, контрабандой вводит их в качестве чего-то реального в наше мировоззрение) как чисто субъективных образований и разложение их на сумму единственно реальных отдельных явлений составляет одну из главных целей современного духовного развития. Но если индивидуализм направляет таким образом свою критику против понятия общества, то стоит только углубить размышление еще на одну ступень для того, чтобы увидеть, что он произносит тем самым приговор самому себе. Ведь и отдельный человек не является абсолютным единством, которого требует познание, считающееся лишь с последними реальностями. Прозреть как таковую ту множественность, какую индивидуальный человек представляет уже в себе и для себя, — вот, думается мне, одно из важнейших предварительных условий рационального основоположения науки об обществе, и мне хотелось бы поэтому рассмотреть его здесь поближе.

Пока человека подобно всем органическим видам считали

мыслью Бога о творении, существом, которое вступило в мир готовым, оснащенным всеми своими свойствами, то было естественно и даже необходимо рассматривать отдельного человека как замкнутое единство, как неделимую личность, «простая душа» которой находила выражение и аналогию в совокупном единстве ее телесных органов. Эволюционно-историческое мировоззрение делает это невозможным. Подумаем о тех неизмеримых изменениях, через которые должны были пройти организмы, прежде чем они могли от своих примитивных форм подняться до человеческого рода; подумаем, соответственно, и о той неизмеримости влияний и жизненных условий, случайности и противоположности которых подвержено каждое поколение; подумаем, наконец, об органической пластичности и наследственности, благодаря которым каждое из этих изменяющихся состояний добавило каждому из потомков тот или иной признак или видоизменение — и абсолютное метафизическое единство человека предстанет в весьма сомнительном свете. Человек является скорее суммой и продуктом самых разнообразных факторов, о которых и с точки зрения качества, и с точки зрения функций лишь в очень неточном и относительном смысле можно сказать, что они слагаются в единство. В физиологии давно уже признано, что каждый организм есть, так сказать, государство, состоящее из государств, что его части все еще располагают известной независимостью друг от друга, и только клетку можно рассматривать как настоящее органическое единство; но и она является единством только для физиолога и лишь постольку, поскольку она — не считая существ, состоящих из одной протоплазмы — представляет простейшее образование, с которым еще связаны жизненные явления, между тем как сама по себе она есть в высшей степени сложное соединение первоначальных химических элементов. С точки зрения последовательного индивидуализма реальными сущностями оказываются лишь точечные атомы, а все сложное как таковое оказывается реальностью низшей степени. И ни один человек не знает, что следует подразумевать конкретно под единством души. Представление о том, что где-то в нас находится будто бы некая сущность, которая является единственным и простым носителем душевных явлений, есть совершенно недоказанный и с точки зрения теории познания несостоятельный догмат веры. И мы должны не только отказаться от однородной душевной субстанции, но и признать, что в ее содержании также нельзя открыть никакого настоящего единства; между мыслями ребенка и мыслями взрослого человека,

между нашими теоретическими убеждениями и нашей практической деятельностью, между результатами труда в наши лучшие и худшие часы есть столько противоположностей, что абсолютно невозможно открыть такую точку зрения, с которой все это оказалось бы гармоническим развитием первоначального душевного единства. Остается только совершенно пустая формальная идея Я, того Я, в котором имели место все эти изменения и противоположности, но которое является тоже только мыслью и поэтому не может быть тем, что, возвышаясь якобы над всеми отдельными представлениями, охватывает их своим единством.

Итак, то, что мы соединяем некую сумму движений атомов и отдельных представлений в историю «индивида», уже неточно и субъективно. Если мы имеем право, как того хочет индивидуализм, считать подлинно объективным только то существование, которое в объективном смысле образует единство в себе и для себя, и если соединение таких единств в некое высшее образование есть лишь производимый человеком синтез, в противоположность которому задача науки состоит в возвращении путем анализа к тем первым единствам, то мы не можем также остановиться на человеческом индивиде, но должны и его рассматривать в качестве субъективного соединения элементов, тогда как предметом науки станут лишь его единообразные атомарные составляющие.

Насколько справедливо это требование в теории познания, настолько неосуществимо оно в познавательной практике. Вместо идеального знания, которое может дать историю каждой мельчайшей частицы мира, мы должны довольствоваться историей и закономерностью отдельных конгломератов, которые вычлениются согласно субъективным категориям нашего мышления из объективной совокупности бытия; упрек, который можно сделать в отношении такой практики, имеет силу и применительно ко всякому оперированию как с человеческим индивидом, так и с человеческим обществом. Вопрос о том, сколько реальных единств и какие из них следует соединить в одно высшее, но субъективное единство, судьбы которого должны составить предмет особой науки, есть лишь вопрос практики. Таким образом, после того, как мы раз и навсегда признали, что такое познание имеет только предварительное значение и исключительно морфологический характер, нам остается поставить вопрос о критерии подобного рода соединений и о том, насколько этому критерию удовлетворяет такое соединение, как общество.

Для меня несомненно, что существует только одно основа-

ние, которое придает сочленению в единство, по крайней мере, относительную объективность: это — взаимодействие частей. Мы называем каждый предмет единым постольку, поскольку его части находятся в динамических взаимоотношениях. Живое существо в особенности являет себя единым, ибо мы наблюдаем в нем самое энергичное воздействие каждой части на другую, тогда как связи частей в неорганическом природном образовании слишком слабы, чтобы по отделении одной части свойства и функции других оставались по существу неповрежденными. В пределах личной душевной жизни, несмотря на ранее указанную несогласованность ее содержаний, функциональная связь их является в высшей степени тесной; каждое представление, даже самое отдаленное или давным давно прошедшее, может оказывать на другое такое сильное воздействие, что с этой точки зрения представление единства является в данном случае, конечно, наиболее оправданным — естественно, только в разной степени в разных случаях. В качестве регулятивного мирового принципа мы должны принять, что все находится со всем в каком-либо взаимодействии, что существуют силы и переходящие туда и обратно отношения между каждой точкой и каждой иной точкой мира; поэтому не может быть логического запрета на то, чтобы вычленив любые единицы и сомкнуть их в понятие *одной* сущности, природу и движения которой мы должны были бы устанавливать с точки зрения истории и законов. При этом решающим является лишь вопрос о том, какое соединение целесообразно с научной точки зрения и где взаимодействие между сущностями достаточно сильно, чтобы его изолированное рассмотрение в противоположность взаимодействию каждой такой сущности со всеми остальными могло обещать выдающееся по результатам объяснение, причем дело, в основном, состоит в том, является ли частой рассматриваемая комбинация, так чтобы познание ее могло быть типичным и могло указать если не закономерность — ее можно познать только в действиях простых частей, — то хотя бы регулярность. Разложение общественной души на сумму взаимодействий ее участников соответствует общему направлению современной духовной жизни: разложить постоянное, равное самому себе, субстанциальное на функции, силы, движения и постигнуть во всяком бытии исторический процесс его становления. Никто не будет отрицать, что взаимодействие частей происходит в том, что мы называем обществом. Общество, как и человеческий индивидуум, не представляет собой вполне замкнутой сущности или абсолютного единства. По отношению

к реальным взаимодействиям частей оно является только вторичным, только результатом, причем и объективно, и для наблюдателя. Если мы здесь оставим в стороне морфологические явления, в которых отдельный человек оказывается, конечно, всецело продуктом своей социальной группы, и обратимся к последнему основанию теории познания, то нам придется сказать, здесь нет общественного единства, из единообразного характера которого вытекают свойства, отношения и изменения частей, но здесь обнаруживаются отношения и деятельности элементов, на основе которых только и может быть установлено единство. Эти элементы сами по себе не представляют настоящих единств; но их следует рассматривать как единства ради более высоких соединений, потому что каждый из них по отношению к другим *действует* единообразно; поэтому общество не обязательно слагается из взаимодействия одних только человеческих личностей: целые группы во взаимодействии с другими могут также образовать общество. Ведь и физический, и химический атом совсем не является простой сущностью в метафизическом смысле, но с абсолютной точки зрения может быть разлагаем все дальше; однако для наблюдателя, относящегося к данным наукам, это безразлично, потому что фактически он *действует* как единство; подобно этому и для социологического исследования важны, так сказать, лишь эмпирические атомы, представления, индивиды, группы, которые действуют как единства, все равно, делимы ли они в себе все дальше и дальше. В этом смысле, который является с обеих сторон относительным, можно сказать, что общество есть единство, состоящее из единств. Однако речь не идет при этом о внутреннем замкнутом народном единстве, которое порождает бы право, нравы, религию, язык; напротив, социальные единства, соприкасающиеся внешним образом, образуют внутри себя под действием целесообразности, нужды и силы эти содержания и формы, и это только вызывает или скорее обозначает их объединение. Поэтому и в познании нельзя начинать с такого понятия об обществе, из определенности которого вытекали бы отношения и взаимные действия составных частей; эти последние необходимо устанавливать, а общество — только название для суммы этих взаимодействий, которое будет применимо лишь постольку, поскольку они установлены. Поэтому понятие не фиксировано как нечто единое, но имеет различные степени, причем оно может быть применимо в большей или меньшей мере, смотря по количеству и глубине существующих между данными личностями взаимодействий. Таким

образом, понятие общества совершенно теряет тот мистический оттенок, который пытался усмотреть в нем индивидуалистический реализм.

Правда, может показаться, что согласно такому определению общества и два воюющих государства тоже должны быть названы обществом, так как между ними существует несомненное взаимодействие. Несмотря на этот конфликт с обычным словоупотреблением, я мог бы взять на себя методологическую ответственность и просто допустить здесь исключение, случай, на который это определение не распространяется. Вещи и события слишком сложны и имеют слишком расплывчатые границы, чтобы нам отказываться от соответствующего факту объяснения только потому, что оно распространяется также и на другие очень отличные явления. Тогда надо искать специфическое различие, которое следует добавить к понятию взаимодействующих личностей или групп, дабы получить обычное понятие общества в противоположность понятию воюющих сторон. Можно было бы, например, сказать, что понятие общества говорит о таком взаимодействии, при котором деятельность ради собственных целей способствует в то же время целям других. Но и это не вполне удовлетворительно, потому что тогда обществом станет называться и такая совместность, которая возникла и держится лишь посредством насилия одной стороны и ради ее исключительной пользы. Я вообще полагаю: какое бы ни установить простое и единообразное определение общества, всегда найдется такая пограничная область, в которой оно не совпадет с областью, определенной нашим представлением об обществе. И таков удел всех определений, цель которых состоит в чем-то большем, нежели в описаниях понятия, самим же исследователем и образованного, и которыми вполне покрывается их предмет, ибо этот предмет представляет собой только то, что они описывают. Если же определение хотят дать таким образом, чтобы оно в единстве своего содержания одновременно обнаруживало некую объективную связь, заключающуюся в самой природе подпадающих под него вещей, то немедленно в той же мере проявится и несовпадение между завершенностью наших понятий и текучестью вещей. Но еще важнее не рассматривать наши понятия как законченные образования, по отношению к которым нужно только эксплицировать их имплицитное содержание, но подходить к ним как к простым указаниям на какую-то действительность, подлинное содержание которой подлежит еще тщательному исследованию, т.е. видеть в них не картины, для которых нужно толь-

ко яркое освещение, чтобы обнаружилось их законченное в себе содержание, но контурные наброски, которые ждут еще своего наполнения. И мне кажется, что представление о взаимодействующих сущностях во всяком случае наполняет собой то указание на отношения между людьми, которое заключено в понятии общества. 1

Однако это определение должно быть сужено по крайней мере в количественном отношении, и это, быть может, даст во всяком случае более точное указание на содержание того, что мы называем обществом. В самом деле, и два человека, между которыми существует лишь эфемерное отношение, образовали бы, согласно вышеизложенному, общество. Принципиально и с этим следует согласиться; между самым рыхлым соединением людей для общего дела или беседы, самым мимолетным проблеском изменения в каждом из них, которое вызвано силой, исходящей от других, — и всеохватывающим единством класса или народа, проявляющимся в нравах, языке и политической деятельности, — существует различие только в степени. Однако границу собственно социальной сущности, не исключено, можно увидеть там, где взаимодействие личностей между собой состоит не только в их субъективных состояниях и поведении, но и создает объективное образование, которое обладает известной независимостью от отдельных участвующих в нем личностей. Если возникло объединение, формы которого продолжают существовать и тогда, когда отдельные члены из него выходят, а новые в него вступают; если существует общее внешнее достояние, причем его приобретение и распоряжение им не являются делом отдельного лица; если имеется сумма познаний и нравственных жизненных содержаний, число которых не увеличивается и не уменьшается от участия в них отдельных людей и которые, ставши до известной степени субстанциальными, находятся к услугам каждого, кто захотел бы принять в нем участие; если выработались формы права, нравов, общения, к которым присоединяется и должен присоединиться всякий, вступающий в известное пространственное сосуществование с другими, — значит во всех этих случаях существует общество, а взаимодействие сгустилось и превратилось в тело, что и отличает это общественное взаимодействие от того, которое исчезает вместе с непосредственно участвующими субъектами и их моментальным поведением.

Всеобщее можно понимать в двояком смысле: или как то, что до известной степени стоит между отдельными членами и объединяет их так, что хотя каждый является в нем участни-

ком, но никто не владеет им одним и целиком; или как то, чем обладает каждый и что констатирует, как всеобщее, только сопрягающий и сравнивающий дух. Между обоими значениями, которые можно было бы назвать реальной и идеальной всеобщностью, существуют очень глубокие отношения. А именно, хотя вполне возможно, что последняя встречается без первой, однако, по крайней мере, в качестве эвристического принципа можно будет принять следующее: где обнаруживаются одинаковые явления при внешнем соприкосновении индивидуумов между собой, там заранее следует предположить общую причину. Именно так из того факта, что вращение всех планет происходит в одном направлении и почти в одной плоскости, Лаплас выводит, что в основе этого должна лежать общая причина, потому что такое соответствие при взаимной независимости было бы случаем недопустимым. А эволюционное учение покоится на той идее, что сходство между всеми живыми существами делает слишком невероятным предположение, что виды возникли независимо друг от друга. Так же и всякое сходство между большим числом членов общества указывает на общую причину, которая влияет на них, указывает на единство, в котором воплотились действия и взаимодействия данной совокупности и которое, продолжая со своей стороны действовать на совокупность, делает это в одинаковом для всех смысле.

Нельзя не признать, что здесь скрыто очень много теоретико-познавательных трудностей. Кажется, будто мистическое единство социальной сущности, которое мы отвергли выше, хочет здесь снова вкрасться к нам таким образом, чтобы ее содержание все-таки отделялось от множественности и случайности индивидуумов и противостояло ей. Вновь возникают сомнения: ведь известные реальности существуют вне отдельных людей, и все-таки, помимо этих последних, явно нет ничего, в чем они могли бы существовать. Это приблизительно то же затруднение, которое обнаруживается в отношении между естественными законами и отдельными вещами, этим законам подчиненными. Я не мог бы указать, какую действительность можно было бы приписать таким законам, если бы не было вещей, в которых они находят себе применение; но, с другой стороны, закон, видимо, имеет силу и помимо отдельного случая своего осуществления. Мы представляем себе, что если бы такого случая и не было никогда до сих пор, то с его наступлением закон, будучи всеобщим, немедленно проявил бы свое действие; и если бы даже реальные комбинации вообще не создали бы никогда условий, необходимых для его действия,

то у нас все же осталось бы представление, что этот нереализованный, лишь идеальный закон природы обладает еще известного рода значимостью, которая отличает его от простых мечтаний или логически и физически невозможной фантазии. В этом состоянии колебания между реальностью и идеальностью находится и то всеобщее, которое связывает индивидов в общество, противостоя каждому из них, в каждом имея своего носителя и тем не менее от него не завися. Подобно тому как невозможно сказать, где располагаются естественные законы, которые мы признаем истинными, даже если они никогда не были осуществлены в своей абсолютной чистоте (как, например, теоремы геометрии), так мы не можем указать, где располагается эта неуловимая межсубъектная субстанция, которую можно было бы назвать душой народа или ее содержанием. Она окружает каждого в каждый момент, она доставляет нам жизненное содержание, из изменчивых комбинаций которого обыкновенно составляется индивидуальность, — но мы не можем назвать никого по имени, от кого бы она вела свое происхождение, ни одного отдельного человека, над которым бы она не возвышалась, и даже там, где мы, по нашему мнению, можем установить вклад отдельных людей, все еще остается вопрос, не получили ли они сами то, что в них есть существенного, из того публичного достояния, которое в них только сконцентрировалось или получило оригинальную форму. Затруднения, которые содержат в себе отношение между всеобщим и индивидуальным в социологическом аспекте, вполне соответствуют тем, которые обнаруживаются в этом отношении и с точки зрения чистой теории познания; они сказываются также в практических затруднениях и спорах по вопросу о тех реальных формах, которые принимает это отношение.

Я полагаю, что те своеобразные противоречия, которые обнаруживает это отношение в области теоретической и которые получили самое яркое выражение в средневековой противоположности номинализма и реализма, все еще продолжающей существовать в других формах, могут происходить, собственно говоря, только от недостаточной привычки к мышлению. Формы и категории нашего мышления и наших выражений для мыслимого образовались в те времена, когда первобытные умы были полны, с одной стороны, в высшей степени простых, с другой — запутанных и сложных представлений, что объясняется простотой некультурных жизненных интересов и преобладанием психологических ассоциаций над логическими абстракциями. Проблемы позднейших эпох вращаются вокруг

понятий и отношений, о которых в прежние времена не имели никакого представления, но для того, чтобы совладать с ними, имеются лишь такие формы мышления и речи, которые были выработаны в ту эпоху совсем для других целей; эти формы оказываются давно уже застывшими, если речь идет о том, чтобы вложить в них совершенно новое содержание, с которым они никогда не смогут вполне совпасть и которое, собственно говоря, требует совершенно других, теперь уже более не осуществимых движений мысли. Уже для высказываний о психических процессах у нас нет больше никаких особых выражений, мы должны придерживаться представлений, доставляемых внешними чувствами, когда желаем вызвать в сознании их движения, трения, количественные отношения и т.д.. Дело в том, что внешний мир стал предметом человеческого внимания гораздо раньше, чем психические события, и, когда последние также возбудили к себе внимание, язык уже не был достаточно творческим для того, чтобы создать для них своеобразные выражения, а должен был прибегнуть к аналогиям с совершенно неадекватными представлениями о пространственных явлениях. Чем более общи и обширны предметы наших вопрошаний, тем дальше лежат они за горизонтом, ограничивавшим эпоху образования форм языка и мышления, тем более нетерпимы или же могут быть разрешены лишь путем преобразования форм мышления те противоречия, которые должны возникать, если мы будем при помощи наших теперешних категорий рассматривать такого рода проблемы, например, вопрос об отношении между отдельной вещью и всеобщим понятием. Мне кажется, что причина того же характера вызывает и те затруднения, с которыми сопряжено познание в вопросе об отношении между индивидом и его социальной группой. А именно зависимость отдельного человека в его основополагающих и существенных жизненных содержаниях и отношениях от рода и общества имеет столь сплошной характер и столь неизменную значимость, что лишь с трудом может быть сознана ясно и специально. Человек есть различающее существо; подобно тому как мы никогда не воспринимаем абсолютной величины возбуждения, но лишь его отличие от предшествующего состояния ощущений, так и наш интерес прикован не к тем жизненным содержаниям, которые являются давно и повсюду распространенными и всеобщими, но к тем, которые отличают каждого отдельного человека от каждого другого. Общая основа, на которой только и вырастает все индивидуальное, есть нечто само собой разумеющееся и потому не может притязать на какое-то

особенное внимание, которое скорее всецело поглощается индивидуальными различиями; потому что все практические интересы, всякое определение нашего положения в мире, всякое использование других людей покоятся на этих различиях между отдельными людьми, в то время как общая почва, на которой все это происходит, представляет собой постоянный фактор, которым наше сознание может пренебрегать, потому что он одинаково затрагивает все единственно важные различия. Подобно тому как свет и воздух не имеют никакой экономической ценности, потому что все могут ими одинаково пользоваться, так и содержание народной души как таковое часто не имеет для сознания никакой ценности, поскольку никто не обладает им в иной степени, нежели все остальные. И здесь также оказывается важным, что, по существу дела, первое — это последнее для нашего познания; и вновь востребуемое познание лишь с трудом находит категории, при помощи которых отношения, заключенные в его содержании, могли бы быть сформулированы без противоречий, в особенности там, где дело идет о самых широких областях, для которых не существует аналогий.

Единственная область, в которой социальные образования рано стали осознаваться как таковые, — это область практической политики; гораздо позже то же случилось с церковной общиной. В сфере политики необходимое для всякого осознания различие было дано посредством противопоставления одних групп другим, и, кроме того, в политическом аспекте отношение между отдельным человеком и всеобщностью требует очень заметного вклада именно от человека, что всегда пробуждает более ясное сознание, в отличие от преобладающего восприятия индивидом других отношений между ним и его группой. В противоположность движению группы как целого, сначала представлявшемуся самым непосредственным объектом социологического мышления, нижеследующие размышления должны, главным образом, обрисовать положение и судьбы отдельного человека, уготованные ему тем взаимодействием с другими, которое и соединяет его с ними в одно социальное целое.

Глава II

О коллективной ответственности

Взыскание личной вины с целой социальной группы
в более примитивные эпохи. Объективные и субъективные поводы.

Единство группы как следствие солидарного образа действий
по отношению к третьим лицам.

Постепенное разрыхление этой связи.

Вычленение путем дифференциации ответственного индивида;
распространение этой дифференциации на группы представлений,
принадлежащие индивиду.

Мнимое возвращение к прежней точке зрения;
признание вины общества в вине отдельного человека.

Изменение нравственного характера поступка в результате простого
расширения того круга, в котором он совершается.

Коллективистские меры, направленные на то, чтобы использовать
в интересах общества также и безнравственные явления.

Социологическое рассмотрение как дифференцирующий культурный
принцип, поскольку в нравственном отношении оно и увеличивает,
и уменьшает бремя, лежащее на индивиду, по сравнению
с индивидуалистическим рассмотрением

В эпохи более грубые всегда обнаруживалась тенденция рассматривать вредный поступок отдельного человека как наказуемую вину его социального круга, целой семьи, рода и т.д. Внутри политически единой группы центральная власть часто наказывает за преступление до третьего и четвертого колена, и всякого рода наказания налагаются на членов семьи, совершенно неповинных в проступке; это в еще более сильной степени проявляется в частной мести, которая нередко из-за причинения вреда отдельным человеком другому превращается в войну между целыми семьями, причем распространяется не только вширь, на всех членов семей, но и на последующие поколения. При существовании политически разъединенных групп совокупность членов одной группы требует от совокупности членов другой удовлетворения за вред, причиненный ей или одному из ее членов членом этой второй группы. Недостаток дифференциации может здесь иметь место в двух отношениях: во-первых, — в объективном, поскольку индивид действительно может быть настолько тесно спаян с совокупностью, что его поступки по праву могут считаться не индивидуальными в строгом смысле слова, но порождением известной солидарности каждого с каждым; во-вторых, — в субъективном, в силу

неспособности того, кто совершает суждение, выделить виновного индивидуума из группы, с которой он связан во всех других отношениях, но никак не в отношении данной вины. Но так как часто в обоих случаях действует одна и та же причина, то представляется целесообразным исследовать далее эти возможности, не изолируя их жестко друг от друга.

Что касается реального взаимного сродства, то создается, конечно, впечатление, что в примитивной группе принцип наследования, предполагающий взаимосвязанность и равенство индивидов, имел перевес над принципом приспособления, предполагающим обособление и изменчивость. Вполне справедливо утверждается, что социальное сплочение является для людей одним из важнейших средств в борьбе за существование, и, вероятно, поэтому при помощи естественного отбора оно становится таким тесным и сильным. Но чем меньше та группа, которая предоставляет отдельному человеку всю совокупность нужных ему для опоры средств и чем меньше он имеет возможности поддерживать свое существование вне именно этой группы, тем более он должен с ней слиться. Обособление и отрыв индивидуума от общей почвы происходит благодаря множеству самых разнообразных унаследованных свойств и жизненных отношений. Чем больше из них даровано индивидам, тем невероятнее повторение одинаковых комбинаций, тем больше возможности освободиться от целого ряда одних отношений ради других. Мы чувствуем себя теснее связанными — да это так и есть на самом деле, — если нас связывают лишь немногие нити, которые, однако, указывают нашей деятельности и нашим чувствам все направления и в силу именно этой немногочисленности постоянно осознаются целиком. Где существует много связей, расходящихся по самым разным направлениям, там зависимость от их тотальности кажется меньшей, потому что она меньше по отношению к каждой из них в отдельности; она меньше и постольку, поскольку выдающееся значение того или иного дает нам во всяком случае больше свободы относительно целого как такового. Чем проще реальные и идеальные силы, связывающие известную общность, которая охватывает существенные жизненные отношения отдельного человека, тем теснее и солидарнее взаимная связь между ними и целым; но тем меньше, конечно, должно быть это целое. История религии дает нам вполне аналогичные случаи. Маленькие общины ранних христиан располагали относительно небольшим количеством догм; но они были связаны этими догмами неразрывной связью, которая безусловно привязывала каждого отдельного члена общины к другому. По мере того как внешним образом расширялся круг

христианской веры, увеличивалось также количество догм, которыми теперь располагали христиане, и в то же время ослабевала солидарность и прикрепленность каждого отдельного человека к общине. Процесс развития почти всех партий обнаруживает те же типичные черты: в первый период существования основной идеи партии, т.е., так сказать, на этапе примитивной формы образования группы партия, с одной стороны, невелика, но, с другой стороны, обнаруживает решительную и крепкую внутреннюю связь, которая обыкновенно утрачивается по мере того, как партия увеличивается, что, как правило, происходит параллельно расширению партийной программы.

Социальное целое как таковое требует для своего существования известного количества пищи; эта потребность совершенно так же, как и у отдельного организма, не возрастает пропорционально его размерам. Поэтому, если группа состоит из сравнительно немногих членов, каждый из них должен внести для поддержания группы большую часть, чем там, где это приходится делать большему числу членов. Мы видим, например, что коммунальные налоги в маленьких городах относительно гораздо выше, чем в более крупных; известные притязания общества остаются одинаковыми, независимо от того, мало оно или велико, и требуют поэтому от отдельного человека жертв тем больше, чем меньше тех, между кем они распределяются. Избрав в своих последующих размышлениях окольный путь, мы придем к тому же результату.

Социальный организм обнаруживает явления, аналогичные тем, которые привели к предположению о наличии в отдельном живом существе особой жизненной силы. Удивительная стойкость, с какой тело переносит лишение его тех условий, к которым приспособлено его нормальное питание и сохранение формы; сопротивление, которое оно оказывает прямым препятствиям, черпая в самом себе силы, которых в его распоряжении оказывается ровно столько, сколько необходимо, чтобы отразить данное нападение; наконец, помимо всего прочего, еще и отрачивание поврежденных или утраченных частей, что способно или же, по крайней мере, стремится до некоторой степени восстановить (самостоятельно и посредством внутренней движущей силы) целое, как бы ни было оно повреждено, — все это, казалось, указывает на особую силу, которая, господствуя над всеми отдельными частями и сохраняя свою независимость от них, поддерживает целое как таковое во всем его составе. Не обращаясь к мистической гармонии, мы замечаем, однако, и в общественном целом подобную же силу сопротивления,

развивающуюся пропорционально требованиям, которые обуславливаются внешними нападениями, — силу, исцеляющую причиненные повреждения, силу самосохранения, внешних источников которого, по-видимому, нельзя отыскать и которое часто поддерживает целое, когда здоровые соки в нем уже давно пересохли и приток новой пищи отрезан. Однако теперь уже господствует убеждение, что эта жизненная сила не представляет собой особого движущего начала, воспаряющего над отдельными частями организма; самое большее, ее можно счесть совокупным выражением для взаимодействия частей; ни одна часть тела не движется, не сохраняет себя, не восполняет себя таким образом, чтобы это не было возможно произвести и вне организма, если бы этой части были приданы те же самые механические и химические возбуждения. Не внешняя сила заставляет отдельные органы и клеточки держаться вместе и вызывает в них рост, но только силы, заключенные в них самих, а форма и продолжительность их совместного существования зависит лишь от той энергии, которую привносит каждый из них и развитие которой они вызывают взаимно друг у друга. Только из-за неизмеримой тонкости и сплетения этих взаимодействий, которые не давали уловить их детали и долю участия каждой отдельной части, казалось, что они указывают на особую силу, внеположную силе, присущей самим элементам.¹ Чем выше, развитее и тоньше известное образование, тем больше управляется оно, по всей видимости, свойственной ему силой, действующей исключительно в целом как таковом, тем незаметнее участие элементов в поддержании и развитии целого. Тогда как в грубом неорганическом агрегате или в агрегате, составленном из немногих частей, влияние каждой из них на судьбу целого может быть установлено, так сказать, макроскопически, в тонком и многообразно расчлененном агрегате оно заметно лишь проницательному взгляду; в нем отдельная часть вступает в такое множество отношений, что, поставленная в известном смысле между ними, она не отдается вполне ни одному из них и, таким образом, приобретает самостоятельность, которая объективно и субъективно скрывает ее совместное с другими действие в целом. Сколь бы ни было для примитивных отношений важно то обстоятельство, что группа необходима индивиду, еще более характерно для них, что группа в высокой степени нуждается в отдельном человеке, а это является просто следствием немногочисленности ее членов. Несмотря на то что, может быть, более простые жизненные условия и преобладание физической деятельности над духовной создают у

первобытного человека более здоровую и нормальную конституцию, чем у человека культурного, тем не менее вследствие только что упомянутого отношения группа его гораздо чувствительнее, доступнее нападениям и распадается от несравненно более легких ударов, чем, например, большое культурное государство, в котором индивидуумы сами по себе, быть может, гораздо слабее. Именно это соотношение ясно показывает возрастающую независимость целого и его силы от каждого из его индивидуальных элементов; чем больше целое в них нуждается, т.е. чем большим должен быть вклад каждого из них, тем доступнее оно для потрясений, исходящих от отдельных членов или как-нибудь передающихся через них; это изменяется с ростом и окультуриванием публичной жизни настолько, что целое может терпеть в некоторых отношениях даже большую испорченность своих членов сравнительно с прежним состоянием, и это не приводит к уменьшению его превосходства над этим последним в смысле способности поддерживать свое существование. Но если вследствие этого социальная группа производит такое впечатление, как будто особая, относительно независимая от ее элементов, жизненная сила поддерживает ее существование и устраняет с ее пути препятствия, то это доказывает только высокую степень развития и внутреннюю связанность объединяющей ее формы; с возрастанием этих свойств возрастает также и вышеуказанное следствие, целое будет казаться и действительно станет более самостоятельным по отношению к своим частям, а часть будет все менее нуждаться в самоотдаче целому. Таким образом, тот факт, что меньшая группа обращается к отдельному человеку с большими притязаниями, налагает на него больше обязанностей, и что он сливается с ней полнее, чем с более обширной группой, следует рассматривать лишь как частный случай всеобщей нормы, значимой для взаимной связи вещей.

Несколько более простое размышление показывает это отношение еще с другой стороны. Так как у примитивных народов индивидуальные силы и виды деятельности дифференцированы также еще несовершенно, то нельзя пока установить строгого разграничения между тем, что есть кесарево, и тем, на что притязает и полномочен притязать отдельный человек с точки зрения своих частных или иных социальных интересов, а потому жертва, приносимая сообществу, бывает нередко больше, чем нужно для дела; вследствие слишком еще тесной связи между отдельными волевыми актами и определенными группами интересов одна целесообразная деятельность приводит в движение много других и расходует их, хотя собственно для

этой цели они не нужны, — приблизительно так, как дети и неловкие люди иннервируют для выполнения предстоящей работы гораздо больше мускулов, чем это необходимо, двигают часто всей рукой, когда нужно двигать одним пальцем, или всем телом, когда нужно привести в движение руку. Там, где притязания социальной группы по отношению к отдельному члену и та степень, в которой он может отдаться служению им, дифференцировались настолько, что получили строго определенные границы, — они *ceteris paribus*^{*}, могут быть меньше, чем там, где беспорядочное смешение и сплетение различных сторон жизни заставляет отдельное требование, так сказать, увлекать за собой еще много смежного с ним. Я напомним о том, что принадлежность к некоторому цеху очень часто требовала безусловным образом становиться на сторону какой-либо политической партии, между тем как на более высокой ступени развития эта связь партийности с цехом исчезала; далее, в узких и примитивных государственных группах было почти безусловно необходимо принадлежать к их вероисповеданию; наконец, в прежние времена люди, принадлежавшие к известной семье, бывали вынуждены избирать то занятие, которое было в ней наследственным, например, в Египте, Мексике и т.д. Беспристрастное наблюдение убеждает нас в том, что такое состояние встречается и на высших ступенях культуры; я приведу пример, хотя и несколько отдаленный: в Англии до 1865 г. каждый рабочий или служащий, который получал вознаграждение в виде участия в прибыли, *eo ipso* считался партнером^{**} хозяина предприятия, т.е. солидарно ответственным за него. Только закон текущего года (1890) уничтожил эту связь, сохранив ее посредством более тонкой дифференциации лишь постольку, поскольку она была важна. Рабочий мог теперь участвовать в прибыли, не будучи вовлекаем в риск полного участия, который по существу был несправедлив. Что касается всех этих отношений, то надо иметь в виду следующее: недостаточная дифференциация не только (существуя объективно) допускает слияние функции одной части с функцией другой, в чем с точки зрения телеологической нет никакой нужды, но и субъективное суждение о них часто не открывает возможности разделения; и в том случае, когда происходящее совершается в зависимости

* При прочих равных (лат.)

** Зиммель использует здесь немецкое слово «Teilnehmer» (в данном случае — «соучастник»), а в скобках приводит английское «partner», которое еще не имело в то время аналога с тем же корнем в немецком языке.

от осознанного познания, плана или приказа, единственно необходимое не обособляется даже там, где по существу дела это уже могло бы произойти. Дифференциация в наших представлениях о вещах отнюдь не находится в соответствии с этой фактической дифференциацией или возможностью дифференциации, хотя в общем и целом первая определяется последней; но так как часто и первая определяет последнюю, то при недостаточности дифференциации в представлениях образуется круг: вера, будто личности или функции связаны друг с другом, и фактически задерживает их индивидуализацию, а на этом реальном недостатке, в свою очередь, держится недостаточность познания. Так, именно вера в неразрывную солидарность семьи, возникающая из недифференцированного представления, привела к тому, что семья как целое подвергалась ответственности за индивидуальный проступок против третьих лиц, и это обстоятельство, в свою очередь, заставило семью действительно соединиться теснейшим образом для защиты от нападения, что снова придало этой вере более прочные основания. 1

Следует также иметь в виду, что в той мере, в какой отдельный человек отдается служению своей группе, он получает от нее форму и содержание своего собственного существа. Добровольно или недобровольно, но член малой группы сплавляет свои интересы с интересами совокупности, и, таким образом, не только они делаются его интересами, но и его интересы становятся ее интересами. Его природа сливается до известной степени с природой целого уже потому, что именно в смене многих поколений свойства постоянно приспособляются к интересам и, таким образом, единство целей ведет к единству духовного и телесного существа.

Мы видим, что отношения, которые приводят отдельного человека к полному единению с его группой, бывают двух типов; причем эти два типа отношений совпадают с двумя основными причинами, вызывающими в индивидуальной душе ассоциацию представлений: это, с одной стороны, одинаковость, с другой — реальная взаимная связь. Хотя, как это было только что указано, приспособливание может, в конце концов, заставить первую произойти из последней; далее, несмотря на то, что развитие из семьи общественной группы создает общую причину для отношений обоюбого типа, они тем не менее в высокой степени независимы друг от друга; два представления, как и два индивида, могут быть в высшей степени сходны между собой, функционально никак не соприкасаясь; только в постигающем духе возникают связь и многообразные слияния объек-

тов, которые не имеют между собой ничего общего, кроме известных качеств. Благодаря тому свойству духа, что кажущееся одинаковым ассоциируется и воспроизводится в нем, также, конечно, и чувства, связанные с одним из одинаково квалифицированных предметов или лиц, переносятся на другое, которое, по существу, не дало для этого совершенно никакого повода. Ни один человек не может быть вполне свободным от недружелюбного и не вполне беспристрастного чувства к другому, который имеет обманчивое сходство с его смертельным врагом. Наоборот, отдельные черты часто привязывают нас к людям с силой, необъяснимой их собственной ценностью и обаянием, причем эта сила при ближайшем расследовании часто объясняется тем, что другой, дорогой нам человек, обладал именно этим свойством, и теперь одинаковость этих свойств опосредствует перенесение чувства, которое когда-то было с ним связано, несмотря на то, что главные причины, вызывающие тогда самое чувство, в данном случае совершенно отсутствуют; формального тождества в одном пункте достаточно для того, чтобы вызвать в нас приблизительно такое же чувство и отношение к этой личности, какое когда-то существовало в другой. Ясно, как сильно это влияет в жизни на наше отношение к другим. Дружественные и враждебные настроения по отношению к известной группе в бесчисленном множестве случаев создаются или усиливаются тем, что отдельный член ее дает для этого действительный повод, а психологическая ассоциация между одинаковыми по своему характеру представлениями переносит то же самое чувство и на всех тех, кто, как это обыкновенно бывает в семье или племени, своим сходством или внешними признаками — хотя бы одним и тем же именем — благоприятствует такому соединению, совершаемому в душе третьего¹. И в те эпохи (именно это важно для хода нашего доказательства), когда сознание не столь развито и более грубо, такое перенесение будет происходить намного чаще потому, что сознание необыкновенно подвластно ассоциациям по внешнему сходству. Так, нам рассказывают о первобытных народах, что они не умеют отличать представления о человеке, вызванного его изображением, от представления, вызванного его действительным присутствием. Чем меньше ясности и отчетливости в мышлении, тем непосредственнее влечет за собой ассоциация, основанная на каком-нибудь внешнем признаке, отождествление объектов и во всех других отношениях, и в той же степени, в какой этот психологический процесс дает преобладание опрометчивой субъективности, а не спокойному рассмот-

рению сущности дела, он прямо переносит чувства и способы действия, которые имеют реальное основание по отношению к известному лицу, на весь круг тех лиц, которые теми или иными чертами сходства вызывают ту же ассоциацию.

Но, с другой стороны, нет необходимости в тождестве видимых свойств, чтобы сделать всю группу ответственной за поступок одного члена, если только существуют функциональные связи, единство целей, взаимодополнение, общее отношение к одному главе и т.д. Здесь, я думаю, и заключено главное основание для объяснения нашей исходной проблемы. Враждебное действие по отношению к чужому роду — идет ли дело о захвате женщин, рабсз или другого имущества, об удовлетворении чувства мести или о чем-нибудь еще — вряд ли когда предпринимается отдельным человеком, но всегда совместно, по крайней мере, со значительной частью членов рода; это необходимо уже потому, что если нападение направлено даже против отдельного члена чужого рода, последний в целом спешит на защиту его; и это опять-таки происходит не только потому, что личность, на которую произведено нападение, может быть полезна всему роду, но потому, что всякий знает: успех первого нападения широко распахивает двери для второго, а враг, сегодня ограбивший соседа, завтра с увеличенной силой обратится против тебя самого. Проведение такой аналогии между собственной судьбой и судьбой соседа является одним из самых мощных рычагов обобществления вообще, так как оно не позволяет отдельному человеку ограничиваться в своей деятельности непосредственным личным интересом, а заставляет стремиться к удовлетворению последнего в союзе с другими, служащем сначала только им на пользу. Во всяком случае, ясно, что наступательный и оборонительный союзы находятся во взаимодействии между собой, что нападение имеет успех лишь при совместном действии многих, потому что на защиту призываются многие, и наоборот, участие в защите многих необходимо, ибо нападение совершается обыкновенно совокупностью. Следствием этого должно быть то, что при всех неприятельских встречах, в которых, таким образом, каждый противостоит целой совокупности, он видит в каждом враге не столько данную определенную личность, сколько лишь члена враждебной группы. Враждебные соприкосновения являются в гораздо большей степени коллективистскими, чем дружественные, и наоборот, коллективистские взаимоотношения групп носят обычно по преимуществу враждебный характер, причем это происходит и на высших ступенях культуры, потому что и тогда

каждое государство является еще абсолютно эгоистичным. Даже если более дружественные отношения существуют из рода в род, они являются только общей основой для индивидуальных отношений — торговли, брака, гостеприимства и т.д., — они только устраняют препятствия, которые иначе ставились бы им со стороны рода; и если они получают более положительное содержание, если объединение целых родов возникает не в результате насильственного подчинения и слияния, то все же такое объединение имеет обыкновенно только военную цель, совместное нападение или защиту, так что и в этом случае отдельный человек имеет значение лишь как член рода и в силу своей солидарности с ним, причем не только по отношению к третьим лицам, но и при взаимоотношениях союзников, которые рассматривают друг друга лишь с позиции интересов рода; их сводит вместе и связывает только общее отношение к врагу, и отдельный человек имеет цену лишь постольку, поскольку за ним стоит группа. Эта практически необходимая солидарность имеет разнообразные последствия, которые гораздо продолжительнее и обширнее, чем первоначальная ее причина. Справедливо указывали на то, что именно у народов, которые отличались духом свободы, у греков, римлян, германцев, знатное происхождение имело цену, далеко превосходящую реальную силу и значение личности. Благородное происхождение, ряд предков, ведущий свое начало от богов, является едва ли не высшим из всего того, что воспевают греческий поэт; у римлян несвободное происхождение налагало на человека ничем не смываемое пятно, а у германцев различие в происхождении было основанием для глубокого правового неравенства. Это является, пожалуй, последствием эпохи безусловной семейной солидарности, когда вся семья и при нападении, и при защите стояла за отдельного человека, который вследствие этого пользовался тем большим уважением и значением, чем больше и могущественнее была его семья. Если, например, у саксов вира за благородного в шесть раз превышала виру за обыкновенного свободного человека, то это являлось лишь правовым закреплением того факта, что сильная и могущественная семья могла мстить и мстила за смерть своего члена с гораздо большей силой и жестокостью, чем менее значительная семья. Принадлежность к такой семье сохраняла свое значение и тогда, когда собственно действующее и связующее звено — поддержка этой семьи — уже давно выпало. Это могло уживаться с сильным стремлением народов к свободе, потому что у народов, которые управлялись тиранически и при-

способили свои социальные отношения к этому режиму, не могли существовать могущественные семейные группы. Сильная центральная власть должна стремиться устранять такие государства в государстве и, со своей стороны, обеспечивать отдельному человеку социальную, политическую и религиозную поддержку, прежде всего, защиту личности и прав, которую он в политически более свободных группах находит лишь в своей связи с семьей. Поэтому для Римской империи так характерно именно то, что на высшие посты назначались вольноотпущенники, и, таким образом, в противоположность всем воззрениям более свободной эпохи произвол делал все из того, кто по своему семейному положению был *ничем*. Так разрушается кажущееся психологическое противоречие между свободолюбием народов и тем, что они связывали значение личности со случайностью рождения, если только верна наша гипотеза, что это значение обязано своим происхождением реальной защите семьи, которая, в свою очередь, возможна лишь в более свободных государствах, где семья может располагать самостоятельной властью. Насколько, впрочем, солидарность семьи, взятой в более широком смысле, сохранилась еще и при нашей культуре, прекрасно видно из того, с какой опаской большинство людей удаляют от себя даже дальних родственников более низкого социального положения, а иногда от них прямо отрекаются. Именно опасение оказаться скомпрометированными и старание отделаться от связи с ними показывают, какое значение все еще придается этой связи.

Практическое единение, которое в глазах наблюдателя и составляет семью, не является с самого начала вполне взаимным, но состоит лишь в защите, доставляемой родителями детям. Это можно, конечно, рассматривать как продолжение самосохранения, которое притом обнаруживается уже у организмов, стоящих на довольно низкой ступени: самка должна слишком чувствовать яйца или зародыши как *pars viscerum*^{*}, а главное чувствовать выделение их, подобно тому, как для самца извержение семени связано со слишком большим возбуждением, чтобы они не уделили величайшего внимания тому существу, с появлением которого ассоциируются эти возбуждения, и не рассматривали его как принадлежащее к сфере собственного Я. Тот же интерес — как выразил это один зоолог, — который производитель чувствует к частям своего тела, сохранившим свою связь с последним, он сохраняет в течение некоторого време-

* Часть утробы (лат.).

ни почти в той же степени к тем элементам, которые от него отделились, но не стали ему чуждыми. У насекомых самец так равнодушен к своему потомству потому, что оплодотворение у них внутреннее и развитие, происходящее внутри женского организма, остается для него скрытым, тогда как, наоборот, у рыб мужские особи часто принимают на себя роль матери, потому что они в конечном счете изливают семя на яйца, а женская особь, разлученная с ними, не может более узнать их в изменчивой стихии, в которой они были отложены. Благодаря тому что между производителем и отпрыском продолжает существовать органическая общность, даже если они являются физически раздельными, до известной степени создается *a priori* единство, подобное семейному. Объединение возникает здесь не из стремления индивида поддерживать себя или других, но, наоборот, это стремление оберегать семью во всей ее совокупности вытекает из чувства единства, которое соединяет с ней производителя. То обстоятельство, что возрастающая интенсивность этих отношений в том виде, как мы их наблюдаем у высших животных и, наконец, у человека, создает семейную солидарность, распространяющуюся за пределы непосредственного происхождения, психологически легко понятно; понятно также и то, что дети выходят, наконец, из той пассивности, которая сперва характеризует их поведение в пределах семейного единства, и — по крайней мере тем, что они ищут родительской защиты, подчиняются ей и умножают массу сплоченной группы, — они способствуют ее устойчивости и развитию.

Обозревая эти исследования в целом, мы обнаружим наряду с принципом, указанным на стр. 327, еще один принцип классификации причин, благодаря которым член группы оказывается относительно третьих лиц только членом группы, но не индивидуальностью. Прежде всего, мы замечаем некоторые связи, имеющие тот же эффект, но до известной степени независимые от отношений к третьим: органическое взаимное сродство родителей и детей, сходство их между собой, приспособление интересов к одинаковым жизненным условиям, их слияние даже в таких пунктах, которые стоят в стороне от связей с другими родами, — все это создает единообразие, которое, с одной стороны, мешает наблюдателю распознать в отдельном человеке индивидуальность и относиться к нему как к индивидуальности, а с другой стороны, вносит достаточно сплоченности в действия группы, направленные против всех стоящих вне ее, чтобы можно было, не погрешая против существа дела, считать отношение к отдельному члену отношением ко всей сово-

купности и солидарно направлять против нее те чувства и воздействия, которые вызваны отдельным членом. Итак, если здесь первоначальное единство является причиной того, что группа действует по отношению к третьим как единство, то мы видели затем, что жизненная нужда дает часто повод к совместному выступлению, которое, наоборот, создает реальное единство даже тогда, когда последнее ему не предшествовало. Я считаю это более глубоким и важным, хотя и более скрытым процессом. Даже в наиболее развитых областях мы часто думаем, что солидарное действие двух лиц вытекает из их глубинного сродства, тогда как на самом деле оно было вызвано к мимолетному или, нередко, прочному существованию необходимостью совместного действия; здесь, как и в других случаях, органы развиваются в соответствии с теми функциями, которых требуют от них обстоятельства. Однако ни функции, ни, соответственно, субъекты никогда не бывают устроены с самого начала так, чтобы требуемое действие осуществлялось само, как бы изнутри. И внутри индивидуума то, что называют единством личности, не является ни в коем случае основой его существа, из которой бы следовало единство поведения по отношению к людям и задачам, но, наоборот, часто лишь практическая необходимость одинаково относиться к третьему лицу имеет следствием внутренние отношения и установление единообразия между различными душевными силами. Так, например, человек, полный противоречивых склонностей и страстей, которого чуть ли не растаскивают в разные стороны его чувственные, интеллектуальные и этические влечения, обретает единство своего существа благодаря тому, что им овладевает религиозная идея; поскольку различные стороны его природы в равной мере соотносятся с тем, что открылось каждой из них как божественная воля, и тем самым вступают в одинаковое отношение к идее Бога, то именно поэтому между ними возникает единство, которое первоначально было им совершенно чуждо. Или, например, если поэтическая фантазия встречается с сильным рассудком и вследствие этого ввергает сознание в постоянный разлад между идеалистическим и реалистическим воззрением на вещи, то необходимость достигнуть известной жизненной цели или занять определенную позицию по отношению к какому-нибудь лицу нередко будет приводить раздробленные силы к единству и сообщать фантазии то же самое направление, что и мышлению и т.д. Переходя к более сложным образованиям, я укажу на секту гернгутеров в качестве примера того, как совместное отнесение к некоему третьему создает и укрепляет

коллективную сплоченность. Каждый член секты имеет вполне индивидуальное, можно сказать, сердечное отношение к Христу, которого они считают непосредственным главой своей общины; и это ведет к такому безусловному единению между членами общины, какого нельзя найти ни в одной другой. Этот случай так поучителен потому, что указанное отношение отдельного человека к принципу, на котором основывается сплоченность, является исключительно личным, устанавливает такую связь между ними и Христом, которая не перекрещивается ни с какой другой, и тем не менее один тот факт, что все эти нити сходятся в Христе, как бы задним числом сплетает их между собой. В сущности, неизмеримо огромное социализирующее значение религии основывается, главным образом, на общем отношении к высшему принципу; именно то специфическое чувство, из которого охотно выводят религию — чувство зависимости, — в особенности пригодно для того, чтобы устанавливать между теми, кто им в одинаковой степени проникнут, религию, т.е. связь (согласно старому, хотя этимологически и неверному, толкованию этого слова²). Подчеркну в этом аспекте также и то, что первоначальная сплоченность семьи при патриархальном строе основывалась не на том, что отец был ее создателем, но на его господстве, и ее единство в чувствах и действиях устанавливалось, следовательно, также не *a priori*, но уже задним числом, благодаря одинаковому отношению к некоторому третьему; что же касается объединяющего значения общего враждебного отношения, то еще составитель книги законов Ману указывал на то, что князь всегда должен считать своего соседа врагом, а соседа своего соседа — другом, и из многочисленных примеров достаточно вспомнить лишь о том, что Франция обязана сознанием своего национального единства, главным образом и прежде всего, войне с англичанами, и о том же говорит нам история последнего образования Германской империи³. Одним словом, превращение простого сосуществования в совместное существование, локального, как бы анатомического единства в физиологическое должно быть приписано в бесчисленном множестве случаев общему добровольному или вынужденному отнесению к некоторому третьему. В языке есть довольно меткое выражение: об отдельном человеке говорят, что, действуя против других, он должен «собраться» («*sich zusammennehmen*»), даже если в другое время он и пребывает в состоянии «рассеянности» («*zerstreut*») или «распущенности» («*zerfahren*»). В точности то же самое может быть сказано и о целых группах.

Из всего этого достаточно ясно, что нравственный проступок отдельного человека против некоторого третьего должен побуждать этого последнего реагировать против всей группы, к которой принадлежит первый, и что должна совершиться в высшей степени тонкая дифференциация, как объективная, внутри группы, так и субъективная, в способности познания у потерпевшего, чтобы точно локализовать чувство или действие, в которых выражается реакция. Между тем фактическая дифференциация очень отстает от теоретической, а именно в тех случаях, когда дело касается карающих реакций. Как бы ни избегал каждый более культурный человек и каждое более совершенное законодательство того, чтобы родные преступника также расплачивались за его преступление, но в действительности это еще в значительной степени имеет место и притом непосредственно — вследствие того, что жена и дети заключенного обрекаются нередко на беспросветную нужду, и косвенно — из-за того, что общество, хотя и не сознает этого, но фактически относится с презрением к этим близким и даже более дальним родственникам. Стремление к более высокой дифференциации в этом направлении не останавливается на индивидууме, но продолжается еще далее в отношении к нему. При более утонченном познании мы все меньше возлагаем ответственность за этический проступок на всего человека в целом, напротив, мы понимаем, что воспитание, пример, естественные склонности могли извратить одно отдельное влечение или круг представлений, тогда как в остальном личность может вести себя вполне нравственно. Возрастающая дифференциация в практических элементах нашей натуры столь же способствует этому в объективном отношении, сколь в субъективном — дифференциация теоретических сил; чем тоньше развитие личности, чем более обособлено и самостоятельно сосуществуют в ней различные влечения, способности и интересы наряду друг с другом, тем скорее вина может фактически лежать только на одной части ее и вся совокупность их может быть в ней неповинна; это особенно хорошо видно, например, в сексуальной сфере, где довольно высокая степень безнравственности встречается часто при полной безупречности в остальном поведении.

Далее, в субъективном отношении: насколько человек, осуждающий проступок, не вкладывает более всей своей личности в доставляемое ему другим ощущение, желая, чтобы деяние другого имело только те последствия, которые в точности этому деянию соответствуют, настолько осуждающий становится

объективным относительно другого. Он ограничивает свою реакцию теми пределами, в каких сам поступок есть не более чем только часть личности другого, учится отделять дело от личности, единичное от целого; так, общество, как известно, мирится с указанным случаем половой безнравственности даже в самых крайних проявлениях, налагая на мужчину, грешащего в этой области, чуть ли не минимум тех социальных наказаний, которым оно подвергает в других случаях за менее значительное нарушение нравственности; причины этого лежат, конечно, помимо указанной выше дифференциации, еще в пережитках варварства по отношению к женщинам. Связь субъективной дифференциации с более высоким развитием обнаруживается также в противоположных явлениях: в той вспыльчивости, которая у грубых натур овладевает всей личностью, в том, что минутный аффект вполне поглощает некультурного человека, в скоропалительных суждениях, к которым так склонны менее развитые умы; она обнаруживается в том своеобразном ощущении солидарности, в силу которого раздаются требования «отомстить человечеству» или «отомстить мужчинам, женщинам и т.д.», которые приходится слышать особенно из уст людей или незрелых, или более низкого умственного развития, или таких, которые не владеют своими чувствами. Впрочем, даже на нашей современной ступени развития вряд ли кто-нибудь из нас вполне свободен от того, чтобы не относиться бессердечнее, чем раньше, к третьим, невинным лицам после большого огорчения, причиненного нам злобой или обманом, хотя, конечно, мы и чувствуем при этом, что таким недостатком дифференциации в чувствовании унижаем сами себя. Такая двойная дифференциация ведет к важным последствиям, например в области педагогики. Эпохам более низкой культуры свойственно связывать с понятием воспитания прежде всего понятие наказания, цель которого состоит в подавлении и искоренении склонности; чем выше культура, тем сильнее становится стремление не просто сломить посредством наказания ту силу, которая заключена и в безнравственных влечениях, но создать такие состояния, при которых она могла бы проявляться с пользой и при которых действительная безнравственность как таковая сама творила бы полезное в других отношениях, приблизительно так, как техническая культура все более учится извлекать пользу из того, что она прежде отбрасывала или что даже служило для нее препятствием. Это возможно только при помощи дифференциации, которая все более выделяет виды и отношения действий и чувств из формы всеохватывающих комплек-

сов, в которой они поначалу выступают и в которой судьба одного члена солидарно соопределяет судьбу другого. Только тогда, когда в результате дифференциации каждое отношение, каждая составная часть публичной и личной жизни получит такого рода самостоятельность, что для этой части станет возможным индивидуальное претерпевание и деяние⁴, при котором механические переплетения с гетерогенными по существу дела элементами не навязывают им одну и ту же участь, — только тогда можно будет при помощи точного разграничения удалить вредные элементы, не касаясь соседних с ними полезных элементов. Так, в области медицины дифференцированные познания дают возможность удалять больные части тела, соблюдая в точности известные пределы там, где раньше приходилось отрезать тотчас же весь член; так, например, при тяжелых воспалениях коленного сустава в настоящее время вырезается только этот сустав, тогда как раньше ампутировалась вся бедренная кость и т.п. Между тем дифференциация в наказании, особенно уголовном, доходит очень скоро до своих пределов. Здесь исходят из предположения такого душевного единства, благодаря которому боль от наказания должна ощущаться именно там, откуда произошел проступок, и поэтому могут приговорить к одному и тому же наказанию за оскорбление чести, за обман и нарушение нравственных предписаний. Начатки дифференциации в этих пунктах еще очень недостаточны; так, например, заключение в крепости установлено за такие проступки, которые не касаются социального достоинства преступника и т.п. Между тем уже большая мягкость, которую в более культурные эпохи проявляют по отношению к преступнику, является во всяком случае признаком того, что отдельный поступок дифференцируют от личности в целом и что отдельное нарушение нравственности не принимается уже более за полную испорченность души, как это естественно для более расплывчатого представления; это представляет полную аналогию той дифференциации, которая освобождает социальное целое от ответственности за поступок одного члена. Точно так же исправление лиц, подвергшихся наказанию, которое составляет одну из главных целей высшей культуры, сможет обособивать свои виды на успех, по существу, той же самой психологической предпосылкой, а именно, что душа преступника тоже достаточно дифференцирована, чтобы заключать в себе наряду с извращенными влечениями также и здоровые; потому что ведь более глубокая психология должна ожидать надежного исправления грешника не от прямого устранения извращенных,

но от укрепления и возвышения здоровых влечений. Впрочем, смягчение наказаний, отмену их за давностью, а также попытки не дать погибнуть для общества тому, кто был повинен однажды в преступлении, можно основывать не только на дифференциации частей его души в их сосуществовании, но и на дифференциации в последовательности его душевного развития, если не хотят, чтобы в последующие эпохи искупалась вина, которая относится к эпохе более ранней.

На высшей ступени культуры обнаруживается, однако, своеобразная форма возврата к прежнему воззрению. Как раз в последнее время снова обнаружилась склонность возлагать на общество ответственность за вину индивида. В настоящее время ответственность за проступок индивида охотно возлагают не на «свободу» индивидуальности, но на внешне определяемое положение, в которое общество ставит отдельного человека, на атрофические или гипертрофические условия жизни, которые оно ему предоставляет, на всемогущие воздействия и влияния, которым он подвергается с его стороны. Трансцендентальное познание, которое говорит об исключительном господстве естественной причинности и устраняет вину в смысле *liberum arbitrium*^{*}, сужается, оборачиваясь верой в то, что только социальные влияния имеют определяющее значение. Поскольку старое индивидуалистическое мировоззрение заменяется историко-социологическим, которое рассматривает индивида лишь как точку пересечения социальных нитей, постольку место индивидуальной вины должна занять вина коллективная. Если отдельный человек по своим врожденным склонностям является продуктом предшествующих поколений, а по развитию их — продуктом современного ему поколения, если он заимствует содержание своей личности от общества, то мы уже не можем возлагать на него ответственность за такие поступки, в которых он является только посредствующим звеном, подобно орудию, которое служило ему для их совершения. На это нетрудно, конечно, возразить, что общественное устройство, детерминирующее отдельного человека, должно же было где-нибудь исходить от отдельных людей, на которых и падает ответственность за это последнее воздействие; следовательно, индивид как таковой все-таки может быть виновным, и как бы ни была велика та доля ответственности, которую он сваливает на общество, это не удастся ему сделать вполне, так как общество все же состоит из индивидов и поэтому не могло бы быть

* Свободной воли (лат.).

виновным, если бы не были виновны они. Повод для создания каждого несовершенного и несправедливого социального учреждения, которое может толкнуть каждого, кто родился при нем, на путь преступления, все же должен был исходить от отдельного человека; ведь всякое наследование, закладывающее в нас семя порока, существует не от века, но должно иметь свое начало в том или другом первоначальном поведении какого-нибудь предка. И если даже наибольшая часть нитей, направляющих действия индивида, восходит к предшествующим поколениям, то и от него также исходят, в свою очередь, новые нити, которые наравне с первыми соопределяют грядущие поколения; и на ответственность за эти последствия следует указывать тем настоятельнее, чем глубже мы прониклись тем, что ни один поступок в пределах социального космоса не остается без последствий, что действие индивидуального нарушения нравственности простирается до тысячного колена. Итак, если социальная обусловленность по отношению к прошлому снимает бремя с отдельного человека, то она налагает на него тем более тяжелое бремя по отношению к будущему, причинная ткань которого может становиться все сложнее, а обуславливающее значение индивида — все многостороннее именно потому, что каждый отдельный человек прибавляет известную часть к наследию рода, а без нее его не существовало бы вовсе.

Не вступая в спор о принципах, который разделил бы судьбу всех рассуждений о свободе, т.е. остался бы бесплодным, я хочу лишь указать здесь на следующую точку зрения. Последствия каждого поступка легко и совершенно меняют свой характер, если с личных отношений или небольшого круга, к которому они сначала относились, согласно намерению действующего, распространяются на более широкий круг. Если, например, стремления церкви подчинить себе также и всю совокупность интересов земной жизни осуждаются как неправильные, то можно прежде всего возразить, поскольку это обвинение направлено против известных лиц, скажем, средневековья, что здесь господствовала традиция, унаследованная от древнейших времён христианства, которая являлась отдельному человеку как несокрушимая тенденция, самоочевидная догма, так что вина падает в этом случае на самые ранние личности, которые ее выработали, а не на отдельных эпигонов, которых она принуждала идти без рассуждений по своему пути. Но и эти первые были невиновны, так как в маленьких раннехристианских общинах полное проникновение жизни религиозной идеей, посвящение всего бытия и всего, чем люди располагали, хрис-

тианским интересам было вполне нравственным, для существования этих общин неизбежным требованием, которое не вредило и интересам культуры, пока еще существовали другие достаточно широкие круги, посвящавшие себя заботам о земных делах. Это изменилось лишь с распространением христианской религии; если бы та форма жизни, которая соответствовала маленькой общине, распространилась на все государство в совокупности, то этим был бы нанесен ущерб целому ряду интересов, которые считаются совершенно необходимыми и вытеснение которых господством церкви считается безнравственным. Итак, одна и та же тенденция, которая при небольших размерах социального круга была положительной, с расширением его оказывается отрицательной; и если в последнем случае вина снимается с отдельных людей, так как объясняется традицией, то очевидно, что она не лежит и на тех, от кого берет начало традиция, но что причиной этой тенденции является одно только количественное изменение общественного круга. Вопрос о том, насколько чисто количественное расширение круга изменяет нравственное качество совершенных по отношению к нему поступков, еще весьма нуждается в исследовании. Но так как это несомненно имеет место, то поступок, который рассматривается как вина или заслуга в более узком кругу, при расширении круга нередко превращается в свою противоположность, причем никто не является лично ответственным за то, что поступок квалифицируется теперь в нравственном отношении иначе, так как по содержанию своему он просто получен готовым, изменение же его ценности исходит не от отдельного человека, но от их совокупности. Мы обнаруживаем, например, что в горном Тибете еще до сих пор господствует полиандрия, и притом, очевидно, приносит обществу пользу, как это признают сами миссионеры, потому что почва там так бесплодна, что быстрый прирост населения вызвал бы величайшую общую нищету. Полиандрия же является прекрасным средством для того, чтобы задержать этот прирост; кроме того, мужчины бывают там часто вынуждены надолго покидать родные места, чтобы пасти стада на отдаленных пастбищах или вести торговлю, и тогда то обстоятельство, что из нескольких мужей, имеющих одну жену, по крайней мере один всегда остается дома, обеспечивает защиту жены и поддерживает сплоченность семьи. Но это благотворное влияние на нравы страны, много раз констатированное, тотчас изменилось бы, как только, хотя бы вследствие открытия новых источников питания, сделался бы возможным и нужным рост населения; имен-

но история форм семьи достаточно часто показывает, как то, что однажды считалось нравственным, часто становилось нравственно предосудительным благодаря простому и притом нередко лишь количественному изменению внешних отношений. Если бы отдельный человек совершил поступок, который теперь считался провинностью, например, если бы в вышеуказанном примере некая женщина и после изменившихся отношений стала бы следовать своей склонности к полиандрии и переносила бы ответственность за это с себя на те поколения, которые через наследственность, рудименты своих состояний и т.п. толкнули ее на этот путь, то (если все сказанное верно), вина не пала бы ни на кого в отдельности именно потому, что для предков данной женщины это еще не было виной. Конечно, общество, видоизменения которого создали вину, не будет виновным в смысле моральной ответственности, так как эти видоизменения произошли по причинам, которые не имеют ничего общего с обсуждаемым моральным событием, и оно явилось следствием их лишь случайно. Подобно тому как определенные мероприятия, вредные для одной части общественного целого, перестают иногда быть таковыми, если распространяются на все общество (так, социалисты утверждают, что известные по опыту недостатки монопольного государственного хозяйства, на которые им указывают в виде возражения, возникли только потому, что до сих пор монополия вносилась в хозяйственную политику, которая оставалась индивидуалистической во всех других отношениях, и что эти недостатки, напротив, исчезли бы, если бы она была единым экономическим принципом), точно так же и наоборот, расширение сферы действия определенного способа поведения может превратить разумное в бессмыслицу, благотворное — в пагубное и, таким образом, позволить, чтобы вина, которую способен сложить с себя отдельный человек, не падала тем не менее индивидуально ни на кого другого.

Между тем чисто количественное расширение группы является лишь самым ярким случаем освобождения индивидов от морального бремени; другие видоизменения группы могут привести к тому же самому результату для отдельного человека, поскольку благодаря им можно не возлагать ни на кого в отдельности вину, которую слагает с себя непосредственный виновник. Подобно тому как химическое смешение двух веществ может создать третье, свойства которого совершенно отличны от свойств его элементов, так и некая вина может возникнуть вследствие того, что определенная естественная предраспо-

ложенность встречается с определенным социальным отношением, хотя ни один из этих факторов сам по себе не содержит ничего безнравственного. Эта возможность позволяет сформулировать утверждение, подтвержденное новейшими антропологическими исследованиями, что пороки очень часто являются не чем иным, как видами атавизма.

Мы знаем, что в прежние времена, когда род человеческий существовал в других условиях, всяческие грабежи и убийства, ложь и насилие оценивались совсем иначе, чем теперь; будучи направлены против чужого рода, они являлись отчасти безразличным (для других) частным делом, отчасти славным героическим деянием; в пределах же одного рода они были неизбежным средством культурного развития, так как, с одной стороны, производили отбор сильных и умных, а с другой — становились средством тирании и порабощения, благодаря которым впервые происходило дисциплинирование масс и устанавливалось разделение труда между ними. Однако те же самые способы поведения при позднейших отношениях являются порочными и, таким образом, порок, конечно, часто бывает наследственно обусловленным возвращением к той ранней ступени развития нашего рода, когда он еще не был пороком. Один выдающийся анатом сделал замечание, которое, по моему мнению, должно привести к важным выводам: можно доказать, что все то, что мы называем физическим безобразием, обнаруживает сходство с типом низших животных, является возвратом к нему. Таким образом, быть может, и душевное безобразие представляет собою возвращение к естественному состоянию и обнаруживает себя как порок в силу дисгармоничного и деструктивного отношения, которое возникает, поскольку это возвращение происходит в совершенно изменившихся условиях. С этим согласуется и то, что со специфическими пороками очень часто связаны грубость и дикость всего существа, т.е., очевидно, общий атавизм; и далее: очень многие пороки находят себе параллель в чертах, свойственных невоспитанным детям, например, в склонности ко лжи, в жестокости, в страсти к разрушениям, в безоглядном эгоизме, подобно тому, как теперь доказано, что все нарушения речи у взрослых воспроизводят в точности несовершенства детской речи. И так как, по всей вероятности, детство индивидуума вообще повторяет, по крайней мере в главных чертах, детство его рода, то следует предположить, что моральные недостатки первого отражают общие свойства второго; и если мы снимаем с ребенка собственно вину за такие промахи, так как знаем, что он является в сильнейшей

степени продуктом родового наследия, тогда то же самое будет иметь силу и по отношению к тому, кто в силу атавизма остановился на той моральной ступени развития рода, которую нормальный человек в сокращенной форме переживает и преодолевает ребенком, но которая могла быть некогда зафиксирована в жизни рода только потому, что была подходяща и полезна. Но в этом случае моральная вина в совершении поступка, которую содеявший его списывает на счет передавшего ему свое наследие рода, вообще падает исключительно на изменившиеся отношения, которые сообщают тому, что было некогда хорошо и полезно, противоположные последствия.

Далее, не следует упускать из виду, что во многих случаях прогрессирующая социализация⁵ делает возможным, чтобы как раз дурные и безнравственные влечения приводили к нравственным результатам. Я уже указывал выше на то, что благодаря повышенной дифференциации можно заставить служить целям культуры и ту силу, которая заключена в безнравственном. Тогда на долю общества выпадает по меньшей мере та заслуга, что отдельный человек является нравственным, — в том же смысле, в каком общество в вышеприведенных случаях повинно в его безнравственности. Мне рассказывали, что в одной больнице была сестра милосердия, которая отличалась неутомимой кровожадностью и искала случая присутствовать при самых ужасных и отталкивающих операциях; но именно благодаря этому хладнокровию и неустрашимости она оказывала неоценимые услуги там, где сострадательный человек утратил бы необходимое спокойствие. Та же самая природная склонность, которая в эпохи более грубые создала бы, вероятно, чудовищного преступника, направляется на путь нравственно продуктивный при более развитых общественных отношениях. Уже одно только количественное расширение группы, которое, согласно вышеприведенным рассуждениям, может превратить правильный образ действия индивидуума в неправильный, способно также и наоборот сделать врожденную или как-то иначе передаваемую безнравственную склонность социально полезной. Ведь количественное расширение группы требует в той же мере и дифференциации; чем больше размер целого, тем более необходимо для него, при всегдашней недостаточности жизненных условий, чтобы (в известных самоочевидных пределах) каждый ставил себе иные цели, чем другие, а если он ставит те же самые цели, то избирал бы, по крайней мере, другие пути к ним. Следствием этого должно быть то, что односторонности, странности и наиболее индивидуальные

склонности найдут себе в большом кругу соответствующее место и возможность изживаться на пользу обществу, тогда как отдельного человека они делают неспособным удовлетворить тем более общим требованиям, которые предъявляет к нему более узкий круг, и поэтому они приближаются здесь к тому, что по существу своему безнравственно.

Есть еще одно отношение, благодаря которому расширение социального круга делает образ действий индивида более нравственным: подобно тому, что выше было установлено относительно вины, так здесь заслуга в этом должна быть приписана не самому этому кругу, но совместному действию двух факторов, из которых ни один не может самостоятельно заявлять на нее притязание. При простых отношениях в маленькой группе отдельный человек достигнет своих эгоистических или альтруистических целей, поскольку он вообще может их осуществить, сравнительно простыми средствами. Чем больше становится его социальный круг, тем больше окольных путей нужно для этого индивиду: потому, что более сложные отношения делают для нас желанными много разнообразных вещей, стоящих далеко от той сферы, на которую простирается наша власть в данный момент; потому, далее, что они связывают с нашими целями те или другие побочные последствия, которых следует избегать; наконец, потому, что на каждую отдельную вещь существует столько претендентов, что прямой путь к ней слишком часто — последнее, к чему должно прибегнуть, и главная задача сводится к часто очень сложному обезвреживанию конкурентов и приобретению союзников, которых опять-таки можно найти и использовать лишь непрямым путем. Последствием всего этого является то, что для достижения собственно эгоистической цели мы в более широких кругах должны совершить много такого, что не является непосредственно эгоистичным, пустить в ход различные силы, следующие своим законам и целям, хотя в конце концов они служат и нашим собственным. Чем шире те отношения, в которых мы живем, тем меньше, как правило, труд ради достижения личного счастья доставляет нам его непосредственно, но состоит в обработке внешних и, главным образом, человеческих объектов, которые только потом, в свою очередь, воздействуют на нас, возбуждая в нас удовольствие. Сколь бы личной ни была конечная цель, но чтобы найти средства для ее достижения, мы должны удалиться от самих себя. Если отвлечься от того, что нравственная ценность субъективного убеждения здесь выигрывает, поскольку необходимое для этого изучение объективных отноше-

ний очень часто пробуждает к ним интерес, и обращение к другим людям и делам ради эгоистических конечных целей часто переходит бескорыстную самоотдачу, — если отвлечься от всего этого, то окольные пути, ведущие к той конечной цели, по природе своей бывают часто вполне нравственными; чем шире социальный круг, чем более развиты именно хозяйственные отношения, тем чаще должен я служить интересам других, если хочу, чтобы они служили моим интересам. Благодаря этому вся атмосфера социальной жизни становится более нравственной, что обычно не осознается, но лишь потому, что конечные цели, ради которых это совершалось, являются эгоистическими. Внутренняя нравственность индивида не становится от этого поначалу более высокой, потому что по отношению к ней решающее значение имеет не деяние на благо других, но то убеждение, исходя из которого оно совершается; тем не менее фактические результаты должны быть названы нравственными, поскольку они способствуют появлению других; и так как с расширением наших отношений это становится все более необходимым средством для достижения наших целей, то и увеличение круга заставляет нас фактически поступать нравственнее, хотя это, собственно говоря, и не является нашей заслугой. И причина этого также заключена не в коллективной нравственности, но в совпадении эгоистических целей и таких размеров социального круга, что достичь этих целей можно лишь окольным, нравственным по своей природе путем.

На том же самом окольном пути есть другая стадия, на которой нравственность в поступках отдельного человека в несколько более высокой степени оказывается результатом коллективной нравственности. Мы нуждаемся для достижения своих целей не только в людях, но и в объективных учреждениях. Установления права, нравов и форм общения всякого рода, которые общность выработала для своей пользы, т.е. в интересах нравственности, проникают в конце концов во все жизненные отношения отдельного человека настолько, что он должен ими пользоваться каждое мгновение. Даже самые эгоистичные намерения, за исключением непосредственного насилия, могут осуществиться не иначе, как в социально предписанных формах. Но если этими формами пользуются, то с каждым разом они приобретают все больше силы, и благодаря этому самое безнравственное намерение должно до известной степени платить дань нравственности, применяя те формы, в которых объективировалась публичная мораль. Задача прогрессирующей социализации состоит во все большем увеличении

этой дани, дабы путь к безнравственному, который, конечно, никогда нельзя будет преградить совсем, по крайней мере, должен был бы проходить через возможно большее число областей нравственного, помогая, таким образом, упрочить и расширить движение в этих областях. Мошенник, совершающий подложную сделку в строго правовых формах, плут, точно соблюдающий правила общественной вежливости, сибарит, безнравственные и расточительные траты которого производятся, по крайней мере, в тех экономических формах, которые, согласно установлениям его группы, наиболее целесообразны, лицемер, который ради каких-нибудь личных целей устраивает свою жизнь согласно религиозным нормам, — все они, так сказать, мимоходом делают свой вклад в нравственность, способствуют всеобщему, и заслуга в этом должна быть приписана, конечно, не их воле, но социальному устройству, заставляющему отдельного человека в его безнравственных стремлениях следовать тому пути, на котором он обязан платить дань публичным учреждениям и, следовательно, публичному благу.

Впрочем, то, что вину, таким образом, сваливают на общество, относится к познаниям, распространение которых могло бы показаться сомнительным с точки зрения социальной педагогики, потому что оно легко могло бы стать известного рода отпущением личной вины, и искушение совершить тот или другой поступок должно было бы расти по мере того, как совесть чувствовала себя облегченной. Выгоду от безнравственного поступка получает индивид, а моральный ущерб, так сказать, падает на общность. Акционерные общества — символ этого отношения, однако они важны и сами по себе в связи с вопросом о коллективной ответственности. Там, где существует личная ответственность, уже собственный интерес будет иметь тенденцию оберегать индивида от слишком рискованных спекуляций, чрезмерной задолженности, перепроизводства и т.д. Напротив, для правления акционерного общества, которое оперирует чужими деньгами, не существует этого регулятора; они могут затеять рискованное предприятие, удачный исход которого доставляет им выгоды вместе со всеми, а неудачный не влечет за собой иных последствий, кроме того, что они просто выходят из дела, когда оно терпит крах, тогда как кредиторы остаются ни с чем. Как в случае морали вина, так в случае экономики — долги⁶ падают на существо, безличность которого допускает и соблазняет сваливать все на него. Здесь следует, однако, обратить большое внимание на то, что прогрессирующая мысль, которая проникает в очень запутанные отношения,

действует дифференцирующим способом, т.е. одинаково стимулирует и обостряет совершенно противоположные тенденции. Ведь, с одной стороны, познание нашей социальной зависимости может притупить индивидуальную совесть, но, с другой стороны, оно должно ее обострять, так как оно учит, что каждый человек находится в точке пересечения бесчисленных социальных нитей, и, таким образом, каждый из его поступков должен иметь самые разнообразные социальные последствия; внутри социальной группы ни одно семя не падает, так сказать, на каменистую почву. Это обеспечивается, что касается настоящего времени, взаимодействием с ныне живущим поколением, не прерывающимся ни в одной точке, а что касается будущего, — тем влиянием, которое оказывает каждый поступок на передаваемый в наследство материал. Индивид больше уже не ограничивается самим собою — ни *a parte ante*, ни *a parte post*¹, так что социологическое рассмотрение и уменьшает лежащее на нем бремя, и увеличивает его и оказывается, таким образом, истинно культурным принципом, который, исходя из единства некоторой идеи, дифференцирует самые дифференцированные жизненные содержания, придавая им более яркое выражение и большую глубину.

¹ Со стороны предшествующего и последующего (лат.).

Глава III

Расширение группы и развитие индивидуальности^{*}

Развитие внутренне однородных, но взаимно очень противоположных групп: дифференциация, происходящая в каждой отдельной группе, вызывает взаимное уподобление и сближение между членами различных групп.

Разложение узких кругов:

- 1) вследствие индивидуализации участников,
- 2) вследствие расширения круга и соединения его с более отдаленными кругами.

Чем более индивидуальна группа как таковая, тем менее индивидуальны ее члены; увеличению дифференциации в социальной сфере соответствует уменьшение ее в сфере личной.

Всеобщее равенство и индивидуализм.

Этические применения: интересы не личного характера, обязанности по отношению к самому себе, нравственная автономия, чувство личности.

Психологическое изображение соотношения между расширением и дифференциацией объектов представления

Неоднократно приходится наблюдать следующее соотношение между развитием индивидуальности и социальным интересом: это развитие тем выше, чем более широк тот круг, на который распространяется интерес. Возьмем две социальные группы, М и N, резко отличающиеся друг от друга как по своим характерным свойствам, так и по взаимной настроенности, причем каждая из них состоит из однородных и тесно связанных между собой элементов. Обычно развитие вызывает все возрастающую дифференциацию элементов. Различия между индивидами по внешним и внутренним склонностям и их проявлениям, которые первоначально были минимальными, обостряются вследствие необходимости добывать себе средства к жизни, борьба за которые ведется все более своеобразными способами; конкуренция, как известно, создает особенность индивида. Сколь бы ни были различны исходные пункты этого процесса в группах М и N, все же он должен постепенно делать их похожими друг на друга. С самого начала есть вероятность того, что с увеличением несходства между собой

^{*} Эта глава появилась в сокращенном виде несколько лет тому назад в *Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Bd. XII. Heft 1. — Прим. авт.

составных частей группы М и составных частей группы N в каждой из них можно будет найти все больше сходств с другой группой; разнообразные отклонения от нормы, значимой до тех пор для каждого комплекса как такового, необходимо должны приблизить членов одной группы к членам другой. Это должно произойти уже потому, что, как бы ни были различны социальные группы сами по себе, формы дифференциации одинаковы или сходны между собой: отношения простой конкуренции, соединение многих слабых против одного сильного, избыток входящих в группу индивидов, последовательное усиление раз установленных индивидуальных отношений и т.д. Действие этого процесса — с чисто формальной стороны! — часто можно наблюдать в интернациональной симпатии, которую питают друг к другу аристократы и которая странным образом не зависит от специфического содержания того существенно важного, что в других случаях имеет решающее значение для взаимного притяжения и отталкивания. После того как процесс социальной дифференциации привел к разделению высокого и низкого, уже одно только определенное социальное положение как формальный факт внутренним, а часто и внешним образом соотносит между собой членов самых разнообразных групп, для которых характерно именно это социальное положение.

К тому же вместе с такой дифференциацией социальной группы будет расти необходимость и склонность выходить за пределы ее первоначальных границ в пространственном, экономическом и духовном отношении. А ввиду возрастающей индивидуализации и, следовательно, взаимного отталкивания ее элементов будут расти также необходимость и склонность устанавливать, помимо первоначальной центристскости отдельной группы, центробежную тенденцию как мост, перекинутый к другим группам. Немногих примеров будет достаточно, чтобы показать, каков этот процесс, который и так уже самоочевиден.

Первоначально в цехах господствовал дух строгого равенства, вследствие чего, с одной стороны, налагались ограничения на отдельного человека в отношении производства, ибо ни один член цеха не должен был превосходить остальных по количеству и качеству своей продукции, а с другой — имелось стремление защитить индивида посредством норм продажи и оборота, чтобы его не превзошли другие. Однако более продолжительное время поддерживать это состояние недифференцированности было невозможно. Мастер, разбогатевший в силу каких-нибудь обстоятельств, не хотел больше подчиняться ограничениям: продавать лишь собственную продукцию, торговать только в одном месте, держать очень ограниченное чис-

ло подмастерьев и т.п. Но как только он добивался права на это, нередко путем тяжелой борьбы, должно было произойти следующее: во-первых, первоначально однородная масса членов цеха должна была дифференцироваться все с большей определенностью на богатых и бедных, капиталистов и рабочих; после того как принцип равенства был однажды нарушен настолько, что один имел право заставить другого работать на себя, и свободно, по своим личным способностям и энергии, полагаясь на свое знание отношений и на свой учет шансов, выбирать себе рынок сбыта, именно личные качества, получив возможность развиваться, должны были повиситься и привести ко все более резкой специализации внутри товарищества и, в конце концов, к его распаду. С другой же стороны, это преобразование повело к дальнейшему выходу за пределы прежней области сбыта; благодаря тому, что производитель и торговец, соединенные прежде в одном лице, дифференцировались друг от друга, последний приобрел несравненно большую свободу передвижения и завязались коммерческие связи, до тех пор невозможные. Индивидуальная свобода и увеличение предприятия находятся во взаимодействии. Так, при одновременном существовании цеховых ограничений и больших фабричных предприятий, например, в начале этого столетия в Германии оказывалось всегда необходимым предоставить последним свободу производства и торговли, которую могли или хотели коллективистски ограничивать для кругов, состоявших из более мелких и незначительных предприятий. Итак, развитие, бравшее начало в узком гомогенном цеховом круге, шло в двух направлениях и, соответственно этой двойственности, должно было подготовить его разложение: речь идет, во-первых, об индивидуализирующей дифференциации, а во-вторых, о пространственном расширении. В этом отношении, например, история освобождения крестьян в Пруссии оказывается сходным процессом. Наследственно-зависимый крестьянин, каким он был в Пруссии приблизительно до 1810 г., и по отношению к земле, и по отношению к господину занимал своеобразное среднее положение; земля хотя и принадлежала господину, но так, что крестьянин не был лишен известных прав на нее. С другой стороны, хотя он и должен был отбывать барщину на поле своего господина, но он обрабатывал наряду с этим и отведенную ему землю на свой страх и риск. С уничтожением крепостного права известная часть земли, принадлежавшей до сих пор крестьянину на ограниченных правах, была передана ему в полную и безусловную собственность, а помещик мог рассчиты-

вать только на наемных рабочих, набравшихся теперь, главным образом, из владельцев более мелких клочков земли, которые были у них скуплены. Итак, если крестьянин при прежних отношениях соединял в себе отдельные черты собственника и работающего на других⁷, то теперь появилась резкая дифференциация: одна часть превратилась в чистых собственников, а другая — в чистых работников. Само собой очевидно, каким образом это привело к свободным личным перемещениям и установлению связей с более удаленными лицами и кругами; влияние здесь оказало не только уничтожение внешней прикрепленности к клочку земли, но и положение работника как такового, которого нанимают то здесь, то там; а кроме того, и свободное владение, которое делает возможным отчуждение и вместе с тем коммерческие отношения, переселения и т.п. Так подтверждается сформулированное выше положение: дифференциация и индивидуализация ослабляют связь с ближним, чтобы создать взамен новую связь — реальную и идеальную — с более дальними.

Аналогичное соотношение обнаруживается в животном и растительном мире. Можно заметить, что у наших домашних животных (это относится и к культурным растениям) особи одного и того же подвида⁸ резче различаются между собой, чем особи соответствующего подвида, пребывающие в естественном состоянии; напротив, подвиды одного вида как целые ближе друг другу, чем у некультурных пород. Итак, культивирование усиливает формообразование, благодаря которому, с одной стороны, индивидуальность более резко выделяется внутри своего вида, а с другой — происходит сближение с чужими видами и обнаруживается сильное сходство с более широкой общностью вне пределов первоначально гомогенной группы. С этим вполне согласуется утверждение, что породы домашних животных у некультурных народов имеют характер гораздо более обособленных видов, чем те разновидности, которые есть у культурных народов. Дело в том, что первые еще не достигли в процессе развития той стадии, когда в результате более продолжительного приручения уменьшаются различия между видами, поскольку увеличиваются различия между индивидами. И в этом развитие животных прямо пропорционально развитию их господ: в менее культурные эпохи индивиды, принадлежащие к одному роду, настолько единообразны и одинаковы, насколько возможно; напротив, роды в целом противостоят друг другу как чуждые и враждебные: чем теснее синтез внутри своего рода, тем резче антитезис по отношению к чужому роду; с

прогрессом культуры растет дифференциация между индивидами и увеличивается близость к чужому роду. Соответственно, широкие необразованные массы культурного народа внутренне более гомогенны, чем образованные слои; характерные особенности, отличающие их от масс другого народа, более резки, чем различия между образованными слоями обоих народов. А что касается отражения этого отношения в наблюдающем духе, то должно иметь место то же самое и притом на основании важного психологического правила, согласно которому различные, но принадлежащие к одному и тому же роду и сопряженные в некое единство впечатления сливаются между собой и тем самым парализуют друг друга, так что образуется некое среднее впечатление; одно крайнее качество уравнивает другое, и подобно тому, как самые различные цвета образуют вместе бесцветный белый свет, так разнообразие очень неодинаково одаренных и действующих лиц ведет к тому, что целое, в которое их объединяет представление, получает характер более индифферентный, лишенный резко очерченной односторонности. Трения между ярко выраженными индивидуальностями, которые в действительности ведут к уравниванию или конфликтам, происходят и в субъективном духе. Чем более дифференцирован круг соответственно своим составным частям, тем менее он, как целое, производит индивидуальное впечатление, потому что его части, так сказать, не дают говорить друг другу, взаимно устраняют друг друга, так что в результате получается впечатление усредненности, которое будет тем неопределеннее, чем многочисленнее и разнообразнее факторы, совместно его производящие.

Обобщая эту мысль, можно выразить ее так: в каждом человеке *ceteris paribus* индивидуальное и социальное имеется, так сказать, в неизменной пропорции, которая изменяет только свою форму: чем теснее круг, которому мы себя отдаем, тем меньше мы имеем индивидуальной свободы; но зато этот круг сам представляет собой нечто индивидуальное, и именно потому, что он невелик, отделяет себя от других резкими границами. Это обнаруживается очень ясно в социальном строе квакеров. Как целое, как религиозный принцип, отличающийся самым крайним индивидуализмом, квакерство объединяет членов общины строем и образом жизни в высшей степени единообразными, демократическими и по возможности исключаящими все индивидуальные различия; но зато оно совершенно лишено понимания высшего государственного единства и его целей, так что индивидуальность меньшей группы исключает, с одной сторо-

ны, индивидуальность ее отдельных членов, с другой стороны, — самоотдачу индивида большой группе. В частности это проявляется следующим образом: в том, что является делом общины, в богослужебных собраниях, каждый может выступать и говорить, как проповедник, что хочет и когда хочет; однако, с другой стороны, община ведет надзор за личными делами, например, за заключением браков, так что последние не происходят без согласия комитета, назначенного для рассмотрения каждого отдельного случая. Итак, они индивидуальны только в общем, но социально связаны в индивидуальном. И соответственно, если расширяется круг, в котором мы действуем и к которому относятся наши интересы, то это дает больше простора для развития нашей индивидуальности; но в качестве частей этого целого мы обладаем меньшим своеобразием, а целое, как социальная группа, является менее индивидуальным.

Если, таким образом, тенденции, с одной стороны, к индивидуализации, а с другой — к недифференцированности, столь тождественны друг другу, что относительно безразлично, проявляются ли они в области чисто личной или же в сфере той социальной общности, к которой принадлежит личность, то увеличение индивидуализации или ее противоположности в одной области потребует соответственного уменьшения в другой. Итак, мы приходим к самой общей норме, которая чаще всего может проявляться при различиях в размерах социальных групп, но, впрочем, обнаруживается и в других случаях. Например, у некоторых народов, у которых преобладает все экстравагантное, преувеличенное, импульсивно причудливое, мы замечаем рабскую приверженность моде. Сумасбродство, совершенное одним, автоматически влечет за собой слепое подражание всех остальных. Те же, у кого жизнь в целом далеко не так многоцветна, более трезва и устроена на солдатский манер, имеют, однако, гораздо более сильные индивидуалистические стремления и отличаются друг от друга в рамках этого однообразного и простого стиля жизни гораздо резче и отчетливее, чем первые внутри своего изменчивого многоцветья. Итак, с одной стороны, целое носит очень индивидуальный характер, но его части весьма подобны между собой; с другой стороны, целое более бесцветно, его образование в меньшей степени связано с какими бы то ни было крайностями, но его части сильно дифференцированы между собой. Сейчас, однако, для нас важно, главным образом, отношение корреляции, которое привязано к объему социального круга и обычно связывает свободу группы

со стесненностью индивида; хорошим примером этого является сосуществование коммунальной стесненности и политической свободы, которое мы, например, видим в русском устройстве доцарского периода. Особенно в эпоху нашествия монголов в России было множество территориальных единиц, княжеств, городов, сельских общин, которые вовсе не были соединены между собой единой государственной связью, и, таким образом, каждое из них как целое пользовалось большей политической свободой; но зато прикрепленность индивида к коммунальному сообществу была наиболее тесной, так что не существовало вообще частной собственности на землю и только одна коммуна владела ею. Тесной замкнутости в круг общины, которая лишала индивида личного владения, а нередко, конечно, и возможности личного передвижения, соответствовало отсутствие отношений, связывающих его с более широким политическим кругом. Круги социальных интересов расположены вокруг нас концентрически: чем теснее они нас охватывают, тем меньше они должны быть. Но человек никогда не является ни существом сугубо коллективным, ни существом сугубо индивидуальным; поэтому здесь, конечно, идет речь лишь о большей или меньшей степени того и другого или же только об отдельных сторонах и определениях человеческого существования, в которых являет себя развитие, переход от перевеса индивидуального над коллективным к перевесу коллективного над индивидуальным. У этого развития могут быть стадии, в которых принадлежность одновременно к меньшему и к большему социальному кругу выражается в характерных последствиях. Итак, если самоотдача более узкому кругу, в общем, менее благоприятна для сохранения индивидуальности как таковой, чем ее существование в некоторой возможно большей общности, то все-таки с психологической точки зрения следует заметить, что внутри очень большого культурного сообщества принадлежность к семье способствует индивидуализации. Отдельный человек не может оградить себя от совокупности; только отдавая некоторую часть своего абсолютного Я нескольким другим индивидам, соединяясь с ними, он может еще сохранить чувство индивидуальности и притом без чрезмерной замкнутости, без чувства горечи и обособленности. Даже когда он расширяет свою личность и свои интересы, включая сюда личность и интересы ряда других людей, он противопоставляет себя остальному, так сказать, в более широкой массе. Правда, для индивидуальности в смысле чудачества и всякого рода ненормальности жизнь без семьи, в некотором широком круге оставляет

широкое поприще; но для дифференциации, которая затем приносит пользу и наибольшему целому, будучи порождена силой, а не непротивлением односторонним влечениям, — для нее принадлежность к более узкому кругу внутри более широкого оказывается полезной, правда, часто, конечно, только как подготовка и переходное состояние. Семья, значение которой сначала политически реально, а с ростом культуры все более и более психологически идеально, предоставляет в качестве коллективного индивида своему члену, с одной стороны, некоторую предварительную дифференциацию, которая, по крайней мере, подготавливает его к дифференциации в качестве абсолютной индивидуальности, с другой стороны, она предоставляет ему и защиту, благодаря которой эта индивидуальность может развиваться, пока она не будет в состоянии устоять против самой обширной общности. В более высоких культурах, где одновременно получают признание и права индивидуальности, и права самых широких кругов, принадлежность к семье представляет собой смешение характерного значения принадлежности к узкой и более широкой социальным группам.

Если я указывал выше, что самая большая группа предоставляет больше простора крайностям формирования и деформирования (*Bildungen und Verbildungen*) индивидуализма, мизантропическому уединению, причудливости и капризным формам жизни, бесцеремонному эгоизму, то это является лишь следствием того, что более широкая группа предъявляет нам меньше требований, меньше заботится об отдельных людях и поэтому ставит меньше препятствий для полного развития даже самых извращенных влечений, чем более узкая группа. Следовательно, на размеры круга ложится лишь негативная вина, и речь идет не столько о развитии в пределах группы, сколько о развитии вне ее, для которого большая группа открывает своим членам больше возможностей, чем меньшая. Хотя это — случаи односторонней гипертрофии, причиной или следствием которой является слабость индивида, однако именно в односторонности, которую приносит с собой нахождение в большой группе, лежит неизмеримо могучий источник силы и притом не только для совокупности, но и для отдельного члена. Яснее всего свидетельствует об этом тот несчетное число раз наблюдавшийся факт, что лица, которые до старости действовали в одном определенном кругу, тотчас по выходе из него теряют силы, посредством которых они до сих пор вполне удовлетворительно исполняли свое призвание. Дело не просто в том, что данное количество силы не следует более своей привычной

траектории и не может войти в предлагаемую новую колею, а потому разлагается; вся личность, вся деятельность ее, даже помимо ее призвания, в большинстве таких случаев замирает, так что нам потом может показаться, будто организм сам по себе давно уже не располагал силами, нужными для его деятельности, и мог развить лишь в этой определенной ее форме ту способность, которая, собственно говоря, ему самому уже более не свойственна. Примерно таково было и представление о жизненной силе: будто кроме естественных сил, обитающих в составных частях тела, к химическим и физическим воздействиям в нем прибавляется еще и особая сила, свойственная специфической форме органического. Но как теперь отрицают, что у жизни такая сила есть, а ту сумму сил, которую, казалось, она производила, свели к особому сочетанию ранее известных сил, пребывающих в естественном круговороте, — так же нужно будет признать, что энергическая собранность личности и та добавочная сила, которую, как кажется, дает нам призвание и существование которой, по всей видимости, доказывают последствия, вызываемые его оставлением, — эта собранность является лишь особенно благоприятным приспособлением и упорядочением сил, которыми личность обладает и в остальное время; ибо форма не производит силу. Но подобно тому как в действительности жизнь есть все-таки именно эта особая, ни с чем другим не сравнимая комбинация и концентрация природных сил, так и призвание, некоторым определенным образом упорядочивая силы индивида, вызывает их развертывание и целесообразные сочетания, которые иначе были бы невозможны. А так как это специфическое придание формы применительно к отдельному человеку может иметь место только внутри большой группы, организованной на основе значительного разделения труда, то и на этом пути становится опять очевидным, в какой тесной зависимости от жизни в пределах самого большого круга находится укрепление и полное развитие личности.

Дальнейшее развертывание этой взаимосвязи позволяет понять, что значительное развитие индивидуальности и глубокое уважение к ней нередко идут рука об руку с космополитическим образом мысли, и, наоборот, самоотдача узко ограниченной социальной группе создает препятствия и для того, и для другого. И внешние формы, в которых выражается этот образ мысли, следуют той же схеме. С одной стороны, Ренессанс в Италии создал совершенную индивидуальность, с другой — образ мыслей и нравственности, далеко выходящий за

пределы более узкого социального окружения; прямо это выражено, например, в словах Данте, что — при всей страстной любви его к Флоренции — для него и подобных ему отечеством является мир, как для рыб — море; косвенно и, так сказать, а posteriori это доказывается тем, что формы жизни, созданные итальянским Ренессансом, были восприняты всем цивилизованным миром, и притом именно потому, что они предоставили индивидуальности, какого бы рода она ни была, неслыханный до тех пор простор. Как на симптом этого развития, я укажу только на неуважение к дворянству в ту эпоху. Дворянство лишь до тех пор имеет подлинное значение, пока оно представляет собой социальный круг, который, будучи тесно сплоченным внутри, тем энергичнее обособляется от массы всех остальных, причем и по отношению к высшим, и по отношению к низшим; отрицание его ценности свидетельствует об упразднении обоих признаков, свидетельствует, с одной стороны, о понимании ценности личности, к какому бы кругу она ни принадлежала по своему рождению, с другой стороны — о нивелировании дворянства относительно тех, выше кого оно себя ставило раньше. И то и другое действительно нашло свое выражение в литературе того времени.

Такого рода взаимосвязями объясняется, впрочем, и то, почему так часто на великих людей падает подозрение в бессердечности и эгоизме. Дело в том, что объективные идеалы, которые их воодушевляют, выходят по своим причинам и следствиям далеко за пределы более узкого, охватывающего этих людей круга, что возможно именно поскольку их индивидуальность далеко выдается над средним социальным уровнем; для того, чтобы можно было видеть так далеко, нужно смотреть через головы тех, кто находится вблизи.

Наиболее известная аналогия этому отношению — взаимосвязь (как при последовательном появлении, так и при одновременном сосуществовании⁹) республиканства и тирании, нивелирования и деспотизма. Всякое общественное устройство, характер которого решающим образом определяется аристократией или буржуазией, которое, одним словом, предлагает социальному и политическому сознанию несколько граничащих друг с другом более узких кругов, стремится, как только оно вообще захочет выйти за свои пределы, с одной стороны, к единству под руководством личной власти, с другой стороны, — к социализму с анархическим оттенком, который путем уничтожения всех различий стремится восстановить абсолютное право свободной личности. Так, политеизм древности с его локализа-

цией действий богов по определенным областям, между которыми существовали многообразные отношения подчиненности и сопряжения, в начале нашего летоисчисления приводил (движение вверх) к монотеизму и (движение вниз) — к атеизму. Так, целью иезуитов, в противоположность аристократической организации церкви, является, с одной стороны, уравнивающая демагогия, с другой — папский абсолютизм. Поэтому, как правило, нивелирование масс является коррелятом деспотизма, и поэтому именно та церковь, которая энергичнее всего объединена стоящей во главе ее личностью, меньше всего дает возможность выдвинуться индивидуальности своих приверженцев и имеет больше всего успеха в деле создания объемлющего весь мир царства, по возможности, нивелирующего личность как таковую.

Итак, эти примеры показывают, что корреляция между индивидуалистской и коллективистской тенденциями, о которой мы говорим, принимает иную форму: расширение круга связано с развитием личности, но не членов самого круга, а с идеей высшей личности, которой как бы передается индивидуальная воля и которая зато — как в другом отношении святые — берет на себя представительство.

Развитие, которое берет начало в более узкой группе и идет одновременно и к индивидуализации, и к усиленной социализации, конечно, не всегда в одинаковой степени должно осуществиться и то, и другое. Однако при известных обстоятельствах один элемент может значительно преобладать над другим, так как речь ведь идет не о метафизической гармонии или законе природы, который с внутренней необходимостью связывал бы всякое количество первого с равным количеством второго, но все отношение может быть значимо лишь как очень общее совокупное выражение результата очень сложных и изменчивых исторических условий. Как уже было указано выше, мы встречаем также случаи, когда развитие идет не одновременно в обоих направлениях, но подводит к альтернативе: либо то, либо другое, — и это тем не менее доказывает существующую между ними корреляцию. Очень отчетливо демонстрирует это один из этапов в истории альменды, коллективного владения швейцарских общин. Поскольку альменды перешли во владение отдельных общин, местных и сельских корпораций, постольку в некоторых кантонах (Цюрихе, Ст.-Галлене и др.) законодательство в своем отношении к ним имеет теперь тенденцию или разделить их между отдельными членами, или допустить их переход к более крупным земельным общинам, потому что личная и

территориальная база этих мельчайших союзов слишком ничтожна, чтобы они могли сделать свое владение действительно плодотворным для общественной жизни.

Наверное, все отношения, о которых мы здесь говорим и которые способны принять самые разнообразные формы сосуществования, последовательности или альтернативности, символически можно было бы выразить таким образом: более узкая группа образует до известной степени среднее пропорциональное между более широкой группой и индивидуальностью, так что первая, будучи в себе замкнута и не нуждаясь ни в каком дополнительном факторе, дает в результате такие же жизненные возможности, какие вытекают из сочетания обеих последних. Так, например, коррелятом идеи о всемогуществе римского государства было то, что наряду с *ius publicum*^{*} существовало *ius privatum*^{**}; сама по себе отчетливая норма, регулирующая это всеобъемлющее целое, требовала соответствующей нормы и для индивидов, которых это целое в себе заключало. Существовали только, с одной стороны, сообщество (*Gemeinschaft*) в самом широком смысле слова, с другой — отдельное лицо; древнейшее римское право не знает никаких корпораций, и этот дух остается вообще присущим ему. Наоборот, в германском праве нет никаких специальных правовых принципов, одних для сообщества, других — для отдельных людей; однако эти общности также не имеют и того всеобъемлющего характера, какой присущ им в римском государстве, они меньше, и появление их вызвано изменчивыми и разнообразными потребностями отдельных людей. В малых сообществах (*Gemeinwesen*) нет нужды в таком отделении публичного права от частного, потому что индивид в них теснее связан с целым.

А из такого понимания соотношения между индивидуальным и социальным необходимо следует вывод: чем больше на передний план выходит интерес к человеку как индивиду, а не как социальному элементу, и, следовательно, те его свойства, которые присущи ему просто как человеку, тем теснее должно быть соединение, которое привлекает его, так сказать, через головы его социальной группы ко всему человеческому вообще и внушает ему мысль об идеальном единстве человеческого мира. Хороший пример такой корреляции — учение стоиков. В то время как еще у Аристотеля политико-социальная связь, в которую включен отдельный человек, выступает как исток эти-

* Публичным правом (лат.).

** Частное право (лат.).

ческих определений, интерес стоиков в практической области прикован, собственно говоря, лишь к отдельной личности, и подготавливание индивида к идеалу, который предписывала система, стало руководящим принципом стоической практики, и притом настолько исключительным, что связь индивидов друг с другом оказывается здесь только средством для этой идеальной индивидуалистической цели. Но эта цель по своему содержанию определяется, конечно, идеей всеобщего разума, пронизывающего собой все единичное. И этому разуму, осуществление которого в индивиде является идеалом стоиков, причастен каждый человек; выходя за пределы всех национальных границ и социальных ограничений, он связывает узами равенства и братства все, что именуется человеком. Таким образом, у стоиков космополитизм является дополнением индивидуализма; разрыв более тесных социальных связей, которому политические отношения благоприятствовали в ту эпоху не меньше, чем теоретические размышления, переместил, согласно ранее установленному нами принципу, центр тяжести нравственного интереса, с одной стороны, к индивиду, с другой стороны, к тому самому широкому кругу, к которому принадлежит всякий человеческий индивид как таковой. То обстоятельство, что учение о равенстве всех людей часто сопряжено с крайним индивидуализмом, становится нам понятным в силу этих, а также и следующих причин. Весьма понятно с психологической точки зрения, что ужасное неравенство, в котором рождались отдельные люди в известные эпохи социальной истории, вызывало реакции в двух направлениях: во-первых, в сторону права личности, во-вторых, в сторону всеобщего равенства, потому что более широкие массы бывают обыкновенно лишены в одинаковой степени и того и другого. Только имея в виду эту одностороннюю связь, можно понять такое явление, как Руссо. Усиливающееся развитие всеобщего школьного образования обнаруживает ту же тенденцию: с одной стороны, речь идет об устранении резких различий в духовном уровне и, именно посредством установления известного равенства, предоставлении каждому отдельному человеку возможности проявления его индивидуальных способностей, в чем ему было отказано раньше. Я думаю даже, что психологически ничто не может способствовать более представлению о всеобщем равенстве, чем отчетливое осознание сущности и ценности индивидуальности, того факта, что каждый человек есть индивид с характерными свойствами, которые нельзя обнаружить в том же сочетании вторично. Каковы бы ни были эти особенности по своему

содержанию, форма индивидуальности присуща каждому человеку и определяет его ценность сообразно моменту редкости. Тем самым создается формальное равенство; именно поскольку каждый представляет собой нечто особенное, он равен каждому другому. И учение об абсолютном Я, о личной бессмертной душе, которая присуща каждому человеку, должно было больше, чем все другое, способствовать созданию представления о всеобщем равенстве, потому что эмпирические различия, которые можно найти в содержании душ, не принимаются во внимание ввиду вечных и абсолютных качеств, по которым они равны друг другу. И когда говорится о социалистическом характере древнего христианства, то истекает он не столько из положительных оснований, сколько из отрицательных, из полного безразличия, с которым первые христиане относились ко всему, что обыкновенно образует различия между людьми, — и притом именно вследствие признания абсолютной ценности отдельной души. Если отвергается абсолютная индивидуальность, то отдельные люди рассматриваются лишь как сумма свойств и оказываются, конечно, столь же различными, как эти последние; но если эти свойства являются чем-то второстепенным в сравнении с главным, именно с личностью, свободой и бессмертием души, которая, к тому же, как, например, у Руссо, с самого начала отличается совершенной добротой, извращенной только воспитанием и обществом, то естественным выводом является равенство всех человеческих существ. Впрочем, это метафизическое значение личности ведет, очевидно, к пренебрежению ее эмпирическим содержанием, имеющим, собственно говоря, большую важность. Но так как прогрессирующая социализация находится в естественной и внутренне необходимой связи с прогрессирующей индивидуализацией, то отношение, которое мы только что охарактеризовали, всегда пагубно там, где оно осуществляется на практике. Революционные движения, например, движение анабаптистов или движение 1789 г., приходят к логическим и этическим несообразностям потому, что хотя они отрицают общность низшего уровня в пользу более высокой, однако не сохраняют вместе с тем права индивидуальности. В особенности Французская революция своею связью с Руссо обнаруживает, как легко признание метафизического значения личности приводит к пренебрежению ее реальным значением и как вследствие этого страдает и социализация, отправляющаяся от первого. Если мы снова обратимся к отношению между индивидуализмом и космополитизмом, то первый часто представляется в этическом отноше-

нии эгоизмом, в особенности там, где уже распались узы патриотических убеждений, которые хотя и приковывают отдельного человека к меньшему кругу, чем космополитизм, но зато представляют более сильный противовес для эгоизма. Уже у киников обнаруживается подобное соотношение между космополитизмом и эгоизмом, поскольку они исключают промежуточное звено — патриотизм, который требуется для большинства людей, чтобы склонить эгоизм в сторону альтруизма. Если, с другой стороны, классическая философия и после Аристотеля часто не приходит еще к точному определению понятия личности, если понятие разума довольно часто оказывается в ней либо самым общим мировым разумом, либо чисто личной способностью мышления, то это является, конечно, следствием привычки мышления, связанной с более узким государственным кругом как чем-то средним между наиболее общим и наиболее личным.

Применимость к этическим отношениям этой формулы о корреляции между усилением индивидуального и увеличением социальной группы можно продемонстрировать далее и следующим образом. Пока хозяйственное или иное производство совершается внутри более узкого круга, так что творцу более или менее известна его публика, неизбежная психологическая ассоциация между трудом и теми лицами, для которых он предназначен, часто будет препятствовать, во-первых, живому интересу к самой вещи и ее объективному совершенству, каким бы случайным и субъективно определенным потребностям она ни служила, а во-вторых, — и чистому эгоизму, заинтересованному только ценой своего труда, а совсем не тем, кто заплатит эту цену. Однако и тому и другому будет благоприятствовать расширение того круга, на который ориентирован труд. Подобно тому как в области теоретической объективной истиной оказывается то, что является истиной для рода, в чем (если отвлечься от преходящих психологических помех) род должен позволить себя убедить, так идеалы и интересы являются для нас объективными постольку, поскольку они значимы для самого большого круга заинтересованных; все субъективное, одностороннее устраняется из них благодаря тому, что обращаются они к возможно большему числу субъектов, где отдельный человек как таковой исчезает, а сознание возвращается к *самому делу*. Я не считаю слишком смелым истолкование так называемого объективного, безличного, идеального интереса в том смысле, что он возник из максимума сливающихся в нем интересов; отсюда — его характер: просветленный, видимым

образом возвышающийся над всем личным. Поэтому можно также показать, что те виды деятельности, в которых чаще всего обнаруживается самое основательное и бескорыстное углубление в свою задачу и полная самоотдача делу (т.е. проблемы науки, искусства, великие нравственные и практические проблемы), в отношении своего воздействия ориентированы на самую широкую публику. Если, например, говорят, что наукой следует заниматься не ради ее полезности или вообще не ради каких-нибудь «целей», но ради нее самой, то это может быть лишь неточным выражением, потому что деятельность, от результатов которой люди не чувствовали бы ни выгоды, ни пользы, была бы не идеальной, а бессмысленной; это может означать только психологическое уплотнение парализующих друг друга бесчисленных отдельных интересов, в противоположность чему преследование интересов более узкого круга, познаваемых и осознаваемых по отдельности, выступает как полезность или целесообразность как $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Итак, мы видим здесь, что отношение к самому широкому кругу может, правда, вывести человека за пределы индивидуального эгоизма, однако же устранивает сознание подлинной социальной целесообразности, которое скорее свойственно деятельности ради более узкой группы; с другой стороны, именно в области хозяйственного производства ослабление социального сознания по мере расширения социального круга приводит к совершенному эгоизму. Чем меньше знает производитель своих потребителей, тем более исключительно его интерес направлен только на величину вознаграждения, которое он может получить от них; чем безличнее и бескачественнее выступает для него публика, тем более соответствует этому исключительная ориентация на бескачественный результат труда — деньги; если не принимать во внимание тех высших сфер, где энергия труда происходит из абстрактного идеализма, то работник будет вкладывать в труд тем больше личности и нравственного интереса, чем более знаком ему лично и чем ближе стоит к нему круг его покупателей, как это бывает только при малом количестве отношений. С увеличением размеров группы, для которой он работает, с увеличением безразличия, с которым он только и может к ней относиться, отпадает множество моментов, ограничивающих хозяйственный эгоизм. Человеческая природа и человеческие связи во многом устроены таким образом, что как только отношения индивида по

* По преимуществу (греч.)

своему объему превышают определенную величину, он тем более сосредоточивается на самом себе.

Продолжив этическое рассмотрение еще дальше в область индивидуального и социального, мы обнаруживаем, что установленная нами корреляция значима и в самых крайних точках того и другого. То, что называют долгом¹⁰ по отношению к самому себе, как в смысле предписания, так и в смысле запрещения, есть то же самое, что, с другой стороны, обычно считается достоинством и долгом «человека вообще». Самосохранение, самообладание, истинное чувство собственного достоинства, усовершенствование собственной личности — все это обязанности, которые, по крайней мере, в этой абстрактной форме отрицают любую особенную связь с более узким социальным кругом, налагающим на нас в других случаях — в разных местах по-разному — обязанности особого характера. Они не только значимы при всех возможных отношениях, но их телеологическое определение распространяется и на самые широкие и общие круги, с которыми мы вообще приходим и можем прийти в соприкосновение. Мы должны исполнять такие обязанности перед самими собой не как люди, принадлежащие к тому или иному кругу, но как люди вообще; и нет никакого сомнения в том, что то общечеловеческое, которое налагает на нас эти обязанности, представляет собой только более широкий социальный круг в противоположность более узкому, требующему от нас деяний более непосредственных, более определенных по отношению к третьим лицам. Именно потому, что долг привычно всегда считается обязанностью по отношению к кому-либо, его понимают как обязанность по отношению к самим себе, если это ощущение долга непосредственно не связывается с другими людьми. Более широкий и концентрированный родовой опыт сообщил этим обязанностям полное нравственное достоинство, одновременно отодвинув за горизонт сознания, вследствие широты круга и ввиду множества сходящихся в них интересов и целей, все их отдельные телеологические отношения, причем сумел обратить сознание, искавшее цель, объект для чувства долга, к самому себе, так что именно долг по отношению к самой большой общности кажется нам долгом по отношению к своему самому подлинному Я.

Обернем это несколько иначе, имея в виду не столько «для чего» (Wohin), сколько «от чего» (Woher) нравственности. Мы различаем по примеру Канта нравственную гетерономию, т.е. нравственное поведение, основывающееся на внешнем предписании, и нравственную автономию, которая совершает то же

самое по внутренним основаниям и только ради удовлетворения собственного чувства долга. Но подобно тому как всякий долг по своей цели есть долг по отношению к кому-либо и этот кто-либо есть первоначально внешнее лицо, точно так же и по происхождению своему этот долг является внешним предписанием, которое лишь в результате продолжительного процесса, проходящего через всю историю рода, переходит в чувство чисто внутреннего долженствования. Нужно было, очевидно, все огромное множество отдельных внешних импульсов для того, чтобы стереть в сознании происхождение отдельных нравственных предписаний; потому что мы всюду замечаем, что психологически к отдельному явлению прилепляется его генезис, пока происхождение этого явления столь определено, но что оно приобретает психологическую самостоятельность, как только мы наблюдаем, что одно и то же вызывается многими и разнообразными предшествующими условиями. Психологическая связь с каждым из них по отдельности разрывается, поскольку явление соединяется с другими условиями. Тысячу раз можем мы наблюдать даже в индивидуальной жизни, что известное принуждение должно только применяться достаточно часто и с достаточно многих сторон, чтобы уже создалась привычка и, в конце концов, самостоятельное, не нуждающееся больше в принуждении влечение совершать данное действие. То же самое происходит путем наследования. Чем разнообразнее те отношения внутри рода, из которых возникает принуждение к социально полезным действиям, и чем чаще оно практикуется, тем скорее эти отношения будут ощущаться как сами по себе необходимые и осуществляться как бы по автономному влечению индивида, — так что и здесь наибольшая полнота, самый широкий круг импульсов представляется чем-то в высшей степени индивидуальным благодаря исключению промежуточных сфер. Достаточно бросить один взгляд на содержание нравственной автономии, чтобы подтвердилась эта взаимосвязь. Более узкие и специальные обязанности обыкновенно не апеллируют непосредственно к этой автономии; наоборот, постольку, поскольку наши обязанности носят по своему содержанию более широкий характер, они зависят лишь от личного чувства долга. Исследуя, чем отличается то, что должно быть совершено «по чисто нравственным основаниям», от внешних предписаний государства, церкви, нравов, мы всегда находим, что оно оказывается общечеловеческим, — все равно, имеет ли это общее качественное значение (обязанности по отношению к семье) или количественное (долг всеобщего человеколюбия).

Особенные цели имеют особенных исполнителей; общечеловеческое отдельный человек обязан осуществлять по внутренним основаниям. Автономная нравственность содержит то, что хорошо «само по себе»; но таковым является только то, что хорошо для человека вообще, т.е. для максимальной общности. Можно, я думаю, утверждать, что (опять-таки, в терминах Канта) от статутарного к автономно предписанному есть постепенный переход, параллельный переходу от меньшего социального круга к большему. Следует иметь в виду, что это процесс непрерывный, что не только крайности индивидуализма и космополитизма психологически и этически соприкасаются между собой, но что уже на пути к ним, ведущем от социальной группы, расстояния, пройденные в обоих направлениях, обычно соответствуют друг другу. И это сохраняет значение не только для единичных, но и для коллективных индивидов. История развития форм семьи дает нам много подтверждений этого, например, следующее. Когда матриархальная семья (в том виде, как ее реконструировали Бахофен и Липперт), была вытеснена значимой властью мужчины, то сначала семья являлась *единой* не столько в силу того факта, что она была произведена отцом, сколько в силу господства, которое он осуществлял над известным числом людей, среди которых были не только его кровные потомки, но и пришедшие со стороны, купленные, вошедшие в семью посредством брака и целые семьи их и т.д., находившиеся все вместе под единой властью. Лишь позже посредством дифференциации из этой первоначальной патриархальной семьи вычленяется новая, основанная исключительно на кровном родстве, в которой родители и дети составляют самостоятельное домохозяйство. Эта семья была, конечно, гораздо меньше и носила более индивидуальный характер, чем обширная патриархальная; однако именно благодаря этому стало возможным их соединение в одно, уже гораздо большее, государственное целое. Первая, более древняя, группа могла во всяком случае удовлетворять свои потребности, как в добывании средств для существования, так и при ведении войны; но стоило только ей распасться вследствие индивидуализации, на малые семьи и сразу, по очевидным причинам, соединение последних в более обширную группу стало возможным и нужным. Платон только продолжил этот процесс в том же направлении, устраняя семью вообще, чтобы довести государственное сообщество как таковое до максимума сплоченности и силы.

В мире животных наблюдали уже то же самое, а именно,

что склонность к образованию семьи обратно пропорциональна склонности к образованию более обширных групп; отношение моногамии и даже полигамии содержит в себе нечто столь исключительное, забота о потомстве настолько поглощает родителей, что от этого страдает дальнейшая социализация таких животных. Поэтому среди птиц организованные группы встречаются сравнительно редко, тогда как, например, дикие собаки, среди которых господствует абсолютный промискуитет и взаимная отчужденность по совершении акта, живут большей частью тесно сплоченными стаями, а среди млекопитающих, у которых господствуют как семейные, так и социальные влечения, мы всегда замечали, что в периоды преобладания первых, т.е. во время спаривания и деторождения, последние значительно ослабляются. В то же время соединение родителей и детенышей в одну семью бывает тем теснее, чем меньше число последних; я укажу лишь на тот наглядный пример, что в пределах класса рыб те из них, потомство которых вполне предоставлено самому себе, откладывают бесчисленные миллионы икринок, тогда как рыбы, высиживающие потомство и устраивающие норы, у которых, следовательно, встречаются зачатки семейной сплоченности, откладывают только небольшое число икринок. В этом смысле утверждали, что социальные отношения между животными исходят не из брачных или родительских отношений, но из отношений братского родства, так как последние предоставляют индивиду гораздо больше свободы, чем первые, и поэтому делают его более склонным тесно примкнуть к более широкому, прежде всего братскому, кругу, так что принадлежность к семье животных рассматривалась как величайшее препятствие для присоединения к более обширному обществу животных.

Как велико, впрочем, взаимодействие между распадом более мелких групп и расширением социализации, с одной стороны, и самоосуществлением индивида — с другой, обнаруживает далее в области семейных форм, например, распад патриархального образования групп в Древнем Риме. Когда гражданские права и обязанности в военное и мирное время стали так же принадлежать сыновьям, как и отцу, когда для первых открылась возможность получить личное значение, влияние, военную добычу и т.д., от этого возникла такая трещина в *patria potestas*^{*}, которая должна была все более раскалывать патриархальные отношения и притом в интересах более широкой государственной целесообразности, в

* Отческую власть (лат.).

интересах права большого целого над каждым из его членов, но в то же время и в интересах личности, которая через отношение к этому целому могла обрести ту значимость, которая несравненно более ограничивалась до тех пор патриархальными отношениями. И со стороны субъективной, если принять во внимание *чувство* индивидуальности, то не очень сложные психологические соображения показывают, насколько жизнь в более широком кругу и взаимодействие с ним в гораздо большей степени развивают личное сознание, чем жизнь и взаимодействие в кругу более ограниченном. Именно то, чем и в чем личность себя обнаруживает, есть смена отдельных чувств, мыслей, деятельностей; чем равномернее и спокойнее идет жизнь, чем меньше крайности во внутренней жизни человека отклоняются от ее среднего уровня, тем меньше проявляются чувства личности; но чем сильнее эти крайние ее колебания, тем больше человек чувствует себя как личность. Подобно тому как постоянное устанавливается всегда только в сравнении с изменчивым, подобно тому как только смена акциденций обнаруживает устойчивость субстанции, так *Я*, очевидно, ощущается как пребывающее и устойчивое при всех изменениях в психологическом содержании, именно тогда, когда изменения дают для этого особенно много поводов. Пока психические возбуждения, особенно возбуждения чувств, немногочисленны, *Я* сливается с ними, остается скрытым в них; оно возвышается над ними лишь в той мере, в какой полнота разнообразия делает ясным для нашего сознания то, что обще всему этому. Так же точно более высокое понятие поднимается над отдельными явлениями, но не тогда, когда мы знаем их лишь в одном или нескольких видах, а только благодаря знакомству с очень многими, и при этом понятие становится тем выше и чище, чем отчетливее происходит взаимное снятие того, что в них есть различного. Однако эта смена содержаний *Я*, которая, собственно говоря, только и делает его заметным для сознания как неподвижный полюс в потоке психических явлений, будет в пределах большого круга несравненно более оживленной, чем при жизни в более узкой группе. Правда, можно возразить, что именно дифференциация и специализация в пределах первого погружает отдельного человека в гораздо более односторонне-равномерную атмосферу, чем это бывает при меньшем разделении труда. Но если даже допустить такой негативный момент, речь, по существу, идет о мышлении и волеии индивидов; возбуждения чувства, которые имеют особое значение для субъективного самосознания, происходят именно там, где каждый отдельный человек сильно дифференцирован и окружен другими, также в высокой степени дифференцированными инди-

видами, и поэтому сравнения, трения, специализированные отношения вызывают к жизни множество реакций, которые остаются скрытыми в узком недифференцированном кругу, а здесь, именно вследствие своей многочисленности и разнообразия, усиливают чувство собственной личности или, быть может, впервые его вызывают.

Дифференциация частей нужна непременно, если рост группы должен происходить в данном пространстве и при ограниченных жизненных условиях, и эта необходимость существует даже в тех областях, которым совершенно чуждо давление хозяйственных отношений. Например, в то время как в самых ранних христианских общинах жизнь была всецело проникнута религиозной идеей и каждая функция была возведена в сферу этой идеи, распространение ее в массах не могло не повести к известной поверхностности и профанации; то мирское, с которым смешалось религиозное, теперь слишком сильно перевешивало в количественном отношении, чтобы приложенная к нему религиозная составляющая смогла бы тотчас и всецело наложить на него свой отпечаток. Но одновременно образовалось монашество, для которого мирское всецело отошло на задний план и притом для того, чтобы жизнь могла наполниться исключительно религиозным содержанием. Единство религии и жизни распалось на светское и духовное состояния, образовалась дифференциация в пределах круга христианской религии, которая была совершенно необходима для дальнейшего существования последней, чтобы она могла выйти за пределы первоначальных узких границ. Когда Данте проповедует самый резкий дуализм между светским и церковным правлением, полную взаимную независимость между религиозными и государственными нормами, то он ставит это в непосредственную и реальную связь с идеей всемирной империи, полного объединения всего человеческого рода в одно органическое целое.

Где образуется большое целое, там встречается одновременно так много тенденций, влечений и интересов, что единство целого, его существование как такового было бы утрачено, если бы дифференциация не распределяла то, что по существу различно, между разными индивидами, учреждениями или группами. Недифференцированное сосуществование вызывает все более враждебные притязания на один и тот же объект, тогда как при полной разъединенности партнерство и заключенность в одних и тех же рамках гораздо более возможны. Это часто обнаруживает именно отношение церкви к другим элементам общей жизни, а не только к государству. Так, например,

пока церковь считалась и считается одновременно источником и охранительницей познания, возродившаяся в ней наука, в конце концов, всегда оказывалась по отношению к ней в какой-либо оппозиции; дело доходило до самых противоположных притязаний на знание истины об определенном предмете, а также «двойственных истин», которые, во всяком случае, являлись началом дифференциации, но именно постольку и приводили вновь к тем худшим конфликтам, чем более целостным считалось единство церкви и науки. Лишь полностью разделившись, они могут вполне ужиться друг с другом. Только дифференциация, переносящая функцию познания на другие органы, отличные от органов религиозных функций, делает возможным их параллельное существование, притом, что в обширной групповой единице имеет место их увеличение.

Явление, на первый взгляд противоположное, аналогичным образом приводит нас к той же основной идее. Именно там, где элементы, уже дифференцированные или склонные к дифференциации, принуждены входить в некое охватывающее их единство, результатом нередко является повышенная неуживчивость и более сильное взаимное отвращение; широкие общие рамки, которым, с одной стороны, для того и требуется дифференциация, чтобы сохранялось их существование в таком виде, создают, с другой стороны, взаимное трение элементов и вызывают такое проявление противоположностей, которого не было бы в пределах этого единства без этого давления элементов друг на друга и которое легко приводит его к распаду. Однако в этом случае соединение в одной большой общности является средством, хотя и временным, ведущим к индивидуализации и к ее осознанию. Так именно миродержавная политика средневековой империи развязала и даже вызвала к жизни партикуляризм народов, племен и князей; установление единообразия и объединение в одно большое целое, к которым стремились и которые отчасти были осуществлены, впервые создали, усилили, довели до сознания то, что они, конечно, должны были впоследствии разложить, — индивидуальность частей.

Для этого взаимоотношения между индивидуализацией и обобщением¹¹ можно найти примеры и во внешних сферах. Если каждый одевается так, как ему нравится, не считаясь со значимостью условности, которая свойственна его занятию и званию, то это является, с одной стороны, более индивидуальным, а с другой — более общечеловеческим, поскольку профессионально-сословная одежда имеет в виду что-то отличающее, охва-

тывает более узкую группу, с особыми отличительными чертами, распадение которой является в то же время признаком широкой социализации и индивидуализации. Следующий случай показывает еще определеннее, что не только в реальном поведении, но и в психологическом способе представления имеет место корреляция между выдвижением на передний план индивидуальности и расширением группы. Мы узнаем от путешественников и до известной степени можем легко наблюдать это и сами, что при первом знакомстве с каким-нибудь чужим племенем кажется, будто все индивиды, принадлежащие к нему, похожи друг на друга настолько, что их нельзя различить, и при том тем более, чем более это племя отличается от нас. Что касается негров, китайцев и др., это отличие настолько овладевает сознанием, что в сравнении с ним их индивидуальные различия совсем исчезают. Но они выходят на передний план тем более, чем дольше продолжается знакомство с этими людьми, которые казались сначала одинаковыми; соответственно, исчезает постоянное сознание общего и основного различия между нами и ими; как только они перестают выступать для нас в качестве замкнутого и гомогенного в себе единства, мы привыкаем к ним; наблюдение показывает, что они кажутся нам тем однороднее с нами, чем разнороднее между собой оказываются они по ознакомлению с ними: общее сходство, связывающее их с нами, возрастает по мере того, как мы узнаем их индивидуальные различия.

Образование наших понятий также идет по такому пути, что сначала известное число объектов сочетается и объединяется по весьма заметным признакам в одну категорию и резко противопоставляется другому понятию, которое образовалось таким же способом. Но по мере того как наряду с этими прежде всего обращающими на себя внимание и определяющими качествами обнаруживаются и другие, которые индивидуализируют объекты, содержащиеся в первоначально образованном понятии, резкие границы между понятиями должны пасть. История человеческого духа полна примерами такого процесса, и одним из самых выдающихся примеров является превращение старого учения о видах в теорию эволюции. Согласно прежнему воззрению, между органическими видами существуют такие резкие границы, в них усматривалось такое малое сущностное сходство, что можно было верить не в общее происхождение, а только в обособленные акты творения. Двойной потребности нашего духа — в объединении и в различении — это воззрение удовлетворяло, заключая в одно единое понятие множество

одинаковых отдельных явлений, но зато тем резче было изолировано это понятие от всех других, и, таким образом, в соответствии с исходным пунктом развиваемой выше формулы, недостаток внимания к индивидуальности внутри группы уравновешивался тем более резкой индивидуализацией самой этой группы, сравнительно с другими, и исключением общего сходства среди больших классов или во всем органическом мире. Новейшее знание меняет это положение в обоих отношениях: благодаря идее о всеобщем единстве всего живущего, выводящей все множество явлений из первоначального зародыша на началах кровного родства, оно удовлетворяет стремлению к объединению; но оно отвечает и склонности к дифференциации и спецификации, поскольку каждый индивид рассматривается как особая, подлежащая отдельному исследованию ступень этого процесса развития всего живущего; размывая прежние жесткие границы между видами, оно в то же время разрушает воображаемое сущностное различие между чисто индивидуальными и видовыми свойствами; итак, всеобщее берется еще более общим, а индивидуальное — еще более индивидуальным образом, чем это было доступно прежней теории. И таково именно то отношение взаимодополнительности, которое обнаруживается и в реальном общественном развитии¹².

Психологическое развитие нашего познания также демонстрирует в самых общих чертах эту двоякую направленность. С одной стороны, мышление, находящееся в более примитивном состоянии, неспособно подняться к высшим обобщениям, постигнуть законы, которые значимы повсюду и из пересечения которых образуется отдельное индивидуальное явление. С другой стороны, ему недостает четкости в постижении и той любовной самоотдачи, благодаря которой может быть понята или даже только воспринята индивидуальность как таковая. Чем выше стоит дух, тем полнее дифференцируется он в обоих аспектах; явления мира не дают ему покоя, пока он не сведет их к таким общим законам, что всякая обособленность совершенно исчезнет и ни одна, даже самая отдаленная, комбинация явлений не воспротивится разложению на эти законы. Но как бы ни были случайны и мимолетны эти комбинации, сейчас они все-таки в наличии, и кто способен довести до своего сознания всеобщие и вечные элементы бытия, тот должен четко воспринимать и ту форму индивидуального, в которой они сочетаются друг с другом, потому что именно только самое точное постижение отдельного явления дает возможность познать те всеобщие законы и условия, которые в нем скрещиваются¹³. Рас-

плавчатость мышления мешает и тому и другому, так как составные части явления для него не разделяются с достаточной ясностью, чтобы можно было познать как индивидуальное своеобразие явления, так и ту высшую закономерность, которая присуща ему наравне с другими. Глубоко связано с этим то обстоятельство, что антропоморфизм уходит в мировоззрении на задний план по мере того, как для познания на передний план выходит естественно-закономерное равенство людей со всеми другими существами; ибо если мы познаем то высшее, которому подчинены мы сами и все другое, то мы тем самым отказываемся представлять себе и рассматривать и все остальные существа в мире согласно особым нормам того случайного сочетания, которое составляем мы сами. Самостоятельное значение и оправдание других явлений и событий в природе пропадают при антропоцентрическом способе рассмотрения и окрашиваются всецело в тот колорит, который лежит на человечестве. Только восхождение к тому, что стоит и над ним самим, к наиболее всеобщей естественной закономерности создает ту справедливость в мировоззрении, которая познает и признает каждый предмет в его для-себя-бытии, в его индивидуальности. Я убежден в этом: если бы все движения мира были сведены к господствующей надо всем закономерности, присущей механике атомов, мы узнали бы яснее, чем когда-нибудь, чем отличается каждое существо от всех других.

Это теоретико-познавательное и психологическое отношение расширяется, хотя и сохраняя ту же самую форму развития, коль скоро дело коснется не законов природы, а общих положений метафизики. Здесь, наряду с абстрагирующей способностью рассудка, именно теплотой души взращивается в его сокровенных глубинах цветок метафизики, именно интимная сопричастность явлениям мира заставляет нас предпочесть самые всеобщие, надэмпирические движущие силы, внутренние скрепы мира¹⁴. И часто та же самая глубина вместе с накоплением ощущений внушает нам ту священную робость перед индивидуальностью внутренних или внешних явлений, которая как раз и не позволяет нам искать в трансцендентных понятиях и образах как бы убежища от затруднения или хотя бы только от необъяснимости данного переживания. Нам важно не то, откуда эта судьба взялась и куда она движется, но то, что она является такой своеобразной, несравнимой ни с чем другим в данной комбинации. В то время как высшие метафизические обобщения обязаны своим происхождением утонченной жизни чувства, именно она достаточно часто слишком зах-

вачена восприятием и созерцанием всех частных эмпирического мира и организована достаточно тонко, чтобы замечать все эти колебания, противоположности и странности в отношениях индивидуального, мимо которых проходит, не ощущая их, тот, чьи чувства более притуплены, кто довольствуется лишь тем, что смотрит на эту изменчивую игру отдельных моментов и удивляется ей. Едва ли нужно говорить, что именно эстетическое дарование с наибольшей законченностью демонстрирует такую дифференциацию; с одной стороны, оно старается восполнить земное несовершенство, выстраивая идеальный мир, в котором живут чистые типические формы¹⁵; с другой стороны, оно старается погрузиться в то, что наиболее своеобразно, наиболее индивидуально в явлениях и их судьбах. Точно также в практически-этической сфере, при исполнении обязанностей, сердечный интерес с наибольшей теплотой связывает себя с самыми узкими и затем и с самыми широкими кругами: с одной стороны, с самым узким кругом семьи, с другой — с отечеством; с одной стороны, с индивидуальностью, с другой — с мировым гражданством; обязанности по отношению к промежуточным кругам, как бы ни были эти последние тесны и сплоченны, не вызывают того теплого и искреннего чувства, которое приковано к этим полюсам социальной жизни и которое обнаруживает и с этой стороны их внутреннюю принадлежность. И подобно тому как обстоит дело с оптимистической настроенностью преданности, точно так же и с настроенностью скептически-пессимистической: она легко соединяет отчаяние в своем собственном Я с отчаянием в самой широкой общности, слишком часто проецирует чувство внутренней бесценности, проистекающее из чисто субъективных моментов, на мир как целое. То, что в промежутке, отдельные стороны и области мира могут при этом обсуждаться объективно и даже оптимистически. И наоборот, пессимизм, который относится только к этим отдельным частям, может не затрагивать ни самого Я, ни мира в целом.

Глава IV

Социальный уровень

Положительная оценка редкого как такового,
теоретические и практические поводы для нее.

Распространенное есть более низкое: оно есть более древнее
и сводится к унаследованию от более первобытных эпох.

Этим определяется уровень широких масс.

Отношение между духовным содержанием группы
и духовным содержанием отдельного человека.

Многообразные связи между этим отношением
и абсолютной высотой содержания.

Усиление единства группы и ее уровень.

Перевес чувственных процессов в сознании.

Своеобразие коллективистского образа действий.

Двойное значение социального уровня: в смысле индивидуального,
но однородного достояния, и в смысле коллективного достояния;
соотношение обоих уровней. Выравнивание индивидуального уровня;
психологический источник социалистических требований

Повсеместно можно наблюдать, что оценка редкого, индивидуального, отклоняющегося от нормы связана с его формой как таковой и во многом не зависит от его специфического содержания. Уже в языке «редкость» означает одновременно преимущество, а нечто «совершенно особенное» как таковое имеет значение чего-то особенно хорошего, тогда как обыкновенное (*das Gemeine*)¹⁶, т.е. свойственное самому широкому кругу, неиндивидуальное, обозначает одновременно что-то низкое и ценности не имеющее. Легче всего для объяснения этого способа представления указать на то, что все хорошее, все то, что вызывает сознательное чувство счастья, встречается редко; потому что удовольствие притупляется необыкновенно скоро, и по мере того, как оно повторяется, появляется привычка к нему; она, в свою очередь, образует тот уровень, который должно превысить новое приятное возбуждение, чтобы оно было осознано как таковое. Если поэтому понимать благо как причину осознаваемых приятных жизненных возбуждений, то не нужно особого пессимизма, чтобы признать редкость его необходимым предикатом. Но если уяснить себе это, то психологически естественно обратное суждение: также и все редкое — хорошо; как ни ошибочно это с логической точки зрения (если все «а» суть «b», то и все «b» должны быть «а»), но фактически и мысль, и чувство проделывают бесчисленное множество раз

это неверное заключение: известный стиль в предметах искусства или действительности нравится всем нам, и прежде, чем мы дадим себе в этом отчет, он становится для нас мерилом всего, что нам вообще нравится. Положение: «стиль «М» хорош» превращается для нас на практике в другое: все хорошее должно быть в стиле «М»; известная партийная программа кажется нам правильной, и очень скоро мы уже считаем верным только то, что в ней содержится и т.д. То предпочтение, которым всюду пользуется более редкое, вытекает, быть может, из такого обращения суждения, что все хорошее редко.

К этому присоединяется практический момент. Хотя тождество с другими, как факт и как тенденция, не менее важно, чем отличие от других, хотя и то и другое являются в самых разнообразных формах великими принципами всякого внешнего и внутреннего развития, так что историю человеческой культуры можно рассматривать сплошь как историю борьбы между ними и попыток их примирения, однако для деятельности отдельного человека в пределах его отношений отличие от других представляет все же гораздо больше интереса, чем равенство с ними. Именно дифференциация относительно других существ побуждает нас в большинстве случаев к деятельности и определяет ее; нам приходится наблюдать их различия, если мы хотим их использовать и занять среди них правильное положение. Предметом практического интереса является то, что приносит нам в сравнении с ними выгоду или ущерб, а не то, что у нас есть с ними одинакового; скорее последнее и образует самоочевидную основу прогрессирующего поведения. Дарвин рассказывает, что он, много общаясь с животноводами, не нашел ни одного, который верил бы в общее происхождение видов; интерес к тем отличительным особенностям, которые характеризуют разводимую им породу и придают ей практическую ценность в глазах животновода, настолько заполняет его сознание, что в нем уже не остается места для признания того, что эта порода обнаруживает во всем существенном сходство с другими породами или видами. Этот интерес к дифференцированности того, чем мы владеем, распространяется, понятно, и на все другие отношения Я. В общем, можно сказать, что при одинаковой объективной важности, с одной стороны, тождества с некоторой общностью, с другой стороны, индивидуализации по отношению к ней, для субъективного духа первое будет существовать больше в форме бессознательной, а последняя — в форме сознательной. Органическая целесообразность экономит осознание в первом случае, потому что оно нужнее во вто-

ром случае для практических жизненных целей. Но до какой степени представление о различии может затемнить представление о тождестве — этого ни один пример не показывает, быть может, более поучительно, чем споры о вероисповедании между лютеранами и реформатами, а именно в XVII столетии. Едва состоялось великое отпадение от католицизма, как все отпавшие раскалываются по самым ничтожным предложениям на партии, которые нередко высказываются в том смысле, что скорее можно было бы иметь общение с папистами, нежели с теми, кто принадлежит к другому исповеданию¹⁷! Вот насколько из-за дифференциации может быть забыто главное; из-за того, что разъединяет, — то, что соединяет! Легко понять, что этот интерес к дифференцированности, образующий, таким образом, основу сознания своей собственной ценности и практической деятельности, психологически перерастает в высокую оценку самой дифференцированности, а также и то, что этот интерес оказывается достаточно практическим, чтобы произвести дифференциацию даже там, где, собственно говоря, для этого нет реального основания. Так, было замечено, что объединения — начиная с законодательных собраний и кончая комитетами по организации увеселений, — члены которых имеют совершенно единые точки зрения и цели, по прошествии некоторого времени разделяются на партии, относящиеся друг к другу примерно так же, как все это объединение в целом относится к объединению, движимому радикально иными стремлениями. Получается так, как будто каждый отдельный человек настолько сильно чувствует свое значение лишь в противоположность другим и притом эта противоположность искусственно создается там, где ее сначала не было, и даже там, где вся та общность, в пределах которой отыскивается противоположность, основана на единстве в противовес другим противоположностям.

Если первая указанная нами причина, по которой ценится дифференциация, была индивидуально-психологической, а вторая представляла собой смешение индивидуальных и социологических мотивов, то теперь можно установить третью причину чисто эволюционного характера. А именно, если мир организмов в постепенном развитии через низшие формы восходит к высшим, то более низкие и примитивные свойства являются, во всяком случае, старейшими; но если они — старейшие, то они — и более распространенные, потому что родовое наследие тем надежнее передается каждому индивиду, чем дольше оно сохранялось и укреплялось в прошлом. Недавно приобретенные органы — а такими до известной степени явля-

ются всегда высшие и более сложные — постоянно оказываются более изменчивыми, и нельзя сказать определенно, что каждый экземпляр данного вида будет наделен ими. Таким образом, именно благодаря давности наследования некоторого свойства устанавливается реальная и синтетическая связь между низким уровнем и распространенностью этого свойства. Поэтому, если нам кажется, будто индивидуальное и более редкое свойство заслуживает большего предпочтения, то это, конечно, оказывается и с этой точки зрения индуктивным умозаключением, часто ошибочным, но часто и верным. Дифференциация может, конечно, идти и в сторону безобразного и дурного. Но более глубокий анализ часто показывает здесь, что если нравственно или эстетически дурное имеет характер высоко дифференцированный, то дифференциация больше касается средств и способов выражения, а значит, чего-то, что само по себе хорошо и целесообразно, и только по причине дурной конечной цели, для которой им воспользовались и которая сама по себе дифференцированности не обнаруживает, бывает оправдано негативное оценивающее суждение о нем; это имеет место при всех утонченностях сибаритства и безнравственности. С другой стороны, мы видим как раз, что нас приковывают к себе явления совершенно безобразные, следовательно, возвращающиеся на примитивную ступень развития, и достигают они этого тем, что сюда примешиваются очень индивидуальные черты; так называемая *beauté du diable*^{*} служит тому частым примером.

Мы встретим еще больше оценочных суждений такого рода, если обратимся к положительной оценке не редкого, а нового. Все новое есть в то же время и редкое, если и не всегда по отношению к актуальному содержанию сознания, то все-таки по отношению к тотальности опыта вообще, не всегда по отношению к тому, что находится рядом, но во всяком случае по отношению к тому, что было до него и что в той или другой психологической форме еще должно наличествовать, чтобы новое можно было от него отличить. Новое — это то, что путем дифференциации выделилось из массы привычного, это в форме времени то, что по содержанию своему является редким. Достаточно только упомянуть, сколь ценится новое чисто как такое, независимо от своего специфического содержания. Новое, по существу, обязано этим нашей способности ощущать различия, связывающей некоторое возбуждение только с тем, что возвышается над прежним уровнем ощущений. Однако свою

^{*} Свежесть молодости (фр.).

роль здесь, несомненно, играет и то обстоятельство, известное нам по опыту, что старое (распространенное во временном ряду, подобно тому, как то, о чем мы говорили выше, распространено в пространственном ряду) представляет собой примитивное образование в противоположность позднейшему, которое существует еще в продолжение более ограниченного промежутка времени. Так, мы видим, что в Индии распределение занятий по социальным ступеням зависит от их древности: как правило, те из них, которые возникли позднее, пользуются большим уважением, — и это, мне кажется, потому, что они должны отличаться большей сложностью, тонкостью и трудностью. И если, в противоположность этому, мы часто встречаемся с позитивной оценкой старого, закрепленного, давно испытанного, то это, со своей стороны, покоится на очень реальных и ясных основаниях, которые, конечно, ограничивают для отдельных явлений значение оснований для позитивной оценки нового и редкого, но не могут их вполне уничтожить. В этих вопросах легче всего вводит в заблуждение то обстоятельство, что такие общие тенденции, как положительная оценка нового и редкого или старого и распространенного, начинают рассматривать как *причины* отдельных явлений, как силы или психологические естественные законы, и затем, конечно, впадают в противоречие, состоящее в том, что один закон природы утверждает, по-видимому, полную противоположность другому. Скорее же всеобщие принципы такого рода суть *следствие* совпадения первоначальных сил, не что иное, как только совокупное выражение явлений, из которых каждое обусловливается причинами, требующими самостоятельного исследования. Неизмеримым множеством возможных комбинаций этих первоначальных причин объясняется различие всеобщих тенденций, но противоречием оно является только тогда, когда тенденции начинают рассматривать как общие причины, как общезначимые законы и потому требовать их одновременного и однообразного применения к каждому явлению. Несомненно, что они, довольно долго являясь для сознания всего лишь следствиями, становятся затем в течении душевной жизни также и причинами последующих психологических явлений. Но доказательство того, что такая тенденция имеет место, ни в коем случае не может быть опровергнуто тем, что действует и противоположная ей тенденция. Указание на необходимость того, что ценится новое и редкое, нисколько не страдает от того обстоятельства, что ценится также старое и исконное.

В рассматриваемом здесь эволюционном отношении с низким

уровнем старого, в противоположность более молодому и индивидуальному, коррелирует более надежная передача по наследству, более уверенное сообщение передаваемого каждому индивиду. Поэтому ясно, что широким массам в целом будут доступны только низшие составные элементы достигнутой культуры.

Это позволяет нам, например, понять то поразительное расхождение, которое существует между теоретическими убеждениями и этическим образом действия столь многих людей и притом по большей части в том смысле, что последний отстает от первых. В самом деле, было верно замечено, что влияние знания на формирование характера может иметь место лишь постольку, поскольку это влияние исходит от содержания знаний социальной группы: ибо к тому времени, когда отдельный человек сумеет обрести действительно индивидуальные знания, отличающиеся от знаний своего окружения дифференцированными качествами, — к этому времени характер и нравственная ориентация этого человека будут уже давно сложившимися. В период же формирования их он подвержен исключительно влиянию духа, объективированного в социальной группе, влиянию тех знаний, которые являются в ней общераспространенными; эти влияния приводят, конечно, к самым различным результатам, в зависимости от прирожденных особенностей индивида, — подумать только, сколь различным, например, должно быть этическое воздействие на разных людей убеждения в потустороннем воздаянии, которое сообщается им социальной средой, в зависимости от естественной склонности, т.е. сильной или слабой, лицемерной или искренней, легкомысленной или боязливой натуры. Если же уровень знаний группы как таковой низок, то его воздействием на этическое формирование мы можем объяснить то обстоятельство, что он нередко так мало соответствует теоретическому образованию, которое мы затем видим в зрелом, исполненном индивидуальным содержанием духе. Пусть мы убеждены, что бескорыстные поступки имеют несравненно более высокую ценность, чем эгоистические, — но поступаем эгоистически; мы прониклись убеждением, что духовные радости гораздо более длительны, вызывают меньше раскаяния, более глубоки, нежели чувственные, — и как слепые безумцы бросаемся в погоню за последними; тысячу раз повторяем себе, что одобрение толпы ничего не стоит перед одобрением двух-трех благоразумных людей, — и как много людей, которые не только это говорят, но искренне верят в это, и тем не менее сотни раз забывают последнее ради первого! Это, конечно, может происходить только потому, что такие более возвышенные и благородные убеждения образуются у нас лишь тогда, когда наше нрав-

ственное существо уже сложилось, а в то время, когда оно складывается, вокруг нас распространены лишь более общие, т.е. более низкие теоретические взгляды.

Но если, далее, каждый отдельный человек из массы обладает более высокими и тонкими свойствами, то свойства эти являются более индивидуальными, т.е. он отличается по роду и направлению их от всякого другого, который обладает свойствами, стоящими по своему качеству на такой же высоте. Общая основа, от которой требуется, чтобы подняться выше, образуется только из тех низших качеств, наследование которых является безусловно необходимым. С этой точки зрения нам становится понятной эпиграмма Шиллера: «Каждый, в отдельности взятый, довольно умен и понятлив, если ж *in corpore* взять, тотчас выходит глупец». А также стих Гейне: «Меня вы редко понимали, и редко понимал я вас; когда ж друг друга повстречали в грязи, то поняли тотчас». Отсюда объясняется то обстоятельство, что еда и питье, т.е. самые древние функции, являются средством, соединяющим для общения людей, часто весьма разнородных и принадлежащих к самым различным кругам; отсюда же та своеобразная склонность, которую обнаруживают в мужском обществе даже образованные люди, проводить время в рассказывании непристойных анекдотов; чем ниже некоторая область, тем вернее можно рассчитывать на всеобщее понимание; но это становится тем сомнительнее, чем выше мы поднимаемся, ибо данная область становится тем самым более дифференцированной, индивидуальной. Это характеризует соответствующим образом действия масс. Кардинал Рец замечает в своих мемуарах, где описывает поведение парижского парламента во время Фронды, что многочисленные корпорации, даже если они включают в себя людей самых высокопоставленных и образованных, при совместных совещаниях и выступлениях действуют всегда так же, как и чернь, т.е. ими управляют те же, что и простонародьем, представления и страсти — только эти последние составляют общее достояние, тогда как высшие свойства дифференцированы, т.е. различны у разных людей. Если масса поступает единообразно, то это происходит всегда на основании самых простых представлений; слишком мала вероятность, что каждый член большой массы носит в сознании и убеждении более или менее разнообразный комплекс мыслей. Но так как ввиду сложности наших отношений всякая простая идея должна быть радикальной, отрица-

¹ В целом (лат.).

ющей многие другие разнообразные притязания, то нам становится понятным отсюда могущество радикальных партий в те эпохи, когда широкие массы охвачены движением, и бессилие партий, выступающих в роли посредника с требованием прав для обеих враждующих сторон; мы понимаем также и то, почему именно те религии достигали величайшего духовного господства над массами, которые самым решительным и односторонним образом отвергали всякое посредничество, всякое допущение инородных составных элементов.

Может показаться, что этому противоречит то утверждение (его иногда приходится слышать), что религиозные общины бывают тем меньше, чем незначительнее совокупность их догматов, и что объем веры прямо пропорционален числу последователей. Поскольку чтобы вместить большое число представлений, необходим более дифференцированный дух, чем для того, чтобы вместить небольшое число их, то, соответственно, именно более обширная группа отличалась бы большей духовной дифференцированностью, если бы ей как таковой оказалась присуща более разнообразная совокупность веры. Но если мы даже признаем этот факт, то он только подтвердит правило, а не составит исключения. Именно в религиозной области единство и простота требуют гораздо большей углубленности мысли и чувства, чем пестрое разнообразие, подобно тому, как кажущаяся дифференцированность многобожия является по отношению к монотеизму первоначальной ступенью.

Итак, если какой-нибудь член группы находится очень низко, то область, общая для него и его группы, относительно велика. Но это же самое общее в абсолютном значении должно быть тем ниже и грубее, чем больше таких отдельных членов, потому что более высокое общее возможно, конечно, лишь там, где им обладают отдельные составляющие части группы. Если обнаруживается, что члены-группы находятся на *относительно*, т.е. сравнительно с достоянием всей группы, низком уровне развития, то это означает, что ее достояние находится на *абсолютно* низком уровне — и наоборот. Весьма соблазнителен, но тем не менее поверхностен был бы вывод отсюда, что при высокой взаимной дифференцированности отдельных индивидов область того, что обще им всем, должна все уменьшаться и, наконец, ограничиться самыми необходимыми и, следовательно, низшими свойствами и функциями. Правда, предыдущая глава нашего сочинения основана на идее, что чем обширнее социальный круг, тем меньше должна быть область общего только для него, и что расширение его возможно только вме-

сте с возрастающей дифференциацией, так что эта последняя обратно пропорциональна величине общего содержания. Чтобы разрешить это кажущееся противоречие с указанным выше утверждением, мы можем представить себе схематически это отношение так, что первоначальное состояние отличалось очень низким социальным уровнем, причем индивидуальная дифференцированность была в тоже время весьма незначительна. Развитие повысило то и другое, но так, что увеличение общего содержания произошло не настолько же, насколько повысилась дифференциация. Следствием этого будет то, что дистанция между дифференцированностью и общим содержанием станет все время увеличиваться, что социальный уровень в сравнении с превышающей его дифференциацией будет становиться все ниже и беднее, хотя сам по себе он находится в состоянии непрерывного роста. Итак, все эти три определения: значительная абсолютная высота общего достояния группы, значительная абсолютная высота индивидуализации и бедность первого в сравнении с последней, — должны быть непременно соединены. По этой схеме протекает много разных аналогичных процессов развития. В настоящее время пролетарию доступно много жизненных удобств и культурных благ, которых он был лишен в предшествующие столетия, и все-таки пропасть между его образом жизни и образом жизни высших сословий чрезвычайно увеличилась. На высокой ступени культуры дети гораздо смышленнее, чем в эпохи более невежественные, и тем не менее не подлежит сомнению, что путь, который им нужно пройти до высших ступеней развития, длиннее, чем вообще в те эпохи, когда человечество было «ближе к детству». Точно так же и у индивида в период юности, например, чувственные и интеллектуальные функции развиты почти одинаково; и хотя по мере роста первые развиваются, становясь богаче и сильнее, но, по крайней мере у многих натур, далеко не настолько же, насколько последние, так что значительная абсолютная высота и тех и других очень хорошо уживается с относительной бедностью первых в сравнении с последними. Так, мы видим и в нашем случае: духовное различие между образованными и необразованными достигает больших размеров в то время, когда последние по своему образованию стоят уже на более высокой ступени, чем тогда, когда между ними имеется больше общего сходства в духовном содержании. И в нравственной области дело обстоит, по меньшей мере, сходно; конечно, социальная нравственность, в том ее виде, как она, с одной стороны, объективирована в правовом строе, формах общения

и т.д., а с другой — обнаруживается в среднем уровне сознательных убеждений, — такая социальная нравственность повысилась. Однако несомненно также, что увеличился размах колебаний между добродетельными и порочными поступками; следовательно, абсолютная высота дифференциации может сколько угодно высоко возвышаться над абсолютной высотой социального уровня, по крайней мере, первая не зависит от последней. Но в большинстве случаев, как мы уже видели, известная абсолютная высота общего содержания является даже условием того, что уровень его в сравнении с высотой дифференциации относительно низок. А с этим коррелирует установленное выше положение, что при неразвитом социальном уровне должна преобладать недостаточная индивидуальная дифференцированность.

Это отношение очень важно, потому что оно показывает нам, как мало нужно для того, чтобы сделаться вождем и господином в невежественной орде, стоящей на низком уровне развития. Это характерно даже и для животных, живущих стадами и стаями, у которых вожак далеко не всегда обладает такими выдающимися качествами, которые могли бы оправдать его особое положение; точно так же можно часто наблюдать и среди школьников, что ребенок достигает среди своих товарищей своего рода господствующего положения, совсем не отличаясь при этом какими-нибудь особенными физическими или духовными силами, которые предопределяли бы его к этому. Весьма незначительное или весьма одностороннее возвышение над средним уровнем доставляет уже тем самым преимущество перед очень многими, если отклонения от него в ту или другую сторону крайне незначительны; возвыситься над сильно дифференцированным обществом тем труднее потому, что если даже кто-нибудь превзойдет средний уровень в каком-то отношении, то всегда найдутся другие, у которых развиты другие стороны и которые выделяются именно в аспекте своего наибольшего развития. Поэтому весьма характерны сообщения о неграх, живущих на побережье: у них самый способный человек в селении обычно совмещает в одном лице кузнеца, столяра, архитектора и ткача; характерно, что у низших племен умные люди всегда являются одновременно жрецами, врачами, колдунами, учителями юношества и т.д. Вряд ли можно предположить соединение действительных специфических дарований для всех этих разнородных функций, скорее здесь имеет место превосходство лишь в одном каком-нибудь отношении, которое, однако, при общем низком уровне окружения превра-

щается в выдающееся положение вообще. Этот же характерный момент лежит в основании того психологического факта, что необразованные люди ожидают и требуют тотчас же чего-то необычайного и во всех других отношениях от того, кто совершил в какой-нибудь области что-нибудь необыкновенное и внушающее им уважение. Если индивид прикован к общему, а потому и более низкому уровню, то ему достаточно бывает и незначительного дифференцирующего возвышения над этим уровнем, чтобы всесторонне овладеть ситуацией. Некоторые хотели бы считать за целесообразный момент в социальной революции то обстоятельство, что именно на тех ступенях, где господство и подчинение должны положить первое и важнейшее основание культуры, общий недостаток дифференцированности облегчает восхождение господствующих личностей. Аналогичным образом дело обстоит с представлениями индивида. Чем менее дифференцирована, чем менее развита вся масса представлений, тем легче отклоняющееся представление займет господствующее положение, тем скорее за него ухватываются страстно, независимо от того, заслуживает оно этого по существу или нет; импульсивность и упрямая страстность людей грубых и недалеких представляет собой часто наблюдаемое явление такого рода. Так, мы видим повсюду, что дифференцированному и особенному придается такая ценность, которая обнаруживает лишь очень непостоянное отношение к его действительному значению; чем ниже стоит группа, тем заметнее всякая дифференциация, потому что низкая ступень означает сплошное сходство индивидов и всякая особенность сообщает поэтому тотчас же исключительное положение ко многим другим.

Итак, если в уже более дифференцированной массе следует достигнуть нивелирования, предполагаемого единообразием ее действий, то это не может произойти таким образом, что низший поднимется к высшему, а тот, кто остановился на более примитивной ступени развития, поднимется к тому, кто более дифференцирован; возможно лишь, что высший опустится на ту ступень, которую он уже преодолел; только то может быть обще всем, что составляет достояние беднейшего. Там, где над двумя классами, из которых один был до сих пор господствующим, а другой подвластным, воздвигается некое правление, оно обыкновенно опирается на последний. Ведь для того, чтобы суметь подняться одинаково над всеми слоями, оно должно их нивелировать. Нивелирование же возможно только таким способом, что высшие будут придавлены больше, чем низшие под-

няты. Поэтому узурпатор находит в последних людей, более склонных к его поддержке. С этим связано то обстоятельство, что желающий воздействовать на массы обратится для этого не к теоретическим убеждениям, но будет, в сущности, лишь взывать к их чувствам. Ибо чувство с филогенетической точки зрения представляет, несомненно, низшую ступень по отношению к мышлению; удовольствие и боль, а равным образом и определенные инстинктивные чувства, побуждающие к сохранению своего Я и своего рода, развились, во всяком случае, до того, как появилось какое бы то ни было оперирование с понятиями, суждениями и умозаключениями; а потому толпа куда скорее сойдется на основе и посредством примитивных чувств, чем посредством абстрактных рассудочных функций. Пусть у нас перед глазами определенный индивид. Мы можем предположить достаточную дифференцированность его душевных сил, которая оправдала бы попытку путем пробуждения в нем теоретических убеждений воздействовать на его чувства. Обе душевные энергии должны сначала достигнуть известной самостоятельности, чтобы оказывать воздействие друг на друга, которое определялось бы их предметным содержанием. Где дифференциация еще не достигла этого уровня, там влияние будет иметь место лишь в том направлении, в котором идет естественное психологическое развитие; но поскольку масса как таковая не дифференцирована, то путь к ее убеждениям лежит, в общем, через ее чувства; поэтому с ней нужно будет поступать прямо противоположным образом, чем с индивидом: воздействовать на чувства, чтобы образовать убеждения.

Этому должно содействовать еще одно явление, которое особенно ясно можно наблюдать в поведении собравшейся толпы: впечатление или импульс усиливаются от того, что они одновременно захватывают большое число отдельных людей. То же самое впечатление, которое оставило бы нас довольно холодными, если бы коснулось нас одних, может вызвать очень сильную реакцию, когда мы находимся в более многочисленной толпе, хотя и каждый отдельный член ее попадает в совершенно ту же ловушку; как часто мы откликаемся в театре или в собраниях смехом на такие шутки, на которые в комнате бы реагировали, только пожимая плечами; какой-нибудь импульс, которому вряд ли последовал бы каждый в отдельности, приводит его, как только он находится в большой толпе, к совершению совместно с другими поступков, связанных с порывом сильнейшего энтузиазма и заслуживающих похвалы или порицания. Если толпа в выражении своих чувств увлекает за собой

отдельного человека, то это совсем не значит, что последний сам по себе совершенно пассивен и что только другие, иначе настроенные, побуждают его поступать так, как он поступает; так может казаться ему с его субъективной точки зрения; но ведь фактически толпа состоит сплошь из отдельных людей, с которыми происходит то же самое. Здесь имеет место самое чистое взаимодействие; каждый отдельный человек способствует общему настроению, воздействие которого на человека, конечно, количественно столь велико, что собственный вклад индивида кажется ему исчезающе малым. Хотя и нельзя установить закон постоянной функциональной связи между определенным возбуждением и количеством единовременно захваченных им людей, однако все-таки, в общем, несомненно, что первое повышается одновременно с последним. Отсюда — часто совершенно невероятное воздействие мимолетных возбуждений, сообщаемых массе, и лавинообразное усиление самых слабых импульсов любви и ненависти. То же относится уже к животным, живущим стадами и стаями: самый тихий удар крыла, самый маленький прыжок одного из них часто вызывает панический ужас, охватывающий всю стаю. Один из самых своеобразных и наглядных случаев усиления чувства вследствие совместного пребывания в обществе демонстрируют квакеры. Хотя интимность и субъективизм их религиозного принципа противоречат, собственно говоря, всякому совместному богослужению, тем не менее оно имеет место и притом нередко так, что они молча в течение целых часов сидят вместе; и вот, они обосновывают эту совместность тем, что она может помочь нам приблизиться к духу Божию; но так как это сводится для них только к вдохновению и нервной экзальтации, то ясно, что и одно только молчаливое совместное пребывание должно этому благоприятствовать. Один английский квакер конца XVII в. описывает явления экстаза, происходящие с одним из членов собрания, и продолжает так: «В силу того, что все члены общины связаны в одно тело, такое состояние одного из них очень часто сообщается всем, и в результате этим вызывается захватывающее плодотворное явление, которое, действуя с неотразимой силой, привлекло уже многих в общину». Можно прямо говорить о нервозности больших масс; им часто свойственны такая чувствительность, такая страсть и эксцентричность, которые нельзя было бы констатировать ни у одного из их членов или, по крайней мере, у очень немногих, взятых по отдельности.

Все эти явления указывают на ту психологическую ступень, на которой душевная жизнь еще преимущественно определя-

ется ассоциацией. Более высокое духовное развитие разрывает ассоциативные связи, которые соединяют между собой элементы душевной жизни столь механически, что возбуждение одной какой-нибудь точки влечет за собой нередко самые обширные потрясения, происходящие с такой силой и в таких областях, которые по существу не имеют никакого отношения к этому исходному пункту; возрастающая дифференциация придает отдельным элементам сознания такую самостоятельность, что они все больше начинают вступать только в логически оправданные сопряжения и освобождаются от тех родственных связей, которые берут начало в расплывчатой неясности и отсутствии строгой ограниченности в примитивных представлениях. Но до тех пор пока господствуют последние, можно наблюдать перевес чувств над функциями рассудка. Ибо как бы ни было истинно или ложно учение, согласно которому чувства суть только неясные мысли, однако, во всяком случае, расплывчатость, неясность и спутанность содержания представлений вызывают сравнительно оживленное возбуждение способности чувства. Итак, чем ниже интеллектуальный уровень, чем менее надежно ограничены содержания представлений (а именно за счет ограничений они сопрягались друг с другом), тем более возбудимы чувства и тем труднее именно проявления воли могут быть вызваны такими рядами представлений, которые являются четко ограниченными и логически расчлененными; тем легче это может быть достигнуто, напротив, посредством того общего душевного возбуждения, которое создается передачей сообщенного толчка и является настолько же причиной, насколько и следствием колебаний чувства. Итак, в то время как восприятие некоторой идеи или импульсов большой толпой лишает их той строгой определенности, которая свойственна понятиям, — хотя бы уже потому, что на их усвоение каждым отдельным человеком влияет усвоение его товарищей, — однако тем самым уже дана психологическая основа для того, чтобы сообщить толпе настроение и направление¹⁸ путем обращения к ее чувствам; там, где неясность понятий оставляет много простора для жизни чувства, там и чувство в процессе взаимодействия будет оказывать больше влияния на другие и более высокие функции, а решения, в других случаях являющиеся результатом внятно расчлененного телеологического процесса в сознании, будут складываться из тех гораздо более неясных размышлений и импульсов, которые следуют за возбуждением чувств. Существенной является и та неспособность к противодействию, которая составляет следствие такой душев-

ной организации и помогает объяснению того увлечения общим потоком, которое мы охарактеризовали выше; чем более примитивно и недифференцировано состояние сознания, тем труднее тотчас же найти необходимый противовес для возникающего импульса. Ограниченный духовный уровень может вместить только одну-единственную группу представлений, которая и продолжает существовать беспрепятственно благодаря тому, что границы его элементов расплывчаты. Этим же объясняются и быстрые перемены в настроениях и решениях народной толпы, в которых для старого содержания остается в данный момент столь же мало места, насколько его было прежде мало для нового; понятно, что быстрота и резкость в последовательной смене представлений и решений коррелирует с их недостатком таковых в единовременном сосуществовании.

Другие психологические основания того, что я назвал коллективной нервозностью, относятся, пожалуй, главным образом к обширной области явлений «симпатии». Начнем с того, что при тесном соседстве множества людей возникает большое количество смутных ощущений симпатического и антипатического характера, что много различных возбуждений, стремлений и ассоциаций сплетаются с теми разнообразными впечатлениями, которые мы испытываем, присутствуя, например, в народном собрании, в аудитории и т.д.; и если даже ни одно из этих впечатлений не сознается нами ясно, то все они именно в совокупности действуют возбуждающе и производят внутреннее нервное движение, страстно хватающееся за всякое предоставляющееся ему содержание, и усиливают его, намного превышая ту меру, в пределах которой оно оставалось бы, не будь этого субъективного состояния возбуждения. Это позволяет нам в общих чертах понять то усиление нервной жизни, которое приносит с собой обобществление¹⁹, а также, что первое должно быть тем больше, чем разнообразнее исходящие от второго впечатления и возбуждения, иными словами, чем шире и дифференцированнее наш культурный круг. Между тем другая форма симпатии является здесь еще более важной. Мы невольно подражаем тем движениям, которые видим вокруг себя; подобно тому как, слушая какую-нибудь музыкальную пьесу, мы нередко сопровождаем ее вполне бессознательно или полусознательно пением или, увидав какое-нибудь оживленное действие, часто сопровождаем его очень своеобразным движением своего тела, точно так же мы повторяем чисто физически те движения, изменения в чертах лица и т.д., в которых обнаруживаются душевные движения окружающих нас людей.

Однако посредством ассоциации, образовавшейся и в нас чувством и его выражением и действующей также и в обратном направлении, это чисто внешнее воспроизведение вызывает, по крайней мере отчасти, соответствующее ему внутреннее событие. Все высшее актерское искусство основано на этом психологическом процессе. Воспроизводя сначала лишь внешним образом то положение и те движения, которые нужно изобразить, актер наконец сживается с их внутренним бытием и, выходя за пределы внешнего подражания, проникается им вполне, так что играет, исходя исключительно из психологических свойств данного лица. Давно уже установлено и то, что чисто механическое подражание жестам разгневанного человека вызывает в самой душе отзвуки гневного аффекта. Следовательно, известное возбуждение, находящееся в пределах нашего кругозора, вовлекает нас более или менее в свою сферу, и орудием его являются звенья чувственного выражения аффекта и симпатически-рефлекторного подражания ему. Это явление будет, конечно, тем более постоянным, чем чаще один и тот же аффект выражается вокруг нас. И если это имеет место даже тогда, когда мы вступаем в толпу беспристрастно, то в тех случаях, когда наше собственное настроение совпадает с настроением толпы, оно более всего усиливается, доходя до описанного нами взаимного увлечения, до подавления всех рассудочных и индивидуальных моментов тем чувством, которое общее нам с этим числом людей; взаимодействие индивидов между собою стремится к тому, чтобы довести всякое чувство, какой бы силой оно ни обладало, до степени еще более высокой²⁰.

Но тем самым мы, кажется, противоречим результату предшествующих рассуждений, согласно которым объединение толпы на одинаковом уровне предполагает, что последний относительно низок, а индивиды понижают свой уровень. Но хотя индивидуальное и находится, по сравнению с социальным уровнем, на некоторой относительной высоте, последний все-таки должен всегда иметь некую абсолютную высоту, которая как раз и достигается взаимным усилением ощущений и энергий. Кроме того, только вполне сформировавшийся индивид должен опуститься, чтобы достигнуть общественного уровня; до тех пор и постольку, поскольку его наклонности находятся еще в потенциальном состоянии, ему очень может быть нужно подняться до него²¹. Также и подражание, устанавливающее одинаковый уровень, представляет собою одну из низших функций, хотя эта функция в социальном отношении имеет огромное значение, совсем еще не оцененное по достоинству. В этом

аспекте я укажу только, что подражание есть одно из главных средств для взаимопонимания; благодаря указанной выше ассоциации между внешним действием и лежащим в его основании процессом сознания подражание чужому действию нередко дает нам впервые ключ к его внутреннему пониманию, поскольку чувства, которые прежде вызывали это действие и у нас, впервые воспроизводятся путем такой психологической поддержки. В основании народного выражения, гласящего, что для того, чтобы понять образ действия другого, нужно сначала побыть в его шкуре, лежит глубокая психологическая правда, и подражание другому дает нам возможность побыть в его шкуре, по крайней мере, настолько, насколько оно означает частичное тождество с ним; что же касается того, насколько взаимопонимание уничтожает границы между людьми и как много оно дает для создания общего духовного достояния, то это не нуждается в разъяснении. Нет также никакого сомнения в том, что в огромном большинстве случаев мы обречены в нашей деятельности на подражание уже заранее найденным формам; это только не осознается нами, потому что не это интересует и нас, и других, а то, что в нас есть своеобразного и оригинального. Насколько же достоверно и то, что дух, движения которого скованы формами подражания, стоит на низкой ступени, ибо при повсеместной тенденции к подражанию норму поведения образует то, что всего чаще встречается, что всего чаще требует подражания и что, следовательно, будет заполнено самым тривиальным содержанием. Если, таким образом, этот вид духовной жизни и должен по самому понятию своему, значительно преобладать, то все возрастающее стремление к дифференциации создало тем не менее такую форму, которая соединяет в себе все выгоды подражания и социального примыкания и в то же время всю привлекательность изменчивой дифференциации — моду²². В подражании моде во всех областях индивид является социальным существом кат' ἐξοχήν^{*}. Он избавлен от муки выбора²³, ответственности за него перед другими; практическое удобство соединяется с уверенностью во всеобщем одобрении. Но так как по содержанию своему мода находится в состоянии постоянного изменения, то она удовлетворяет тем самым потребности в разнообразии и представляет дифференциацию в порядке последовательности; отличие сегодняшней моды от вчерашней и позавчерашней, сосредоточение направленного на нее сознания в одном пункте, который

^{*} По преимуществу (греч.).

нередко отличается самым резким образом от предыдущего и последующего, изменения и переходы в ней, которые напоминают об отношениях, разногласиях и компромиссах между индивидуальностями, — все это заменяет для многих привлекательность индивидуально дифференцированного поведения и скрывает от их глаз тот низкий уровень, с которым они себя связывают.

Этим способом организации массы, поскольку последняя выступает как единство, легко объясняется одно явление, породившее самые рискованные социологические идеи. Действия общества отличаются, в противоположность действиям индивида, неколебимой постоянной надежностью и целесообразностью. Противоречивые ощущения, побуждения и мысли влекут индивида в разные стороны, и каждое мгновение духу его предоставляется множество возможностей действия, среди которых он не всегда с объективной правильностью или хотя бы с субъективной уверенностью умеет выбрать одну; напротив, социальная группа всегда отдает себе ясный отчет в том, кого она считает своим другом и кого — врагом, и притом не столько в теоретическом отношении, сколько когда речь заходит о действовании. Между волеием и действием, устремлением и достижением, средствами и целями общности разрыв меньше, чем между теми же моментами в области индивидуального. Это пытались объяснить тем, что движения массы в противоположность свободному индивиду определены *естественными законами* и следуют исключительно влечению ее интересов, ввиду чего здесь выбор и колебания возможны не более чем выбор и колебания масс материи ввиду действия силы тяготения. Целый ряд фундаментальных теоретико-познавательных неясностей скрывается за таким способом объяснения. Если даже мы согласимся, что действия массы как таковые в сравнении с действиями отдельных лиц особенно подчинены законам природы, то все-таки останется чудом то обстоятельство, что закон природы и целесообразность здесь всегда совпадают. Природа знает целесообразность только в *той* форме, что она механически порождает большое число продуктов, из которых потом случайно один может лучше других приспособиться к обстоятельствам и тем самым обнаруживает свою целесообразность. Но в природе нет такой области, в которой всякое порождение удовлетворяло бы с самого начала и безусловно известным телеологическим требованиям. Старое утверждение, согласно которому природа выбирает всегда кратчайший путь к своим целям, мы не можем уже признать ни в коем случае;

так как природа вообще не имеет никаких целей, то и пути ее относительно этих целей не могут быть охарактеризованы как долгие или краткие; поэтому неправильным будет и перенос этого принципа на отношение между социальными целями и средствами. Но и в рамках такого подхода невозможно серьезно утверждать, что выбор и заблуждения отдельных людей представляют собой исключение из всеобщей естественной каузальности; а если бы это и было так, и действие массы в противоположность индивиду было бы строго определено природой, то все-таки оставалось бы решить два вопроса: во-первых, не могут ли и в пределах чистой естественной каузальности иметь место выбор и колебание, а во-вторых, благодаря какой предустановленной гармонии именно в социальных стремлениях результат всегда совпадает с намерением. Хотя оба момента — воление и действие — определены законами природы, и даже именно потому, что это так, все-таки оставалось бы чудом, что результат действия вписывается как раз в контуры, которые воление очерчивает лишь идеально.

Между тем эти явления, поскольку их вообще можно констатировать, легко объясняются, если предположить, что цели, преследуемые публичным духом, гораздо более примитивны и просты, чем цели индивида; то, в чем сходится большое число людей, должно быть, в общем, адекватно, как мы указали выше, уровню того из них, кто стоит на низшей ступени. Оно может охватывать лишь первоначальные основы отдельных существований, над которыми потом уже должно подняться то, что в них более развито и тоньше дифференцировано. Это позволяет нам понять надежность как воления, так и достижения социальных целей. В той же мере, в какой отдельный человек неколебим и безошибочен в своих самых примитивных целях, — настолько же неколебима и безошибочна в своих целях и социальная группа вообще. Обеспечение существования, приобретение нового владения, защита приобретенного, стремление к утверждению и расширению сферы своей власти, — таковы основополагающие влечения отдельного человека, для удовлетворения которых он может целесообразно вступить в союз с любым числом других людей. Так как отдельный человек не выбирает и не колеблется в этих своих принципиальных стремлениях, то и социальное стремление, которое их объединяет, чуждо выбору и колебаниям. К этому присоединяется то обстоятельство, что масса в своем целеполагании решает так же определенно и ведет себя так же уверенно, как индивид в своих чисто эгоистических действиях; масса не знает того дуализма влечений

себялюбия и самоотверженности, заставляющего индивида беспомощно колебаться, так часто выбирать среднее между ними и в результате хвататься за пустоту. Что же касается того, что и достижение целей бывает безошибочнее и удачнее, чем у отдельного человека, то это вытекает из того факта — в настоящий момент он лежит в стороне от наших исследований, — что *внутри* целого между его частями образуются трения и помехи, от которых целое как таковое свободно, и далее из того, что примитивный характер социальных целей выражается не только в более простом качестве их содержания, но и в том, что они более очевидны; это значит, что общность не нуждается для достижения своих целей в тех обходных и потаенных путях, на которые так часто бывает вынужден ступить отдельный человек. Дело тут не в мистическом характере какой-то особой естественности, а только в том, что лишь при более высокой дифференциации целей и средств становится необходимым вставлять в телеологическую цепь все больше и больше промежуточных звеньев. То, в чем соединяется между собой множество дифференцированных существ, не может быть само столь же дифференцированным; и подобно тому как отдельный человек обычно не ошибается в тех сопряжениях целей, где исходный пункт и цель близки друг к другу, а также подобно тому как он достигает вернее всего тех целей, для которых достаточно первой инициативы во всей ее непосредственности, — точно так же и социальный круг, конечно, меньше будет подвержен ошибкам и неудачам, поскольку вследствие более простого содержания его целей они имеют только что указанный нами формальный характер²⁴.

У более крупных групп, которые управляют ходом своего развития не на основании моментальных импульсов, но при помощи обширных и прочных, постепенно сложившихся учреждений, последние должны обладать известной широтой и объективным характером, чтобы предоставить одинаковое место, одинаковую защиту и покровительство всему множеству разнородных деятельностей. Эти учреждения не только должны быть более безошибочны, ибо за всякую ошибку при огромном числе зависящих отсюда отношений пришлось бы поплатиться самым тяжким образом, а потому ее следует с величайшей осторожностью избегать, но, кроме того, безотносительно к этой целесообразности они уже с самого начала окажутся особенно правильными, свободными от колебаний и односторонности уже потому, что они вообще образовались из столкновения противоположностей, борьбы интересов, взаимной притирки содер-

жащихся в данной группе различий. Для отдельного человека истина и надежность как в области теории, так и в области практики возникают благодаря тому, что субъективная максима, сначала односторонняя, сопрягается со множеством отношений; правильность какого-нибудь более общего представления состоит вообще лишь в том, что оно может быть проведено во многих и притом самых разнообразных случаях; всякая объективность возникает лишь из скрещения и взаимного ограничения отдельных представлений, из которых ни об одном самом по себе нельзя сказать, не есть ли оно лишь нечто субъективное; как в реальном, так и в теоретико-познавательном отношении преувеличение, ложная субъективность и односторонность исправляются не благодаря внезапному вмешательству какого-то совершенно инородного объективного, но лишь благодаря слиянию множества субъективных представлений, которые взаимно корректируют и парализуют односторонность друг друга и образуют таким образом объективное как некоторого рода концентрацию субъективного. Очевидно, что публичный дух образуется с самого начала на том пути, который сравнительно поздно приводит индивидуальный дух к правильности и надежности его содержаний. Именно потому, что такие совершенно разнородные интересы в одинаковой степени участвуют в общественных учреждениях и мероприятиях, последние должны находиться, так сказать, в точке безразличия всех этих противоположностей; они должны носить характер объективности, потому что субъективность каждого отдельного человека уже позаботится о том, чтобы субъективность другого не оказала на нее слишком большого влияния. Но в качестве общей основы (что особенно важно для настоящего исследования) и как общий результат испытания всевозможных тенденций и предрасположений деятельность группы должна обнаружить всеобъемлющую объективность и образовать то среднее, которое само по себе свободно от эксцентричности факторов. Этой надежности и этой возможности соответствуют, конечно, известный формализм и недостаток конкретного содержания в крупных сферах публичной жизни. Чем больше социальный круг, тем больше интересов скрещивается в нем и тем бесцветнее должны быть те определения, которые относятся к нему в целом и которые должны получить свое специальное и конкретное наполнение от более узких кругов и от индивидов. Итак, если генетически высшей и позднейшей и является лишь та ступень, на которой уровень общности может выступить как нечто объективно надежное и целесообразно определенное, то

все-таки и в этом отношении мы видим, что эти преимущества обусловлены низким уровнем его содержания.

Кажущаяся непогрешимость общности в противоположность отдельным людям может быть связана также и с тем, что ее представления и действия образуют норму, которая является меркой правильности или ошибочности представлений и действий индивида. В конце концов, у нас нет другого критерия истины, кроме возможности убедить в ней каждый достаточно развившийся дух. Формы, в которых это возможно, приобрели, конечно, постепенно, такую прочность и самостоятельность, что они в качестве логических и теоретико-познавательных законов ведут к субъективной убежденности в истине даже и там, где в отдельных случаях общность придерживается еще других убеждений; но и в этих случаях всегда должна быть налицо вера в то, что однажды и она проникнется этой убежденностью; суждение, относительно которого было бы установлено, что общность его никогда не признает, не имело бы характера истинности и для отдельного человека. Это относится и к правильности поведения; если мы вопреки всему свету убеждены в том, что поступаем правильно и нравственно, то в основании этого должна лежать вера в то, что более передовое общество, такое, которое будет лучше понимать, что ему действительно полезно, одобрит наш образ действий. В этой, хотя бы и бессознательной, ссылке на некую идеальную совокупность, на уровне которой лишь относительно случайно еще не стоит современное нам общество, мы черпаем силу и уверенность, что победят наши теоретические и практические убеждения, которые в данный момент являются еще совершенно индивидуальными. Уверенный в них индивид предвосхищает именно тот уровень общности, на котором станет общим достоянием то, что теперь дифференцировано.

Обоснование этих допущений лежит по существу в сфере практической. Индивид может достигнуть своих целей только путем присоединения к общности и при ее содействии, причем это настолько необходимо для него, что изолирование от нее отняло бы у него одновременно и во всех других отношениях все то, что он сознает как норму, как должное, и что там, где он все-таки себя ей противопоставляет, это происходит только благодаря индивидуальной комбинации норм, все же исходящих от совокупности, — комбинации, которая еще не реализована в самой совокупности, но которая без возможности такой реализации вообще не имела бы ценности. Каковы бы ни были родовые психологические мотивы, мне кажется несомненным, что в

теоретическом и нравственном отношении субъективное чувство надежности совпадает с более или менее ясным сознанием согласия с некоторой совокупностью; при сплошном взаимодействии этих отношений спокойное удовлетворение, душевный штиль, источником которого является непоколебимость убеждений, находит себе объяснение именно в том, что убеждения являются только выражением согласия с совокупностью, того, что она является нашим носителем. Это позволяет нам понять своеобразную прелесть догматического как такового; то, что дается нам как определенное, несомненное и в то же время общезначимое, доставляет нам само по себе такое удовлетворение и такую внутреннюю опору, в сравнении с которыми содержание догмы является относительно безразличным. В этой форме абсолютной надежности, которая является только коррелятом согласия с совокупностью, заключается одна из главных притягательных сил католической церкви; предлагая индивиду учение, которое имеет значение καθ' ὅλου¹ и от которого, собственно говоря, невозможно никакое отклонение — во всяком случае последнее является совершенно еретическим — Пий IX высказался прямо, сказав, что каждый человек в каком-нибудь смысле принадлежит к католической церкви, — она апеллирует в сильнейшей степени к социальному элементу в человеке и позволяет индивиду вместе с предметной определенностью веры одновременно обрести всю ту надежность, которую дает согласие с совокупностью; и наоборот, так как объективность и истинность совпадают с признанием таковых со стороны совокупности, то учение, относительно которого имеет место это признание, обеспечивает всю поддержку и все удовлетворение, сообщаемые первыми. Одно вполне заслуживающее доверия лицо рассказывало мне о беседе с одним из высших сановников католической церкви, в ходе которой последний сказал: «Самыми искренними и полезными приверженцами католической церкви всегда были те люди, которые совершили прежде тяжкий грех или впали в заблуждение». Это вполне понятно психологически. Тот, кто сильно заблуждался, в нравственной области или в теоретической, бросается в объятия всему, что кажется ему непогрешимой истиной; это значит, что субъективный индивидуалистический принцип оказался в его глазах настолько неудовлетворительным, что он ищет теперь тот уро-

¹ Вообще, в целом (греч.); отсюда, собственно, и «католический», т.е. вселенский.

вень, на котором согласие с совокупностью даст ему надежность и спокойствие.

Между тем невыгодная сторона такого преимущества состоит не только в том, что социологический уровень, как показано выше, чтобы быть доступным всем, должен быть настолько низок, что высшие вынуждены спуститься гораздо больше в сравнении с тем, насколько он поднимает низших; помимо этого освобождение от индивидуальной ответственности и инициативы приводит к тому, что пропадают без дела нужные для этого силы, причем оно сообщает индивиду беззаботную уверенность²⁵, задерживающую заострение и формирование его склонностей. В царстве птиц мы находим тому замечательные примеры; рассказывают об австралийских лорикетах, туканах и об американских голубях, что они ведут себя очень глупо и неосторожно, когда летят большими стаями, и, наоборот, обнаруживают пугливость и смывленность, когда держатся по одиночке. Каждая отдельная птица, полагаясь на своих товарищей, избавляет себя от некоторых высших индивидуальных функций, но от этого в конце концов страдает и уровень совокупности.

Однако в общем и целом социальный уровень имеет тем больше шансов на повышение, чем больше членов он насчитывает. Во-первых, борьба за существование и за привилегированное положение острее в тех случаях, когда она ведется многими, чем тогда, когда ведется немногими, и отбор происходит в первом случае с большей суровостью. На высоком уровне культуры, доступном высшим десяти тысячам, положение которых достаточно обеспечено для того, чтобы они могли завоевать себе возможность существования ценою гораздо меньшей борьбы, — на этом уровне, на котором индивид специализируется достаточно рано, чтобы иметь возможность занять положение, вокруг которого борьба идет сравнительно не так ожесточенно, то и дело обнаруживаются невыгодные стороны менее сурового отбора. Уже во внешнем отношении, думается мне, все возрастающая физическая слабость наших высших сословий происходит в значительной степени от того, что слабых и едва жизнеспособных детей они все-таки выращивают благодаря отличному уходу и гигиене, причем, конечно, не могут сделать их надолго нормальными и сильными людьми. В эпохи более грубые, а также среди низших сословий, куда не проникли еще гигиенические средства, доступные лишь немногим, естественный отбор уносит более слабые существа и позволяет вырасти только более сильным. Но, кроме того, с

самого начала существует вероятность, что среди большого числа участвующих есть больше выдающихся натур, так что эта борьба находит благоприятный материал, и вследствие энергичного вытеснения более слабых средний уровень становится все более благоприятным для совокупности. Эта польза большого числа обнаруживается во всей природе. Один знаток говорит об овцах в одной части Йоркшира, что порода их не может быть улучшена потому, что они обычно принадлежат бедным людям, у которых их всегда немного; с другой стороны, как отмечает Дарвин, садовники, работающие на продажу и разводящие одни и те же растения в большом количестве, достигают лучших результатов в образовании новых и ценных разновидностей, чем простые любители; Дарвин прибавляет, что распространенные и обыкновенные виды имеют больше шансов произвести в данный промежуток времени положительные изменения, чем виды более редкие. Мне кажется, что это обстоятельство значительно проясняет органическое развитие вообще. После того как известный вид распространился и стал господствующим, из него благодаря особым условиям выделяется подвид, который, существуя в немногих экземплярах, обнаруживает известную стабильность. Если после этого возникают новые жизненные условия, требующие иного приспособления, то вид, оставшийся на первоначальной ступени и более многочисленный, будет иметь на основании указанных выше преимуществ большей численности больше шансов хотя бы отчасти измениться применительно к новым требованиям, чем тот подвид, который уже выделился и, может быть, прежде был лучше приспособленным. Вот почему аристократии, поднявшиеся благодаря дифференциации над общим уровнем и образовавшие на некоторое время более высокий самостоятельный уровень, так часто теряют потом свою жизнеспособность в противоположность уровню более низкому. Потому что последний благодаря численному перевесу своих участников прежде всего с большей вероятностью породит при изменившихся условиях выдающиеся личности, особенно хорошо к ним приспособленные; кроме того, низкая ступень развития, при которой более резкая дифференциация существует еще в зародыше, является для многих более благоприятным условием, потому что она представляет мягкий, легко поддающийся формированию материал, тогда как резко очерченные индивидуализированные формы хотя и более соответствуют своим первоначальным жизненным условиям, но измененным и противоположным условиям соответствуют, нередко, меньше. Этим и

объясняется, почему классы с односторонне выраженным социальным достоянием имеют меньше преимуществ в эпохи изменчивые, в эпохи оживленного движения, чем те классы, у которых совсем мало общего; так, в движениях современного культурного общества шансы крестьянского сословия и аристократии уступают шансам среднего промышленного и торгового сословия, у которого нет таких прочных и определенно дифференцированных социальных святынь.

Говоря о социальном уровне и его отношении к индивидуальности, надо иметь в виду два его значения, которые в предыдущих рассуждениях мы не всегда могли отделить друг от друга. Под общим духовным достоянием некоторого числа людей можно понимать ту часть индивидуального достояния, которая равно наличествует у каждого из них; но кроме того, оно может обозначать и то коллективное достояние, которым ни один из них сам по себе не обладает. С точки зрения теории познания общность в последнем смысле можно было бы назвать реальной, а в первом — идеальной, поскольку она может быть познана как таковая только через взаимное сравнение, посредством соотносящего познания; что такое-то число других имеет такие же свойства, как и данный индивид, — это само по себе могло бы и не касаться его в том смысле, что означало бы действительное единство с ними. Между высотами двух этих социальных уровней существуют самые разнообразные отношения. С одной стороны, восходящее развитие можно будет выразить формулой, что объем социального уровня в смысле тождественности уменьшается в пользу социального уровня в смысле коллективного достояния; предел такому развитию ставится тем обстоятельством, что индивиды должны сохранить известную степень одинаковости, чтобы им еще можно было получать известные выгоды от единого общего достояния. Конечно, с расширением последнего единообразие его в строгом смысле слова должно пострадать и распасться на многораздельные части, единство которых из субстанциального постепенно превращается в чисто динамическое; иными словами, оно обнаруживается еще только в функциональном взаимосцеплении отдельных составных частей, по содержанию своему очень различных, которые, соответственно, и дают возможность разнородным индивидуальностям участвовать в общем публичном достоянии. Так, например, всепроникающая и многочисленная правовая система будет возникать там, где появляется сильная дифференциация между отдельными людьми по положению, профессии и имущественному состоянию и где возмож-

ные между ними комбинации образуют множество вопросов, которые не могут быть удовлетворительно разрешены определениями примитивного права; несмотря на это, между всеми этими лицами должно будет все-таки сохраниться известное единообразие, чтобы это право действительно могло быть все-сторонне удовлетворительным и соответствовало нравственному сознанию отдельных людей. Расширение социального уровня в смысле одинаковости и в смысле общего достояния не сможет, следовательно, обойтись без компромисса даже и там, где возрастающая дифференциация создает или находит такие формы публичного духа, которые открывают для самых разнообразных стремлений и образов жизни возможность совместного существования на основах права и нравственности. Наоборот, так или иначе вызванное расширение коллективного достояния должно повести за собой и расширение индивидуального сходства. Это бывает наиболее очевидно тогда, когда какая-либо нация старается присоединить к себе завоеванные провинции также и внутренним образом, путем насильственного введения своего языка, своего права и своей религии; в течение нескольких поколений сгладятся резкие различия между старыми и новыми провинциями и тождественность объективного духа приведет к большей тождественности также и между отдельными экземплярами субъективного духа. Я сошлюсь на пример, по сущности своей отсюда очень далекий: это замечательное взаимное уподобление во всем существе, в характере, наконец, и в чертах лица, которое можно иногда наблюдать между престарелыми супругами. Судьба, жизненные интересы и заботы создали для них очень широкий общий уровень, общий совсем не в том смысле, чтобы каждый из них с самого начала обладал одинаковыми личными свойствами; но он возникает и существует²⁶ между ними до известной степени в качестве коллективного достояния, из которого нельзя вычленить долю отдельного супруга, потому что она вообще как таковая не существует. Подобно тому как в случае притяжения между двумя материальными предметами ни одному из них нельзя приписать тяжесть в качестве его индивидуального свойства, потому что каждый из них имеет тяжесть только по отношению к другому, точно так же в переживаниях и внутренних приобретениях, при конституировании объективного духа в пределах брачной жизни нельзя всегда приписывать каждому из супругов некоторую, хотя бы и равную, долю в нем, потому что он создается только в совместности и благодаря ей. Но эта совместность, в свою очередь, оказывает воздействие на то,

что представляет из себя каждый в отдельности, и создает ту тождественность в личностном мышлении, чувствовании и волеии, которая, как мы уже сказали, проявляется, в конце концов, и вовне. Предпосылкой для этого является, конечно, то, что индивидуальные различия с самого начала не чрезмерно велики, потому что иначе образование такого объективного общего уровня встретило бы затруднения. В то же время абсолютная величина последнего имеет известный предел, если она должна привести к тем последствиям, о которых идет речь; а именно, при известной степени расширения снова открывается возможность, чтобы сообразно с индивидуальными наклонностями кто-то больше находился под влиянием некоторой части, под влиянием одного из отношений коллективного достояния, другой — под влиянием других; при этом общее достояние может все еще существовать; но тогда как относительно индивидуального достояния участников величина его прямо пропорциональна его уподобляющему действию, то в абсолютном выражении она, возрастая сама, создает все больше возможностей неодинаковых воздействий. Поэтому постепенное взаимоотожествление наблюдается особенно у тех супругов, отношения которых спокойны и просты, и если бы кто-нибудь захотел высказать это именно о бездетных супругах, то это имело бы как раз такой смысл; ибо хотя общий уровень сильно увеличивается благодаря появлению детей, но он становится от этого разнообразнее и дифференцированнее, и это делает сомнительным одинаковое воздействие его на индивидов.

В хозяйственной области обнаруживается другая комбинация между социальным уровнем в обоих его значениях и дифференциацией. Обильное предложение одинаковых услуг при ограниченном спросе создает конкуренцию, которая в гораздо большей степени, чем принято считать, уже непосредственно является дифференциацией. Ведь хотя предлагается совершенно один и тот же товар, но каждый должен все-таки стараться отличить себя от других, по крайней мере, по способу предложения, потому что иначе потребитель оказался бы в положении Бурданова осла. Каждый должен стараться отличить себя от всех других оформлением товара, или, по крайней мере, его размещением, тем, что расхваливает свои услуги или, по крайней мере, тем, с какой миной он это делает. Чем однороднее предложения по своему содержанию, тем более значительны различия, которые придаются этому предложению со стороны индивидуальной; этому содействует еще и то, что непосредственная конкуренция вызывает взаимную антагонисти-

ческую настроенность, отдаляющую личности друг от друга также и в отношении мышления и чувств. То общее, что в личностях и что состоит в одинаковости занятий и сбыте одному и тому же кругу, вызывает тем большую дифференциацию других сторон личностей. Но эта одинаковость ведет опять-таки к созданию социального уровня в другом смысле, поскольку профессия или сфера деловой активности как целое обладают известными интересами, для соблюдения которых все участники должны объединиться — или в картели, на время ограничивающие или устраняющие конкуренцию, или в союзы, которые преследуют цели, лежащие вне конкуренции, как то: представительство, защиту прав, решение вопросов чести, отношение к другим замкнутым в себе кругам и т.д., — и которые нередко приводят к образованию самого настоящего сословного сознания. Значительная высота социального уровня в смысле равенства делает возможной такую же высоту социального уровня и в последнем смысле, наглядным примером чему является цех. В противоположность этому дифференциация, созданная соревнованием и более сложными отношениями, является более высокой ступенью, причем та же самая дифференциация, в свою очередь, создает — с новой точки зрения — общее достояние. Ибо, с одной стороны, индивид, в высокой степени специализировавшийся, для достижения указанных выше целей гораздо более нуждается в других, чем тот, кто больше репрезентирует собой всю отрасль целиком; с другой стороны, лишь благодаря более тонкой дифференциации возникают именно те потребности и резко очерчиваются именно те стороны человеческого существа, которые создают основу для коллективных образований. Итак, если конкуренты, стремящиеся удовлетворить одну и ту же потребность различными средствами (например, в производстве нательного белья конкурируют лен, хлопок и шерсть), соединяются, чтобы объявить конкурс на соискание премии за лучший способ удовлетворения этой потребности, то каждый из них, правда, надеется, что решение будет благоприятно именно для него; тем не менее здесь состоялся совместный акт, в котором стороны исходили из общего отправного пункта и который не имел бы повода без предшествующей дифференциации, и этот акт может теперь сделаться исходной точкой для дальнейших социализаций. Я еще упомяну в другой связи, что именно многообразие и дифференциация сфер занятости создали понятие рабочего вообще и рабочий класс как сознающее себя целое. Тождественность функций обнаруживается с особенной ясностью тогда,

когда они наполнены самым разнородным содержанием; только тогда функция освобождается от той психологической ассоциации с ее содержанием, которая устанавливается при большом однообразии в нем, и только тогда она может проявить социализирующую мощь.

Если дифференциация индивидов приводит здесь к увеличению социального уровня, то благодаря одному указанному выше моменту будет иметь место и обратное действие. Чем больше продуктов духовной деятельности накоплено и доступно всем, тем скорее начнут деятельно проявляться более слабые дарования, нуждающиеся в поощрении и примере. Бесчисленное множество способностей, могущих достигнуть более индивидуального развития и состояния, остается в скрытом виде, если нет налицо достаточно широкого, доступного каждому социального уровня, разнообразные содержания которого извлекают из каждого все, что только в нем есть, если даже оно недостаточно сильно, чтобы развиваться вполне оригинально и без такого побуждения. Поэтому мы видим всюду, как за эпохой гениев следует эпоха талантов: в греко-римской философии, в искусстве Возрождения, во втором периоде расцвета немецкой поэзии, в истории музыки нашего столетия. Множество раз повествовалось о том, как у людей, занимавших второстепенное недифференцированное положение, при созерцании какого-нибудь произведения искусства или техники внезапно открывались глаза на свои способности и на свое настоящее призвание и как с тех пор их неодолимо увлекало на путь индивидуального развития. Чем больше уже имеется образцов, тем более вероятности, что каждая хоть сколько-нибудь выдающаяся способность будет развиваться и, следовательно, займет в жизни дифференцированное положение. С этой точки зрения социальный уровень в смысле коллективного достояния уменьшает социальный уровень в смысле равенства достояния индивидов.

Такая неравномерность в отношениях между этими социальными уровнями (в первом и во втором смысле) может господствовать, видимо, лишь до тех пор, пока каждый из них не достиг наивысшей из возможных для него степеней и пока у индивида и общности, помимо повышения этих уровней, существуют еще и другие цели, модифицирующие их развитие, причем, конечно, не всегда оба они затрагиваются такими модификациями одинаково. Между тем абсолютный максимум одного уровня совпадает с абсолютным максимумом другого. Во-первых, вернейшим средством, чтобы создать, а главное, под-

держат в пределах известной группы максимум индивидуального равенства, является возможно большее увеличение ее коллективного достояния; если каждый в отдельности отдает совокупности по возможности одинаковую часть своего внутреннего и внешнего достояния, а достояние совокупности зато достаточно велико, чтобы предоставить ему максимум форм и содержаний, то это во всяком случае является лучшей гарантией, что каждый по существу будет обладать одним и тем же и будет таким же, как и все остальные. Наоборот, если между индивидами существует максимальное равенство и вообще имеет место социализация, то и общественное достояние достигнет максимума по отношению к индивидуальному, потому что принцип экономии сил заставляет как можно больше действовать для общности (исключения из этого правила мы рассмотрим в последней главе) и получать от нее как можно больше поддержки, тогда как различий между индивидами, обычно ограничивающих эту тенденцию, как предполагается, уже нет. Поэтому социализм нацелен на равномерную максимизацию обоих уровней; равенство между индивидами может создаваться только при отсутствии конкуренции, а это, в свою очередь, возможно только при государственной централизации всего хозяйства.

Между тем мне представляется психологически сомнительным, что требование выравнивать уровни действительно столь уж абсолютно противоречит стремлению к дифференциации, как это кажется. В природе мы видим всюду стремление живых существ подняться выше, занять положение более выгодное, чем то, которое они занимают в данный момент; у людей это доходит до сильнейшего осознанного желания иметь больше и наслаждаться большим, чем это удастся в каждый данный момент, и дифференциация есть не что иное, как средство для достижения этой цели или следствие этого явления. Никто не удовлетворяется тем положением, которое он занимает среди подобных ему, но каждый хочет завоевать себе другое, более благоприятное в каком-нибудь отношении, а так как силы и удача бывают различны, то кому-то удастся подняться над большинством других более или менее высоко. И вот, если угнетенное большинство продолжает ощущать стремление к более высокому жизненному укладу, то это можно выразить лучше всего так, что оно желает иметь то же, быть тем же, как и те десять тысяч, кто принадлежит к высшему классу. Равенство с теми, кто стоит выше, — вот какое содержание напрашивается прежде всего и каким наполняется стремление к самовозвы-

шению. Это обнаруживается в любом более тесном кругу, будь то класс учеников, купеческое сословие или чиновничья иерархия. Этим объясняется тот факт, что гнев пролетария обрушивается большей частью не на высшие сословия, а на буржуазию; ибо он видит, что она стоит непосредственно над ним, она означает для него ту ступень на лестнице счастья, на которую ему предстоит ступить прежде всего и на которой поэтому концентрируются в данный момент его сознание и его стремление к возвышению. Низший желает быть прежде всего равен высшему; но если он ему равен, то — опыт показывает это тысячу раз — состояние, которым исчерпывались прежде все его стремления, является только исходным пунктом для дальнейшего, только первым этапом на бесконечном пути к самому благоприятному положению. Всюду, где пытались осуществить уравнивание, обнаруживалось на этой новой почве стремление индивида обойти других во всех возможных отношениях; например, часто случается, что основу тирании образует социальное нивелирование. Во Франции, где еще со времен великой революции влияние идеи равенства было очень сильно и где июльская революция вновь освежила эти традиции, вскоре после нее обнаружилось, наряду с бесстыдными излишествами отдельных лиц, общее пристрастие к орденам, неудержимое стремление отличиться от широких масс бантиком в петлице. Может быть, нет более удачного доказательства для нашего предположения о психологическом происхождении идеи равенства, чем заявление одной угольщицы в 1848 г., обращенное к знатной даме: «Да, сударыня, теперь все будут равны: я буду ходить в шелку, а вы будете носить уголь». Историческая достоверность этого заявления безразлична перед его внутренней психологической верностью.

Если происхождение социализма таково, то это означало бы, конечно, самую резкую противоположность большинству его теоретических обоснований. Для последних равенство людей есть самодовлеющий идеал, сам являющийся своим оправданием и сам по себе удовлетворяющий, этическое *causa sui*^{*}, состояние, ценность которого ясна непосредственно. Но если это состояние является только переходным моментом, только ближайшей целью — возможностью достигнуть изобилия для масс, — то оно теряет категорический и идеальный характер, который приняло только потому, что большая часть людей считает тот пункт на своем пути, которого она должна достигнуть

* Причина самого себя (лат.).

прежде всего, и до тех пор, пока он не достигнут, своей конечной целью. Низшего заставляет стремиться к осуществлению равенства тот же самый интерес, который побуждает высшего поддерживать неравенство; но если это требование равенства благодаря своему продолжительному существованию утратило характер относительности и стало самостоятельным, то оно может стать и идеалом тех лиц, у которых субъективно оно не возникало таким образом. Утверждение логического права за требованием равенства — как будто из сущностного равенства людей можно было бы аналитически вывести и то, что они должны быть равны и в отношении своих прав, обязанностей и благ всякого рода — имеет лишь самую поверхностную, призрачную обоснованность. Во-первых, при помощи одной логики никогда нельзя вывести из действительных отношений чистое должествование или из реальности — идеал, ибо для этого всегда нужна еще *воля*, которая никогда не вытекает из чисто логического теоретического мышления. Во-вторых, нет в частности никакого логического правила, по которому из субстанциального равенства нескольких существ вытекало бы их функциональное равенство. В-третьих, и сама одинаковость людей как таковых очень условна. И это совершенный произвол — из-за того, в чем они одинаковы, забывать их многочисленные различия или стремиться связывать с простым понятием человека, в котором мы объединяем столь разнородные явления, такого рода реальные последствия — это пережиток того реализма понятий в понимании природы, который полагал сущность отдельного явления не в его специфическом содержании, а лишь в том общем понятии, к которому оно принадлежало. Все представления о той самоочевидной правомерности, которая присуща требованию равенства, есть только пример того, что человеческий дух склонен рассматривать результаты исторических процессов, если только они просуществовали достаточно долго, как нечто логически необходимое. Но если мы будем искать психическое влечение, которому соответствует требование равенства, исходящее от низших классов, то обнаружим его только в том, что является истоком всяческого неравенства, а именно, во влечении ко все большему счастью. А так как оно уходит в бесконечность, то нет никаких гарантий, что создание наибольшего социального уровня в смысле равенства не станет лишь переходным моментом развивающейся дальше дифференциации. Поэтому социализм должен стремиться одновременно к созданию наибольшего социального уровня в смысле коллективного достояния, потому что благодаря этому у инди-

видов все больше и больше исчезает повод и предмет для индивидуального отличия и дифференциации.

Между тем все еще остается вопрос, не будут ли незначительные различия между людьми в том, что они суть и чем владеют²⁷ (эти различия не может устранить даже самая высокая социализация), вызывать те же психологические, а следовательно, и внешние последствия, какие вызывают в настоящее время различия гораздо большие. В самом деле, ввиду того, что не абсолютная величина впечатления или объекта заставляет нас реагировать на него, но отличие его от других впечатлений, увеличившаяся способность ощущать различия может связывать с уменьшившимися различиями не уменьшившиеся последствия. Этот процесс происходит повсюду. Глаз настолько приспособливается к незначительному количеству света, что ощущает, наконец, различия в цветах так же, как прежде чувствовал их только при гораздо более сильном освещении; незначительные различия в положении и наслаждении жизнью, встречающиеся внутри одного и того же социального круга, вызывают, с одной стороны, зависть и соперничество, а с другой — высокомерие, словом, создают все последствия дифференциации в той же степени, что и различия между двумя очень отдаленными друг от друга слоями, и т.д. Нередко даже можно наблюдать, что наше отличие от других лиц ощущается тем сильнее, чем больше у нас с ними общего в остальных отношениях. Поэтому, с одной стороны, те последствия дифференциации, которые социализм считает вредными и подлежащими устранению, совсем не устраняются им; с другой стороны, социализм отнюдь не так уж опасен культурным ценностям дифференциации, как это было бы желательно его врагам; приспособление нашей различительной способности может сообщить как раз меньшим личностным различиям при социализированном строе ту же силу и в хорошем, и в дурном отношении, какой обладают различия нашего времени.

О скрещении социальных кругов

Социальный круг как случайное соединение разнородных элементов; прогрессивное движение к установлению ассоциативных отношений между однородными элементами разнородных кругов.

Возможность для одного человека быть членом различных групп; вытекающая отсюда определенность личности.

Новая дифференциация внутри вновь образовавшихся кругов, конкуренция, принадлежность к противоположным группам.

Индивидуальная свобода в выборе коллективистской принадлежности.

Ассоциация на основании объективной, а не внешней, локальной и механистической сопринадлежности; абстрактный характер объединяющих точек зрения.

Создание из индивидуальных кругов кругов более высокого порядка; отделение координированных кругов друг от друга.

Случайная целесообразность объединения согласно схематическим нормам

Различие между развитым и более грубым мышлением обнаруживается в различии тех мотивов, которые определяют ассоциации представлений. Случайного сосуществования в пространстве и времени бывает сначала достаточно, чтобы психологически связать представления; соединение свойств, образующее конкретный предмет, выступает сначала как единое целое, и каждое из них находится в тесной ассоциативной связи с другими, только в окружении которых оно и стало нам известным. Как самостоятельное содержание представления оно осознается лишь тогда, когда появляется еще в нескольких разнородных сочетаниях; одинаковое во всех этих сочетаниях ярко высвечивается и одновременно соединяется между собой, все более освобождаясь от сплетения с тем, что является объективно²⁸ иным и что связано с ним вследствие случайного сосуществования в одном предмете. Таким образом, ассоциация отрывается от возбуждения, вызываемого тем, что может быть актуально воспринято, и восходит к тому возбуждению, которое основывается на содержании представлений и на котором строится образование понятий более высокого порядка, вычлняя тождественное даже из самых разнородных смешений, встречающихся в действительности.

Развитие, через которое проходят здесь представления, кое в чем аналогично взаимоотношениям индивидов. Сначала отдельный человек обнаруживает, что его окружение, будучи относительно безразлично к его индивидуальности, приковывает

его к своей судьбе и навязывает ему тесное сосуществование с теми, рядом с кем он поставлен случайностью рождения; и это «сначала» относится к первоначальным ступеням как филогенетического, так и онтогенетического развития. Ход этого развития нацелен на установление ассоциативных отношений между гомогенными составными частями, принадлежащими к гетерогенным кругам. Так, семья охватывает некоторое число разнородных индивидуальностей, тесно охваченных этой связью. Но по мере развития каждый ее член завязывает связи с личностями, находящимися вне этого первоначального круга ассоциации, отношения с которыми основываются совсем на другом: на объективно одинаковых способностях, склонностях, деятельности и т.д.; ассоциация, основанная на внешнем сосуществовании, все более уступает место ассоциации, основанной на отношениях содержательного порядка. Подобно тому, как более общее понятие связывает то, что обще большому числу очень разнородных комплексов созерцаний, точно так же более высокие практические точки зрения сводят воедино одинаковых индивидов из совершенно чуждых и не связанных друг с другом групп; создаются новые круги соприкосновения, которые под самыми разными углами пересекают прежние круги, сравнительно более естественные, больше основанные на чувственных отношениях²⁹. }

Один из самых простых примеров мы уже приводили, а именно, что первоначальная взаимосвязь семейного круга видоизменяется тем, что индивидуальность уводит отдельного человека в другие круги³⁰; один из высших примеров — это «республика ученых», наполовину идеальная, наполовину реальная связь, объединяющая всех, кто вообще причастен к такой в высшей степени общей цели, как познание, а в остальном — что касается национальности, личных и специальных интересов, социального положения и т.д. — принадлежит к самым различным группам. Еще сильнее и характернее, чем в наше время, способность духовных и культурных интересов извлекать однородное путем дифференциации из самых разнородных кругов и соединять его в новую общность обнаружилась в эпоху Возрождения. Гуманистический интерес сломил средневековую обособленность кругов и сословий и сделал людей, отправлявшихся от самых различных точек зрения и нередко остававшихся верными самым разнообразным профессиональным призваниям, активными или же пассивными участниками идей и познания, чрезвычайно многообразно перекрещивавших прежние формы и членения жизни. Господствовало представление, что все значительное взаимосвязано; об этом

свидетельствуют появляющиеся в XIV в. сборники биографий, изображающие в одной книге жизнь выдающихся людей как таковых, — все равно, будь то богословы или художники, государственные мужи или филологи. Только при таких обстоятельствах становится возможным, чтобы могущественный король Неаполя Роберт вступил в дружбу с поэтом Петраркой и подарил ему свою пурпуровую мантию; только при таких обстоятельствах чисто духовное значение могло быть обособлено от всего остального, что еще ценилось, и в результате этого венецианский сенат, выдавая Джордано Бруно курии, мог написать: Бруно — один из злейших еретиков, он совершил самые ужасные вещи, вел распутную и прямо дьявольскую жизнь, — но в остальных отношениях он один из самых замечательных умов, которые только можно себе представить, он человек необычайной учености и величия духа. Склонность гуманистов к странствованиям и авантюрам и даже их характер, отчасти изменчивый и непостоянный, соответствовали этой независимости духовного начала, составлявшего их жизненный центр, от всех других требований, обращенных к человеку; такая независимость должна была сделать их равнодушными именно по отношению к этим требованиям. Отдельный гуманист, вращаясь среди пестрого разнообразия жизненных отношений, воспроизводил судьбу гуманизма, который в одни и те же рамки духовного интереса заключал бедного схоласта и монаха, а равно и могущественного полководца, и блистательную герцогиню.

Число различных кругов, к которым принадлежит отдельный человек, является, таким образом, одним из показателей высоты культуры. Если современный человек принадлежит прежде всего к семейству своих родителей, потом к семье, основанной им самим, а вместе с тем и к семье своей жены; если, далее, он принадлежит своему профессиональному кругу, что уже само по себе часто включает его в несколько кругов с различными интересами (так, например, во всякой профессии, где есть начальники и подчиненные, каждый находится в кругу своего особого вида деятельности, должности, бюро и т.д. в рамках этой профессии, которая всегда охватывает высших и низших; далее, он является членом того круга, который образуется всеми, кто равен ему по положению, но чей вид деятельности и т.д. — иной); если он осознает себя гражданином своего государства, сознает свою принадлежность к определенному социальному сословию, если он, кроме того, — офицер запаса, состоит членом нескольких союзов и общается с людьми самых различных кругов, — то это является уже очень большим разнообразием групп, из которых некоторые, правда, координиро-

ваны³¹, однако другие можно было бы упорядочить таким образом, что одна из них выступит как изначальная связь, от которой индивид, благодаря своим особым качествам, отличающим его от других членов первого круга, обращается к кругу более отдаленному. При этом связь с первым кругом может сохраниться, подобно тому как одна сторона какого-нибудь сложного представления, даже если психологически она давно уже вступила в чисто содержательные ассоциации, не обязательно должна утратить ассоциации, соединяющие ее с тем комплексом, с которым она в какой-то момент находится в пространственной и временной связи.

Отсюда следует многое. Те группы, к которым принадлежит индивид, образуют как бы систему координат, так что каждая новая группа, присоединяющаяся к этой системе, определяет его со все большей точностью и однозначностью. Если речь идет о принадлежности только к одной из этих групп, то это еще оставляет индивидуальности широкий простор; но чем больше их становится, тем менее вероятности, что найдутся другие лица, демонстрирующие собой ту же комбинацию групп, что все эти многочисленные круги пересекутся еще раз в одном пункте. Подобно тому, как конкретный предмет теряет для нашего познания свою индивидуальность, если на основании одного из его качеств его подводят под общее понятие, и снова приобретает ее по мере того, как артикулируются другие понятия, под которые его подводят другие свойства, так что каждая вещь, говоря платоновским языком, участвует во стольких идеях, сколько у нее качеств, и тем самым приобретает свою индивидуальную определенность, — точно так же личность относится к тем кругам, к которым она принадлежит. (Нечто совершенно аналогичное можно наблюдать и в области теоретико-психологической: то, что мы в нашей картине мира называем объективным, что, как представляется, противостоит субъективности отдельного впечатления как нечто вещное, есть на самом деле только наслоившееся и повторенное субъективное, — подобно тому, как причинность, объективное результирование, по мнению Юма, состоит лишь в часто повторяющихся, временных чувственных следованиях, и подобно тому, как субстанциальный предмет, противостоящий нам, есть только синтез чувственных впечатлений. Таким образом, мы образуем из этих элементов, ставших объективными, то, что мы называем субъективностью как *κατ' ἐξοχήν*, — личность, индивидуальным образом ком-

³¹ По преимуществу (греч.).

бинирующую элементы культуры. После того как синтез субъективного создал объективное, теперь уже синтез объективного производит новое и высшее субъективное, подобно тому как личность отдает себя социальному кругу и теряется в нем, чтобы затем снова восстановить свою самобытность посредством индивидуального скрещения социальных кругов. Впрочем, ее целесообразная определенность становится до известной степени противоположной ее каузальной определенности: ведь и по происхождению своему она представляет собой только пункт, в котором перекрещивается бесчисленное множество социальных нитей, только результат наследования от самых различных кругов и периодов приспособления; она становится индивидуальностью только благодаря особенности тех количеств и комбинаций, в которых сочетаются в ней родовые элементы. И вот, если она, со всем разнообразием своих стремлений и интересов, вновь присоединяется к социальным образованиям, то это является как бы излучением и возвратом полученного ею в аналогичной, но только сознательной и усиленной форме.

– Определенность ее будет тем большей, чем в большей степени определяющие ее круги окажутся однопорядковыми, а не концентрическими. Это значит, что постепенно сужающиеся круги, такие, например, как нация, социальное положение, профессия, особая категория в рамках данной профессии, не дадут участвующему в них лицу столь индивидуального положения (потому что наиболее тесный круг уже сам по себе означает принадлежность к более широким), какое он получит, если помимо своей профессиональной позиции будет, скажем, принадлежать еще к какому-нибудь научному обществу, состоять членом наблюдательного совета в каком-нибудь акционерном обществе и занимать почетную должность в городе; чем менее принадлежность к одному кругу сама по себе указывает на принадлежность к другому, тем определеннее личность характеризуется тем, что находится в точке пересечения обоих. Я хочу здесь только обозначить, как неизмеримо возрастает возможность индивидуализации также и благодаря тому, что одно и то же лицо может занимать в различных кругах, к которым оно принадлежит одновременно, совершенно различные по относительной высоте позиции. Ибо стоит только образоваться (на основании некоторой общей точки зрения) какому-либо новому объединению, как оно сразу же создает внутри себя неравенство, дифференциацию между руководителями и руководимыми; если какой-нибудь единый интерес, вроде указанного нами

гуманистического интереса, служил для высших и низших лиц общей связью, парализовавшей их различие в других отношениях, то внутри этой совокупности и по свойственным ей категориям образовались новые различия между высшими и низшими, совершенно не соответствовавшие различиям между высшими и низшими в пределах других кругов, к которым они принадлежали. Поскольку одно и то же лицо может занимать в различных группах положение, высота которого определяется в каждой из них совершенно независимо, то могут образовываться такие, например, необыкновенные комбинации: в странах, где установлена всеобщая воинская обязанность, человеку, духовно и социально стоящему на высшей ступени, приходится подчиняться унтер-офицеру, а у гильдии парижских нищих есть выборный «король», который является первоначально таким же нищим, как и все, и, насколько я знаю, оставаясь по-прежнему нищим, бывает обставлен поистине королевскими почестями и привилегиями — это, может быть, самое замечательное и индивидуализирующее соединение, с одной стороны, низкого, с другой стороны, высокого социального положения. Далее, здесь нужно обратить внимание на те осложнения, которые образуются внутри группы в результате конкуренции; с одной стороны, купец вместе с другими купцами принадлежит к известному кругу, имеющему много общих интересов: законодательство по вопросам экономической политики, социальный престиж купеческого сословия, его представительство, объединение против публики для поддержания определенных цен и многое другое, — все это касается всего торгового мира как такового и делает его единством в глазах третьих лиц. Однако, с другой стороны, каждый купец противостоит в качестве конкурента столь многим другим купцам, а вступление его в этот профессиональный круг означает для него одновременно объединение и обособление, ставит его в равное с другими и обособленное от других положение; он отстаивает свой интерес в самой ожесточенной конкуренции с теми, с кем ему часто приходится объединяться самым тесным образом ради одинаковых интересов. Хотя эта внутренняя противоположность обнаруживается резко всего в купеческом мире, однако она встречается повсюду вплоть до эфемерной социализации общества, собравшегося на каком-нибудь вечере. И если мы только примем во внимание, насколько важно для личности то, в какой степени она примыкает к своим социальным группам или находится в отношении противоположности с ними, то перед нами откроется неизмеримое множество возможностей индивиду-

лизирующих комбинаций, ибо отдельный человек принадлежит ко многим различным кругам, в которых отношение между конкуренцией и объединением бывает очень различно; а так как каждому человеку до известной степени свойственна коллективистская потребность, то в результате смешения коллективизма и изоляции, предоставляемого каждым кругом, образуется новая рациональная точка зрения для сопоставления кругов, к которым примыкает отдельный человек: там, где внутри известного круга господствует сильная конкуренция, члены его будут охотно подыскивать себе другие круги, в которых конкуренция возможно меньше; так, среди купеческого сословия многие отдают решительное предпочтение любительским объединениям, тогда как сословное сознание аристократа, в достаточной степени исключаящее конкуренцию внутри своего круга, делает для него такие восполнения почти совершенно излишними и пробуждает в нем склонность скорее к таким общественным формам, внутри которых развивается более сильная конкуренция, например, ко всему, что основано на спортивных интересах. Наконец, в-третьих, я упомяну здесь еще о часто взаимно не согласующихся скрещении, которые образуются, поскольку интересы индивида или группы взаимно противоположны и потому заставляют их принадлежать одновременно к совершенно противоположным партиям. Такое поведение представляется индивидам наиболее естественным тогда, когда при разносторонне развитой культуре господствует интенсивная партийная жизнь; именно тогда обычно бывает так, что политические партии делят между собой различные позиции даже в отношении тех вопросов, которые не имеют с политикой ничего общего, так что одна определенная тенденция в литературе, искусстве, религиозности и т.д. ассоциируется с одной партией, а противоположная ей — с другой; линия, отделяющая партии одну от другой, проводится в конце концов через всю совокупность жизненных интересов. Ясно, что тогда, например, отдельный человек, который не хочет решительно во всем идти за партией, по своим эстетическим или религиозным убеждениям окажется в такой группе, которая слита воедино с его политическими противниками. Он будет стоять в пункте пересечения двух групп, которые обычно сознают себя противоположными друг другу. Целые массы народа вынуждены были занимать такое двойственное положение в эпоху жестокого подавления ирландских католиков Англией. Пусть сегодня протестанты Англии и Ирландии чувствовали себя связанными воедино в борьбе против общего религиозного врага, независимо от на-

циональности, однако назавтра протестанты и католики Ирландии были связаны воедино, невзирая на религиозные разногласия, в борьбе против угнетателя общей родины.

Развитие публичного духа обнаруживается в том, что оказывается достаточное количество кругов какой-либо объективной формы и организации, чтобы каждой сущностной стороне многообразно одаренной личности дать возможность вступать в соединение и действовать на основе товарищества³². Это приближает одинаково к идеалу коллективизма и к идеалу индивидуализма. Потому что, с одной стороны, отдельный человек находит для каждой своей склонности и для каждого стремления такую общность, которая облегчает ему их удовлетворение, предлагает для его деятельности форму, уже оказавшуюся прежде целесообразной, и предоставляет ему все выгоды принадлежности к группе; с другой стороны, то, что специфично в индивидуальности, оберегается *комбинацией* кругов, которая может быть иной в каждом отдельном случае. Если развитая культура все более и более расширяет социальный круг, к которому мы принадлежим всей нашей личностью, но зато все более замыкает индивида в самом себе и во многом лишает его поддержки и преимуществ тесного круга, то создание кругов и товариществ, к которым может принадлежать любое число людей, заинтересованных в одной и той же цели, уравновешивает то уединение личности, которое образуется в результате разрыва с тесной ограниченностью прежних укладов.

Насколько это объединение тесно, можно измерить тем, выработал ли такой круг, и если выработал, то в какой степени, особую «честь» такого рода, что потеря чести одним из членов или оскорбление его чести воспринимается каждым другим членом круга как умаление его собственной, или же речь идет о том, что товарищество обладает коллективно-личной честью, так что изменения, происходящие в ней, отражаются на чувстве чести каждого члена. Образуя это специфическое понятие чести (честь семьи, офицерская честь, купеческая честь и т.д.), такие круги обеспечивают себе целесообразное поведение своих членов, в особенности, в сфере того специфического различия, благодаря которому они отделяют себя от самого широкого социального круга, так что принудительные нормы правильного поведения по отношению к последнему — государственные законы — не устанавливают ничего определенного относительно специфически целесообразного поведения применительно к данному кругу. Прогресс в социально-этической сфере — один из величайших в своем роде — происходит следую-

щим образом: первоначально суровая и строгая регламентация, посредством которой социальная группа как целое или ее центральная власть регулировала образ жизни³³ отдельного человека в самых разных аспектах, все более и более ограничивается тем, что касается необходимых интересов общности; свобода индивида завоевывает себе все больше и больше областей. Однако эти области занимают вновь образующиеся группы, но при этом отдельный человек свободно решает, руководствуясь своими интересами, к какой группе он хочет принадлежать; вследствие этого вместо внешних средств принуждения бывает довольно чувства чести, чтобы сковать его теми нормами, которые нужны для прочного существования группы. Впрочем, этот процесс отталкивается не только от государственной принудительной власти; всюду, где власть группы изначально распространяется на ряд индивидуальных жизненных отношений, объективно располагающихся вне ее целей (в том числе и в семье, цехе, религиозной общине и т.д.), она в конце концов перестает на них опираться; такие отношения начинают служить опорой и поводом для объединения в особые союзы, участие в которых является делом личной свободы, и тем самым задача социализации может быть выполнена гораздо лучше, чем прежними объединениями, относившимися к личности с большим пренебрежением.

К этому еще добавляется то обстоятельство, что недифференцированное господство социальной силы над человеком, сколь бы распространенным и строгим оно ни было, все-таки не касается, да и не может касаться, целого ряда жизненных отношений, и отношения эти оказываются предоставлены личному произволу. О них заботятся и их предопределяют тем меньше, чем большее принуждение господствует в других отношениях; так, например, хотя гражданин Греции, а особенно Древнего Рима, и должен был во всех вопросах, имеющих хоть какое-нибудь отношение к политике, безусловно подчиняться нормам и целям своего родного сообщества, но зато он располагал тем более неограниченным самовластием как домовладелец; равным образом и то крайне тесное социальное объединение, которое мы наблюдаем у первобытных народов, живущих небольшими группами, предоставляет человеку полную свободу держать себя так, как ему угодно, по отношению ко всем лицам вне его племени; подобно этому коррелятом и даже опорой деспотизма нередко бывает полнейшая свобода и даже распушенность в тех немногих отношениях между людьми, которые не важны для него. Это нецелесообразное распределение

коллективистского принуждения и индивидуалистического произвола сменяется более подходящим и правильным там, где существенное содержание нравов и стремлений индивидов управляет образованием ассоциаций, потому что тогда для их деятельности, до сих пор совершенно свободной от контроля и определенной чисто индивидуалистически, легче найти коллективистскую опору. Ведь по мере освобождения личности как целого она ищет и для отдельных своих сторон возможности социального соединения и добровольно ограничивает тот индивидуалистический произвол, в котором она прежде находила возмещение за недифференцированную подчиненность коллективной власти. Так, например, мы видим, что в странах, где существует большая политическая свобода, особенно сильно распространены различные союзы, что в религиозных общинах, в которых нет сильной, иерархически организованной церковной власти, часто происходит образование сект и т.д. Одним словом, свобода и скованность распределяются равномернее, если социализация вместо того, чтобы принудительно соединять в единый круг чужеродные моменты личности, предоставляет однородному объединяться из разнородных кругов. —

Таков один из самых важных путей, по которому идет прогрессирующее развитие: дифференциация и разделение труда имеют сначала, так сказать, количественную природу и распределяют круги деятельности так, что хотя каждому индивиду и каждой группе достается особый круг, но каждый из этих кругов охватывает совокупность отношений, качественно различных; однако позже это различное выделяется путем дифференциации и соединяется из всех кругов в один круг деятельности, качественно уже однородный. Государственное управление нередко развивается так, что управленческий центр, сначала совершенно недифференцированный, выделяет ряд областей, каждая из которых подчинена отдельному ведомству или лицу. Но эти области имеют сначала местный характер; например, французский государственный совет посылает в какую-нибудь провинцию интенданта для отправления там всех тех различных функций, которые обычно отправляет для всей страны сам государственный совет; это — разделение по количеству труда. От него отличается деление по функциям, которое возникает позднее, когда, например, из государственного совета образуются различные министерства, каждое из которых простирает свою деятельность на всю страну, но только в одном, качественно определенном отношении. Если специализация в искусстве врачевания создала еще в Древнем Египте

отдельного врача для руки и отдельного для ноги, то и это являлось дифференциацией по местному принципу, в противоположность которой современная медицина доверяет одинаковые патологические состояния, в какой бы части тела они ни обнаруживались, одному и тому же врачу-специалисту, так что и здесь однородность функции становится господствующим принципом соединения вместо случайного внешнего сходства. Такая же новая форма разделения функций, выходящего за пределы прежней дифференциации и прежнего соединения, обнаруживается среди предприятий, располагающих всевозможными материалами, необходимыми для создания сложных объектов (например, для постройки железных дорог), или же всеми принадлежностями для содержателей гостиниц, зубных врачей, сапожников, магазинов, торгующих всеми домашними и кухонными принадлежностями, и т.п. Объединяющей точкой зрения, лежащей в основании такого соединения предметов, взятых из самых различных областей производства, является их отношение к одной и той же цели, которой все они вместе служат, их отношение к *terminus ad quem*^{*}, тогда как обычно в основании разделения труда лежит единство *terminus a quo*^{**}, т.е. одинаковое происхождение предметов. Конечно, такие предприятия предполагают это последнее, но они представляют собой разделение труда, возведенное в степень, потому что включают в себя определенные части, взятые из совершенно разнородных отраслей (которые уже сами по себе функционируют при большом разделении труда) и с известной точки зрения взаимосвязанные, так сказать, гармонирующие с новым основным тоном³⁴.

Объединение в единое социальное сознание, представляющее интерес высокой степенью абстрагирования от индивидуальных особенностей, обнаруживается в тесной взаимосвязанности наемных рабочих как таковых. Над чем бы ни трудился каждый из них в отдельности, будь то пушки или игрушки, но тот формальный признак, что он вообще работает за вознаграждение, объединяет его со всеми, находящимися в таком же положении; одинаковое отношение к капиталу составляет тот показатель, который выделяет однородное путем дифференциации из всех разнородных занятий и создает единство для всех, кто к нему причастен. Еще в начале этого столетия английская реакция уяснила себе все неизмеримое значение того, что понятие «рабочий» психологически дифференцировалось

* Конечный пункт (рассуждения) (лат.).

** Исходный пункт (рассуждения) (лат.).

от понятия «ткач», «механик», «углекоп» и т.д.; изданием *Corresponding Societies Act*³⁶ она добилаь того, что всякие письменные сношения рабочих союзов между собой и все те общества, в которые вошли рабочие из различных отраслей производства, были запрещены. Очевидно, реакция сознавала, что как только всеобщая форма трудового отношения уже не будет слита воедино с отдельной профессией, как только товарищеское объединение целого ряда отраслей отодвинет различия на задний план и высветит то, что обще всем им, так тем самым будет создана формула и эгиды нового социального круга, отношение которого к прежним кругам может вызвать непредвиденные осложнения. После того как дифференциация труда создала различные отрасли его, более отвлеченное сознание проводит снова ту линию, которая соединяет все, что в нем есть общего, в новый социальный круг. Подобное же объединение, ведущее к реальным коллективистским учреждениям, приводит к созданию купеческого сословия как такового. Пока разделение труда еще не очень развито и целый ряд близких друг другу задач выполняется одним и тем же индивидом или профессиональным кругом, т.е. таковых сравнительно еще немного, до тех пор в двух направлениях легко совершается чреватое серьезными последствиями психологическое слияние (точнее говоря, имеет место единство элементов, которое с точки зрения позднейшей дифференцированности называют слиянием, причем называют неточно, поскольку это, видимо, предполагает, что элементы, поначалу раздельные, лишь впоследствии сливаются друг с другом). Во-первых, то более высокое понятие, которое обще целому ряду различных видов деятельности, еще недостаточно отделено от каждого из них, чтобы приводить к совместным действиям и появлению общих учреждений. Так, например, только благодаря новейшей культуре множество женщин объединились ради завоевания политических и социальных прав или для создания экономической поддержки или других целей таких коллективных учреждений, которые имеют отношение только к женщинам; мы можем предположить, что до сих пор общее понятие женщины было для каждой из них еще слишком тесно слито с тем воплощением его, которое она сама собою представляла, причем здесь, конечно, совершенно безразлично, является ли вычленение этого общего понятия источником практических формообразований или, напротив, само оно было вызвано внешней необходимостью. Виды деятельности женщин были и до сих пор остаются, в общем, слишком сходными между собой, чтобы могло об-

разоваться общее понятие, наполненное реальным и практическим содержанием, потому что такое понятие доводится до сознания только отдельными *разнородными* явлениями; если бы существовал только один вид деревьев, то понятие дерева не образовалось бы вовсе. Подобно тому и люди, внутренне сильно дифференцированные, разносторонне образованные и деятельные, скорее склонны к космополитическим настроениям и убеждениям, чем односторонние натуры, которым все общечеловеческое представляется только в данном ограниченном воплощении, потому что они не обладают способностью проникаться личностью других и, следовательно, доходить до ощущения того, что обще всем.¹ Нормы, установленные для общения в торговом деле, тем полнее обособляются от правил, принятых в одной определенной отрасли, чем больше отраслей существует в хозяйственном производстве, тогда как, например, в тех промышленных городах, где имеется, в сущности, только одна отрасль, можно видеть, сколь мало еще понятие о промышленности как таковой отделилось от понятий о железоделательной, текстильной, игрушечной промышленности и как характер той отрасли, понятие о которой преимущественно заполняет собою сознание, решающим образом определяет обычаи других отраслей и промышленного общения в целом. При этом, как мы уже сказали, практические последствия образования общностей более высокого уровня не всегда выступают в хронологическом порядке следования, но часто бывает и так, что они во взаимодействии создают то возбуждение, которое помогает вызвать сознание социального сходства.² Так, например, сознанием своей взаимосвязанности ремесленное сословие обязано существованию учеников; если вследствие чрезмерного использования труда учеников работа становится дешевле и хуже, то устранение этого зла в одной только специальности вызвало бы переполнение другой вытесненными из первой учениками, так что помочь может только совместная акция; конечно, она может последовать только благодаря разнообразию ремесел, но оно должно привести к осознанию единства их всех, несмотря на их специфические различия.

Если, таким образом, дифференциация вычленила круг более высокого порядка из круга более индивидуального, в котором первый до сих пор находился лишь в скрытом виде, то она должна также, во-вторых, отделить друг от друга круги более координированные, однопорядковые. Так, например, цех надзирал за личностью во всех отношениях, т.е. интерес ремесла должен был регулировать всю ее деятельность. Кто был при-

нят в ученики к какому-нибудь мастеру, тот становился одновременно членом его семьи и т.д.; одним словом, профессиональный труд централизовал самым решительным образом всю жизнь, не исключая часто и жизни политической и сердечных дел. Из тех моментов, которые вели к разложению слитого воедино, мы рассмотрим здесь момент разделения труда. В каждом человеке, многообразные жизненные содержания которого направляются, исходя из некоторого круга интересов, сила этого последнего будет уменьшаться по мере снижения его объема. Узость сознания приводит к тому, что какое-нибудь многосложное занятие вместе с разнообразными принадлежащими ему представлениями увлекает за собой и остальной мир представлений. Существенных отношений между тем и другим может вовсе и не быть; поскольку при занятиях, не основанных на разделении труда, необходимо быстро менять представления, здесь тратится такое количество психической энергии, что от этого страдает культивирование других интересов, они оказываются ослабленными и тем скорее попадают в ассоциативную или другую зависимость от центрального круга представлений. Человек, которым овладевает сильная страсть, устанавливает какую-то связь между ней и всем, что проходит через его сознание, хотя бы это было самое отдаленное, не имеющее к ней никакого содержательного отношения. Вся его душевная жизнь получает от этой страсти свой свет и свои тени; и всякое профессиональное призвание, оставляющее для других жизненных отношений сравнительно немного места в сознании, создает подобное этому психическое единство. В этом состоит одно из важнейших следствий разделения труда для душевной жизни; оно основывается на том уже рассмотренном нами психологическом факте, что в данный промежуток времени, при прочих одинаковых условиях, растрачивается тем больше силы представления, чем чаще сознание должно переходить от одного представления к другому. И эта смена представлений имеет то же следствие, что и интенсивность страсти в вышеуказанном случае. Поэтому занятие, не основанное на разделении труда, опять-таки при прочих равных условиях, скорее станет всепоглощающим, займет в жизни человека центральное место, чем занятие в высокой степени специализированное, особенно в те эпохи, которым еще не свойственны пестрота и изменчивые возбуждения, отличающие жизненные отношения нашего времени. И по мере того как более одностороннее, а потому и более механическое занятие дает другим отношениям больше места в сознании, ценность и самостоя-

тельность их должны возрастать. Этому координирующему общесоблюдению однопорядковых интересов, которые до того были слиты в один центральный интерес, способствует еще одно следствие разделения труда, связанное с упомянутым выделением более высокого социального понятия из более специально определенных кругов. Ассоциации между центральными и периферическими представлениями и кругами интересов, образовавшиеся под влиянием чисто психологических и исторических причин, считаются в большинстве случаев объективно необходимыми до тех пор, пока опыт не сталкивает нас с лицами, у которых тот же центр, но совершенно другая периферия или та же самая периферия, но другой центр. Итак, если принадлежность к определенной профессии ставила в зависимость от себя все остальные жизненные интересы, то со все большим разветвлением отраслей деятельности эта зависимость должна ослабнуть, потому что, несмотря на различие последних, обнаружилось, что во всех остальных интересах много сходного. Подобным же образом и в тончайших отношениях душевной жизни мы обретаем некоторую внутреннюю и внешнюю свободу, когда видим, что у других людей нравственно необходимые поступки и чувства зависят от совсем иных предпосылок, чем те, с которыми они были связаны у нас. Это, например, в значительной степени относится к этическому применению религии, с которой многие чувствуют себя связанными потому, что старая психологическая привычка всегда соединяла у них нравственные импульсы с религиозными; и только когда опыт показывает, что и совершенно иначе настроенные в религиозном отношении люди бывают столь же нравственны, это приводит к освобождению от такой централизации этической жизни и к самостоятельности последней. Таким образом, возрастающая дифференциация профессий должна была показать индивиду, как совершенно одно и то же направление остальных содержаний жизни может быть соединено с различными профессиями и потому должно вообще гораздо меньше зависеть от них. К такому же следствию приводит и дифференциация этих содержаний жизни, также возрастающая вместе с развитием культуры. Различие профессий при одинаковости других интересов и различие в интересах при одинаковости профессий должно было также привести к их психологическому и реальному разрыву. Если мы взглянем на поступательное движение, уводящее от дифференциации и объединения на основании внешних, схематических точек зрения, к дифференциации и объединению на основании глубинной взаимосвязи,

то в области теории обнаруживается нечто абсолютно аналогичное: прежде думали, что можно путем соединения живых существ в обширные группы на основании признаков внешнего сродства между ними решить важнейшие проблемы их познания; однако более глубокий и правильный взгляд на это сложился только благодаря тому, что у существ, кажущихся очень различными, которые соответственно были объединены под различными родовыми понятиями, открыли черты морфологического и физиологического сходства и таким образом установили законы органической жизни, реализованные в далеко отстоящих друг от друга позициях ряда органических существ, а познание этих законов привело к установлению единообразия того, что прежде, на основании внешних критериев, делили на родовые понятия совершенно самостоятельного происхождения. Также и здесь установление единообразия того, что по существу гомогенно в гетерогенных кругах, обозначает более высокую ступень развития.

Если, таким образом, победа рационально-объективного принципа над принципом поверхностно-схематическим идет рука об руку с общим культурным прогрессом, то при известных обстоятельствах эта связь может и прерываться, так как она не априорна. Хотя солидарность семьи в сравнении с объединением на основании объективных точек зрения и является принципом механическим, внешним, однако, с другой стороны, семья окажется основанной на объективном начале, если сопоставить ее с чисто числовым делением, например, с десятками и сотнями, в древнем Перу, в Китае и в большей части древней Европы. Социально-политическое единство семьи и ее солидарная ответственность за каждого члена имеют положительное значение и оказываются тем более рациональными, чем более мы научаемся понимать действие наследственности; слияние же известного постоянного числа людей в одну группу, рассматриваемую как единство в аспекте внутреннего членения, военной службы, налогообложения, уголовной ответственности и т.д., лишено всякого рационального основания, и тем не менее там, где мы его можем проследить, оно является восполнением принципа родства и служит для достижения более высокой ступени культуры. А оправданием для него служит не *terminus a quo* — в этом отношении семейный принцип, как основание для дифференциации и интеграции, превосходит всякий другой, — но *terminus ad quem*; высшей государственной цели это деление, очевидно, соответствует более, чем то древнейшее, именно потому, что оно благодаря своему схематичес-

кому характеру легко поддается обозрению и организации³⁶. Здесь обнаруживается своеобразное явление культурной жизни: учреждения и формы общения, полные смысла и значения, вытесняются такими, которые в себе и для себя являются совершенно механическими, внешними, неодухотворенными; только более высокая, стоящая за пределами этой прежней ступени, цель сообщает их совместному действию или их позднему результату духовное значение, на которое не может претендовать каждый элемент в отдельности; таково характерное отличие современного солдата от средневекового рыцаря, механической работы — от ручного труда, таков характер современной униформированности и нивелированности столь многих жизненных отношений, которые прежде были предоставлены свободному самоопределению личности. Теперь же, с одной стороны, механизм стал слишком велик и сложен, чтобы он мог, так сказать, выражать в каждом из своих элементов какую-нибудь цельную идею; каждый из них может иметь скорее лишь характер чего-то механического и самого по себе незначительного, внося свой вклад в реализацию некоторой идеи только в качестве члена целого. С другой стороны, имеет место многообразное действие дифференциации, которая выделяет духовный элемент деятельности, так что механическое и духовное получают обособленное существование; например, деятельность работницы за ткацкой машиной гораздо менее одухотворенна, чем деятельность ткачихи, но при этом дух этой деятельности перешел, так сказать, к машине, объективировался в ней. Таким образом, социальные учреждения, классификации и соединения могут становиться более механическими и внешними и все-таки служить культурному прогрессу, если появляется более высокая социальная цель, которой они просто должны подчиниться и которая им больше не позволяет сохранить для себя тот дух и смысл, которым предыдущее состояние замыкало телеологический ряд: так объясняется вышеуказанный переход в социальном делении от родового принципа к принципу десятка, хотя фактически последний в противоположность естественной гомогенности семьи выступает как соединение объективно гетерогенного.

Кроме того, в примитивных обществах и именно в таких, которые образуются из соединения элементарных, уже замкнутых в себе групп, вождь очень часто назначается посредством выборов сначала для войны, а потом и для постоянного господства; благодаря его преимуществам это достоинство переносится на него добровольно, тогда как в других местах он об-

рета его благодаря тем же преимуществам, но путем узурпации; и там и тут, однако, оно угасает — самое позднее вместе с его смертью, — так что принципатом так или иначе завладевает какая-нибудь другая личность, обладающая такими же преимуществами. Между тем социальный прогресс связан именно с нарушением процедуры, которая исходит из личных качеств, и к установлению наследственного княжеского достоинства; хотя принцип наследственности, сравнительно механический и внешний, приводит к тому, что трон занимают слабоумные, дети и люди, во всех отношениях к этому непригодные, то вытекающие из него надежность и непрерывность государственного развития перевешивают все преимущества более рационального принципа, согласно которому вопрос о том, кому должна принадлежать власть, решают личные качества. Если смена властителей определяется не объективным отбором, а внешней случайностью рождения, и это тем не менее содействует культурному прогрессу, то сказать, что такое исключение подтверждает правило, можно лишь постольку, поскольку оно показывает, что и правило подчинено само себе, т.е. даже оно само, даже замена внешнего, схематического внутренним, рациональным не может, в свою очередь, превратиться в схематическую норму. Наконец, здесь следует указать то положение дел, до известной степени аналогичное, которое сообщило моногамии преимущество перед промискуитетом. Если именно сила, здоровье и красота родителей делают наиболее вероятным появление здорового потомства, то нужно будет ожидать вырождения рода там, где членам его, уже состарившимся и истощившимся, обеспечена возможность иметь потомство. А это как раз имеет место в браке на всю жизнь. Если бы после каждого деторождения каждый член полового соединения снова имел активное и пассивное избирательное право по отношению к другому полу, то те особи, которые уже утратили свое здоровье, силу и привлекательность, не были бы допущены к новому деторождению, и, кроме того, было бы больше вероятности, что индивиды, действительно друг к другу подходящие, встретятся между собой. В противоположность этому возобновлению выбора, беспрестанному пересмотру рациональных оснований и рациональной цели полового соединения нерушимая прочность брачного союза, его продолжение после того, как полностью исчезли определившие его основания (даже в том случае, когда это касается только данного отношения, а сочетание каждой из сторон с какой-нибудь другой было бы еще вполне рациональным), эта постоянная прочность брака является до изве-

стной степени внешней и механической процедурой. Подобно тому, как наследственность принцепата, заменившая приобретение его на основании личных качеств, носит схематический характер, точно так же пожизненный брак вводит всю будущность пары в схему одного определенного отношения, которое хотя и является для данного момента адекватным выражением внутренних отношений этой пары, однако уничтожает возможность варьировать их, чего якобы должна желать совокупность в интересах более крепкого потомства; это и выражается в народной вере в то, что внебрачные дети бывают более крепкими и одаренными. Но подобно тому как в первом случае второстепенные последствия стабильности сильно превышают все те преимущества, которые дает основанное на объективных моментах определение, так и фиксируемый внешним образом переход, как бы передача по наследству формы одной эпохи в жизни людей другой, позднейшей эпохе³⁷, создает в отношениях полов такое согласие, которое уже не нуждается ни в каких договоренностях, а для рода превосходит все те выгоды, которые можно было бы извлечь из дальнейшей дифференциации заключенных уже союзов. Итак, соединение того, что, в сущности говоря, принадлежит друг другу и что до сих пор находилось в чужеродных сочетаниях, не могло бы здесь способствовать культурному прогрессу.

1
—

Дифференциация и принцип экономии сил

Психологическая экономия сил

в результате дифференциации в мысленных содержаниях.

Абсолютное увеличение и относительное уменьшение траты сил
при наличии образований более высокого порядка.

Образование партий и вызываемое им развитие сил.

Разделение более высокого и более низкого труда.

Разложение более старых комплексов,

объединение их элементов в новые образования;

в этом процессе господствует тенденция к экономии сил.

Растрата сил при дифференциации, заходящей слишком далеко;
обратное движение последней.

Религиозная и военная дифференциация с точки зрения экономии сил.

Противоположность между дифференциацией группы,

требующей от индивида односторонности,

и дифференциацией индивида, требующей от него разносторонности.

Причины и следствия этой противоположности.

Одновременность сосуществования и последовательность
возникновения дифференциаций; дифференциация скрытая и явная;
их равновесие как задача социальной экономии сил

Во всяком восходящем развитии в ряду организмов можно усмотреть господствующую тенденцию к экономии сил. Более развитое существо отличается от низшего своей способностью выполнять, с одной стороны, те же функции, что и низшее, а с другой — и еще некоторые. Возможно, конечно, что существо это располагает более богатыми источниками сил. Но если предположить, что у обоих источники сил одинаковы, то оно достигает большего успеха в целесообразной деятельности благодаря тому, что может отправлять низшие функции с меньшей затратой сил и таким образом получать силы для отправления еще и других функций; экономия сил есть условие для их траты. Каждое существо тем совершеннее, чем меньше сил ему нужно для достижения той же самой цели. Вся культура стремится не только к тому, чтобы приспособить для служения нашим целям как можно больше сил природы, стоящей ниже человека, но и к тому, чтобы осуществлять каждую из этих целей со все большей экономией сил.

Я думаю, что всякая целесообразная деятельность испытывает троякого рода затруднения, в избежании которых и состоит экономия сил: трения, обходной путь и излишняя координация

средств. То же самое, что окольный путь представляет собой в рамках последовательного прохождения, излишняя координация средств представляет собой в порядке одновременного сосуществования; если для достижения некоторой цели я мог бы сделать непосредственное движение, ведущее к ее осуществлению, но вместо этого произвожу другое, постороннее, которое только и вызывает, в свою очередь (может быть, еще и через возбуждение какого-нибудь третьего движения), непосредственно целесообразное движение, то это то же самое (только во временной последовательности), как будто я вместо того, чтобы произвести достаточное для достижения цели движение, произвожу еще целый ряд других движений, — потому ли, что они ассоциировались с тем первым движением и хотя являются излишними в данный момент, но их уже нельзя отделить от него, или же потому, что все они в действительности служат той же самой цели, которую, однако, вполне можно осуществить и посредством одного из них.

Эволюционное преимущество дифференциации может быть охарактеризовано почти во всех указанных направлениях как экономия сил. Я начну, прежде всего, с такой области, которая не является непосредственно социальной. В развитии языка дифференциация привела к тому, что из немногих гласных, имевшихся в древних языках, в новых образовался целый ряд разнообразных гласных. Звуковые различия между прежними гласными были велики и резки, тогда как новые образуют между ними переходы и оттенки, раскалывают их, так сказать, на части и разнообразно сочетают эти части. Это, пожалуй, правильно объясняют тем, что таким образом облегчилась работа органов речи; возможность легче скользить в разговоре по смешанным звукам, по неопределенным и гибким оттенкам являлась экономией сил в сравнении с непосредственным перескакиванием от гласной к гласной, которые резко отличаются друг от друга и требуют каждый раз совершенно различной иннервации. И применительно к чисто духовному тоже можно сказать: то, что под влиянием эволюционного учения и монистического мировоззрения вообще резкие границы между понятиями все больше размягчаются, — это также экономия работы мышления, поскольку представление мира требует тем большего напряжения, чем меньше однородности в его частях, чем меньше мысль об одной из этих частей и мысль о другой опосредствованы между собой по содержанию. Подобно тому как более сложное и требующее больших затрат труда законодательство необходимо там, где классы, образующие группу, отделены друг от друга особыми правами или формами право-

вых отношений; подобно тому как легче бывает мысленно охватить эти последние, если резко выраженные абсолютные правовые различия превращаются в такие текучие отличия, которые и при совершенно единообразном и равном для всех законодательстве продолжают еще существовать в силу различий в имущественном и общественном положении, — точно так же и всякий психический труд облегчается, быть может, по мере того, как неподвижные и строгие границы понятий размываются, превращаясь в опосредствования и переходы. Это можно рассматривать как дифференциацию, поскольку тем самым разрывается связь, схематически охватывавшая большое число индивидов, а содержание представлений о каждом существе составляют уже не одни и те же коллективные свойства, но его индивидуальность. Однако в то время как упомянутые выше резко разграниченные, имеющие вид понятий соединения многообразного всегда субъективны (всякий синтез, как это исчерпывающе формулирует Кант, может быть заключен не в вещах, но только в духе), возвращение к отдельному человеку во всей его обособленности обнаруживает реалистическую тенденцию; при этом действительность всегда опосредствует наши понятия, она всегда есть компромисс между ними, потому что они суть только стороны ее, выделенные из нее и получившие в нашей голове самостоятельность, а она сама по себе содержит эти стороны и еще многие другие в слитном виде. Поэтому дифференциация, которая якобы является принципом разделения, в действительности очень часто представляет собой начало примиряющее и сближающее, и именно потому также — сберегающее силы духа, который оперирует этим принципом теоретически или практически.

Здесь дифференциация опять обнаруживает свое отношение к монизму; как только прекращается образование отдельных групп и понятий с резко очерченными границами и в то же время освобождается место для индивидуализации, а вместе с ней — и для опосредствования и постепенности, — так тотчас же образуется связный ряд мельчайших различий, и тем самым вся совокупность явлений предстает как единое целое. Но, в свою очередь, от любого монизма требовалось, чтобы он был принципом, экономящим силы мышления. Конечно, требование это весьма справедливо; но я бы все-таки усомнился, безусловна ли и настолько ли непосредственна его правомерность, как это кажется. Если даже монистическое воззрение на вещи и ближе к действительности, чем, например, догма об обособленных творческих актах и соответствующие теоретико-познавательные допущения, то и оно, в свою очередь, нуж-

дается в синтетической деятельности и притом, может быть, более всеобъемлющей и напряженной, чем та, которая удовлетворяется признанием генетической взаимосвязи между сколь угодно многими рядами явлений, если только кому-то бросается в глаза явное сходство между ними. Конечно, чтобы объяснить всю совокупность физических движений одним-единственным источником сил и их взаимопревращениями, требуется мышление более высокого порядка, чем для того, чтобы для каждого различного явления установить различную причину: для тепла — особую тепловую силу, для жизни — особую жизненную силу или — с известным типичным преувеличением — для опиума — особую *vis dormitiva*³⁸. Наконец, гораздо труднее, пожалуй, познать жизнь души как то единое целое, каким она предстает при разложении на процессы, совершающиеся между отдельными представлениями, чем иметь дело с обособленными душевными способностями и думать, что воспроизводство представлений объясняется «памятью», а способность делать умозаключения — «разумом».

Конечно, там, где монистическое воззрение не коррелирует с дифференциацией и индивидуализацией своих содержаний, оно часто экономит силы, однако не в том смысле, что деятельность принимает иной и в целом более высокий характер, но в смысле косности и инертности. Например (останемся в теоретической сфере), отнюдь не всегда к столь высоким и всеобщим абстракциям, какова, скажем, индийская идея Браммы, восходит сильное мышление; часто наоборот — мысль слабая и неспособная к сопротивлению, которая бежит от суровой жесткой действительности, не будучи в состоянии справиться с загадками индивидуальности, вынуждена подниматься все выше и выше до метафизической идеи Все-Единого, с которой прекращается вообще всякое определенное мышление. Вместо того чтобы спускаться в темную шахту отдельных явлений мира, из которой только и можно извлечь золото истинного и правильного познания, более неповоротливое и слабосильное мышление просто перескакивает через противоречия бытия, к сопряжению которых оно должно было бы стремиться, и купается в эфире всеединого и всеблагого начала. Но где основанный на дифференциации монизм, как в указанных выше случаях, затрачивает больше энергии, чем плюралистический образ мысли, это является, скорее, чем-то преходящим, нежели окончательным. Ведь зато таким образом добываются куда более богатые результаты, так что в сравнении с ними происходит все же меньшая затрата сил, — подобно тому как, например, локомотив расходует гораздо больше энергии, чем почтовая карета, но по отношению к результа-

там, которых он достигает, он тратит силы гораздо меньше. Так, большое государство с единообразным управлением нуждается в большом составе чиновников, организованном до мелочей по принципу разделения труда; но при помощи такой значительной затраты сил, которая нужна ему ввиду его единообразия и дифференциации, оно выполняет сравнительно гораздо больше, чем было бы выполнено в том случае, если бы та же территория распалась бы на много небольших государственных единиц, из которых каждая в отдельности не нуждалась бы в высокодифференцированном правительственном механизме.

Труднее решается вопрос об экономии сил при такой дифференциации, которая создает враждебные противоположности, как, например, в указанном выше случае, когда корпорация, сначала единая, образует внутри себя несколько различных, противоположных друг другу партий. Это можно рассматривать как разделение труда, потому что тенденции, лежащие в основании образования партий, суть влечения человеческой природы вообще, до известной степени, хотя и не одинаково, присущие каждому отдельному человеку, и можно себе представить, что разнородные моменты, которые прежде взвешивались и относительно уравнивались в голове каждого отдельного человека, теперь перенесены на различных людей и перерабатываются каждым на свой особый лад, причем уравнивание происходит при совместном участии всех. Партия, которая как таковая представляет собой только воплощение известной односторонней мысли, подавляет в том, кто к ней принадлежит, и именно поскольку он к ней принадлежит, все инородные влечения, от которых с самого начала он не бывает обычно свободен. Если мы проследим психологические моменты, определяющие партийность каждого в отдельности, то увидим, что в громадном большинстве случаев она обусловлена не непреодолимой естественной склонностью, но случайными обстоятельствами и влияниями, которым он подвергался и которые развили в нем именно одно из различных возможных направлений и одну из потенциально имевшихся сил, тогда как другие остались в зачаточном состоянии. Этим последним обстоятельством, исчезновением внутренних противодействий, которые до вступления в одностороннюю партию частично отнимают силы у нашего мышления и воли, объясняется власть партии над индивидом, которая, среди прочего, обнаруживается в том, что самые нравственные и совестливые люди участвуют вместе с другими во всей этой безоглядной политической борьбе интересов, которую признает необходимой их партия как таковая,

хотя она так же мало принимает в расчет соображения индивидуальной морали, как и государства в отношениях между собой. В этой односторонности заключена ее сила, и это особенно хорошо показывает то, что партийная страсть сохраняет еще весь свой пыл, а часто даже впервые развивает его тогда, когда партийность уже совершенно потеряла свой смысл и значение, когда борьба за положительные цели совершенно прекратилась и только принадлежность к партии, лишенная всякого объективного основания, вызывает антагонизм по отношению к другим партиям. Быть может, самым ярким примером этого являются цирковые партии в Риме и Византии; хотя не было ни малейшего существенного различия между белой партией и красной партией или между голубой и зеленой, тем более что даже лошади и возницы не принадлежали партиям, но содержались предпринимателями, которые отдавали их внаймы любой из них, — тем не менее достаточно было случайно выбрать ту или другую партию, чтобы стать смертельным врагом противоположной. Такой же характер имели в прежние времена бесчисленные раздоры между отдельными семьями, если они продолжались в течение нескольких поколений; часто бывало так, что объект спора уже исчез давным-давно, но факт принадлежности к той или иной семье создавал для каждого члена партийное положение непримиримой враждебности по отношению к другой семье. Когда в XIV-XV вв. в Италии образовались тирании, и разделение на политические партии потеряло благодаря этому вообще всякий смысл, борьба между гвельфами и гибеллинами все-таки продолжалась, но была уже лишена всякого содержания: партийная противоположность сама по себе получила такое значение, что смысл ее стал совершенно не важен. Одним словом, дифференциация, заключающаяся в делении на партии, разворачивает такие силы, значимость которых обнаруживается именно в той бессмысленности, с какой она, часто без всякого ущерба для себя, отбрасывает всякое содержание и сохраняет только форму партии вообще. Правда, всякое социальное соединение проистекает из слабости и неспособности индивида к поддержанию своего существования, и слепая, бессмысленная преданность партии, как, например, в указанных выше случаях, встречается особенно часто в периоды упадка и бессилия народов или групп, когда отдельный человек утрачивает надежное чувство индивидуальной силы, по крайней мере, что касается прежних форм ее выражения. Во всяком случае, в данной форме обнаруживается еще известное количество силы, которое помимо нее осталось бы нераз-

вито. И если благодаря именно такому разделению на партии столько энергии может быть растрчено совершенно впустую, то это является лишь преувеличением и злоупотреблением, от которого не гарантирована у людей ни одна тенденция. В целом, следует сказать: образование партий создает центральные формы, принадлежность к которым избавляет отдельного человека от внутренних противодействий и тем самым приводит его силы к большей эффективности, направляя их в единое русло, где они могут излиться, не встречая психологических препятствий. А благодаря тому что партия борется против партии и каждая содержит в себе в концентрированном виде много личных сил, результат должен обнаружиться во взаимном учете моментов и соответствующих им сил в более чистом виде, скорее и полнее, чем если бы борьба между ними происходила в индивидуальном духе или между отдельными индивидами.

Своеобразное отношение между расхождением силы и дифференциацией устанавливается при таком разделении труда, которое можно было бы назвать количественным; тогда как разделение труда в обычном смысле означает, что один работает над одним, а другой — над другим, т.е. указывает на качественные отношения, разделение труда является важным и в том смысле, что один работает больше, чем другой. Это количественное разделение труда служит повышению культуры, конечно, только вследствие того, что оно становится средством для качественного, так как большее или меньшее количество труда, который сначала по существу одинаков для всех, приводит к сущностно различному формированию личностей и их деятельности; рабство и капиталистическое хозяйство обнаруживают культурную ценность такого количественного разделения труда. Превращение его в качественное происходило сначала на почве дифференциации физической и духовной деятельности. Простое освобождение от первой должно было само по себе вызвать усиление последней, ибо она более спонтанна, чем первая, и часто не нуждается в сознательных импульсах и усилиях. И вот, также и здесь обнаруживается, что экономия сил благодаря дифференциации становится средством для достижения значительно более эффективного действия сил. Ведь в противоположность труду физическому сущность духовного труда можно полагать в том, что он с меньшей затратой сил достигает большего эффекта.

Конечно, эта противоположность не абсолютна. Нет ни такой физической деятельности, имеющей здесь для нас важность, которую не направляли бы так или иначе сознание и воля,

ни духовной, которая не сопровождалась бы физическим действием или опосредствованием. Значит, можно только сказать, что сравнительно большая духовность экономит силы в деятельности. Можно установить аналогию между этим соотношением более физического и более духовного труда, с одной стороны, и низшей и высшей душевной деятельности — с другой. Правда, психический процесс, не выходящий за пределы единичного и чувственного, требует меньшего напряжения, чем процесс отвлеченный и рациональный; но зато тем меньше его теоретические и практические результаты. Мышление согласно логическим принципам и законам ведет к экономии сил, поскольку благодаря своему объединяющему характеру оно заменяет продумывание единичного: закон, концентрирующий в единой формуле обстоятельства бесчисленного множества отдельных случаев, означает наивысшую экономию сил мышления; кто знает закон, относится к тому, кто знает только отдельный случай, как тот, кто владеет машиной, — к тому, кто работает руками. Но если, таким образом, мышление более высокого порядка — это соединение и концентрация, то все-таки прежде всего оно является дифференциацией. Потому что хотя каждое единичное событие в мире — это всего лишь единственный случай проявления определенного закона, на самом деле оно представляет собой точку пересечения необычайно многих действующих сил и законов, и нужно сначала психологически разложить его на эти составляющие, чтобы познать ту отдельную связь, которая сравнивается с такими же связями в других явлениях, в результате чего и определяются основание и область действия более высокого закона. Более высокая норма только и может подняться над дифференциацией всех тех факторов, в случайном сочетании которых состоит отдельное явление. Теперь очевидно, что духовная деятельность вообще относится к физической так же, как в рамках первой высшая относится к низшей, ибо, как сказано выше, различие между физической и духовной деятельностью означает только количественное преобладание в деятельности одного из этих двух элементов. Мышление втискивается в механическую деятельность, как деньги — в реальные экономические ценности и процессы, внося концентрацию, посредничество, облегчение³⁹. Деньги также возникли в процессе дифференциации; меновая стоимость⁴⁰ вещей — качество или функция, которую последние приобретают наряду с другими своими свойствами, — должна была отделиться от них и обрести в сознании самостоятельность, прежде чем могло состояться объединение этого свой-

ства, присущего самым различным вещам, в понятие, стоящее над всем единичным, и в символ. А экономия сил, которая достигается в результате этой дифференциации и последующего объединения, тоже состоит в восхождении к понятиям и нормам более высокого порядка, которые обретаются одинаковым образом. Ясно и без дальнейших рассуждений, к какой экономии сил приводят концентрация и соединение индивидуальных функций в одну центральную силу; но надо отдавать себе отчет и в том, что в основании такой централизации всегда лежит дифференциация, что для экономии сил первая всегда объединяет не комплексы явлений во всей их целокупности, но лишь их выделенные стороны. Историю человеческого мышления, а также и общественного развития можно рассматривать как историю тех флуктуаций, благодаря которым вся эта пестрая, без всяких принципов нагроможденная совокупность явлений дифференцируется под тем или иным углом зрения, и результаты этой дифференциации соединяются в более высокую форму; однако равновесие между разложением и соединением никогда не бывает стабильным, оно всегда неустойчиво; это более высокое единство никогда не бывает окончательным, поскольку или оно само снова дифференцируется на элементы, слагающиеся потом, в свою очередь, в новые и еще более высокие центральные образования, образуя для них материал, или же прежние комплексы дифференцируются на основании иных точек зрения, и это создает новые соединения и делает прежние устаревшими.

Все это движение можно представлять себе таким образом, что в нем господствует тенденция к экономии сил и притом прежде всего в смысле уменьшения трений. Я уже подробнее говорил об этом выше в ином аспекте, с точки зрения отношения церковных интересов к государственным и научным. Бесчисленные силы теряются там, где разделение труда еще не указало каждому обособленную область и где претензия на одно и то же, до известной степени не разделенное, открывает широкий простор конкуренции; ведь хотя последняя во многих случаях сильно повышает качества продукта и побуждает к более высокому объективному результату, но в других случаях она часто приводит к необходимости затрачивать силы на устранение конкурента до начала работы или наряду с ней. В бесчисленном множестве случаев победа в этой борьбе достигается не путем напряжения всех сил в труде, но при помощи внешних ему более или менее субъективных моментов; и силы растрочены даром: они гибнут для дела; они служат только для устра-

нения затруднения, которое существует для одного потому, что оно существует для другого, и которое исчезло бы для обоих при более благоприятной постановке целей: это отношение вдвойне нецелесообразно, потому что здесь затрачиваются одни силы, чтобы ослабить другие. Если идеалом культуры является то, чтобы силы людей затрачивались для победы над объектом, т.е. природой, а не над ближним, то разделение труда на отдельные отрасли должно в высшей степени способствовать этому идеалу; и если греческие социальные политики считали собственно профессию торговца пагубной для государства и хотели, чтобы только земледелие считалось достойным и справедливым извлечением дохода, потому что выгода его не связана с людьми и их ограблением, то нет сомнения, что недостаточное разделение труда давало им право на такое суждение. Ибо допущение земледелия обнаруживает их понимание того, что только обращение к объекту может устранить конкуренцию, которая, согласно их опасениям, могла привести к разложению государства, а также того, что при тогдашних отношениях, не основанных на разделении труда, обращение к объекту было бы невозможно нигде, за исключением такой области, как земледелие, где объект так мало доступен конкуренции. Только возрастающая дифференциация может устранить трения, возникающие из-за того, что индивиды ставят себе одну и ту же цель, и это последнее заставляет их обратить свои силы не на достижение ее, а на личную победу над конкурентом.

С иной стороны то же самое показывает рассмотрение индивида. Если вся совокупность волевых и мыслительных актов индивида, взятая как целое, в противоположность той общественной группе, к которой он принадлежит, сильно дифференцирована и, следовательно, отличается большим внутренним единством, то благодаря этому становятся излишними те переходы, та смена иннерваций, которые необходимы при большом различии в направлениях мысли и в импульсах. В нашем психическом существе можно наблюдать, по крайней мере, нечто аналогичное физической инерции: это стремление следовать и впредь той мысли, которая господствует в данный момент, отдаваться и впредь теперешнему волению, возвращаться по-прежнему в данном однажды кругу интересов. И там, где нужна перемена, где нужен скачок, эту косность еще должен сначала преодолеть особый импульс; новая иннервация должна быть сильнее, чем того требует ее цель сама по себе, потому что она с самого начала скрещивается с действием иначе направленной силы, отклоняющее влияние которой может быть

парализовано лишь посредством увеличения энергии. Может быть, эту психофизическую аналогию *vis inertiae* можно объяснить тем, что мы никогда не в состоянии учесть с полной определенностью то количество силы, которое для достижения данной внутренней или внешней цели надо будет перевести из латентного состояния в действующее; но так как недостаток силы сравнительно с необходимым количеством ее обнаружился бы очень скоро, то ясно, что мы ошибаемся больше и чаще в сторону избытка, и двигательная энергия, затраченная нами, продолжает действовать еще и тогда, когда достигнут тот пункт, на который она рационально направлена. Если в этом пункте возникает новое направление воли, то перед ним до известной степени оказывается не совсем свободное поле, оно встречает тот избыток силы, иначе направленной, который приходится еще преодолевать соответствующим напряжением.

Здесь нужно еще указать на те процессы внутри индивида, которые следует рассматривать, по крайней мере по аналогии, как трения и конкуренцию. Чем многостороннее наша деятельность, чем менее наше существо однообразно и ограничено, тем чаще то количество силы, которым мы располагаем, оказывается предметом притязаний со стороны различных директив; эти директивы подобны индивидам: они отнюдь не прибегают к мирному дележу наших способностей, но каждая из них, претендуя на возможно большее количество силы, должна отказывать в нем всем остальным. По-видимому, довольно часто это происходит в такой форме: на прямое устранение конкурирующего стремления затрачивается сила, по существу не приближающая нас к цели; происходит только взаимное уничтожение сил, направленных в противоположные стороны, которое дает в результате нуль, прежде чем дело дойдет до создания чего-нибудь положительного. Только два вида дифференциации могут дать индивиду возможность сберечь те силы, которые в нем растрачиваются таким образом: или он дифференцируется как целое, т.е. с наибольшей возможной односторонностью настраивает свои влечения на *один* основной тон, с которым они все и будут гармонизировать, чтобы их одинаковость или параллельность не порождала конкуренции; или же сам индивид дифференцируется соответственно своим отдельным сторонам и влечениям, причем области их столь обособлены (будь то в рядоположенности одновременного существования или, как мы покажем ниже, последовательности появления), цели — столь резко разграничены и самостоятельны, а ведущие к ним пути — столь отдалены от других, что между ними не бывает никакого

соприкосновения, а потому и никакого трения и конкуренции. Дифференциация, как в смысле вычленения всего целого, так и в смысле дифференциации его частей, равным образом приводит к экономии сил. Если бы мы захотели указать для этого отношения место в космологической метафизике (при этом, конечно, следовало бы претендовать не более чем на неуверенную догадку, намек-символ), то можно было бы сослаться на гипотезу Цельнера: силы, присущие элементам материи, должны быть так устроены, чтобы движения, происходящие под их влиянием, стремились свести число происходящих в ограниченном пространстве столкновений до минимума. Соответственно, например, движения в кубическом пространстве, наполненном молекулами газа, разделились бы со временем на три группы, в каждой из которых движение совершалось бы параллельно двум боковым плоскостям; тогда молекулы сталкивались бы уже не между собой, но только с двумя противоположными стенками сосуда, и, таким образом, число столкновений было бы доведено до минимума. Совершенно аналогично, мы видим, что уменьшение столкновений или трений внутри более сложных организаций происходит таким образом, что пути отдельных элементов по возможности расходятся. Из той беспорядочной путаницы, которая ежеминутно сталкивает их в одном месте, где и происходят трение, отталкивание и уничтожение сил, образуется такое состояние, при котором у каждого есть особый путь. Поэтому физическую тенденцию можно назвать дифференциацией, равно как и указанную психологически-социальную тенденцию — уменьшением столкновений. Сам Цельнер, исходя из теоретико-познавательных оснований, объясняет это отношение так, что внешним столкновениям предметов соответствует чувство недовольства, и придает поэтому указанной нами физической гипотезе такую метафизическую форму: всякий труд, выполняемый естественным существом, определяется ощущениями удовольствия и неудовольствия, причем движения, в пределах известной замкнутой области явлений, происходят так, как будто они бессознательно преследуют цель свести до минимума сумму ощущений неудовольствия.

Ясно, каким образом стремление к дифференциации укладывается в рамки этого принципа. Но можно, пожалуй, подняться на более высокую ступень абстракции и рассматривать экономию сил как самую общую формальную тенденцию всего происходящего в природе. Старое и во всяком случае очень непонятно выраженное основоположение, согласно которому природа всегда *идет* кратчайшим путем, тем самым можно было бы заменить макси-

мой, согласно которой природа *ищет* кратчайший путь; вопрос же, к каким целям он ведет, — это уже дело материальных условий, которым, может быть, и нельзя дать единого определения. Достижение удовольствия и стремление избежать неудовольствия было бы тогда или одной из этих целей, или, для некоторых естественных существ, знаком достигнутой экономии сил, или же психологическим средством, привитым путем воспитания, чтобы привести к экономии сил и способствовать ей.

Если, таким образом, мы подчиним дифференциацию принципу экономии сил, то с самого начала окажется вероятным, что и противоположные ей движения и ограничения должны будут при случае служить этой высшей цели. Ибо при многообразии и разнородности человеческих дел ни один высший принцип не осуществляется всегда и повсюду посредством однородных отдельных процессов, но, вследствие различия в исходных пунктах, а также необходимости неодинаково воздействовать на неодинаковое, чтобы в результате получить одинаковое, промежуточные члены, ведущие к высшему единству, должны быть настолько разнородными, насколько они еще отстоят от этого единства в телеологическом ряду. Бесчисленное множество иллюзий и случаев односторонности в действиях и познании объясняется заблуждениями на этот счет, тем обманчивым светом монизма, который психологически излучается единством высшего принципа также и на ведущие к нему ступени.

Опасности чрезмерной индивидуализации и разделения труда слишком известны, чтобы здесь требовалось говорить о них подробно. Упомянуть все-таки я хочу только об одном, а именно, что сила, отдаваемая какой-нибудь специальной деятельности, сначала в высшей степени увеличивается благодаря отказу от другой деятельности, но потом снова уменьшается, если это состояние очень ярко выражено и долго длится. Потому что недостаток в упражнении производит ослабление и атрофию в других группах мускулов и представлений, а это уже, конечно, означает, что тем самым поражен и весь организм. Но так как та часть, которая одна только и функционирует, получает в конце концов питание и силу из всего организма в целом, то и ее здоровье должно пострадать, если страдает целое. Итак, одностороннее напряжение косвенно (через совокупную связь всего организма, который оно ослабляет, по необходимости оставляя без внимания другие органы) вызывает ослабление того самого органа, укреплению которого оно поначалу служило.

Далее, и то разделение труда, которое состоит в передаче функций публичным органам и в общем производит значитель-

нейшую экономию сил, часто именно ради экономии сил снова обращается к индивидам или более мелким союзам. При этом происходит следующее. Если некоторые функции отнимаются у индивида и перенимаются общим центральным органом, например государством, то в нем благодаря его единству они вступают во взаимоотношения и взаимозависимость такого рода, что изменения одних преобразуют и всю совокупность других функций. Тем самым каждая из них по отдельности оказывается обремененной целой совокупностью отношений и необходимостью постоянно устанавливать вновь утраченное равновесие, и поэтому требует большей затраты сил, чем нужно было бы для достижения поставленной цели самой по себе. Как только из переданных функций сочленяется новый, многосторонне деятельный организм, он оказывается в специфических жизненных условиях, которые соответствуют всей совокупности интересов и поэтому заставляют работать для каждой отдельной функции больший аппарат, чем тот, что нужен для достижения ее изолированных целей. Я приведу лишь несколько примеров того, что обременяет каждую перешедшую к государству функцию: огосударствление расходов, необходимость вводить каждую малейшую трату в баланс с огромными общими суммами, многократный контроль, в общем необходимый, но в отдельных случаях часто излишний, интересы политических партий и гласная критика, которые часто, с одной стороны, приводят к ненужным экспериментам, а с другой — препятствуют полезным; сюда же относятся и особые права государственных функционеров: пенсия, социальные привилегии и многое другое, — одним словом, принцип экономии сил настолько же часто устанавливает ограничения в деле изъятия известных функций у индивидов и перенесения их на центральный организм, насколько он, с другой стороны, вызывает это явление к жизни.

Целесообразность развития, обращающаяся попеременно то к дифференциации, то к ее противоположности, обнаруживается ясно в области религиозной и в области военной. Развитие христианской церкви очень рано установило различие между совершенным и обычным человеком, между духовно-церковной аристократией и *misera contribuens plebs*^{*}. Сословие священнослужителей католической церкви как посредник между верующими и небесами представляет собой только результат того же разделения труда, которое создало почти как особый социальный орган, чтобы она служила посредником в от-

* Жалкий податной народ (лат.).

ношениях граждан к дальним краям. Эту дифференциацию устранила Реформация; она вернула отдельному человеку его отношение к своему Богу, которое католичество отделило от него и сосредоточило в центральной организации; блага религии стали вновь доступны каждому, и земные отношения, домашний очаг, семья, мирская профессиональная деятельность получили религиозное освящение или, по крайней мере, доступ к нему, которого лишила их прежняя дифференциация. Наконец, она полностью устранена в тех общинах, в которых вообще нет особого сословия священнослужителей, где каждый проповедует, если дух влечет его к этому.

Насколько, однако, прежнее состояние подпадает под принцип экономии сил, показывает следующее соображение. Три существенных требования католицизма: целибат, монастырская жизнь и догматическая иерархия, завершавшаяся инквизицией, были в высшей степени действенными и всеобъемлющими средствами монополизации всей духовной жизни в руках одного определенного сословия, которое высасывало все прогрессивные элементы из самых широких кругов; в самые варварские времена это было способом сохранить наличные духовные силы, которые, не имея опоры в одном определенном сословии и определенных центральных пунктах, рассеялись бы, не оказав никакого влияния; но кроме того, это вызывало еще отрицательный половой отбор. В самом деле, для всех более глубоких и духовных натур не было другого призвания, кроме монастырской жизни, а так как она требовала целибата, то унаследование высших духовных способностей становилось крайне затруднительным; это освобождало место для более грубых и низменных натур и их потомства. Таково проклятие, тяготеющее всегда и всюду над идеалом целомудрия; если целомудрие является нравственным требованием и нравственной заслугой, то вместить его могут только те души, которые вообще доступны влиянию идеальных моментов, т.е. именно более тонкие, высшие, с нравственными задатками, и отказ их от продолжения рода должен неизбежно дать перевес в унаследовании дурному материалу. Это как раз пример описанного выше случая, когда сосредоточение сил на некотором элементе целого, определяемом разделением труда, сначала вызывает усиление организма, а потом, опосредствованно, вследствие общей связи частей организма, — его ослабление. Сначала благодаря резкой дифференциации между органами духовных интересов и органами земных интересов первые были сохранены и усилены; но вследствие того что они, совершенно отвратив-

шись от чувственного, затруднили проникновение в широкие массы передаваемых по наследству высших качеств, а сами могли пополняться только из этих же масс, их собственный материал должен был в конце концов вырождаться. К этому присоединился еще догматизм в содержании учения, который ограничил прогрессивное развитие духовной жизни сначала путем непосредственного воздействия на умы, а потом опосредствованно — путем преследования еретиков, которое также сравнивают с естественным отбором, потому что оно с величайшим старанием выбирало самых свободомыслящих и смелых людей, чтобы их как-нибудь обезвредить. Но, может быть, во всем этом все-таки крылась благодетельная экономия сил. Быть может, в то время духовные силы народов в их древнейших составных элементах были слишком исчерпаны, а молодые элементы были еще слишком варварскими, чтобы при полной свободе создать здоровые организации для развития всех духовных стремлений; было гораздо полезнее, чтобы ростки их были задержаны и обрезаны и чтобы благодаря этому соки концентрировались; средневековое было, таким образом, копилкой, в которой сберегались силы народной души; его оупляющая религиозность исполняла должность садовника, отрезающего преждевременные побеги, пока благодаря концентрации сока, который был бы в них лишь полусту истрачен, не образуется действительно жизнеспособная ветвь. Ну, а сколько сил было прямо и косвенно сэкономлено Реформацией благодаря процессу, обратному разделению труда, — совершенно очевидно. Тогда окольный путь через священника и длинные церемонии стал излишним для религиозного чувства и религиозной деятельности; подобно тому как ненужны стали паломничества к определенным местам и из каждой комнатки вел прямой путь к Богу; как молитва, чтобы исполниться, не должна была больше проходить инстанцию заступничества святых; как индивидуальная совесть могла непосредственно сознать нравственную ценность поступков, не обременяя священника расспросами, а себя самое — излияниями, сомнениями и посредничеством, — подобно этому вся совокупность внутренней и внешней религиозности была упрощена, и благодаря возвращению индивиду вычленившихся в ходе дифференциации религиозных качеств сберегались те силы, которые требовались прежде, чтобы, проходя окольным путем через центральный орган, удостоверить эту религиозность.

Наконец, мы находим следующую форму, в которой происходит процесс, обратный дифференциации и сберегающий

силы, особенно в религиозных отношениях. Две партии, имеющие общую основу, сложились на почве различий в учениях⁴¹ в совершенно обособленные, самостоятельные группы. Теперь должно произойти их воссоединение; но это часто бывает возможно не так, что одна из них или обе отказываются от того, в чем состоит различие, но только так, что последнее становится делом личного убеждения каждого их отдельного члена. То общее для обеих партий, которое существовало для каждой из них лишь в столь тесном соединении с ее специфическим различием, что каждая обладала им лишь, так сказать, для себя одной, и что оно не являлось общим в смысле объединяющей силы, — это общее становится снова такой силой, если не принимаются во внимание эти различия. Последние, напротив, теряют свою группообразующую способность и переносятся с целого на индивида. При тех попытках примирения с лютеранами, склонность к которым выказывал Павел III, обе стороны намеревались, по-видимому, так формулировать догматы, чтобы партии снова получили общую почву, тогда как в остальном можно было предоставить каждому в отдельности добавлять мысленно к своей части то особенное и отличное, в котором он нуждался. Точно так же и при заключении евангелической унии в Пруссии никто не думал о том, что прежние различия в учениях исчезнут, но признавалось только, что они должны стать частным делом каждого, а не иметь своими носителями особые дифференцированные вероисповедные образования; соответственно, униат мог бы по усмотрению принимать тезис о свободе воли по учению лютеран, а причастие — по учению реформатов. Разъединяющие вопросы только перестали быть решающими⁴²; они отошли снова к индивидуальной совести и тем самым открыли общим основным идеям возможность вновь устранить предшествующую дифференциацию, что, впрочем, согласуется с формулой, к которой мы пришли в третьей главе, по которой развитие ведет от меньшей группы, с одной стороны, к большей, а с другой — к индивидуализации. Экономия сил имеет здесь место постольку, поскольку религиозное центральное образование освобождается от бремени таких вопросов и дел, которые индивид лучше всего устраивает самостоятельно, и, соответственно, авторитет определенного вероисповедания не принуждает индивида признавать наряду с тем, что ему кажется верным, помимо важнейших догматов, еще целый ряд других, которые для него лично — излишни.

Если и не полный параллелизм, то все-таки отчасти родственные с религиозным развитием формы обнаруживаются в

развитии военного сословия. Первоначально каждый мужчина — член рода был в то же время и воином; всякое имущество непосредственно предполагает его защиту, всякое стремление к его умножению непосредственно предполагает борьбу; ношение оружия является естественным следствием того, что кому-нибудь предстоит добыть что-нибудь или лишиться чего-нибудь. Если столь общая, естественная, сопрягаемая с любыми интересами деятельность отделяется от индивида как такового и получает самостоятельность в особом образовании, то это означает уже высокую степень дифференциации и особенно большую экономию сил. В самом деле, чем более появлялось особых культурных занятий, тем обременительнее становилась необходимость хвататься каждую минуту за оружие, тем большую экономию сил устанавливало такое устройство, при котором часть группы всецело посвящала себя военному делу с тем, чтобы другие могли по возможности беспрепятственно развивать свои силы для удовлетворения других необходимых жизненных интересов; это было разделение труда, достигшее высшего развития в появлении наемников, которые были настолько свободны от всякого невоенного интереса, что предлагали свои услуги любой из воюющих сторон. Первые признаки обратного движения этой дифференциации появились там, где войска утратили свой интернациональный или неполитический характер и, во всяком случае, по своему происхождению были связаны с той страной, за которую они сражались, так что воин, если он и во всех других отношениях был только воином и больше ничем, мог быть, по крайней мере, в то же время патриотом. Но там, где это имеет место, основные чувства, которые вносятся в битву, — мужество, выносливость, военные качества, — все это вообще поднимается на такую высоту, которой наемник, лишенный отечества, мог достигнуть только искусственно, сознательным напряжением воли и с соответственно большей затратой сил. Если нужная деятельность выполняется охотно и находит себе поддержку в чувстве активности, то это всегда является показателем значительной экономии сил; препятствия, протекающие от инертности, малодушия, всякого рода нерасположения, которые становятся поперек дороги нашей деятельности, отпадают тогда сами собой, тогда как в других случаях, когда мы сердцем не участвуем в деле, нам нужно совершать особенные усилия для их преодоления. Высшую ступень достижимой таким образом экономии сил представляют собой современные народные армии, в которых дифференциация военного сословия опять совершенно исчезла. Поскольку воинская обя-

занность снова ложится на всех граждан, благодаря тому, что все отечество в целом, состоящее из бесчисленного множества элементов, нуждается в каждом отдельном члене и имеет в нем опору, поскольку самые разнообразные личные интересы нуждаются в военной защите, то высвобождается максимальное количество способных к напряжению внутренних сил, действующих в этом направлении, и не нужно ни найма, ни принуждения, ни искусственного напряжения, чтобы достичь такого же или даже гораздо более высокого военного эффекта, чем тот, который вызывала дифференциация военного сословия.

Такого же рода развитие, которое часто встречается и в других случаях, когда последнее его звено имеет форму, сходную с первым звеном, мы находим и в важном вопросе о замещении друг друга различными дифференцированными органами. В жизни тела можно часто видеть, что одна функция замещает другую, и, прежде всего, ясно, что чем ниже и менее дифференцировано строение некоего существа, тем легче его части могут заменять друг друга; если вывернуть пресноводного полипа так, чтобы его внутренняя часть, служившая ему до сих пор для пищеварения, стала на место кожи и наоборот, то произойдет соответствующий обмен функциями, так что прежняя кожа станет пищеварительным органом и т.д. Чем тоньше у известного существа индивидуальное строение органов, тем прочнее у каждого из этих органов в отдельности связь его с особой функцией, которая не может быть выполнена другими. Однако именно в мозгу, этом высшем пункте всего развития, взаимозаменяемость частей опять имеет место в сравнительно высокой степени. Частичный паралич ноги, который появляется у кролика вследствие частичного разрушения коры мозга, снова проходит через известный промежуток времени. Афазические нарушения при повреждении мозга могут быть снова отчасти исправлены, очевидно, благодаря тому, что другие части мозга берут на себя функции поврежденной части; в количественном отношении также происходит замена в тех случаях, когда при потере одного из чувств другие становятся обычно настолько острее, что по возможности облегчают достижение жизненных целей, ставшее более затруднительным из-за этой понесенной утраты. Совершенно аналогичным образом в обществе, стоящем на низшей ступени, недифференцированность его членов приводит к тому, что большая часть совершающейся в нем деятельности может быть выполнена любым из них, каждый может стать на место каждого. И если более высокое развитие уничтожает эту возможность замены, приспособ-

ливая каждого к особой специальности, недоступной другому, то мы опять-таки обнаруживаем, что именно высокоразвитые и наиболее интеллигентные люди обладают выдающейся способностью приспосабливаться ко всевозможным положениям и брать на себя всевозможные функции. Здесь дифференциация перешла от целого, от которого она требует одностороннего развития частей, к самой части и сообщила последней такую внутреннюю разносторонность, что для всякого появляющегося извне притязания имеется в наличии соответствующая способность. Спираль развития достигает здесь той точки, которая расположена как раз над исходным пунктом: на этой высоте развития индивид относится к целому точно так же, как и в примитивном состоянии, с тем различием, что тогда обе стороны были не дифференцированы, а теперь они дифференцированы. Кажется, будто в этих явлениях заключено обратное движение дифференциации, однако на самом деле — это продолжение ее; она вернулась к микрокосму.

Соответственно, развитие военного сословия, о котором речь шла выше, можно рассматривать не как обратное движение процесса дифференциации, но как изменение формы и субъекта, в которых он происходит. Тогда как в эпоху наемничества только одна определенная часть народа служила в солдатах и притом почти всю жизнь, теперь служит весь народ, но лишь известный промежуток времени. Дифференциация перешла от одновременного сосуществования в пределах совокупности к последовательности периодов в пределах индивидуальной жизни. Вообще эта дифференциация соответственно временной последовательности является важной; она состоит не в том, что одна функция переносится на определенную часть и в то же время другая функция на другую, но в том, что целое в один промежуток времени отдает себя одной определенной функции, в другой — другой функции. Подобно тому, как при синхронной (*homochronen*) дифференциации одна часть односторонне замыкается от других возможных функций, так здесь замыкается период. Тот параллелизм явлений пространственного и временного следования, который можно подметить в столь многих областях, обнаруживается и здесь. Если развитие идет таким путем, что в организации, не содержащей в себе различий, образуются резко отграниченные друг от друга и функционирующие параллельные члены, а из однородной массы членов группы дифференцируются индивидуальные, односторонне развитые личности, то оно ведет и к тому, что жизнь, протекающая на низших ступенях развития в одних и тех же фор-

мах и притом с самого начала по более прямолинейным путям, распадается на периоды все более раздельные, все резче отделенные друг от друга, и что вообще жизнь индивида (хотя как целое, а также относительно она более односторонняя) внутренне проходит через периоды развития, все более разнообразные по своим особым свойствам. На это указывает уже тот факт, что чем выше стоит некоторое существо, тем медленнее оно достигает вершины своего развития; тогда как животное в самое короткое время вполне развивает все способности, в проявлении которых протекает потом его дальнейшая жизнь, человеку для этого требуется несравненно больше времени, и он проходит, следовательно, гораздо больше разнородных периодов развития; очевидно, это должно повториться и в отношении более низкоразвитого человека к более высокоразвитому. Жизнь высших экземпляров нашего рода является, часто до старческого возраста включительно, непрерывным развитием, поэтому еще Гёте постулировал бессмертие, исходя из того, что у него здесь не хватило времени для совершенного развития. Часто даже это развитие представляют себе так, что каждая позднейшая ступень не является в то же время шагом вперед в сравнении с предшествующей, а последняя не является лишь таким предшествующим условием первой, которое та должна преодолеть, но что все эти различные виды убеждений и деятельности сами по себе являются равноправными сторонами человеческого существа; и у существ, которые наисовершеннейшим образом репрезентируют наш род как целое, эти стороны сменяли бы друг друга последовательно, потому что их совместное одновременное существование было бы логически и психологически невозможно. Я напому о том, что такой человек, как Кант, прошел через рационалистически-догматический, скептический и критический периоды, из которых каждый представляет собой всеобщую и относительно правомерную сторону человеческого развития и обычно появляется, будучи одновременно распределен между различными индивидами; я укажу, далее, на смену стилей в развитии искусства, на смену внепрофессиональных интересов (начиная с круга общения и кончая спортом), на взаимное вытеснение реалистической и идеалистической, теоретической и практической эпох в жизни человека, на смену убеждений у многих людей, делающих большую политическую карьеру. Каждое партийное мнение, которое такой человек воспринимает в определенный период своей жизни, покоится на глубоко обоснованном интересе человеческой природы; поскольку совокупность вообще двига-

ется вперед, в ней развиваются, хотя и не всегда в одинаковых размерах, те моменты, которые говорят в пользу коллективизма или индивидуализма, в пользу консервативных или прогрессивных мероприятий, в пользу опеки или либерализма; и все возрастающее обострение партийной жизни обнаруживает если и не правомерность, то все же психологическую силу каждой из этих тенденций. Если, далее, индивид способен воспринять в себя совокупность и стать точкой пересечения исходящих от нее нитей, то это возможно либо при одновременном сосуществовании, либо при последовательном появлении отдельных ее моментов. И здесь снова важен аспект экономии сил; там, где противоположные тенденции одновременно изъявляют притязание на наше сознание, бесчисленное множество раз образуются трения, задержки, происходит бесполезная трата сил. Поэтому естественная целесообразность дифференцирует их, распределяя между различными временными моментами. Очень часто сила односторонних личностей объясняется, конечно, не тем, что они располагают с самого начала превышающим нормальное количеством силы, но тем, что они избавлены от бесполезных помех и траты сил, возникающих из-за разнородности интересов и стремлений. Поэтому ясно также, что при данном разнообразии видов склонности и возбудимости наименьшие внутренние противодействия, а следовательно, и наименьшие траты сил обнаружит то существо, которое в каждый данный период своей жизни будет односторонне посвящать себя той или иной из них и, при невозможности распределить их в одновременном сосуществовании между различными органами, дифференцирует их, по крайней мере, в последовательности появления между различными эпохами. Тогда противоположные стремления будут сталкиваться между собой, а силы их будут парализовать друг друга только в сравнительно короткие переходные периоды, когда старое еще не совсем умерло, а новое еще не вполне живо, и эти периоды представляют поэтому всегда меньшую степень развития силы.

К тому же решению в вопросе о таком роде деятельности, который позволяет сэкономить и, соответственно, развивать максимум силы, мы придем, если будем подчеркивать не последовательное появление различного, как было до сих пор, а различие в рамках последовательности появления. Если задача состоит в том, чтобы расположить разнообразные стремления в таком порядке, который дал бы им возможность осуществиться с возможно большей полнотой и энергией, то необходима, как мы выяснили, их дифференциация во времени; но

если, наоборот, дано развитие во времени и спрашивается, какое содержание более всего годится для такого развития, чтобы при как можно меньшей затрате сил достигнуть как можно большего эффекта, то ответ должен быть такой: содержание наиболее в себе дифференцированное. Здесь каждому должна прийти в голову аналогия с той пользой, которую приносит плодосменное хозяйство в сравнении с двухпольным. Если поле засеивается всегда одним и тем же растением, то сравнительно быстро все те элементы, которые нужны последнему для развития, оказываются извлеченными из земли, и она нуждается в отдыхе для их восполнения. Но если засеивается другой вид, то он нуждается в других элементах почвы, которые были не нужны первому, зато не использует те, которые уже исчерпаны. Таким образом, одно и то же поле дает возможность развиваться двум различным видам растений, хотя двум одинаковым видам оно такой возможности не дает. Таково же взаимоотношение между теми требованиями, которые предъявляются к силе человеческого существа. Если требование изменяется, то оно извлекает из жизни как своей почвы такое питание, которого оно не могло бы найти, если бы не изменилось, потому что оно должно было бы обратиться к тем элементам, которыми уже пользовались раньше и которые поэтому более или менее использованы. Так же легко исчерпываются и наши отношения к людям, если мы требуем от них всегда одного и того же, тогда как они остаются плодотворными, если мы, предъявляя к ним различные притязания, возбуждаем к деятельности различные части их существа. Подобно тому как в отношении сенсорики человек есть существо, нуждающееся в различии (т.е. он чувствует и воспринимает только то, что отличается от его прежнего состояния), точно так же он нуждается в этом и в отношении моторики, поскольку энергия движения притупляется необычно скоро, если последнее не содержит различия. Экономия сил, проистекающая из этой формы дифференциации нашей деятельности, может быть изображена так. Если мы имеем две различные формы деятельности «а» и «b», которые могут произвести одинаковый эффект, или два количественно одинаковых эффекта «е», и если мы только что или в течение некоторого времени применяли «а», то, чтобы и впредь получать результат «е» при помощи «а», нам нужно будет большее напряжение, чем при помощи «b», что представляет собой перемену по сравнению с предшествующей деятельностью. Подобно тому как нерв, воспринимающий ощущение, нуждается в более сильном центростремительном раздражении в том случае, если он

должен, вслед за состоявшимся только что возбуждением, произвести снова такое же, чем в том случае, если такое же возбуждение должен произвести другой нерв, не испытывавший еще раздражения или испытывавший его иначе, — точно так же нужно более сильное центробежное раздражение и, следовательно, нужна большая затрата сил всего организма в том случае, если нужно воспроизвести еще раз тот эффект, который был только что достигнут, чем в том случае, если нужен новый эффект, на который еще не истрачена специфическая энергия. Нельзя сказать, что то существо, виды деятельности которого не дифференцированы в рамках последовательного появления, уже только поэтому тратит больше силы, чем то, которое их дифференцирует, однако можно сказать, что первое тратит больше сил, если хочет достигнуть таких же результатов, как последнее.

Если мы окинем взглядом уже полученные нами результаты, то может показаться, что все они пронизаны одним фундаментальным противоречием. Вместо того чтобы еще раз суммировать сказанное, я предпочитаю непосредственно обрисовать это противоречие. Дело в том, что дифференциация социальной группы явно находится в отношении прямой противоположности дифференциации индивида. Первая означает, что индивид столь односторонен, как только возможно, что какая-нибудь единичная задача заполняет его целиком, и вся совокупность его влечений, способностей и интересов настроена на один этот тон, потому что при односторонности индивида в высшей степени возможно и необходимо, чтобы она по своему содержанию отличалась от односторонности всякого другого индивида. Так отношения общественного хозяйствования загоняют индивида на всю жизнь в рамки самой однообразной работы, самой узкой специальности, потому что благодаря этому он приобретает в ней тот навык, который делает возможными необходимые качества и дешевизну продукта; так общественный интерес часто требует такой односторонней политической точки зрения, которая совершенно не по душе индивиду (в качестве примера здесь можно привлечь предписание Солона о внепартийности); так общность повышает свои требования к тем, кому она предоставляет какое-нибудь положение таким образом, что часто этим требованиям можно удовлетворить лишь посредством самой сильной сосредоточенности на своей специальности с отказом от всех других образовательных интересов. В противоположность этому дифференциация индивида означает как раз отсутствие односторонности; она развязывает сплетение волевых и мыслительных способностей и

образует из каждой самостоятельное свойство. Именно тем, что индивид повторяет в себе участь рода, он ставит себя в отношение противоположности к нему; тот член, который хочет развиваться согласно норме целого, отказывается тем самым в данном случае от роли части этого целого. То разнообразие резко обособленных содержаний, которого требует целое, возможно создать лишь при условии, что отдельный человек откажется от этого разнообразия: нельзя построить дом из домов. Что противоположность этих двух тенденций не абсолютна, но имеет с различных сторон свои границы, — это очевидно, потому что само влечение к дифференциации не уходит в бесконечность, но должно остановиться в каждом данном единичном или коллективном организме там, где начинается действие противоположного влечения. Таким образом, как мы не раз уже указывали, при определенной степени индивидуализации членов одной и той же группы или прекращается их способность действовать даже в рамках своего особого призвания, или же распадается вся группа, потому что члены ее больше не находятся ни в каких отношениях друг к другу. Точно так же и индивид сам по себе не захочет отдаваться до последней возможности всем своим различным влечениям, потому что это означало бы самое невыносимое расщепление. Итак, в известных пределах, интерес индивида, состоящий в том, чтобы он был дифференцирован как целое, будет вести к тому же состоянию, что и интерес совокупности, состоящий в том, чтобы он был дифференцирован именно как член целого. Но где же этот предел, где стремления отдельного человека к внутреннему разнообразию или к односторонней специализации совпадают с теми требованиями, которые предъявляет к нему совокупность, — решить этот вопрос в принципе захотят только те, кто полагает, что требование, вытекающее из отношений данного момента, можно обосновать только в том случае, если представить его абсолютным требованием, вытекающим из в себе сущей сущности вещей. Во всяком случае, задача культуры состоит в том, чтобы все расширять эти пределы и все более и более придавать как социальным, так и индивидуальным задачам такую форму, чтобы для тех и других нужна была одинаковая степень дифференциации⁴³.

Против все большего осуществления этой цели говорит прежде всего то, что с обеих сторон возрастают противоположные притязания. Ведь если целое сильно дифференцировано и включает множество самых различных видов деятельности и личностей, то те влечения и склонности, которые появляются у

индивида в результате наследования, станут в конце концов также очень разнообразными и расходящимися и будут во всей своей пестроте и при всем своем расхождении стремиться к проявлению, именно постольку, поскольку вызвавшая их дифференциация отношений не дает им такой возможности все-стороннего осуществления. До тех пор, пока дифференциация социального целого касается еще не индивидов, а скорее целых подразделений этого целого, — следовательно, при господстве кастовой системы, наследственного ремесла, а также патриархальной формы семьи и цехов и при всех более строгих сословных различиях, — это внутреннее противоречие развития будет обнаруживаться еще меньше, потому что свойства передаются по наследству главным образом в пределах одного и того же круга и, следовательно, переходят на тех людей, которые тоже могут развить в себе переданные таким образом влечения и предрасположения. Но как только круги начинают смешиваться: либо так, что индивид становится членом нескольких кругов, или же так, что в одном потомке накапливаются склонности, перешедшие к нему от различных предков, — тогда, если подобное состояние существует на протяжении многих поколений, каждый индивид начинает в конце концов чувствовать в себе целый ряд неисполнимых требований. Чем сильнее перекрещиваются различные составные части общества, тем более разнообразны те предрасположения, которые получает от него в удел каждый потомок, тем полнее последний по своим способностям представляет собой его микрокосм, но в то же время тем меньше у него возможностей развить каждую свою способность так, как она этого требует. Ибо только при большом росте социального макрокосма происходит такое смешение элементов, и именно этот рост заставляет его требовать от своих членов все большей специализации. С этим, возможно, связано то обстоятельство, что в новейшее время стали чаще встречаться так называемые проблематичные натуры. Гёте называет проблематичными такие натуры, которые не удовлетворяют ни одной ситуации и которых не удовлетворяет ни одна ситуация. Именно там, где сочетается много влечений и предрасположенностей, выступающих, конечно, и в форме желаний, в жизни легко окажется очень много неизрасходованных остатков. Удовлетворение, которое может дать действительность, относится лишь к тому или иному желанию, и там, где сначала кажется, что известная участь, или занятие, или отношение к людям наполняет нас всецело, у более разносторонних натур обычно скоро наступает локализация удовлет-

ворения, а если связи в душе и допускают сначала, чтобы возбуждение распространилось на всю душу, то последнее все же ограничивается вскоре своим первоначальным очагом, симпатически возбужденные колебания утихают и проблема всестороннего удовлетворения оказывается неразрешенной и такой ситуацией. Со своей стороны, в каждой особой ситуации складывающиеся отношения востребуют человека целиком, он же, однако, способен отдать себя ей всецело только в том случае, если вся совокупность его склонностей в некоторой мере может быть соединена в этом направлении, что становится все менее вероятным ввиду разнообразия переходящих по наследству свойств. Только люди с очень сильным характером, которые, с одной стороны, сдерживают все влечения, не соответствующие данному требованию, а с другой — способны придать самому требованию такую форму, чтобы оно согласовалось с их собственными желаниями, — только они могут удержаться от проблематичного способа существования в такие времена, когда ситуации все более специализируются, склонности становятся все разнообразнее. Поэтому не случайно выражение «проблематическая натура» стало почти синонимом «слабого характера», хотя слабость характера не является настоящей и позитивной причиной такого формирования всего существа человека — причина эта лежит скорее в отношении между индивидуальной и социальной дифференциацией, но все же является причиной постольку, поскольку можно утверждать, что действительно сильный характер сумел бы найти противовес этим отношениям.

Итак, стремление к дифференциации, относящееся, с одной стороны, к целому, с другой стороны, — к части, создает здесь противоречие, которое является противоположностью экономии сил. И совершенно аналогично этому мы видим, что и внутри отдельного существа указанная дифференциация в рамках последовательного возникновения оказывается в конфликте с дифференциацией в рамках одновременного сосуществования. Внутреннего единства нашего существа, характеристической определенности действий и интересов, верности раз намеченному направлению в развитии, — всего этого требуют от нас — ценой односторонности — сильные влечения самой нашей натуры, и этим достигается та примитивная экономия сил, которая состоит в простом устранении всякой множественности; влечение к разнообразному самоутверждению и всестороннему развитию противостоит этому, вызывая вторичную экономию сил, которая заключается в гибкости многообразных сил,

легкости перехода от одного требования жизни к другому. Можно и в этом видеть действие тех великих принципов, которые управляют всей органической жизнью: наследования и приспособления; устойчивое единообразие жизни, одинаковый характер двух различных периодов жизни соответствуют у индивида тому, что в жизни рода является результатом наследования, тогда как разнообразие в деянии и претерпевании выступает в качестве приспособления, видоизменения прирожденного характера, сообразно с обстоятельствами, окружающими нас во всей своей неизмеримой полноте и противоположности. И вот мы видим, что конфликт этих тенденций, проходящих через всю жизнь, повторяется внутри самого влечения к дифференциации, как и вообще в органическом мире взаимоотношение частей целого часто повторяется во взаимоотношении тех подразделений, на которые распадается одна из этих частей. Там, где имеется склонность к дифференциации, обнаруживается все же следующее противоречие: с одной стороны, каждая данная более короткая эпоха бывает заполнена содержанием, наиболее ярко развитым и дифференцированным в одном направлении, причем через некоторое время ее сменяет другая эпоха, заполненная уже иным содержанием, но в той же форме, т.е. происходит дифференциация в рамках последовательного возникновения; с другой стороны, каждый данный промежуток времени требует разнообразного содержания, как можно более дифференцированного в себе, т.е. в рамках одновременного сосуществования. Этот разлад имеет крайне важное значение в бесчисленном множестве областей. Так, например, при выборе учебного материала для молодежи всегда приходится заключать компромисс между этими двумя тенденциями: с одной стороны, приходится брать какую-нибудь единую часть подлежащего изучению материала, ознакомиться с ней односторонне, но зато основательно, и затем она должна уступить место другой части, подлежащей такому же изучению; однако, с другой стороны, должно все-таки происходить и параллельное изучение предметов, которое хотя не приводит так скоро к основательному знакомству с материалом, но зато благодаря смене тем поддерживает в душе бодрость и умение приспособляться. Темпераменты, характеры и вообще все различия человеческого существа, начиная с внешних различий в профессиональной деятельности и кончая различиями в метафизическом мирозерцании, отличаются друг от друга тем, что одни развивают или преодолевают множественность больше в рамках последовательного появления, другие — больше в рам-

ках одновременного сосуществования. Вероятно, можно утверждать, что пропорциональное отношение между этими двумя формами — иное для каждого индивида и что правильное установление данной пропорции есть одна из конечных целей практической житейской мудрости. Обычно трения между этими тенденциями поглощают сначала чрезвычайно много сил, прежде чем удастся распределить их между различными жизненными задачами так, чтобы удовлетворить принципу наивысшей экономии сил.

Следует, однако, иметь в виду, что в конечном счете мы имеем здесь дело скорее с различием в степени, чем с различием принципиальным. Вследствие узости сознания, ограничивающей содержание его в каждый данный момент одним или очень немногими представлениями, так называемое одновременное сосуществование различных внутренних и внешних видов деятельности и процессов развития оказывается все-таки, точнее говоря, последовательным их появлением. В конце концов мы совершенно произвольно отграничиваем известный период как единство и признаем происходящее в нем как нечто совершающееся в рамках одновременного сосуществования. Мы оставляем без внимания небольшие промежутки времени, которые проходят между появлением в одном и том же периоде различных развивающихся содержаний, и считаем их одновременными; но величина этих промежутков времени, которые мы оставляем без внимания, не имеет объективных границ. Поэтому если в вышеуказанном примере из области педагогики несколько учебных предметов изучаются параллельно, то ведь это, собственно говоря, является не сосуществованием, но последовательным прохождением через сравнительно более короткие промежутки времени, чем в том случае, который мы называем последовательностью в более узком смысле этого слова. Согласно с этим, для сосуществования остаются только два специфических значения. Во-первых, взаимно последовательное появление содержаний; мы называем два ряда развития одновременными тогда, когда каждый шаг в одном из них сопровождается всегда шагом в другом, и затем происходит снова возвращение к первому ряду; один ряд как целое занимает тот же самый период времени, что и другой ряд, хотя части их заполняют всегда различные промежутки этого периода. Во-вторых, те способности и предрасположенности, которые приобретаются в результате последовательно сменяющих друг друга видов деятельности, фактически сосуществуют, так что появляющееся возбуждение может пробудить любую из них;

наряду с последовательным приобретением и последовательным проявлением имеет место одновременное сосуществование скрытых сил. Если таковы те две формы, в которых обнаруживается точный смысл сосуществования дифференциаций, то сосуществование будет следующим образом конкурировать с тенденцией к последовательному прохождению. Там, где речь идет о поочередном выдвигании вперед различных видов деятельности, надо решить вопрос о том, сколько времени должен находиться на первом плане каждый элемент данного комплекса, прежде чем его сменит другой. Этот конфликт отличается от простого конфликта между стремлением одной формы деятельности устоять и стремлением другой занять ее место тем, что здесь кое-что видоизменится, поскольку с исчезновением каждой из форм связано представление о ее возвращении. С одной стороны, это может облегчить такое исчезновение; но это может и затруднить его, поскольку переход от одной к другой вообще связан с затруднениями, и сознание того, что за каждой первой сменой форм тотчас же надвигается и вторая, может легко привести к тому, что первая смена будет по возможности отодвинута. Противоборство двух указанных тенденций происходит, например, отчетливо в организации чиновничьих функций, будь то на частной или государственной службе. Начальник или шеф часто может быть заинтересован в том, чтобы деятельность его чиновников охватывала известный круг задач, которыми бы они занимались по очереди. Это ведет к более быстрому течению дел и прежде всего облегчает, в случае надобности, взаимное замещение и оказание помощи. Но этому может часто противостоять интерес самого чиновника, который предпочтет отправлять вообще доступные ему функции в определенном порядке, при котором одна из них должна быть совершенно исполнена, когда начинается исполнение другой. Ибо так он гораздо скорее добьется повышения по службе, потому что очень часто дело не столько в том, что более поздняя функция есть также более высокая и лучше оплачиваемая, но скорее в том, что функция, исполнение которой обычно поручают позже, в конце концов как таковая получает значение более высокой и соответственно оплачивается, причем это можно наблюдать и в иерархии подчиненных, и на самых высоких позициях, приближающихся к синекуре. Напротив, там, где в рамках одной позиции в последовательной смене охватываются различные высшие и низшие функции, дальнейшее повышение не дается так легко, потому что моменты дифференциации, которые обычно требовали последовательной смены фун-

кий или же вызывали ее, имеются здесь уже одновременно, в сосуществовании.

К конфликтам иного рода приводит реальное сосуществование дифференциаций второго рода в индивиде, в котором заключены скрытые силы и способности. Здесь различия духовно-нравственного свойства обнаруживаются в том, что один предпринимает множество видов деятельности, чтобы накопить в себе, так сказать, как можно больше способностей, а другой находит интерес только в последовательной смене этих деятельностей, в их поочередном осуществлении. Различие такого же рода существует, например, между двумя рантье, из которых один вкладывает свое состояние в целый ряд различных ценностей — в земельную собственность, фонды, ипотеки, участие в предприятиях и т.д., — а другой обращает весь свой капитал целиком то на одно дело, которое кажется ему выгодным, то на другое. Дифференциация состояний, обращающая их в целый ряд различных вкладов, с одной стороны, в рамках сосуществования, с другой — в рамках последовательности, обеспечивает первому большую надежность, второму — более высокий процент. Можно было бы вообще рассматривать капитал, особенно денежное имущество, как скрытую дифференциацию. Ибо сущность его состоит в том, что при его помощи может быть выполнено неограниченное число действий. Сами по себе деньги имеют совершенно однородный характер, потому что как простое орудие обмена они лишены всякого характера⁴⁴, но они пронизывают своими лучами все разнообразие торговли⁴⁵ и потребления и потенциально соединяют в себе все богатство красок хозяйственной жизни, подобно тому как белый цвет, лишенный, казалось бы, красок, содержит в себе все цвета спектра; они, так сказать, концентрируют в одной точке как результаты, так и возможность бесчисленных функций. В самом деле, они фактически включают в себя многообразие не только по отношению к будущему, но и по отношению к прошлому; только из скрещения интересов во всем их множестве, из всего богатства самых разнообразных видов деятельности могло возникнуть это средство обмена, стоящее, так сказать, над партиями. Вся совокупность дифференциаций хозяйственной жизни является причиной денег, а возможность любой хозяйственной дифференциации есть для отдельного человека результат владения ими. Поэтому потенциально деньги являются наисовершеннейшим сосуществованием различных дифференциаций. По отношению к владению деньгами всякая деятельность вообще является дифференциацией в рамках пос-

ледовательности; она всегда разлагает наличную сумму сил на целый ряд различных моментов, даже если выражается в них в одной и той же форме, тогда как время владения деньгами следует рассматривать как «плодотворный момент» в высшем смысле этого слова, как моментальное соединение бесчисленных нитей, которые в следующее мгновение снова расходятся в столь же бесчисленное множество действий. Ясно, как много глубоких конфликтов и в индивиде, и в совокупности должна создать двойственность этих тенденций, ясно также, что здесь дело идет ни более ни менее, как о борьбе между капиталом и трудом, рассматриваемой с определенной стороны. И здесь опять возникает вопрос об экономии сил. Капитал есть объективированная экономия сил, и притом в двояком смысле: во-первых, сила, произведенная раньше, не израсходована тотчас же снова, но сохранена, во-вторых, дальнейшие действия производятся при помощи этого в высшей степени концентрированного и абсолютно целесообразного орудия. Деньги, очевидно, представляют собой то орудие, при использовании которого меньше силы уходит на трения, чем при использовании всякого другого; подобно тому как они появляются в результате труда и дифференциации, точно так же они превращаются снова в труд и дифференциацию, причем в этом процессе превращения ничего не теряется. Но именно поэтому деньги требуют, чтобы помимо них налицо были труд и дифференциация, потому что иначе они суть общее без единичного, функция без субстрата, слово без смысла. Дифференциация в рамках одновременности, в том смысле, в каком мы говорим о ней по отношению к капиталу, неизбежно указывает поэтому на дифференциацию в рамках последовательности; определить их пропорциональное соотношение таким образом, чтобы в общем получился максимум экономии сил, — такова одна из высших задач индивидов и общности, которые часто различаются самым резким образом, поскольку предоставляют перевес то дифференциации в рамках сосуществования, составляющей владение, то дифференциации в рамках последовательности, соответствующей труду; и та и другая должны присутствовать во всех отношениях более высокого порядка. \

Где, как в этом случае, два элемента или две тенденции взаимно требуются друг другом, но в то же время взаимно друг друга ограничивают, познание легко подвергается искушению совершить двойную ошибку. Первая из них состоит в том, чтобы на вопрос, как определить те количества, в которых эти элементы должны быть смешаны, чтобы создалось наиболее желательное состояние, отвечать ничего не значащим: «Ни слишком мало, ни слиш-

ком много!» — это чисто аналитическое, прямо-таки тождественное суждение^{*}; добавленное здесь «слишком» и означает уже с самого начала неправильную меру, отрицание которой совершенно не дает еще опоры для определения правильной; весь вопрос и состоит в том, с какого момента увеличения или уменьшения того и другого начинается это «слишком». Опасность принять формулировку проблемы за готовое решение ее особенно близка там, где размеры одного элемента являются функцией — хотя бы и изменчивой — размеров другого элемента, как это имеет место применительно к труду и капиталу. Последовательное развертывание сил, вызываемое трудом, видимо, легко определяется тем, в какой мере действительно имеется или является желательной его потенциальная дифференциация в рамках сосуществования, в капитале; а правильная мера этой последней определяется, в свою очередь, согласно количеству того труда, который уже проделан или еще должен быть проделан.

К более ощутимым последствиям приводит другая часто встречающаяся ошибка, состоящая в том, что неустойчивое равновесие между обоими элементами рассматривают как устойчивое, и притом как по отношению к действительности, так и по отношению к идеалу. Так называемый железный закон заработной платы является такой попыткой признать, что действительная дифференциация труда находится в некотором постоянном отношении к скрытой дифференциации капитала. Это относится также к тому обоснованию гармонии интересов труда и капитала, которое дал Кэри: так как вместе с ростом цивилизации количество труда, необходимое для некоторого продукта, все уменьшается, то сравнительное вознаграждение рабочего за один и тот же продукт все улучшается; но так как в то же время потребление чрезвычайно растет, то растет и прибыль капиталиста, который, правда, получает сравнительно все меньшую долю в каждом отдельном продукте, но благодаря большим размерам производства в абсолютном выражении получает все-таки большую прибыль, чем при ограниченном производстве. Следовательно, развитие актуальной дифференциации, заключенной в цивилизованном труде, должно здесь, по крайней мере, находиться в некотором постоянном соотношении с развитием его накопления в капитале, и это соотношение должно определяться не случайными историческими условиями, но логической объективной связью самих этих факторов. С другой стороны, социалистические утопии пытаются уста-

^{*} Имеется в виду положение Канта, что аналитические суждения не дают нового знания; посылка, собственно, тождественна выводу. — *Прим.ред.*

новить такое соотношение, по крайней мере, для будущего и исходят из той наивной предпосылки, что вообще можно найти соотношение, пригодное для всяких условий и — если можно охарактеризовать социалистический идеал с точки зрения нашего исследования — представляющее максимум социальной экономии сил. Здесь я имею в виду, например, Луи Блана, который хочет избежать бесполезной траты сил из-за взаимного противоборства индивидов, предлагая, чтобы труд, переходящий в капиталистическую прибыль и скрытый в ней, расходовался не индивидуалистически, но одна треть его распределялась бы совершенно поровну, а две трети были предназначены на улучшение и умножение орудий труда и т.д.

Я думаю, что все попытки теоретически или практически определить соотношение между капиталом и трудом постигнет та же участь, которая постигла операции старой психологии с «душевыми способностями». И здесь хотели говорить об определенных соотношениях между рассудком и разумом, между волей и чувством, между памятью и воображением, пока не увидели, что все это — лишь крайне грубые словесные обозначения для очень сложных душевных процессов и что понять их можно, только отказавшись от такого гипостазирования, исследуя простейшие психические процессы и отыскивая правила, по которым отдельные представления, взаимодействуя, соединяются в более высокие образования, составляющие непосредственное содержание сознания. Точно так же, чтобы понять такие общие и сложные образования, как капитал и труд и их взаимоотношения, не надо сопоставлять их непосредственно и стараться найти их кажущуюся непосредственную взаимную определенность, но надо обратиться к тем первоначальным процессам дифференциации, различные комбинации или стадии развития которых и представляют собой именно эти образования.

Примечания

¹ В этих и последующих рассуждениях Зиммеля нетрудно обнаружить зачатки его дальнейших (ключевых для всей концепции) исследований проблемы «третьего». Однако в этом раннем тексте понятие «третьего» еще не разработано и в большей степени используется как технический термин. Поэтому в некоторых случаях «*der Dritte*» передается просто как «третий», в других — как «третье <лицо> (лица)», а иногда, для удобства читателей, просто как «наблюдатель».

² Имеется в виду этимологическое выведение слова «*religio*» из «*re-ligo, religare*» — связывать (лат.).

³ Зиммель имеет в виду провозглашение после франко-прусской войны Германской империи (1871 г.); «последнее образование» означает, что

при этом не имеется в виду Священная Римская империя германской нации, формально прекратившая свое существование в 1806 г.

⁴ Зиммель говорит об активном или страдательном состоянии действующего. Мы избрали такой вариант перевода, который позволял бы переключку с более поздним определением действия у М.Вебера («действие — это любое деяние, недеяние или претерпевание»).

⁵ Понятие социализации у Зиммеля не совпадает с нынешним, широко распространенным его толкованием. Речь идет не о включении индивида в социальную общность, но о «совершении общества», в данном случае его развитии и усложнении как результате многочисленных процессов взаимодействия. Позднее понятие социализации будет почти полностью вытеснено у Зиммеля его знаменитым понятием обобществления («Vergesellschaftung»).

⁶ Ипра слов. «Schuld» по-немецки «вина»; «Schulden» — долги.

⁷ В переводе не удастся передать более тонко выраженную мысль Зиммеля. Крестьянин и раньше работал für eigene Rechnung; работник трудится für fremde Rechnung. По-немецки здесь подчеркивается момент не столько личной выгоды, сколько личной ответственности.

⁸ Зиммель не вполне строго использует здесь биологические термины. В данном случае речь идет о «Unterabteilung», т.е., собственно, «подотряде». Далее, однако, «Unterabteilung» соотносится с «Art», т.е. с «видом» и переводится во всем фрагменте как «подвид». Далее появляется также «Abteilung», и этот термин, буквально означающий «отряд», здесь переводится как «вид».

⁹ Субстантивированные наречия «Nebeneinander» и «Nacheinander» плохо поддаются переводу. Мы старались сохранить единство смысла, не всегда используя тождественные выражения.

¹⁰ Не во всех случаях, когда у Зиммеля речь идет о долге (Pflicht), можно было использовать это слово соответственно русскому слову употреблению (в частности, во множественном числе). Вместо этого далее также предлагается равноправный (но не равноценный) перевод: «обязанности». — *Прим.ред.*

¹¹ Понятие обобщения, как понятие социализации, можно считать одной из первых попыток Зиммеля подойти к понятию обобществления. «Verallgemeinerung» переключается с «Allgemeinheit» («общность»). Общее свойство встречается и даже возникает в общении, во множестве отношений многих индивидов.

¹² Это можно рассматривать как один из первых вариантов известной формулы Зиммеля, согласно которой «публичное становится все более публичным, а частное — все более частным».

¹³ Кульминацией многолетних размышлений Зиммеля над проблемой индивидуального и всеобщего, начало которым было положено в том числе и данными рассуждениями, явится знаменитая идея «индивидуального закона».

¹⁴ Скрытая цитата из Гёте: «Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält» — «Чтоб я постиг все действия, все тайны, всю мира внутреннюю связь». (Гёте. Фауст. Ч. 1. Сцена первая. Пер. Н.А. Холодовского).

¹⁵ Возможно, скрытая цитата из Шиллера: «Jene fernen Regionen, wo die reinen Formen wohnen» — «Но в выси, в пределах тех светлейших,

где обитель форм чистейших» (Шиллер Ф. Идеал и жизнь. Пер. А. Кочкова).

¹⁶ В оригинале это выражено резче. По-немецки «gemein» означает и «общий», и «обычный», и «подлый», «пошлый», «низкий». При этом из него образованы и «Gemeinschaft» («сообщество», «общность»), и «gemeinsam» («совместно»), и т.п.

¹⁷ Тот же пример Зиммель приводил и много позже. Ср. работу «Человек как враг» в настоящем томе, с. 501-508.

¹⁸ Непереводимая игра слов: Stimmung (настроение) и Bestimmung (предназначение, определение).

¹⁹ Судя по всему, именно здесь у Зиммеля впервые всплывает понятие обобществления (Vergesellschaftung).

²⁰ Легко заметить, что Зиммель практически ни на кого не ссылается, никого не цитирует, ни с кем не полемизирует. То, что в рассуждениях об эмоциях он даже не упоминает У.Джеймса, а в рассуждениях о подражании — Г.Тарда, — весьма показательные примеры.

²¹ Моде Зиммель посвятил впоследствии целый ряд специальных исследований, а также обширные фрагменты рассуждений в капитальных трудах. См. эссе «Мода» в настоящем томе, с. 266-291.

²² Таким образом, уже в первом крупном социологическом сочинении Зиммель сталкивается с проблемой, имеющей ключевое значение для всего его творчества: как следует трактовать понятие индивида, чтобы не упустить ни определяющей роли социального взаимодействия, ни самоценности вполне развитой, «культивированной» и уникальной индивидуальности.

²³ В оригинале — игра слов: Qual der Wahl.

²⁴ Этот фрагмент рассуждений Зиммеля хорошо показывает его приближение к основополагающей идее формальной социологии как она была сформулирована им через четыре года после выхода «Социальной дифференциации».

²⁵ Немецкое «Sicherheit» может переводиться и как «безопасность, надежность» (со стороны объективной), и как «уверенность» (со стороны субъективной).

²⁶ В оригинале — игра слов: «entsteht und besteht».

²⁷ В оригинале использована емкая формула, которая, однако, плохо вписывается в контекст русской фразы: «Unterschiede des Seins und Habens» — «различия в бытии и обладании».

²⁸ Как «объективно», «объективный» здесь и далее, как правило, переводится немецкое «sachlich». «Sache» — это «вещь», «предмет», «дело». Поэтому Ильин и Вокач не очень ошибались, переводя «sachlich» как «в сущности». Однако это понятие постепенно становится очень важным для Зиммеля, оно входит в его знаменитую оппозицию «личная и объективная (т.е. предметная, вещная) культура», развитую сначала в одноименной статье, а затем в «Философии денег». Иными словами, «объективный» здесь надо понимать не в строгом философском смысле, т.е. соотносительно с корректным употреблением понятия субъекта, сколько немного более приземленно — как то, что относится к самой вещи, к делу, к содержанию, а не к переживанию и оценке.

²⁹ Это рассуждение, в котором по существу обосновывается дихотомия типов социальной связи, полезно сравнить с другими дихотомиями,

введенными в то же самое время в трудах Тённиса и Дюркгейма: «сообщество /общество» и «механическая / органическая солидарность».

³⁰ У Зиммеля это выражено недостаточно внятно, а понимать следует, видимо, так, что отдельного человека вводит во внесемейные круги его индивидуальность, непохожесть на других членов семьи.

³¹ Т.е. связаны между собой как однопорядковые.

³² В оригинале — *genossenschaftliche Bethätigung*, иными словами, речь идет о не о «дружбе», но о сотрудничестве равных.

³³ В оригинале — «*Thun und Lassen*», т.е. буквально «деяние и недеяние», что некоторым образом переключается со знаменитым определением действия у М.Вебера («*Tun, Unterlassen oder Dulden*», т.е. «деяние, недеяние или претерпевание»).

³⁴ Эти, а также нижеследующие рассуждения Зиммеля имеет смысл сопоставить с учением Дюркгейма о функциональном разделении труда, изложенном в его работе «О разделении общественного труда», которая вышла годом раньше.

³⁵ Закон об обществах, ведущих переписку (англ.).

³⁶ Это краткое рассуждение о значении численности участников взаимодействия для характера общения является предвестником широко известного учения Зиммеля о количественной определенности социальной группы (см., например, «Социология», гл. II.).

³⁷ Мысль Зиммеля выражена здесь, как нам кажется, недостаточно четко. Речь идет об «эпохах» в жизни отдельных семейных пар. Он имеет в виду, что при пожизненном браке соединение полов, свойственное для более раннего возраста, сохраняется как форма и в более пожилом возрасте. — *Прим.ред.*

³⁸ Усыпляющую силу (лат.); со времен Мольера часто именно так высмеивают с точки зрения современного понимания каузальности более ранние объяснения, в которых постулировались качественно различные силы, действующие во всех внешне разнородных явлениях. Если огонь действует посредством флогистона, то (доводя до абсурда) опиум — посредством пресловутой усыпляющей силы.

³⁹ Эта идея будет затем развита Зиммелем в «Философии денег».

⁴⁰ Немецкое «*Wert*» применительно к экономике переводится обычно как «стоимость».

⁴¹ Буквально: учений о различиях. *Прим.ред.*

⁴² Игра слов: *scheidende Fragen ... entscheidende ...*

⁴³ Это рассуждение Зиммеля целесообразно сравнить с идеей третьего социологического априори в эссе «Как возможно общество?». — См. настоящий том, с. 509-526.

⁴⁴ Эти завершающие «Социальную дифференциацию» рассуждения Зиммеля являются отправным пунктом для целого ряда его работ по философии, психологии и социологии денег, среди которых выделяется уже упомянутая выше монументальная «Философия денег» (1900 г.).

⁴⁵ В оригинале: «*Handeln*». Немецкий глагол «*handeln*» означает и «торговать», и «действовать». Отсюда: «*der Handel*» («торговля») и «*das Handeln*» («действие», «поступки»). Таким образом, буквально по современным нормам следовало бы перевести «действий», однако по смыслу правильнее, видимо, будет оставить «торговли», согласившись с переводчиками. — *Прим.ред.*

Философия труда

Все экономические исследования возвращаются вокруг центральной проблемы — экономической ценности. Что такое ценность, как она воплощается в вещах, как она затем распределяется, как она нами воспринимается? Понятно, почему мы задаемся подобного рода вопросами — ведь ценностью вещи мы называем именно то, что привлекает наш интерес к этой вещи, тот внутренний процесс — вследствие своей фундаментальности не поддающийся определению — без которого невозможно практическое отношение ни к чему на свете. Всякое человеческое творчество есть по своей цели творчество ценностей и даже разрушение может привлекать лишь постольку, поскольку оно есть разрушение ценностей. Над миром бытия возвышается мир ценностей, мир, правда, существующий лишь в сфере наших стремлений, наших чувств, мир, дающий совершенно иную классификацию вещей и отношений, чем та, которая соответствует простому бытию, но в то же время это самое бытие получает для нас какое-нибудь значение лишь благодаря ему, миру ценностей. И как мало мы в состоянии сказать, что же такое бытие, так как оно уже содержится во всяком представлении, из которого его хотят вывести, так же мало мы можем вывести понятие ценности из какого-нибудь более обширного понятия, которое уже содержит его в себе в скрытом состоянии. Познание, направленное на сущность ценности, может лишь помочь нам во всякой обширной сфере бытия вскрыть те субстанции, процессы или формы, с которыми ценность неразрывно связана, как со своими носителями и выразителями, которые своею величиною указывают величину воплощенной здесь ценности. Так этика в счастье всех или в «доброй воле», или в целостности личности, или в свободной разумности поступков видит тот элемент, с которым в области этики всегда связывается ценность; так философия, опреде-

ляя истину как тождество мышления и вещей, или как тождество мышления с самим собою, или как воспроизведение мирового процесса в сознании стремится охарактеризовать этим ту форму познания, в которой воплощается его ценность; так эстетика в «принципе прекрасного» стремится выделить ту форму или значение вещей, степень развития которых служит мерилom эстетической ценности; так экономические теории стараются уяснить те факторы, которые в области экономической действительности создают понятие экономических ценностей: факты, что вещи вступают в обмен, что они обладают полезностью, что они сравнительно редки, что они суть продукты труда, служат мостом из мира действительности в мир ценностей и хотя эти факты сами по себе всецело принадлежат миру действительности, но своим существованием они показывают, что, и в какой степени, мы имеем дело с экономическими ценностями, которые сами по себе не подлежат дальнейшему объяснению.

Не объявляя ни одну из существующих теорий экономической ценности исключительно научной, я считаю самой интересной из них, по крайней мере с философской стороны, теорию трудовой ценности. В труде объединяются психика и физиология человека, его интеллект и воля, лишенные для нас всякого единства, пока мы рассматриваем их в простом сосуществовании; труд — это объединяющий поток, в котором сливаются в нераздельное целое отдельные стороны нашей натуры, он погашает различия в их сущности в безразличии производимых продуктов. Если труд действительно является единственным носителем ценности, то тогда ценность в силу этого факта выражала бы самую суть нашей практической натуры, идеальность ее существа нашла бы самое точное выражение, какое только оно может найти во внешней реальности. В сравнении с этим значением труда мне кажется второстепенным вопрос, не следует ли отрицать за трудом ценность на том основании, что он скорее сам впервые создает ценность, подобно машине, которая обрабатывает вещество, но сама не обладает формой, придаваемой этому веществу. Именно потому, что придают ценность только продуктам человеческого труда, сам этот труд, представляющий физиологическую функцию, не может обладать ценностью, присущей лишь рабочей силе. Рабочая сила поддерживается в человеке благодаря потреблению жизненных продуктов, которые в свою очередь суть продукты человеческого труда. Превращение рабочей силы в конкретный труд не требует нового труда и не означает, стало быть, само по себе никакой ценности; эта ценность воплощается лишь снова

в продуктах, созданных подобным трудом. Поэтому и предприниматель покупает собственно не труд рабочего, а его рабочую силу и притом, говоря вообще, по ценности, которая должна затрачиваться на ее воспроизведение, т.е. на содержание рабочего. Это разделение имеет важное значение для социальных учений, так как оно прочно обосновывает теорию, что рабочий получает лишь часть производимой им ценности. Его труд создает большую ценность, чем та, которая заключена в его рабочей силе, в форме стоимости ее содержания; покупая всю рабочую силу по цене стоимости ее поддержания, предприниматель получает при этом весь тот излишек, на который эту цену превышает цена конечных продуктов труда. Однако, по существу дела мне кажется, что весь этот вопрос есть вопрос терминологии, ибо если даже придавать ценность не рабочей силе, а труду, то и тогда придется все-таки отличать часть ее, поступающую рабочему в виде заработной платы от другой ее части, поступающей предпринимателю в виде прибыли. Не стану поэтому подробнее рассматривать этот вопрос, а постараюсь лишь в нижеследующих строках выяснить обычную формулировку теории трудовой ценности: она пытается установить понятие труда, одинаково применимое к мускульной и к психической работе, причем фактически она считает мускульный труд первичною ценностью или созидателем ценности, считает его масштабом всякой работы вообще. Было бы ошибкою видеть в этой теории выдумку социалистов и стремление унижить более глубокие и более сложные причины.

Относительно роли умственного труда замечали прежде всего, что он не представляет никакой «затраты», не требует никакого замещения использованных веществ и вследствие всего этого не повышает стоимость продукта, в силу чего меновую ценность может представлять лишь мускульный труд. Когда, возражая на это, говорили, что и психическая сила истощается, что и она подобно физической должна поддерживаться и возмещаться путем питания, то при этом обыкновенно упускали из виду ту долю истины, которая несомненно заключается в этой теории, хотя бы и в качестве лишь инстинктивного чувства. Участие ума в производстве продукта обнаруживает две стороны, которые должно строго отличать друг от друга. Если столяр изготавливает в настоящую минуту стул по давно известному образцу, то, конечно, делает он это не без затраты психической энергии, — его рукою управляет сознание. Но ни в коем случае этим одним не исчерпывается весь психический элемент, вошедший в стул. Этот стул нельзя было бы произвести без психической деятельности того, который, быть может, не-

сколько поколений тому назад изобрел эту форму стула и затраченная им при этом психическая энергия представляет практическое условие теперешнего производства стула. Но содержание этого второго психического процесса продолжает уже существовать, не требуя более никакой затраты на себя психической энергии — оно существует как традиция, как сделавшаяся объективной мысль, которую всякий может усвоить себе. В этой-то именно форме она и продолжает действовать в процессе производства столыра, образуя содержание психической функции, выполняемой, конечно, субъективной энергией столыра, воплощающего ее в форму продукта.

Эти двоякого рода психические деятельности несомненно подчинены истощению и необходимости физиологического возмещения, как в применении к столыру, так и по отношению к изобретателю стула. Но третий психический момент, имеющий, очевидно, решающее значение для теперешнего произведения стула, не подчинен процессу истощения и по образцу данного стула могут изготавливаться тысячи новых экземпляров, причем сама идея стула не подвержена процессу изнашивания и она не увеличивает поэтому стоимости (Kosten) стула, хотя и представляет формирующий объективно-психический элемент в производстве всякого отдельного стула. Если мы таким образом будем с должною строгостью различать между субъективным психическим содержанием какого-либо продукта и субъективной психической деятельностью, которая уже по данной норме содержания изготавливает продукт, то тогда обнаружится относительная верность утверждения, что ум ничего «не стоит», правда, обнаружится при этом и его относительная неверность, так как сама идея вещи, не обладающая стоимостью и не поддающаяся изнашиванию, воплощается в продукте не сама собою, а с помощью интеллекта, данное функционирование которого требует затраты органической силы и увеличивает стоимость продукта по тем же причинам, как и мускульный труд, хотя затрата психического труда естественно гораздо меньше, если уже преформировано содержание, чем если бы пришлось оригинально создавать содержание. Разница между этими двумя видами психического труда и восполняется неоплачиваемой услугой интеллекта. При обсуждении вопроса о роли психического труда в процессе образования ценностей всегда должна иметься в виду лишь субъективная психологическая затрата сил подражателем или изобретателем.

Стремление свести значение психического труда к значению физического труда является в конечном анализе лишь одною стороною очень общей тенденции установить единство

понятия труда. Речь идет о том, чтобы установить общее во всех разнообразных родах труда, разнообразие которых гораздо более широко и гораздо более разветвлено, чем простая противоположность между физическим и психическим трудом. Установление этого общего доставляет громадные практические и теоретические преимущества, так как благодаря этому мы получаем общую качественную единицу, с помощью которой возможно чисто количественное соизмерение ценностей, создаваемых человеческим трудом. Сведение качественных соотношений между объектами, соотношений постоянно остающихся неточными и неопределенными, к точным и определенным количественным соотношениям означало существенный прогресс во всех областях человеческого познания. Достигается это путем установления их внутреннего единства, которое в качестве всегда себе тождественного и неизменяющегося уже совершенно не требует считаться с собою при исследовании отдельных подробностей. У социалистов это стремление несомненно является простым продолжением и простым выводом из стремления свести вообще всякую ценность к экономической ценности, как ее исходному пункту и ее субстанции. И они не могут отказаться от этого стремления, раз они хотят довести до логических выводов процесс нивелирования, ибо только в области экономики можно представить себе осуществленным равенство индивидуумов, во всякой же другой области — интеллектуальной, чувственной, волевой, эстетической — подобное нивелирование даже по отношению к «продуктам труда» заранее осуждено на неудачу. Говорить же о нивелировании в этой сфере возможно только при сведении всех этих сторон к экономической, которая одна только и допускает приблизительное равенство распределения. Я отлично знаю, что современный научный социализм отрицает механически-коммунистическое равнение под одно, что он лишь стремится установить равенство в условиях труда, причем различие в степени одаренности, силы и усердия должно привести к различиям в занимаемом месте и образе жизни. Но по отношению к современному строю, при котором наследственное право, классовые различия, централизация капиталов и все возможные шансы конкуренции вызывают различия несравненно большие, чем различия в индивидуальных деятельности, это означает не только фактическое уравнивание во всяком отношении, но при том еще, как мне кажется, уравнивание в области владения и наслаждения является теперь главным агитационным средством, действующим на массы.

Если исторический материализм сделался научной опорой социалистического учения, то при этом, как и вообще очень часто, систематическое построение шло путем как раз противоположным творческой работе мысли и не социалистическая теория была логически выведена из независимо от нее установленного исторического материализма, а практически установленная социально-коммунистическая теория лишь впоследствии создала единый возможный для нее фундамент — объявление экономических интересов источником и общим знаменателем всех других. Коль скоро это дело сделано, оставалось распространить подобное единство и на самую экономическую область и свести все разнообразие ее содержания к единству, которое создало бы над всяким индивидуальным трудом возможность равенства и справедливости.

Мало сказать, что ценность всех благ заключается в потраченном на них труде, так как этим не устраняются качественные различия труда, выражающиеся в том, что меньшее количество высшего труда создает равную или большую ценность, чем более значительное количество низшего труда. Этим создается совсем уж иная шкала ценностей. Правда, и здесь решающие качества излишества, оригинальности, трудности всегда производятся вместе с трудом, и трудом и реализуются лишь как атрибуты труда; но, однако, при этом момент ценности опирается уже не на труд как труд, а на шкалу качественно построенную на совершенно самостоятельном принципе, случайным носителем которого является труд. Вследствие этого в области трудовой теории возникает также диллема, с которой мы имеем дело в учении о философии морали, гласящем, что чувство счастья есть абсолютная этическая ценность. Если поступки действительно нравственны лишь постольку, поскольку они ведут к счастью, то тогда всякое выдвигание более возвышенного, более духовного счастья как более ценного означает нарушение этого принципа этики и введение нового определенного принципа ценности. И возможен случай, что подобное счастье хотя количественно, т.е. как простое счастье, будет меньше, чем грубое чувственное, эгоистическое, но в сравнении с ним будет более достойно нравственного стремления. Этическая теория счастья является последовательной лишь тогда, когда все этические различия чувственного и духовного, эпикурейского и аскетического, эгоистического и альтруистического счастья, включая все явления, из них вытекающие и их сопровождающие, в последнем анализе суть лишь различия в степени одного и того же качественно всегда одинакового вида счас-

тъя. Точно также и теория трудовой ценности не может уклониться от вывода, что все несомненно ощущаемые и неоспоримо существующие различия в ценностях, создаваемых двумя экстенсивно и интенсивно одинаковыми родами труда, в своей последней основе означают лишь, что в одних воплощено больше труда, чем в других и что только на первый и беглый взгляд кажется, будто эти ценности содержат одинаковое количество труда, при более же глубоком анализе обнаруживается фактическое неравенство в количествах затраченного труда, обуславливающее неравенство ценностей.

На самом деле это разъяснение не так уж неудовлетворительно, как это может показаться с первого взгляда. Надо только достаточно широко понимать слово — труд. Если сначала рассматривать труд, ограничиваясь его индивидуальным носителем, то и тогда очевидно, что в каждом более «высоком» продукте труда воплощено отнюдь не только количество труда, которое непосредственно потреблено на него. Здесь должны быть учтены *pro rata* как необходимый труд все те усилия, без которых данный сравнительно легкий труд был бы невозможен. Конечно, «труд» виртуоза-музыканта на концерте часто ничтожен в сравнении с его экономической и идеальной оценкой, но совсем иное дело, если мы примем здесь во внимание как его условие все усилия долгих годов обучения. Точно также и в тысяче других случаев высший труд служит выразителем большого по количеству труда, воплощенного только не в чувственно-воспринимаемом данном направлении, а в концентрировании и накоплении предшествовавшего и теперешний труд обуславливающего напряжения; в той шутилой легкости, с которою истый артист разрешает свою задачу, быть может накоплено несравненно более труда, чем в поту, который проливает безталантный артист, чтобы достигнуть несравненно более ничтожного результата. Однако, это сведение качественных различий труда к количественным различиям не должно ограничиваться чисто индивидуальными условиями, так как последние, очевидно, недостаточны для только что сделанного объяснения качественных различий труда, вызываемым талантом или совпадением объективных условий. Тут приходится прибегнуть к гипотезе наследственности, которая здесь, как и везде, где она имеет дело с приобретенными свойствами, представляет лишь общую возможность. Если мы согласимся с общераспространенным объяснением инстинкта, считающим, что инстинкт состоит из накопленного опыта предков, который вызвал определенную целесообразную координацию нервов и мускулов и в

этой форме был унаследован потомками, причем у них целесобразное движение сменилось соответствующим раздражением нервов, происходящим чисто механически и не нуждающимся в личном опыте и упражнении, то тогда врожденный специальный талант можно рассматривать как особенно благоприятный случай инстинкта. Это именно тот случай, когда суммирование физически унаследованного опыта особенно резко проявляется в одном направлении и при таком расположении элементов, когда уже легчайшее раздражение вызывает богатую игру важных и целесобразных функций. То, что гению надо несравненно меньше знаний, чем обыкновенному человеку, чтобы создать то же самое; что гению известно то, что он лично никогда не испытывал — все эти чудеса указывают, по-видимому, на необычайно богатую и легко совершающуюся координацию унаследованной энергии. Если цепь унаследованных качеств проследить достаточно далеко и признать, что здесь все навыки и способности приобретены лишь путем настоящего труда и упражнения и могут быть развиты дальше, то тогда индивидуальная особенность гениального труда представится нам концентрированным результатом труда целых поколений. Особенно «одаренным» человеком является тот, в котором накоплен максимум труда его предков в потенциальной форме, годной для дальнейшего применения, так что более высокая ценность, которую представляет труд такого человека, в последней инстанции сводится к количественно большему труду, конечно, не им лично затрачиваемому, но обуславливающему всю особенность его труда.¹ Поэтому при условии равенства в активной затрате сил со стороны субъекта, деятельность была бы различно высока в той мере, в какой организация психо-физической системы содержала бы в себе различную и с различной легкостью комбинирующуюся сумму переработанного опыта и умения предков.

Подобное толкование удерживает свое полное значение и тогда, если вместо того, чтобы выражать величину ценности в количестве необходимого для ее производства труда, будут выражать ее в «рабочем времени, общественно-необходимом» для его производства. И при этой теории более высокая ценность труда выдающегося человека обуславливалась бы тем, что обществу нужно было долгое время жить и действовать, пока оно произвело гения; нужен более долгий промежуток времени, имеющий обуславливающее влияние на ценность, чтобы создать не данный особый вид труда, а особенных людей, его производящих.

Это же самое можно выразить и в виде чисто объективного

процесса. Более высокая оценка результата труда при одинаковом субъективном напряжении является не только результатом личного таланта; существуют определенные категории труда, которые заранее относятся к более высоко оцениваемым, чем другие, так что деятельность, относящаяся к первой категории, не требует ни затраты больших усилий, ни большей одаренности, чтобы быть отнесенной к более высокому рангу, чем деятельность второй категории. Мы отлично знаем, что бесчисленное множество «высших профессий» не предъявляет к субъекту никаких более высоких требований, чем соответствующие «низшей профессии»; что рабочие в копиях и фабриках должны обладать ловкостью, способностью переносить лишения, презрением к смерти, которые поднимают субъективную ценность их труда неизмеримо выше труда многих чиновников и даже ученых; что труд акробата или жонглера требует столько же терпения, ловкости и таланта, как труд иного виртуоза-пианиста, проявляющего свой талант без душевной страсти. И все-таки одна категория труда не только фактически оплачивается дороже другой, но кроме того подобного рода оценка беспристрастно признается нами справедливой. Вполне сознавая, что в данный продукт вложено столько же или даже больше субъективного труда, чем в другой, все-таки последнему продукту придают больше значения и ценности, так что, по-видимому, здесь оценка обуславливается не количеством воплощенного труда. Однако эта видимость устранима. Сделать это можно с помощью классификации родов труда с точки зрения количества труда, уже накопленного в объективных технических условиях, на почве которых только и возможен отдельный труд. Для того, чтобы вообще существовали высшие места в чиновничьей иерархии, необходимо, во-первых, чтобы была уже произведена неисчислимая работа в области администрации, необходимо, чтобы дух и развитие общей культуры сделали бы возможными и необходимыми эти места; во-вторых же, всякий отдельный труд высшей профессии предполагает предварительный труд многих низших профессий, так что высший труд действительно возникает только благодаря очень большому количеству уже совершенного и в него вошедшего труда. Отношение между квалифицированным и «не квалифицированным» трудом отнюдь не опирается только на более высокое развитие рабочего, но также и на более высокую и сложную структуру объективных условий труда, на его историко-техническую организацию. И вообще: то, что мы ценим как высший труд, руководясь родом профессии, а не личными качествами трудящегося

ся, представляет в развитии культуры одну из последних стадий, подготовлявшуюся очень долго и своею технической предпосылкой требующую максимум труда живших раньше и теперь живущих людей, причем, конечно, совершенно несправедливо из этой созданной совершенно не индивидуальным трудом ценности объективного труда выводить особенно высокое вознаграждение и оценку труда его случайного носителя. Само собою разумеется, что этого масштаба не точно придерживаются. Часто подобным же методом оцениваются деятельность, лишенная этой правовой почвы, вследствие ли внешнего формального сходства, вследствие ли их исторической связи, вследствие ли того, что представители этих профессий пользуются социальною властью, вытекающей из иного источника. Но вообще вследствие сложности исторической жизни нельзя установить никакой объективной или принципиальной связи между социальными явлениями без того, чтобы не приходилось считаться с подобными случайностями. В общем, мне кажется, можно согласиться с теорией, что различные оценки качественного труда, при равенстве затрат субъективных сил, все-таки соответствуют различиям в количестве труда, который в непосредственной форме содержится в соответствующем труде. Таким путем получает свое временное обоснование теоретическое объединение экономических ценностей, представляющее сущность трудовой теории.

Но всем этим уясняется лишь значение общего понятия труда и теория поэтому опирается на очень искусственную абстракцию. Могут возразить, что эта теория исходит из типической ошибки, что труд прежде всего есть труд вообще и лишь затем до известной степени как определения второй степени его специфические качества делают его данным определенным трудом. Как будто те качества, в силу которых мы только и называем данную деятельность трудом, не входят нераздельно в понятие труда, и все это разделение и классификация опирается на совершенно произвольно проведенные границы. Защищать это положение — это все равно, что утверждать, будто человек был сначала человеком вообще, а затем в реальном различии от этого сделался определенным индивидуумом! Конечно, трудовая теория делает эту ошибку и кладет ее в основание социалистической теории. Понятие труда, которым мы выше занимались, определено собственно лишь отрицательно: труд вообще мы получаем после того, как отбросим от каждого отдельного вида труда все его отличительные качества. Но получаемый подобным образом труд вообще ни в коем случае не тождествен, как это можно заключить по соблаз-

нительной аналогии с физическим понятием энергии, которая при качественной неизменяемости выступает то как теплота, то как электричество, то как механическое движение; по отношению к этой энергии возможно дать математическое выражение, которое в одном основном факте выражало общее у всех этих специфических явлений и самые эти явления. Человеческий труд, говоря вообще, не допускает подобного абстрактного и в то же время определенного формулирования. Утверждение, что труд есть труд вообще и больше ничего, из которого выводят необходимость одинаковой оценки всех видов труда, означает нечто такое же не логическое, абстрактное и бессодержательное, как и теория, что всякий человек есть человек и поэтому все люди одинаково ценны и должны пользоваться одинаковыми правами и обязанностями. Если таким образом хотят вложить содержание в понятие труда, который в своей общей форме есть скорее слепое чувство, чем определенное содержание, то тогда необходимо более точное определение реального процесса, который зовется трудом. Субстанцией этого процесса, как я уже упоминал выше, выступают мускульный труд, и после того как мы выше, доказывая это, ограничились лишь доказательством, что психический труд ничего «не стоит», нам остается теперь доказать справедливость самого утверждения. Должен заранее заметить: я не считаю вообще невозможным, что когда-либо будет найден механический эквивалент и для психической деятельности. Конечно, значение содержания этого эквивалента, его объективное место в логической, этической и эстетической связи находится абсолютно по ту сторону всяких психических процессов, подобно тому как значение слова лежит по ту сторону его физиологически-акустического звука. Но сила, которую должен затратить организм в виде мозгового процесса, чтобы мыслить это содержание, принципиально говоря, может быть также учтена, как и сила, необходимая для мускульного труда. Если это удастся фактически, то тогда количество определенного мускульного труда может послужить единицей измерения и психической затраты сил, и психический труд, поскольку он вообще является трудом, будет рассматриваться точно так же, как и мускульный труд, и его продукты будут вступать с продуктами мускульного труда в простое количественное отношение ценностей. Все это, конечно, лишь интеллектуальная утопия, могущая привести лишь к тому, что сведение всякого экономического труда к затрате мускульного труда отнюдь не только с догматически-материалистической точки зрения не будет содержать никакого принципиального противоречия, которое, казалось, должно вытекать из непримиримого дуализма между психически-

ми и физическими явлениями. Другая теория может несколько более конкретно приблизить нас к той же цели. Именно, здесь можно возвратиться к старой теории издержек производства и утверждать, что ценность всякого субъективного труда измеряется ценностью средств поддержания существования, — пищи, жилища, одежды, удовольствий и т.д. — необходимых индивидууму для произведения данной работы, для возмещения затраченной на нее силы. Практика может привести или быть приведенной к тому, что ценности продуктов труда будут относиться друг к другу как затраты на возбуждение и поддержание затрачиваемой энергии. В этом специальном применении теория издержек производства утрачивает свой субстанциальный характер: отдельные ценности измеряются здесь не точно по издержкам производства, а в зависимости от них лишь настолько, насколько отношения ценностей друг к другу соответствуют отношениям между издержками их производства. Мотивы, которыми оправдывается эта символическая связь, содержат в себе особое представление об отношении между физическим и психическим трудом; мы легко можем представить себе, что в мозгу, как главном органе органического развития, скоплено очень большое количество энергии. Мозг, очевидно, в состоянии произвести очень большую работу, чем, между прочим, объясняется поразительная трудоспособность слабых мускулов при психическом раздражении их. И сильное истощение всего организма после психического труда, и упадок сил указывают на то, что психическая деятельность, рассматриваемая со стороны ее физического коррелята, потребляет очень много органической силы. Замещение этой потери не может быть достигнуто одним только увеличением средств поддержания существования, в которых нуждается мускульный труд, ибо способность тела принимать пищу довольно тесно ограничена и при преобладании психического труда она скорее понижается, чем повышается. Поэтому, при повышенном психическом труде возмещение потребляемой силы и возникновение нервного возбуждения может, вообще говоря, быть достигнуто лишь путем концентрации, утончения и индивидуализации приспособления жизненных средств и общих условий жизни. Здесь имеют важное значение два культурно-исторических момента. Наши повседневные средства питания были выбраны в такой период, когда все остальные условия жизни сильно отличались от условий жизни современных интеллигентных сословий, когда мускульный труд и свежий воздух преобладали над нервным напряжением и сидячим образом жизни. Бесчисленные непосредственные и косвенные болезни пищеварения, с одной стороны, сильное стремление к концентрированной и легко

ассимилируемой пище, с другой стороны, показывают, что теперь широко нарушено соответствие между нашим физическим строением и нашими пищевыми продуктами. Из этого очень общего наблюдения видно, насколько справедливо требовать при дифференциации занятий дифференциации питания, и что это дело не только дело «Zungen Kultur», но народного здоровья дать более высоко развитому рабочему средства для сверхнормального, более тонкого и индивидуально приспособленного питания. Более существенным и вместе с тем более скрытым является то обстоятельство, что психический труд гораздо более зависит от организации всей жизни, что он окружен гораздо большей периферией непосредственных отношений, чем физический труд. Превращение физической силы в труд может совершаться, так сказать, непосредственнее, между тем как психические силы могут проявляться при условии существования сложной системы физико-психических настроений, впечатлений, возбуждений, при их определенной организации, окраске, при определенной комбинации покоя и движения. Даже среди сторонников принципиального нивелирования психического и мускульного труда сделалось уже тривиальным положение, что более высокое вознаграждение психического труда оправдывается физиологическими условиями его функционирования. Здесь нас интересует лишь то, что более высокий эквивалент за психический труд обуславливается не более высокой ценностью, не более важным значением его содержания и результата, но лишь психо-физиологией его носителя, в которой именно кристаллизовано больше ценности, чем это имеет место при физическом труде. Этим устраняется принципиальное различие между способом оценки обоих видов труда, поскольку они от их *terminus ad quem* переносятся на их *terminus ad quo* и величины ценностей ставятся в зависимость от величины затрат, необходимых для поддержания рабочей силы трудящегося. Так как эти затраты чисто внешнего свойства и носят физиологический характер, то в существенном они одинаковы для мускульного и мозгового труда, отличаясь лишь степенью утонченности, продолжительности и т.п.

С этого пункта, с которого только и возможна координация обеих категорий труда, ведет к сведению всякого труда к мускульному убеждение, что те средства существования, которые обуславливают ценность психического труда, производятся, в конце концов, физическим трудом. Но никакой труд не является чисто физическим, всякий ручной труд делается целесообразным лишь благодаря тому или иному содействию сознания, так что и тот труд, который подготавливал внешние условия для высшего психическо-

го труда, содержал уже в себе элемент психического труда. Ценность этого последнего — представляющая часть «ценности» высшего труда, еще не разложившуюся на мускульный труд — в свою очередь, снова выражается в физическом труде, который необходим для его возникновения, для его поддержания. Так как с этим последним снова повторяется то же самое, — только, быть может, с меньшею примесью психического элемента, — то получается бесконечный ряд, в котором психический труд и его ценность, хотя и не могут никогда вполне исчезнуть, но в котором они отодвигаются все дальше и ценность его все более совершенно, но никогда абсолютно, может быть выражена в мускульном труде. Если таким образом под ценностью труда в вышеобъясненном смысле понимать затраты на его возбуждение и поддержание и на возмещение сил, то тогда необходимо расположить ценности различных видов труда в ряд, в котором бы ценность психического труда приближалась бы к предельной ценности — нулю, и, в конце концов «ценность» всякого труда сводилась бы к мускульному труду.

Замечу, что здесь, конечно, может идти речь лишь о пропорции, но ни в коем случае не о тождестве между стоимостью и ценностью труда. «Стоимость» («Kosten») означает лишь затрату уже готовых продуктов труда, и если бы ценность вновь создаваемых продуктов состояла бы лишь из этой стоимости, то тогда бы всякий труд был бы бессмыслен, так как при подобном «сохранении труда» была бы исключена всякая возможность возрастания ценностей. На самом же деле при нормальных условиях труд всякого рабочего создает большую ценность, чем издержки производства.

Зависимость между более ценным трудом и более высокими издержками на его производство обладает своеобразной особенностью, — она не может быть перевернута. Для того, чтобы совершить известную сложную работу, необходимо затратить очень значительные личные усилия, но однако не всегда достаточно большой затраты сил, чтобы исполнить эту работу; бездарный человек, хотя бы он и был поставлен в самые благоприятные и утонченные условия жизни, никогда однако не сумеет сделать того, что сделает при этих условиях человек одаренный. Ряд продуктов, таким образом, может быть лишь тогда постоянной функцией ряда затраченных на них сил, если последние будут точно соответствовать личным дарованиям. Если даже принять невозможное, что последние могут быть точно определены и соответственно с этим в точности определены необходимые средства существования, индексом которых

будет служить высота производительности, то и тогда мы נתנקמש на неравномерность в условиях содержания, необходимых для двух лиц, исполняющих одинаковую работу. В этом заключается величайшее препятствие для установления социального равенства. Как ни несомненно, что вообще более высокие психические дарования требуют для своего функционирования более утонченных условий жизни, все-таки человеческие дарования в своих требованиях по отношению к условиям функционирования чрезвычайно различны у разных людей. Из двух натур, которые способны к объективно одинаковому труду, один для проявления этой способности будет нуждаться в существовании совершенно иной среды, в совершенно иных материальных условиях, совершенно иных побуждениях, чем другой. Этот факт, приводящий к непримиримой дисгармонии между идеалом равенства и справедливости и идеалом максимальной интенсивности труда, еще не обратил на себя достоянного внимания.

Различия в нашей психо-физической организации, в отношениях между способствующими и препятствующими силами, в взаимодействии между интеллектом и волей приводят к тому, что деятельность, являющаяся продуктом личности и окружающих ее условий, находит в своем первом факторе (личности) в высшей степени неустойчивый элемент и поэтому, чтобы получить одинаковый результат, приходится всегда производить соответствующие изменения и во втором факторе (окружающих условиях). И при этом, по-видимому, для практического проявления способностей человека тем значительнее приходится видоизменять окружающие условия, чем более сложна и более духовна область деятельности. Лица, раз они вообще обладают способностью к мускульному труду, занимающиеся физическим трудом, нуждаются в приблизительно одинаковых условиях жизни, но где заходит речь о руководящей, ученой, художественной деятельности, там во всей своей силе обнаруживается отмеченное выше различие между характером труда двух лиц, производящих, в конце концов, одно и то же. Таким образом, пропорция, фактически существующая между ценностями различных видов труда и стоимостями их воспроизведения и поддержания носит лишь очень общий, типичный, так сказать, классовый характер, и она не в состоянии дать точное определение труда отдельной личности, в особенности в сфере высших профессий. Здесь, стало быть, и лежит препятствие для сведения ценности психического труда на ценность труда мускульного.

Существует, наконец, еще третья точка зрения, с которой сведение всякой ценности на ценности мускульного труда утрачивает свой грубый плебейский характер. Если мы посмотрим ближе, почему собственно мускульный труд считается ценностью и затратой сил, то тогда обнаружится, что обуславливается это не чисто физическим процессом труда. Я не хочу этим повторять уже сказанное, что физический труд вообще бесполезен, если им не управляет интеллект, в каком отношении психический элемент представляет лишь примесь к ценности, сущность же ценности продолжает обуславливаться чисто физическим трудом; только физический труд, чтобы быть известным образом направленным, нуждается в этой психической примеси. Нет, я хочу этим сказать, что физический труд получает весь свой характер ценности и стоимости лишь благодаря затрате психической энергии, являющейся его носителем. Если с внешней стороны всякий труд представляет преодоление препятствий, формирование материи, которая не сразу поддается этому формированию, а оказывает сопротивление, то и внутренняя сторона труда обнаруживает тот же характер. Труд — это усталость, тяжесть, трудность, а там, где эти свойства не обнаруживаются, мы не имеем дела с настоящим трудом. С чувственной стороны труд представляет постоянное преодоление импульсов к спокойствию, удовольствию, облегчению жизни, причем имеет второстепенное значение замечание, что беспрепятственное подчинение этим импульсам может сделать жизнь в тягость, ибо тягость неделания чувствуется лишь в очень редких, исключительных случаях, тогда как тягость труда не чувствуется лишь в редких, исключительных случаях. Никто поэтому не согласится взять на себя все тяготы труда, не получая за это никакого вознаграждения. Труд вознаграждается и за труд требуют вознаграждения, собственно говоря, вследствие того, что здесь происходит затрата психических сил, необходимая нам для преодоления нежелания трудиться и чувства неприятности, связанного с трудом. Если бы человек исполнял свой труд подобно тому как дерево цветет или птица поет, то тогда бы с трудом не было связано никакое эквивалентное вознаграждение. Таким образом и при мускульном труде вознаграждение обуславливается не его внешним процессом и не его результатами, а затратой воли, рефлексам чувств, словом, психическими условиями. Этим пополняется теория, что всякая ценность и всякое значение предметов и обладания ими заключается в чувствах, вызываемых ими, что чисто внешнее обладание ими было бы безразлично и прямо бессмысленно, если бы с ним не связывались внутренние процессы, аффекты удовольствия, наслаждения, расширения своего «я».

Таким образом непосредственность экономических благ с обеих сторон — и со стороны производителя и со стороны потребителя — ограничена психическими процессами, которые одни только и создают существование вознаграждения за создаваемые продукты. Подобно тому как всякое обладание вещами, не действующими на нашу психику, не имело бы для нас ни интереса, ни значения, точно также не представляла бы ни интереса, ни значения наша собственная деятельность, если бы она не вытекала из внутренних побуждений, неудовольствия, чувства жертвы, которое и обуславливает требование вознаграждения и величину его. По отношению к ценности можно поэтому сказать, что мускульный труд есть психический труд. Исключением из этого, по-видимому, могут считаться те виды труда, в которых с человеком конкурируют животные или машины, ибо хотя по внутренним процессам, по затрате психических сил, этот труд ничем не отличается от всех прочих, но тот, для кого он производится, не имеет никакого интереса вознаграждать и за психическую сторону этого труда, так как единственно важный для него внешний эффект он может получить путем чисто физического труда машины или животного, а более дорогой труд нигде не применяется, раз возможен более дешевый. Но рассмотрим глубже и тогда, быть может, обнаружится, что и этот труд сводим к психическому. В работе машины и животного вознаграждается ведь тоже лишь человеческая деятельность, заключающаяся в изобретении, постройке и управлении машиной, в разведении скота и уходе за ним, так что можно сказать, что при конкуренции человеческого труда с машинным или животным не первый оценивается как последний, но наоборот — последний рассматривается тоже как психически-человеческий. Это является лишь применением на практике следствия из теории, учащей, что и механизм мертвой природы рассматривается нами, в конце концов, как ощущения силы и напряжения, сопровождающие наши движения. Мы приписываем внешнему событию ту или иную силу или даже вообще причину потому, что мы делаем его зеркалом нашего внутреннего хотения. Подчинение всего нашего существа природе, рассмотрение его в связи с нею, становится возможным лишь благодаря тому, что мы раньше привносим в эту самую природу формы, чувства и импульсы нашей психики, неизбежно сливая в одном акте привнесение и выведение. Если мы применим это к интересующему нас практическому случаю, и деятельность механической и животной силы сведем к деятельности человека, то тогда, стало быть, стирается принципиальная граница между человеческим трудом, вознаграждение которого опирается на психический фундамент, и человеческим

трудом, который вследствие сродства его эффектов с эффектами внешне-механического труда, казалось, лишен этого фундамента. Можно таким образом выставить теперь общее положение, что со стороны ценности различие между психическим и мускульным трудом не есть различие между психической и материальной природой, что и при мускульном труде вознаграждение, в конце концов, требуется за внутренний процесс, связанный с трудом, за неприятность напрягать силы, за затрату волевой энергии. Правда, этот духовный элемент, являющийся вещью в себе по отношению к явлению труда и образующий внутреннюю ценность последнего, носит не интеллектуальный, а чувственный и волевой характер, откуда следует, что эта внутренняя ценность не координирована с ценностью психического труда, а сама ее обосновывает. Ибо и при психическом труде требование вознаграждения выдвигается впервые не объективным содержанием психического процесса, а субъективной руководящей функцией, являющейся его носителем, — тяжестью труда, затратой энергии, нужными для производства этого психического содержания. Так как в силу сказанного, источником ценности являются психические процессы не только со стороны потребителя, но также со стороны производителя, то мускульный и «психический» труд получают общее, можно сказать, моральное обоснование ценности, устраняющее всякий банальный и грубо материальный характер в сведении всякой ценности на ценность мускульного труда. Здесь наблюдается то же самое как и в теоретическом материализме, который приобретает совершенно иной и гораздо более научный характер, если защитники его подчеркивают, что и материя его представление, а не сущность, в абсолютном смысле находящаяся вне нас и противостоящая душе, что познание этой материи всецело обусловлено формами и предпосылками нашей духовной организации. С этой точки зрения, превращающей различия между физическими и духовными явлениями из абсолютных в относительные, уже гораздо более логично стремление искать объяснения духовных явлений в узком смысле этого слова путем их сведения к физическим. Здесь, как и в практическом вопросе о ценности, внешнее по отношению к внутреннему должно быть лишено неподвижности, изолированности, резкого противопоставления, благодаря чему оно сумеет служить простейшим выражением и единицей измерения для более высоких «духовных» явлений. Удастся подобное сведение или нет, во всяком случае, оно, по крайней мере принципиально, считается с требованиями метода и основными положениями понятия ценности. Однако, одно из затруднений, встречаемых в теории трудовой ценности, по-ви-

димому, непреодолимо и вытекает оно притом из совершенно тривиального возражения, что ведь существует и бесценный, бесполезный труд. Когда отвечают на это, что под трудом как основой ценности понимают, конечно, лишь целесообразный, оправдывающий свои результаты труд, то этим самым признают эту теорию неудовлетворительной. Если существует ценный и бесценный труд, то тогда без сомнения существуют и промежуточные ступени, существуют продукты труда, который содержит в себе часть, но не весь элемент ценности и целесообразности; таким образом ценность продукта, согласно предположению, определяемая заключенным в нем трудом, является большею или меньшею в зависимости от целесообразности этого труда. Это значит: ценность труда определяется не по количеству затраченного труда, а по полезности его результата. И здесь уж не может спасти нас тот прием, к которому мы прибегли выше, говоря о качестве труда: более высокий, более тонкий, более духовный труд означает в сравнении с более низким больше труда, означает скопление и сгущение того же самого «труда вообще», который в более разреженном виде, в более низкой степени содержится в грубом и неквалифицированном труде. Ибо это различие труда носило внутренний характер, совершенно не затрагивающий вопроса о полезности, полезность же заранее предполагалась при этом присущей данному труду. С этой точки зрения труд чистильщика улиц не менее полезен, чем труд виртуоза-виолончелиста, более же низкая оценка первого проистекает из его характера простого труда, из меньшей концентрации в нем рабочей энергии. Но теперь обнаруживается, что подобное предположение слишком уж просто, и что различия во внешней полезности труда не позволяют ставить различия в оценке труда только в зависимости от его внутренних качеств. Если бы могли уничтожить бесполезный труд или вернее различия в полезности труда и сделать, чтобы труд был в той мере более или менее полезен, в какой он более или менее концентрирован, более или менее поглотил сил, словом, в какой мере он содержит большее или меньшее количество труда, тогда бы трудовая теория ценности была справедлива.

Требование рабочего, чтобы пользование ценностью вытекало бы только из ее создания, чтобы всякий вознаграждался бы лишь за свой личный труд — не только недостаточно обосновывается теорией трудовой ценности, но даже вообще может быть выведено из нее лишь путем ошибочного умозаключения; ибо, если эта теория и в состоянии доказать, что всякая ценность есть труд, то отсюда отнюдь еще не следует, что всякий труд есть ценность, т.е. равная ценность. А между тем она

должна принять это, раз она не хочет ценность труда ставить, в конце концов, в зависимость от его полезности, вместо количества затраченного труда. Таким образом, для осуществления этого требования, необходимы учреждения, которые бы устраняли возможность дисгармонии между высотой полезности и высотой его количества. Это же, в свою очередь, предполагает вполне рационализированный экономический строй, в котором бы всякий труд производился планомерно и не допускался бы ни какой труд, не нужный для организации и целей целого, словом такой строй, к которому стремится социализм. Градация ценности труда по степени полезности его результатов, начиная от совершенно бесполезного труда, переносит оценку ценности с ее внутренней стороны на внешнюю, и это перенесение возможно лишь при идеальной организации труда в техническом и социальном отношении, организации, которая одинаково достижима как путем понижения, так и путем повышения культурного уровня. Потребности могут быть настолько упрощены и понижены, что для их удовлетворения нужен будет труд одинаковой степени полезности: когда производится лишь самое необходимое, тогда всякий труд одинаково нужен и полезен. Или же наоборот, благодаря высочайшему развитию культуры ум может стать полным господином всех условий производства и идеал справедливости — полным господином социальной оценки полезности труда, так что возможно будет установить точную пропорцию между полезностью и количеством труда: продукт, производимый разными людьми в одинаковое количество времени, будет все-таки не одинаково полезен, но можно достигнуть того, чтобы продукт ценился в такой же степени полезным, в какой в нем воплощен более концентрированный, более интенсивный, чисто индивидуальный труд. Никакая культура не может существовать без различия между высшим и низшим трудом; самая развитая, — но к сожалению, вполне утопическая, — может, благодаря объективному прогрессу и психической переоценке, привести к тому, что это различие в своих практических последствиях будет точно соответствовать различию между большей и меньшей затратой труда, объективно с ним ни в коем случае не совпадающим. Противники социализма считают, что всякая ценность может быть сведена к затрате труда лишь путем понижения культурного уровня, сторонники его, — что лишь путем повышения этого уровня.

Общение

Пример чистой, или формальной социологии

В любом человеческом обществе можно отделить форму от содержания; общество вообще представляет собой взаимодействие индивидов. Взаимодействие всегда складывается вследствие определенных влечений или ради определенных целей. Эротические инстинкты, деловой интерес, религиозные импульсы, защита или нападение, игра или предпринимательство, стремление помочь, научиться, а также множество иных мотивов побуждают человека к деятельности для другого, с другим, против другого, к сочетанию и согласованию внутренних состояний, т.е. к оказанию воздействий и, в свою очередь, к их восприятию. Эти взаимные воздействия означают, что из индивидуальных носителей, побудительных импульсов и целей образуется единство, «общество».

Все то, что наличествует в индивидах (непосредственных конкретных носителях исторической действительности) в виде влечений, интересов, целей, стремлений, психических состояний и движений, то, из чего формируется воздействие на других людей или что способствует восприятию этих воздействий, я обозначаю как содержание, т.е. материю обобществления. Сама по себе эта материя, в которой исполняется жизнь, мотивация, движущая ее, в сущности не социальна. Голод, любовь, труд, религиозность, техника, функции и результаты деятельности разума не есть непосредственно общественное существование индивидов в определенных формах совместного существования, подпадающих под общее понятие взаимодействия. Обобществление, следовательно, есть в бесчисленном количестве способов реализующаяся форма, в которой индивиды в основе разнообразных — чувственных или идеальных, мгновенно переходящих или длящихся, осознанных или бессознательных, при-

чинно обусловленных или телеологически определенных — мотивов и интересов создают особое единство, внутри которого эти мотивы и интересы находят свое воплощение.

С этим связан один из важнейших моментов духовной деятельности. Когда практические потребности и отношения побуждают людей силами ума, воли, эмоциональных движений, творческих мотивов перерабатывать почерпнутый из реальности жизненный материал, придавая ему формы, соответствующие жизненным целям (а лишь в таких формах материал оказывается доступен нашему воздействию), эти силы и интересы вдруг оказываются оторванными от жизни — той самой жизни, из которой они вышли и которой обязаны своим существованием. Происходит высвобождение и автономизация некоторых энергий, последние оказываются уже не связанными с предметом, оформлению которого они служили, подчиняя его тем самым целям жизни. Они теперь «играют» в себе и ради себя, захватывают и создают материю, служащую теперь только лишь средством их самореализации.

Так, например, всякое познание первоначально является средством борьбы за существование; знать действительное положение вещей в высшей степени важно для сохранения и развития жизни. Возникновение же науки свидетельствует, что познание оторвалось от практических целей, стало ценностью в себе, самостоятельно избирает свой предмет, преобразует его в согласии с собственными потребностями и не задается иными вопросами кроме тех, что приносят ему самоудовлетворение. Далее: формирование наглядных и отвлеченных реальностей, упорядоченных в своей пространственной структуре, в ритме и звучании, значимости и иерархии, обусловлено прежде всего потребностями практики. Но как только эти формы становятся самоцелью, обретают право и силу в себе самих, избирают и творят ради самих себя, а не ради слияния с жизнью, — перед нами искусство, целиком отделенное от жизни и берущее у нее только то, что ему нужно и словно бы творимое им вторично. А ведь формы, в которых оно «работает» и в которых, так сказать, состоит, сложились согласно требованиям и динамике жизни.

Такой же поворот определяет и суть права. Общественная необходимость побуждает или легитимирует определенные способы поведения индивидов; они уместны и существуют сначала исключительно по причине целесообразности. Однако с появлением права смысл их становится совсем иным; теперь они реализуются только потому, что побуждены и поддержаны пра-

вом, пусть даже вопреки породившей и продиктовавшей их жизни: *fiat justitia, pereat mundus*^{*}. Следовательно, хотя соответствующее праву поведение коренится в целях социальной жизни, само право в его чистом виде лишено всякой «цели». Оно уже не является средством, но, наоборот, из себя самого, без оглядки на узаконение какой-то высшей инстанцией, определяет способ организации жизненного материала.

Здесь, пожалуй, нагляднее всего поворот на 180° — от определения формы жизни ее материей до определения материи жизни формами, поднявшимися до уровня определяющих ценностей, — в общем и целом поворот к тому, что мы именуем игрой. Реальные силы, потребности и импульсы жизни создали такие целесообразные формы нашего поведения, которые затем в игре или скорее в качестве игры превратились в самостоятельные содержания: охота, ловушки, тренировка тела и духа, соревнование, риск, ставка на случай и т.д. Все это вышло из потока чистой жизни, порвало с ее материей (которая, собственно, и придавала всему этому характер жизни всерьез) и, обретя реальность в себе самом, стало избирать или создавать предметы, в которых сохраняет себя и дает свое чистое отображение. Отсюда привлекательность игры, но одновременно и символический смысл, отличающий ее от чистого развлечения. Отсюда и аналогия игры и искусства. В обоих случаях формы, которые выработала реальность жизни, образовали автономные по отношению к жизни царства. Их глубина и сила объясняется тем, что благодаря своему происхождению они по-прежнему заряжены жизнью; там же, где они ее лишены, оба превращаются в чистое развлекательство. Их смысл и сущность состоят именно и исключительно в том бескомпромиссном повороте, благодаря которому они освободились от форм, диктуемых целесообразностью и материей жизни, и сами стали целью и материей собственного движения, воспринимая лишь те реальности, которые отвечают новой направленности и могут проявиться в собственной жизни этих форм.

Тот же самый процесс реализуется в разделении содержания и формы общественного существования. Собственно «общество» в себе есть такое существование с другим, для другого, против другого, где материальные или индивидуальные содержания и интересы благодаря влечению или цели обретают либо сохраняют форму. И вот эти формы получают собственную жизнь, начинают существовать в отрыве от своих корней в

^{*} «Пусть свершится правосудие, даже если погибнет мир» (лат.).

содержании, ради самих себя и ради обаяния, излучаемого ими в этой оторванности. Это и есть явление *общения*. Разумеется, объединение в экономические и кровнородственные *союзы*, образование культовых общин или банд грабителей — всегда результат особых обстоятельств или интересов. Но как бы по ту сторону всех возможных содержаний, порождающих различные формы обобществления, существует некое чувство удовлетворения от самого факта обобществления, ощущение ценности обобществления как такового, влечение, зовущее именно к этой форме существования, иногда само изыскивающее реальное содержание, мотивирующее тот или иной конкретный случай обобществления. И подобно тому как творческий импульс «извлекает» из вещи ее форму и строит особый, именно этому импульсу соответствующий образ, так и тяга к общению в ее чистом виде вычленяет из действительности социальной жизни чистый процесс обобществления, берет его как нечто ценное и желаемое, конституируя тем самым то, что мы именуем общением в узком смысле.

Отнюдь не случайно даже из словоупотребления следует, что в любом общении, вплоть до самого натуралистического, если, конечно, оно осмысленно и устойчиво, особенно важна форма. Ибо форма есть взаимодействие элементов, благодаря которому они и образуют единство; и если отпадут конкретные жизненно целесообразные мотивации общения, тем большую силу и действенность будет иметь чистая форма, так сказать, свободнопарящая, внутреннедействующая взаимная связь индивидов. Из-за того, что общение соотносится с реальностью чисто формально, в его процессе не приходится преодолевать сопротивление последней, однако в общении постоянно присутствует (и чем оно более развито, тем в большей степени) символическая игра жизненных сил, а также и смысл, который поверхностный рационализм обычно ищет лишь в конкретных содержаниях — при этом, если таковые не находятся, общение просто сбрасывается со счетов. Нельзя не отметить, что во многих, может быть, даже во всех европейских языках общество означает просто взаимосвязь общающихся. Государством, промышленностью, любой иной целесообразностью связанное воедино общество будет все же «обществом» всегда и всюду. Ведь лишь общающиеся представляют собой «общество вообще» без всяких давлений, ибо они являют собой чистую, принципиально объединенную от всяких особых содержаний форму всех односторонне характеризующихся «обществ», воплощают общество в некой словно бы абстрактной картине, разрешающей все содержания в чистой игре форм.

Если употребить социологические категории, можно обозначить общение как *игровую форму обобществления* и как — *mutatis mutandis* — нечто, относящееся к собственной содержательно определенной конкретности, подобно тому как произведение искусства относится к реальности. В рамках общения получает свое, только в этих рамках возможное, решение важная, если хотите, даже важнейшая проблема общества: какова мера значимости и роль индивида в отношении с социальным окружением? Поскольку общение в чистом виде не предполагает какой-либо вещественной цели, содержания или результата, лежащих вне момента общения как такового, его характер определяют такие качества личности, как любезность, воспитанность, сердечность, обаяние и т.п. Однако именно потому, что все здесь поставлено на личность, она не может проявлять свою индивидуальность слишком резко, подчеркнуто. Когда реальные интересы, соединяясь или сталкиваясь, организуют социальную форму, тем самым уже гарантируется, что индивид будет демонстрировать свою особенность и исключительность в известных пределах. Природа общения требует ограничить самовозвеличение и самолюбование личности; без этого совместное существование невозможно. Именно поэтому столь важно чувство такта, которое помогает индивиду регулировать свое поведение. Можно сказать, что специфическая функция такта заключается в ограничении индивидуальных порывов, выпячивания собственного Я, внутренней и внешней претенциозности, в ограничении там, где этого требуют права других.

Здесь обнаруживается любопытное социологическое явление. В общении не присутствуют те черты личности, которыми она обладает в силу объективных структур. Богатство и общественное положение, ученость и известность, исключительные способности и заслуги индивида не должны играть в общении никакой роли, в крайнем случае они могут проявляться как легчайшие оттенки той имматериальности, которую приобретает реальность вообще, сталкиваясь с социально-художественным образом общения. Неуместно, бестактно (поскольку это противоречит правилу *взаимодействия*) привносить в общение глубоко личностное — сугубо личные проблемы и разочарования, приподнятость и подавленность, свет и мрак глубин жизни. Это исключение личностного доходит до крайности: дама, например, не могла бы появиться на интимно-дружеской встрече в присутствии одного или нескольких мужчин в таком декольте, которое вполне нормально и уместно в «обществе». Там она менее ангажирована именно как индивидуальность и может позволить себе безличную свободу маски, ибо, хотя она здесь —

только она, но она не *целиком*, а лишь в качестве элемента в формально существующей совместности.

Человек как таковой — это еще неоформленный комплекс содержаний, сил, возможностей; в условиях изменчивого быта он преобразуется в дифференцируемый, со строго определенными границами объект. С экономической точки зрения, как политик, член семьи или представитель профессии он, можно сказать, *ad hoc* сконструированный продукт; его жизненный материал одушевляется каждый раз какой-то особенной идеей, отливается в особенную форму, чье относительно самостоятельное существование, конечно, поддерживается энергией общего, однако непосредственно не проявляющегося источника — Я. В этом смысле человек в общении выступает своеобразным, не встречающимся в других контекстах феноменом. С одной стороны, он устранил все содержательные характеристики собственной личности и вступает в общение со способностями, побуждениями и интересами, свойственными ему как человеку вообще. Вместе с тем сама эта структура накладывает запрет на глубоко личностное и субъективное. Скромность, которую можно назвать первым требованием, необходимым для общения с другими, так же необходима и в отношении к собственному Я; нарушение этого правила грозит вырождением общения как художественной формы общества в социологический натурализм. Следовательно, можно говорить о существующем для индивидов верхнем и нижнем «порогах общения». В обоих случаях — идет ли речь о взаимодействии, основанном на объективном содержании и цели, или же о таком, где неограниченно выражается абсолютно личностное и субъективное каждого из участников, — общение перестает быть центральным формообразующим принципом и начинает играть формальную, посредническую роль.

К этим негативным определениям сущности общения можно подобрать и позитивный формообразующий мотив. Кант выдвинул в качестве принципа права следующий постулат: каждый должен иметь столько свободы, сколько допустимо с точки зрения свободы любого другого. Если признать, что тяга к общению есть его, общения, источник или субстанция, то вот вам и конституирующий общение принцип: каждый должен настолько удовлетворять свое влечение к общению, насколько это совместимо с точно такой же степенью удовлетворения этого влечения всеми другими. Если же выразить это иначе, говоря не о влечении, а о его результатах, то принцип общения будет выглядеть так: каждый должен дать другим тот же максимум цен-

ностей общения (радость, легкость, оживленность), который совместим с максимумом этих ценностей, полученных им самим. Как право, основанное на кантовском постулате, символизирует демократизм, так и этот принцип указывает на демократическую структуру любого общения, которую, разумеется, каждый общественный слой может реализовать лишь внутри себя и которая зачастую делает противоречивым и болезненным взаимодействие представителей разных социальных классов. Равенство здесь возникает в силу отпадания всего личного, с одной стороны, и всего содержательного, т.е. того, что служит до обобществления его материалом и от чего впоследствии оно освобождается, формируя общение, — с другой.

Демократия общения между равными есть игровая демократия. Общение создает, если угодно, идеальный социологический мир, в котором радость каждого непосредственно связана с радостью других, и никто принципиально не в состоянии удовлетворить свое стремление за счет неудовлетворенности другого, что во многих иных жизненных формах хотя и обеспечивается благодаря поставленному над ними этическому императиву, однако не гарантируется непосредственно их собственным внутренним принципом.

Мир общения — единственный, где возможна демократия равноправных, — искусственный мир, создаваемый теми, кто хочет реализовать абсолютно чистый, лишенный всякого дебалансирующего материального акцента идеал взаимодействия. Если мы полагаем, что в общении мы стали бы «людьми», тем, что мы есть в действительности, освободились бы от того, что отягощает нашу жизнь, от пылких восторгов и разочарований, от «слишком много» и «слишком мало», т.е. от всего того, чем в реальной жизни искажается наше представление о самих себе, то это означает, что современная жизнь перегружена субъективным содержанием и объективной необходимостью. Освобождаясь от них в круге общения, мы полагаем, что возвращаемся к своему естественно-личностному бытию, но забываем при этом, что человек в общении есть не столько личность в ее особенности и естественной полноте, сколько личность, созданная стилизацией и оговорками. В прежние времена, когда человеку не приходилось отрешаться от такого множества объективных, содержательных моментов, закон формы был более отчетливо ориентирован по отношению к *личностному бытию*: индивидуальное поведение раньше было гораздо более церемониальным, подлежало более жесткой и строгой индивидуальной регуляции. Редукция личностной периферии до той

степени, которую дает индивиду равноправное взаимодействие с другими, привело к противоположной крайности: специфическим родом поведения в обществе стала куртуазность. Сильный и выдающийся здесь не только ставил слабейших на один уровень с собой, но даже предполагал, что каждый из них более ценен, чем он сам. Если обобществление вообще представляет собой взаимодействие, то здесь мы имеем дело с его чистейшим и, так сказать, наиболее стилизованным вариантом — взаимодействием между равными, точно так же как симметрия и равновесие суть самые яркие формы художественной стилизации наглядных элементов. Поскольку, следовательно, общение представляет собой осуществляемую по принципу искусства или игры абстракцию обобществления, оно требует чистейшего, прозрачнейшего, доступнейшего вида взаимодействия — взаимодействия между равными; оно должно разыгрываться между участниками, которые настолько лишены содержания, настолько модифицированы в своих внешних и внутренних проявлениях, что в общении выступают как равные друг другу и каждый из них наделяется ценностями общения лишь при условии, что остальные точно так же их получают.

Это — игра, в которой «считается», что все равны и в которой одновременно *каждый пользуется особым уважением*.

Последнее в такой же малой мере является ложью, в какой лгут искусство или игра, отклоняясь от реальности. Ложь возникает в тот момент, когда поступки и речь общающихся касаются перспектив и событий реальной жизни, точно так же, как картина лжет, когда она претендует на панорамное отображение действительности. То, что в рамках своеобразного, реализующегося в имманентной игре форм общения закономерно, правильно, упорядочено, становится ложью, если общение — лишь видимость, а на самом деле преследуются цели совсем иного — не связанного с общением — рода. Такое, разумеется, легко может случиться по причине фактической вплетенности общения в ткань реальной жизни.

В этой связи становится ясным, что понятие «общение» включает все, что обычно обозначается как социологическая игровая форма, и прежде всего игра сама по себе, которая занимает важное место в общении всех эпох. Выражение «общественная игра» в высшей степени многозначно. Все существующие формы взаимодействия и обобществления: стремление к власти, обмен, образование партий, размежевание, случайные встречи и расставания, чередование соперничества и партнерства, ловушка, реванш, — все это, будучи в серьезной жиз-

ни наполнено содержанием, в игре живет собственной, основанной лишь на переживании этих функций самих по себе и самодостаточной жизнью. Ибо даже там, где игра идет на деньги, не деньги — их ведь можно добыть и иначе — определяют ее специфику; для настоящего игрока привлекательность игры в динамике и азарте самой этой социологически важной формы деятельности. Общественная игра глубоко двойственна: она не только «играется» в обществе, которое внешне по отношению к ней несет ее, так сказать, в себе, но в ней фактически «играется» «общество».

Это рассуждение можно применить к социологии полов: эротика вырабатывает свою игровую форму — *«кокетство»*, находящее в общении легчайшее, прозрачайшее, однако и полнейшее выражение*. Если все эротические проблемы у представителей противоположных полов вращаются вокруг общения и отказа (предметы их, естественно, бесконечно разнообразны и многообразны и по природе своей не только не радикально физиологичны, но могут вообще не относиться к физиологии), то сущность женского кокетства состоит в напряженном отношении между намеком на общение и намеком на отказ, в том, чтобы привлечь мужчину, не обещая ничего окончательно, и оттолкнуть его, не отнимая надежду. Кокетка очаровывает более всего, давая понять мужчине, что обещанное совсем близко, но вместе с тем не воспринимая это всерьез; она живет как бы между «да» и «нет», не принимая окончательного решения.

Эта свобода от тягостно однозначного содержания и жестких требований реальности придает кокетству характер парения, облегченности, идеальности, в связи с чем мы в общем-то вправе говорить об «искусстве», а не только о «приемах» кокетства. Но, как показывает опыт, для того чтобы кокетство могло произрастать на почве общения как комнатный цветок, оно должно получить вполне определенный отклик в поведении мужчины. Если мужчина не отвечает на кокетство или же, наоборот, падает его жертвой, безвольно влачась вслед за каждым полу-да и полу-нет, кокетство не может обрести собственно приличествующую общению форму. В нем отсутствуют те свободные взаимодействия и эквивалентность элементов, которых требует основной закон общения. Они же проявляются лишь тогда, когда мужчина стремится именно к этой свобод-

* Сущность кокетства я подробно разобрал в другой книге — «Философская культура» (Simmel G. Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig, 1911; переиздание — Berlin, 1983, 1986)

нопарящей игре, в которой любая эротическая определенность — лишь отзвук, некий отдаленный символ и в которой очарование намеков и прелиминарий существует само по себе, и не вытекает из влечений или страхов. Кокетство в том виде, в котором оно во всей своей прелести царит на вершинах культуры общения, изжило реальность эротических желаний, обещаний и отказов, оно довольствуется изменчивой игрой теней, отражением реальностей. Там же, где эти последние обнаруживаются или же действуют, оставаясь сокрытыми, само событие становится личным делом двоих, совершающимся на уровне реальности; под социологическую же рубрику общения, куда не помещается организующая свою жизнь вокруг себя как центр собственно личность, кокетство подпадает как забавная или даже ироническая игра, в которой эротика — лишь чистая схема взаимодействий, порвавшая с собственными материальными или строго индивидуальными содержаниями. Если в общении проигрываются формы общества, то в кокетстве — формы эротики — сущностное родство, которое предопределяет второе в качестве элемента первого.

В какой мере общение осуществляет абстракцию (значимых, впрочем, лишь в своем содержании) социологических форм взаимодействия и наделяет их, словно бы кружащихся теперь вокруг себя самих, неким призрачным телом, обнаруживается, наконец, в универсальном носителе всех человеческих общностей — в разговоре. Главное здесь можно выразить весьма банальным суждением: в жизни всерьез люди разговаривают ради некоего содержания, которое они хотят сообщить, объяснить, истолковать; в общении же разговор — самоцель, однако не в натуралистическом смысле — как говорение, но в смысле искусства саморазвлечения с его собственными художественными законами; в разговоре-общении предмет его — лишь неизбежный носитель очарования, которое излучает живой обмен репликами как таковой. Все формы, воплощаемые в этом обмене: спор или апелляция к признанным обеими сторонами нормам, достижение мира путем компромисса или открытие общих убеждений, благодарное восприятие нового или уклонение от тем, относительно которых взаимопонимание невозможно, — все эти формы разговорных взаимодействий, в реальности обслуживающие бесчисленные содержания и цели человеческой деятельности, здесь оказываются значимыми в себе, т.е. в игре отношений, которой они способствуют, связывая и отпуская, побеждая и поддаваясь, наделяя и получая; двусмысленность «саморазвлечения» здесь очевидна.

Для того чтобы игра была самодостаточной как пустая форма, содержание не должно иметь собственного веса: если дискуссия предметна, она уже не общение, она вращается вокруг своей телеологической оси, поскольку нахождение истины, которая может стать ее содержанием, стало ее целью. Точно так же беседа разрушает себя как общение, если она переходит в серьезный спор. Форма совместного поиска истины, форма спора может сохраняться; однако она не должна допускать серьезность содержания в свою субстанцию, подобно тому как не следует добавлять в перспективу картины кусок трехмерной действительности ее предмета. Пусть не покажется, что содержание общения-разговора несущественно, наоборот, оно должно быть интересным, захватывающим, даже важным, но оно ни в коем случае не является целью разговора, объективный его результат несуществен. Внешне поэтому два разговора могут показаться совершенно одинаковыми; общением же, согласно его внутреннему смыслу, будет лишь тот, где содержание, сколь бы ни было оно ценно и привлекательно само по себе, становится правомерным, уместным и целесообразным лишь в связи с функциональным целым разговора как такового, лишь в связи с формой речевого взаимодействия, с ее особенной и самонормирующей значимостью.

Поэтому способность к быстрой и легкой смене предмета свойственна разговору-общению по самой его сути; ведь предмет здесь — лишь средство, а заменяемость и случайность свойственны вообще средствам в противоположность твердо устанавливаемым целям. Так что только в общении, пожалуй, разговор становится самоцелью. Ибо благодаря тому, что он по меньшей мере двусторонен (если исключить «самоуважение», это чистейшая и возвышеннейшая форма двусторонности из всех, известных социологии), он реализуется как отношение, которое, если можно так выразиться, не желает ничего другого, кроме себя самого, в котором, следовательно, то, что в ином случае является пустой формой взаимодействия, становится его самодостаточным содержанием.

Даже рассказывание историй, анекдотов — часто для того, чтобы заполнить «пустоты» в разговоре, может демонстрировать тонкий такт, где прозвучат все мотивы общения. Ибо прежде всего благодаря такту разговор удерживается на основании, лежащем по ту сторону всего индивидуально интимного, по ту сторону чисто личностного, т.е. всего, не включаемого в категории общения. Объективное привлекается не ради его содержания, а ради интересов общения; высказывание и восприятие

его — не самоцель, но чистое средство оживления, самопонижения, выработки общего сознания общающегося круга. Следовательно, здесь дано не только содержание одинаково всеми воспринимаемое, но налицо дар индивида общности, причем дар, за которым дающий, так сказать, невидим: изящная, в духе общения рассказанная история такова, что за ней полностью исчезает личность рассказчика; самая же совершенная успешно балансирует в точке равновесия, обеспечиваемой этикой общения, где как субъективно индивидуальное, так и объективно содержательное полностью растворяются, образуя чистую форму общения.

Отсюда можно заключить, что общение дает также игровую форму этических сил конкретного общества. Важнейшие из стоящих перед обществом этических проблем: как побудить индивида включиться во всеобщую связь и жить для нее; как, в свою очередь, сделать так, чтобы эта связь наделяла индивида ценностями и идеалами; как превратить жизнь индивида в средство для достижения целей целого, а жизнь целого — в средство достижения целей индивида. Серьезность, более того, трагичность этих проблем общение переводит в символическую игру своего призрачного царства, где нет никаких препятствий, ибо ведь призраки не могут мешать друг другу. Если далее этическая задача обобществления состоит в том, чтобы в соединении и разделении своих элементов по возможности точнее и правдивее передать собственные внутренние, целостностью жизни обусловленные отношения, то в общении эти свобода и адекватность освобождаются от собственных конкретных содержательных условий; в «обществе» образуются и раскалываются группы, разговор в нем струится импульсивно и случайно, углубляется, разветвляется, иссякает — все это как бы миниатюрное изображение общественного идеала, который можно было бы назвать свободой связывания. Если всякая совместность должна быть феноменом, строго соразмерным своей внутренней реальности, и эта последняя здесь отпадает, то сохраняется и живет только то явление, которое своей игрой, послушной законам собственной формы, своей завершенной красотой эстетически воспроизводит ту соразмерность, которая этически необходима в серьезной действительности.

Эта общая оценка общения наглядно реализуется в определенных исторических процессах. В раннем германском средневековье существовали рыцарские братства, которые создавались дружественными семействами патрициев. Религиозные и практические цели этих союзов довольно быстро были утра-

чены, и уже в XIV в. рыцарские интересы и способы поведения оказались их единственным содержательным признаком. Скоро исчезли и они, а сами союзы сохранились лишь как объединения представителей аристократии в целях общения.

Ясно, что общение в данном случае сохранилось как «резидуум» содержательно определенного общества, как «остаток», который, поскольку содержание утеряно, воплощает в себе лишь форму и формы совместности. То, что строение этих форм показывает лишь внутреннюю сущность игры или, глубже, искусства, еще очевиднее подтверждается на примере придворного общества Ancien régime. Здесь в результате исчезновения конкретных жизненных содержаний, которые были, так сказать, «выжаты» из французской аристократии королевской властью, возникли своеобразные формы, в которых кристаллизовалось сознание сословия, — формы, направленность, определенность и интенсивность которых диктовались лишь общением, но не были символами или функциями реальных связей и сил личностей или утверждений. Правила придворного этикета стали самоцелью, они не подразумевали уже содержания, но содержали имманентные законы, подобные законам искусства, которые значимы лишь с точки зрения искусства и не стремятся отобразить действительность модели — вещи, вне искусства существующей.

В этих явлениях общение обрело свое самое полезное и самостоятельное, но стоящее уже на грани карикатуры выражение. Разумеется, суть его заключается в том, чтобы из реальных человеческих взаимоотношений изъять реальность и по законам формы воздвигнуть свое воздушное царство, подвижное в себе, но не признающее никакой цели вне себя. Глубинный источник, питающий это подвижное царство, следует искать не в самоопределяющихся формах, а в жизни реальных индивидов, в их опыте и стремлениях, в полноте их импульсов и убеждений. Всякое общение есть лишь символ жизни, как она отражена в струении легко дающейся игры, но именно поэтому оно — символ жизни, образ которой изменяется лишь настолько, насколько этого требует достигнутая по отношению к ней дистанция; точно так же самое свободное и фантастическое, бесконечно далекое от копирования реальности искусство должно иметь с нею глубокие и верные связи, если оно не хочет оказаться пустым и лживым. Искусство тоже ведь стоит, хотя и над жизнью, но над жизнью. Перерезав связывающие его с жизненной реальностью нити, из которых оно, впрочем, тклет совсем иную стилизованную ткань, общение перестанет быть иг-

рой, а превратится в пустую забаву с пустыми формами, в безжизненную и гордую своей безжизненностью схему.

Отсюда видно, что жалобы на поверхностность общественных контактов и справедливы, и несправедливы. Одно из самых интересных явлений нашего духовного существования заключается в том, что, если мы отнимем какие-то элементы от целостности бытия и построим из них собственное царство, управляемое не по законам целого, а по собственным законам, это царство, полностью отгороженное от жизни целого, может, конечно, обнаружить свою бессодержательную, воздушную сущность, однако же, изменившись под влиянием каких-то не поддающихся учету факторов, как раз при условии отдаления от непосредственной реальности, может полнее, цельнее, точнее продемонстрировать глубочайшую суть последней, чем попытка понять ее реалистично и вблизи. Поэтому развивающаяся по собственным нормам жизнь, которой живут в общении социальные взаимодействия, может оказаться в зависимости от способа восприятия либо формальной бессодержательной безжизненностью, либо символической игрой, в эстетическом блеске которой передается тончайшая сублимированная динамика общественного существования.

Мы чувствуем и наблюдаем в искусстве, в символике церковной и религиозной жизни, в системах научных формул, что своеобразие сфер чистой видимости, комбинация избранных поверхностных элементов связаны с глубиной и целостностью полной реальности. Связь эту иногда трудно объяснить, но именно благодаря ей видимость оказывается носителем и представителем прямо реального и фундаментального существования.

Так что можно понять облегчающее и разрешающее воздействие многих этих из чистых форм существования воздвигнутых царств: в них мы хотя и отпускаемы жизнью, но живем. Созерцание моря внутренне освобождает нас, и не вопреки, а именно потому, что в нем — в набегании и отступании, в игре и преломлении волн — воспроизводится жизнь в простейшем выражении ее динамики, жизнь, чуждая переживаемой реальности, тяготам единичных судеб, глубочайший смысл которых кажется тем не менее каким-то образом вплетенным в эту простую картину; точно так же, например, искусство открывает тайну жизни: мы освобождаемся не потому, что закрываем глаза и отворачиваемся от жизни, а потому, что в кажущейся самодостаточной игре форм строим и переживаем смысл и воздействие глубочайшей реальности, но без самой этой реальности.

На многих глубоких, чувствующих давление жизни людей общение не оказывало бы такого освобождающего и одушевляющего воздействия, если бы оно было лишь бегством от жизни, кратковременным снятием гнета жизни всерьез. Оно может, конечно, иметь и негативный смысл, быть конвенцией, безжизненным чередованием формул; так часто случалось в Ancien régime, где смутная угроза реальности пробуждала простое отрицание, стремление отгородиться, спастись от жизни всерьез. Однако освобождение и облегчение, которое именно глубокий человек находит в общении, имеет другую причину: взаимные связи и обмен воздействиями, в которых состоят все задачи и все тяготы жизни, здесь воплощаются в артистической игре, одновременно возвышенной и утонченной, где как бы издалека доносятся отзвуки действительных жизненных содержаний, гнет которых перешел в очарование.

Человек как враг

I

О естественной враждебности между человеком и человеком говорят скептические моралисты, для которых *homo homini lupus est*¹, и «в несчастье наших лучших друзей есть нечто, не вполне для нас неприятное». Однако же и противоположным образом настроенная моральная философия, выводящая нравственную самоотверженность из трансцендентных основ нашего существования, отнюдь не избегает подобного пессимизма. Ведь она признает, что в наших волнениях, опытно постижимых и исчислимых, невозможно обнаружить жертвенное отношение Я к Ты. Следовательно, эмпирически, согласно рассудку, человек является просто эгоистом, и обратить этот естественный факт в его противоположность уже никогда не сможет сама природа; на это способен *лишь deus ex machina*² некоего метафизического бытия внутри нас. Видимо, данная враждебность оказывается, по меньшей мере, некоторой формой или основой человеческих отношений наряду с другой — симпатией между людьми. Примечательно сильный интерес, который, например, человек испытывает именно к *страданиям* других людей, можно объяснить только смешением обеих мотивировок.

На сущностно присущую нам антипатию указывает и такое нередкое явление, как «дух противоречия», свойственный отнюдь не только принципиальным упрямям, всегда говорящим «нет» (к отчаянию своего окружения, будь то дружеский или семейный круг, комитет или театральная публика). Нельзя сказать, что наиболее характерна область политическая, где «дух противоречия» торжествует в тех деятелях оппозиции, классическим типом которых для Маколея был Роберт Ферюсон; His hostility was not to Popery or to Protestantism, to monarchical government or to republican government, to the house of Stuarts or to

the house of Nassau, but to whatever was at the time established³. Все эти случаи, считающиеся типами «чистой оппозиции», *не обязательно должны ею быть*; ибо такого рода оппоненты объявляют себя защитниками угрожаемых прав, борцами за объективно правильное, охранителями меньшинства как такового. Абстрактное стремление к оппозиции, по-моему, гораздо отчетливее демонстрируют куда менее примечательные ситуации: тихое, едва осознанное, часто сразу же улетучивающееся побуждение противоречить некоторому утверждению или требованию именно тогда, когда оно встречается в категоричной форме. Даже во вполне гармоничных отношениях у многих достаточно податливых натур этот оппозиционный инстинкт выступает с неизбежностью рефлекторного движения и подмешивается, пусть и без видимых последствий, к поведению в целом. Допустим, это действительно захотели бы назвать защитным инстинктом — ведь и многие животные автоматически выбрасывают свои приспособления для защиты и нападения в ответ на одно только прикосновение. Но тем самым был бы только доказан изначальный, фундаментальный характер оппозиции, так как это означало бы, что личность, даже и не подвергаясь нападению, лишь реагируя на самовыражения других, не способна утверждать себя иначе, как через оппозицию, что первый инстинкт, при помощи которого она себя утверждает, есть отрицание другого.

Прежде всего, от признания априорного инстинкта борьбы невозможно отказаться, если присмотреться к невероятно мелким, просто смехотворным поводам самой серьезной борьбы. Один английский историк рассказывает, что совсем недавно передрались между собой две ирландские партии, вражда которых возникла из спора относительно масти какой-то коровы. В Индии несколько десятилетий назад происходили серьезные восстания вследствие распри двух партий, ничего не знавших одна о другой, кроме того что они — партии правой и левой руки. И только, так сказать, на другом конце эта ничтожность поводов для спора обнаруживает себя в том, что часто он завершается явлениями просто ребяческими. Магометане и индусы живут в Индии в постоянной, латентной вражде и отмечают ее тем, что магометане застегивают свое верхнее платье слева направо, а индусы — справа налево, что на общих трапезах первые усаживаются в круг, а вторые — в ряд, что бедные магометане используют в качестве тарелки одну сторону листа, а бедные индусы — другую. В человеческой вражде причина и действие часто до такой степени находятся вне связи и

разумной пропорции, что невозможно правильно понять, является ли мнимый предмет спора его действительным поводом или всего только выходом для уже существующей вражды. Что касается, например, отдельных процессов борьбы между римскими и греческими партиями в цирке, разделения на партии ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος⁴, борьбы Алой и Белой розы, — то невозможность обнаружить какое-либо рациональное основание для борьбы заставляет нас по меньшей мере сомневаться в ее смысле. В целом создается впечатление, что люди никогда не любили друг друга из-за вещей столь малых и ничтожных, как те, из-за которых один другого ненавидит.

Наконец, на мысль о том, что существует изначальная потребность во враждебности, часто наводит и невероятно легкая внушаемость враждебного настроения. В общем, среднему человеку гораздо труднее удастся внушить другому такому же доверие и склонность к некоему третьему, прежде ему безразличному, чем недоверие и отвращение. Весьма характерно, что это различие оказывается относительно резким именно там, где речь идет о низших степенях того и другого, о первых зачатках настроенности и предрассудка в пользу или против кого-либо; что касается более высоких степеней, ведущих к практике, то тогда решает уже не эта мимолетная, однако выдающаяся основной инстинкт наклонность, но соображение более осознанного характера. Здесь обнаруживается тот же факт, но как бы иначе повернутый: легкие, словно бы тенью набегающие предубеждения на наш образ другого могут быть внушены даже совершенно безразличными личностями; для возникновения же *благоприятного* предрассудка нужен уже некто авторитетный или находящийся с нами в душевной близости. Быть может, без этой легкости или легкомыслия, с каким средний человек реагирует именно на внушения *неблагоприятного* рода, и *aliquid haeret*⁵ не стало бы трагической истиной.

Наблюдение всяческих антипатий и разделения на партии, интриг и случаев открытой борьбы, конечно, могло бы поставить враждебность в ряд тех первичных человеческих энергий, которые не высвобождаются внешней реальностью их предметов, но сами для себя эти предметы создают. Так говорят, что человек не потому имеет религию, что верит в Бога, но потому верит в Бога, что имеет религию как настроенность своей души. В отношении любви, пожалуй, общепризнано, что она, особенно в молодые годы, не есть лишь реакция нашей души, которую вызывает ее предмет (например, как воспринимается цвет нашим аппаратом зрения). Душа имеет потребность любить и

только сама объемлет некоторый предмет, удовлетворяющий этой потребности. Да ведь душа впервые и наделяет его, при определенных обстоятельствах, такими свойствами, которые якобы вызвали любовь. Нет никаких оснований утверждать, что то же самое (с некоторыми оговорками) не может происходить и с развитием противоположного аффекта, что душа не обладает автохтонной потребностью ненавидеть и бороться, часто только и проецирующей на избираемые ею предметы, их возбуждающие ненависть свойства.

Это не столь очевидный случай, как любовь. Дело, видимо, в том, что влечение любви, благодаря тому что в юности оно невероятно физиологически обострено, несомненным образом подтверждает свою спонтанность, свою определенность со стороны *terminus a quo*⁶. Влечение ненависти, пожалуй, только в виде исключения имеет такие острые стадии, которые могли бы позволить равным образом осознать ее субъективно-спонтанный характер.

Итак, если у человека действительно есть формальное влечение враждебности как парная противоположность потребности в симпатии, то, по-моему, исторически оно берет начало в одном из тех психических процессов дистилляции, когда внутренние движения в конце концов оставляют в душе после себя общую им форму как некое самостоятельное влечение. Интересы различного рода столь часто побуждают к борьбе за определенные блага, к оппозиции определенным личностям, что, вполне вероятно, в качестве остатка в наследственный инвентарь нашего рода могло перейти состояние возбуждения, само по себе побуждающее к антагонистическим выражениям.

Известно, что — в силу неоднократно обсуждавшихся причин — взаимоотношения примитивных групп почти всегда враждебны. Пожалуй, самый радикальный пример — индейцы, у которых каждое племя считалось находящимся в состоянии войны с любым другим, если с ним не был заключен внятный мирный договор. Но нельзя забывать, что на ранних стадиях культуры война — есть едва ли не единственная форма, в которой вообще идет речь о соприкосновении с чужой группой. Покуда межтерриториальное торговое общение было неразвито, индивидуальные путешествия неизвестны, а духовная общность еще не выходила за границу группы, помимо войны не было никаких социологических взаимосвязей между различными группами. Здесь взаимоотношения элементов группы и примитивных групп между собой проявляются в совершенно противоположных формах. Внутри замкнутого круга вражда, как правило,

означает *прерывание* взаимосвязей, отстраненность и избегание контактов; эти негативные явления сопровождается даже страстное взаимодействие открытой борьбы. Напротив, каждая из групп в целом равнодушна к другой, покуда длится мир, и лишь во время войны они обретают друг для друга активную значимость. Поэтому одно и то же влечение к экспансии и действительности, которое внутри требует безусловного мира как основы сцепления интересов и взаимодействия, вовне может выступать как воинственная тенденция.

II

Война, возникающая на основе единства и равенства, очень часто бывает более страстной и радикальной, чем в случае, если партии не составляли одно целое. Древний иудейский закон разрешает двоеженство, но он же налагает запрет на брак с двумя сестрами (хотя после смерти одной из них можно жениться на другой), ибо такой брак особо способствовал бы возбуждению ревности. То есть прямо предполагается как факт опыта, что на почве родственной общности возникает более сильный антагонизм, чем между чужими. Взаимная ненависть мельчайших соседних государств, у которых вся картина мира, локальные связи и интересы необходимым образом весьма сходны и нередко должны даже совпадать, часто намного более страстна и непримирима, чем между большими нациями, пространственно и по существу совершенно чужими друг другу. Этот рок постиг и Грецию, и послеримскую Италию, и с еще большей силой он обрушивался на Англию, пока там после норманнского завоевания не сплелись обе расы. Они, эти расы, жили впережку на одной и той же территории, были привязаны друг к другу постоянно действовавшими жизненными интересами, их удерживала вместе единая идея государства. И все-таки внутренне они были совершенно чужды, во всем существе каждой из них сказывалось отсутствие взаимопонимания, а во властных интересах они были абсолютно враждебны одна другой. Справедливо сказано, что ожесточение и ненависть тут были большими, нежели они вообще могли проявиться в отношениях между внешне и внутренне разделенными племенами.

Дела церковные наиболее показательны, ибо здесь малейшее отличие, поскольку оно догматически фиксировано, сразу заключает в себе логическую непримиримость: если отклонение вообще имеет место, то в категориальном отношении без-

различно, велико оно или мало. Так обстояло дело в конфессиональных спорах между лютеранами и реформатами в XVII в. Едва только состоялось великое обособление от католицизма, как тут же целое расщеплялось по ничтожнейшим поводам на партии, по заявлениям которых скорее возможна была бы общность с папистами, чем со сторонниками иного исповедания. А когда в 1875 г. в Берне возникла трудность с определением места католического богослужения, папа не разрешил, чтобы оно состоялось в церкви старокатоликов⁷, лучше тогда уж в реформатской церкви.

Два рода общности следует принять во внимание как фундамент особенно острого антагонизма: общность качеств и общность благодаря включенности в *единую* социальную связь. Первая сводится исключительно к тому, что мы являемся существами различными. Вражда должна тем глубже и сильнее возбудить сознание, чем больше схожесть партий, от которой она отталкивается. При мирной или исполненной любви настроенности это — отличный защитный инструмент объединения, сравнимый с предупредительной функцией боли в организме; ибо именно явственная осознанность, с какой заявляет о себе диссонанс в обычно гармоничных отношениях, сразу же призывает к устранению почвы для спора, чтобы он не разъял отношения до самого основания.

Но где нет этого намерения при любых обстоятельствах все-таки договориться, там сознание антагонизма, обостренное равенством во всем остальном, делает антагонизм еще острее. Люди, у которых много общего, часто куда горше, несправедливее обижают друг друга, чем совершенно чуждые. Иногда это случается потому, что большая область их взаимной общности стала чем-то само собой разумеющимся, и поэтому не она, а то, что на данный момент их разнит, определяет позиции по отношению друг к другу. Преимущественно это происходит именно в силу их немногих различий, а всякий мельчайший антагонизм приобретает иное относительное значение, чем это бывает между людьми более отчужденными, с самого начала взаимно ориентированными на возможные различия. Отсюда — семейные конфликты из-за совершеннейших пустяков, трагичность «мелочей», из-за которых порой расходятся вполне подходящие друг другу люди. Это отнюдь не всегда означает, что гармонизирующие силы еще прежде пришли в упадок; как раз большая схожесть свойств, склонностей, убеждений может привести к тому, что расхождение в чем-то совсем незначительном (из-за остроты противоположностей) будет ощущаться как нечто совершенно невыносимое.

К этому добавляется еще следующее: чужому, с кем не объединяют ни общие качества, ни интересы, люди противостоят объективно, пряча личность в скорлупу сдержанности, поэтому отдельное различие не так легко становится доминантой человека. С абсолютно чужими соприкасаются лишь в тех точках, где возможны отдельные переговоры или совпадение интересов. Ими ограничивается и течение конфликта. Чем больше у нас как целостных людей общего с другим человеком, тем легче наша целостность станет сопрягаться с каждым отдельным отношением к нему. Отсюда та непомерная резкость, те срывы, какие люди, обычно вполне собою владеющие, иногда позволяют себе как раз с самыми близкими. Счастье и глубина отношений с человеком, с которым мы, так сказать, ощущаем свое тождество, когда ни одно слово, совместная деятельность или страдание не остаются подлинно обособленными, а облекают собой всю душу, душа отдает себя без остатка — так это и воспринимается: вот что делает разлад в подобном случае столь роковым и страстным, задавая схему для губительного отождествления: «Ты — вообще».

Если люди оказываются однажды связанными между собой таким образом, они слишком привыкают всю тотальность своего бытия и чувствования отдавать тому, к кому в этот момент обращаются. Иначе они и в спор привнесут излишние акценты, своего рода периферию, из-за чего спор перерастает самый повод к нему и пределы своего объективного значения и ведет к раздвоению личности. На высшей ступени духовного образования этого можно избежать; ибо для нее характерно соединение полной самоотдачи (душа отдает себя одной личности) с полным взаимным обособлением элементов души. В то время как недифференцированная страсть сплавляет тотальность человека с возбуждением одной части или момента, образование не позволяет им вырваться за пределы его собственного, точно очерченного права. Тем самым отношения гармоничных натур обретают то преимущество, что именно в конфликте они осознают, сколь незначителен он по сравнению с соединяющими их силами. Но помимо этого, именно у глубоких натур утонченная чувствительность к различиям делает склонность и отвращение тем более страстными, что они выделяются на фоне противоположным образом окрашенного прошлого, а именно, в случае однократных, неотзываемых решений об их отношениях, совершенно отличных от маятникового движения их повседневной взаимопринадлежности, не подвергаемой сомнению.

Стихийное отвращение, даже чувство ненависти между мужчинами и женщинами не имеет определенных оснований, а есть обоюдное отвержение всего бытия личностей — иногда это первая стадия отношений, второй стадией которых является страстная любовь. Можно было бы прийти к парадоксальному предположению, что у натур, которые предопределены к самой тесной чувственной связи, этот поворот вызывается инстинктивной целесообразностью, чтобы сообщить определенному чувству посредством противоположной ему прелюдии — словно бы отступлением для разбега — страстное обострение и сознание того, что теперь обретено. Ту же форму обнаруживает и противоположное явление: глубочайшая ненависть вырастает из разбитой любви. Здесь, пожалуй, решающее значение имеет не только восприимчивость к различиям, но прежде всего опровержение собственного прошлого, выражающееся в такой смене чувств. Узнать, что глубокая любовь (притом не только половая) является заблуждением и отсутствием инстинкта, — это такое самообнажение, такой надлом в надежности и единстве нашего самосознания, что мы неизбежно заставляем предмет этого невыносимого чувства искупить его перед нами. Тайное ощущение собственной вины мы весьма предусмотрительно прикрываем ненавистью, которая облегчает приписывание всей вины другому.

Примечания

¹ Человек человеку волк (лат.).

² Бог из машины; развязка вследствие непредвиденного обстоятельства (лат.).

³ Его враждебность относилась не к папству или протестантизму, монархическому правлению или республиканскому правлению, дому Стюартов или Нассаускому дому, но вообще ко всему в то время установившемуся (англ.). Речь идет о памфлетисте Р.Фергюсоне (1637-1714), Фергюсоне-заговорщике, как его называли.

⁴ Единосущего и подобносущего (греч.). Имеется в виду знаменитый догматический спор относительно природы Христа.

⁵ Что-то не ладится (лат.).

⁶ Исходный пункт (лат.).

⁷ Старокатолицизм — течение, отколовшееся от католицизма после Ватиканского собора (1869-1870).

Как возможно общество?

Фундаментальный вопрос своей философии: «Как возможна природа?» — Кант мог ставить и отвечать на него лишь потому, что природа была для него не чем иным, как представлением о природе. Это, конечно, не только означает, что «мир есть мое представление», что мы, таким образом, и о природе можем говорить лишь постольку, поскольку она есть содержание нашего сознания; но это означает также: то, что мы называем природой, есть особый способ, которым наш интеллект соединяет, упорядочивает, оформляет чувственные восприятия. Эти «данные» нам восприятия цветного и вкусного, тонов и температур, сопротивлений и запахов, в случайной последовательности субъективного переживания пронизывающие наше сознание, еще не суть для нас «природа», но становятся ею благодаря активности духа, который составляет из них предметы и ряды предметов, субстанции, свойства и причинные связи. Между элементами мира, как они непосредственно даны нам, не существует, по Канту, той связи, которая только и делает из них понятное, закономерное единство природы. Точнее, она как раз и означает *бытие* — *природой* (Natur-Sein) самих по себе бессвязных и беспорядочно появляющихся фрагментов мира. Таким образом, картина мира у Канта вырастает в исключительно своеобразной игре противоположностей: наши чувственные впечатления для него чисто субъективны, ибо зависят от психофизической организации, которая могла бы быть иной у других существ, и от случайности, с какой они бывают вызваны. Но они становятся «объектами», будучи восприняты формами нашего интеллекта и получив благодаря им образ прочных закономерностей и взаимосвязанной картины «природы». С другой стороны, эти восприятия все-таки реально данное, суть содержание мира, которое приходится принимать неизменным, гарантия независимого от нас бытия, так что именно интеллектуальное оформление его

в объекты, связи, закономерности выступает как субъективное; как то, что привнесено нами, в противоположность тому, что мы восприняли от наличного бытия; как функция самого интеллекта, которая, сама будучи неизменной, образовала бы якобы из иного чувственного материала содержательно иную природу. Природа для Канта — определенный род познания, образ, возникающий благодаря нашим категориям познания и внутри них. Итак, вопрос: как возможна природа? (т.е. какие условия необходимы, чтобы имелаась природа) разрешается у него через поиск форм, составляющих существо нашего интеллекта и тем самым реализующих природу как таковую.

Казалось бы, аналогичным образом можно рассмотреть и вопрос об априорных условиях, на основании которых возможно общество. Ибо и здесь даны индивидуальные элементы, которые в известном смысле тоже всегда пребывают в разрозненности, как и чувственные восприятия, и синтезируются в единство общества лишь посредством некоего процесса сознания, который в определенных формах и по определенным правилам сопрягает индивидуальное бытие отдельного элемента с индивидуальным бытием другого элемента. Однако решающее отличие единства общества от единства природы состоит в следующем: единство природы — с предполагаемой здесь кантовской точки зрения — осуществляется исключительно в наблюдающем субъекте, производится только им среди элементов, которые сами по себе не связаны, и из их числа.

Напротив, общественное единство реализуется только своими собственными элементами, ибо они сознательны, синтетически активны, и оно не нуждается ни в каком наблюдателе. Положение Канта о том, что связь никогда не может быть присуща самим вещам, поскольку она осуществляется только субъектом, не имеет силы для общественной связи, которая фактически совершается именно в «вещах», а «вещи» здесь — это индивидуальные души. Конечно, как синтез, связь остается чем-то чисто душевным, без параллельного соответствия пространственным образованиям и их взаимодействиям. Но чтобы образовалось единство, не требуется никакого фактора, помимо и вне его элементов, так как каждый из них выполняет ту же функцию, что и душевная энергия созерцателя относительно того, что находится вне его: сознание соучастия с другими в образовании единства и есть фактически то единство, о котором идет речь. Конечно, с одной стороны, это означает отнюдь не абстрактное осознание понятия единства, но бесчисленные единичные отношения, чувство и знание того, что мы

определяем другого и определяемы им; с другой стороны, это вовсе не исключает, что, скажем, некий третий наблюдатель осуществляет еще какой-то, лишь в нем основанный синтез между двумя лицами, словно среди пространственных элементов. Какая область внешне созерцаемого бытия может быть заключена в единство — это определяется не его непосредственным и просто объективным содержанием, но через категории и с учетом познавательных потребностей субъекта. Однако общество есть объективное единство, не нуждающееся в созерцателе, который предполагался бы понятием «общество».

Вещи в природе разрознены сильнее, чем души; единству человека с человеком, которое заключается в понимании, любви, совместном труде, — этому единству вообще нет аналогии в пространственном мире, где каждая сущность занимает свое, неделимое с другими пространство. Вместе с тем фрагменты пространственного бытия сходятся в сознании созерцателя в некое единство, опять-таки недостижимое для совокупности индивидов. Благодаря тому что предметы синтеза здесь — самостоятельные сущности, душевные центры, персональные единства, они противятся абсолютному схождению в душе иного субъекта, коему должны повиноваться «лишенные самости» неодоушевленные вещи. Так, некоторое число людей *realiter* — в куда большей (*idealiter* — в куда меньшей) степени есть единство, чем «обстановка комнаты», образованная столом, стульями, диваном, ковром и зеркалом, либо «ландшафт» или «образ» на картине, образованные рекой, лугом, деревьями, домом. Совсем в ином смысле, нежели внешний мир, общество есть «мое представление», т.е. основано на активности сознания. Ибо другая душа для меня столь же реальна, как я сам, и наделена той реальностью, которая весьма отличается от реальности какой-нибудь материальной вещи.

Если Кант еще старается уверить, будто пространственные объекты столь же несомненны, как и мое существование, то последнее может пониматься только как отдельные *содержания* моей субъективной жизни; ибо основа представления вообще, чувство сущего Я, обладает безусловностью и незыблемостью, недостижимой ни для каких отдельных представлений материально-внешнего. Но той же несомненностью (может она быть обоснована или нет) обладает для нас и факт *Ты*; и как причину или действие этой несомненности мы ощущаем *Ты* как нечто независимое от нашего представления, нечто такое, что настолько же есть для себя, как и наше существование. То, что это для-себя (-бытие) Другого все-таки не препятствует нам

делать его своим представлением, что нечто неразложимое в нашем представлении становится содержанием, т.е. продуктом этого представления, — глубочайшая психологическая и теоретико-познавательная схема и проблема обобществления.

В своем собственном сознании мы весьма точно различаем фундаментальность Я как не причастную к проблематике его содержаний предпосылку всякого представления, от которой невозможно полностью избавиться, и сами эти содержания, которые (а также их появление и исчезновение, возможность в них усомниться и их корректировать) предстают всего лишь как продукты абсолютной, предельной мощи и существования нашего душевного бытия вообще. Однако на другую душу, хотя в конечном счете мы *представляем* и ее, мы непременно должны перенести эти условия или, скорее, безусловность своего Я. Она имеет для нас ту высшую степень реальности, какая есть у нашей самости относительно ее содержаний, и несомненно, что эта высшая степень реальности присуща и другой душе относительно ее содержаний.

В этих условиях вопрос: Как возможно общество? — имеет совершенно иной методический смысл, чем вопрос: Как возможна природа? Ибо на последний отвечают формы познания, посредством которых субъект осуществляет синтез данных элементов в «природу», а на первый — а priori положенные в самих элементах условия, посредством которых они реально синтезируются в «общество». В известном смысле, все содержание книги («Социология») разворачивается на основании заявленного в начале принципа и представляет собой подходы к ответу на этот вопрос. Ибо эта книга представляет собой попытку обнаружить те процессы, в конечном счете совершающиеся в индивидах, которые обуславливают их бытие-обществом (Gesellschaft-Sein), но не как причины, по времени предшествующие результату, а как частные процессы синтеза, которые мы совокупно называем обществом.

Вопрос этот следует понимать еще в одном фундаментальном смысле. Я говорил, что функция образовывать синтетическое единство в отношении природы принадлежит созерцающему субъекту, но та же самая функция в отношении общества переходит к его собственным элементам. Сознание того, что он образует общество, правда, не присуще in abstracto отдельному человеку, но, во всяком случае, каждый *знает*, что другой связан с ним; при этом — что обыкновенно знание о другом как обобществленном, познание совокупного общества (это знание и познание) реализуются лишь в отдельных, конкретных содер-

жаниях. Но, может быть, и здесь дело обстоит не иначе, чем с «единством познания», согласно которому мы соотносим в процессах сознания одно конкретное содержание с другим, не имея никакого особого сознания этого единства, разве что в редких и поздних абстракциях.

Итак, вопрос заключается в следующем: какова же именно всеобщая и априорная основа, какие предпосылки должны действовать для того, чтобы отдельные, конкретные процессы в индивидуальном сознании были реальными процессами социализации; какие из содержащихся в них элементов делают возможным в качестве результата, абстрактно выражаясь, производство из индивидов общественного единства? У социологических априорностей будет то же двойственное значение, что и у тех, которые «делают возможной» природу. С одной стороны, они будут более или менее полно или недостаточно определять действительное протекание обобществлений, как функции или энергии душевного процесса. С другой стороны, они суть идеальные логические предпосылки совершенного, хотя в этом своем совершенстве никогда, быть может, не реализованного общества: подобно тому как закон причинности живет и действует в фактических процессах познания и в то же время образует форму истины как идеальной системы вполне завершенных познаний, независимо от того, реализуются ли эти познания или нет посредством временной, относительно случайной динамики души, и независимо от большего или меньшего приближения истины, действительной в сознании, к этой идеально значимой истине.

Вопрос о том, следует ли изучение этих условий процесса социализации называть теоретико-познавательным, — всего лишь вопрос о том, какой поставить заголовок, ибо здесь образуются, нормативно оформляются не познания, а практические процессы и состояния бытия. И все-таки то, что я имею в виду и что, как общее понятие обобществления, должно быть рассмотрено под углом зрения его условий, подобно условиям познания, — это сознание совершаемого или претерпеваемого обобществления. Возможно, лучше называть это знанием, а не познанием. Ибо субъект не противостоит здесь объекту, теоретическую картину которого он бы постепенно составлял; напротив, сознание обобществления непосредственно есть носитель или внутреннее значение обобществления. Речь идет о процессах взаимодействия, означающих для индивида — хотя и не абстрактный, но могущий быть абстрактно выраженным — факт обобщественности. Какие формы должны быть здесь основополагающими, иначе говоря, какими категориями человек должен как бы привнести, чтобы возник-

ло это сознание, и каковы формы, носителем которых приходится быть возникшему сознанию (общество как факт знания), — все это можно, пожалуй, назвать теорией познания общества. Ниже я попытаюсь дать пример такого исследования, очертив некоторые из априорно действующих условий или форм обобществления — хотя их и нельзя, подобно кантовским категориям, обозначить одним словом.

I. Из личностного соприкосновения человек извлекает несколько смещенный образ другого, что обусловлено не просто заблуждениями, связанными с неполнотой опыта, недостаточной остротой зрения, предрассудками симпатии и антипатии. Это принципиальные изменения свойств реального объекта. И происходят они в двух измерениях. Мы видим Другого в некотором роде обобщенно. Может быть, потому, что нам не дано вполне репрезентировать в себе отличную от нас индивидуальность. Всякое воссоздание души определяется сходством с нею, и хотя это не единственное условие душевного познания, поскольку, с одной стороны, необходимой кажется нетождественность для достижения дистанции и объективности, а с другой стороны, интеллектуальная способность, остающаяся за гранью тождественности или нетождественности бытия. Однако *совершенное* познание все-таки предполагало бы и совершенное тождество. Словно есть в каждом человеке такая точка наиглубочайшей индивидуальности, форму которой внутренне воссоздать не сможет тот, у кого эта точка качественно отлична. А что это требование уже логически несовместимо с требованием дистанции и объективной оценки, на котором помимо всего прочего держится представление Другого, доказывает только, что совершенное знание об индивидуальности Другого для нас недоступно, и недостаточность этого знания в разной степени обуславливает все взаимоотношения людей. Но какова бы ни была причина недостатка знания, следствием его является обобщение образа Другого в душе, расплывчатость очертаний, присовокупляющая к уникальности этого образа отношение к другим.

Мы представляем себе каждого человека (а это имеет особые последствия для нашего практического, соотнесенного с ним поведения) как тип, к которому он принадлежит в силу своей индивидуальности, мы мысленно подводим его, наряду со всей его единичностью, под некую всеобщую категорию, причем, конечно, человек не полностью охватывается ею, а она не полностью охватывается им, последнее отличает это отношение от отношения между общим понятием и частью его объема. В процессе познания человека мы видим в нем не чистую

индивидуальность, но то, как его поддерживает, возвышает или же унижает тот всеобщий тип, к которому мы его причисляем¹. Даже если этот переход столь незаметен, что недоступен для нашего непосредственного познания, даже если отказывают все привычные родовые характерологические понятия («моральный» или «аморальный», «свободный» или «связанный», «господский» или «рабский»), мы внутренне все равно даем человеку имя в соответствии с каким-то типом, для которого и слова-то нет и с которым не совпадает его чистое для-себя-бытие.

А это заставляет нас спуститься ступенью ниже. Имено из совершенной уникальности личности мы формируем ее образ, не тождественный действительности, однако же и не являющийся общим типом, напротив, это такой образ, какой он явил бы, будучи, так сказать, вполне самим собой, реализуя в хорошую или в дурную сторону ту идеальную возможность, которая есть в каждом человеке. Мы все суть фрагменты не только всеобщего человека, но и нас самих. Мы суть зачатки не только типа человека вообще, не только типа доброго и злого и т.п., но мы суть также зачатки своей собственной индивидуальности и уникальности (чему в принципе нельзя дать определенного названия), которая, словно бы прорисованная идеальными линиями, включает в себя нашу действительность, которая может быть воспринята. Однако взор Другого восполняет это фрагментарное, делая нас тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно. Те фрагменты, которые действительно даны, он совершенно не способен видеть как всего лишь рядоположенные, но подобно тому как, совершенно не осознавая, мы восполняем слепое пятно в нашем поле зрения, так из этого фрагментарного мы творим его индивидуальность во всей ее полноте. Практика жизни заставляет создавать образ человека только из реальных, эмпирически известных отрывков; но именно она-то и основывается на изменениях и дополнениях, на преобразовании данных фрагментов во всеобщий тип и полноту идеальной личности².

Этот принципиальный, хотя в реальности и редко доводимый до совершенства процесс действует в уже существующем обществе как априори дальнейших взаимодействий, разворачивающихся между индивидами. В каком-либо кругу, принадлежности к которому основана на общности профессии или интересов, каждый его член видит другого не чисто эмпирически, но на основе некоего априори, которое этот круг навязывает каждому участвующему в нем сознанию. Среди офицеров, церковных верующих, чиновников, ученых, членов семьи каждый видит другого, предполагая как само собой разумеющееся: это — член моего круга. От общей

жизненной основы идут определенные ожидания, что позволяет рассматривать друг друга словно через некую пелену. Эта пелена, конечно, не просто заволакивает своеобразие личности, но, образуя с индивидуальностью личности некий сплав, придает ей новую форму. Мы видим другого не только как индивида, но как коллегу, или приятеля, или партийного соратника, короче, как соседа в том же особом мире, и эта неизбежная, совершенно автоматически действующая предпосылка является одним из средств придать его личности и действительности в представлении Другого качество и форму, которых требует его социабельность.

То же, конечно, можно сказать и о взаимоотношениях членов различных кругов. Штатский, который знакомится с офицером, никак не может освободиться от мысли, что этот индивид — офицер. Пусть даже принадлежность к офицерскому кругу — часть его индивидуальности, однако схема здесь совсем не такая, как предполагается в представлении Другого картиной индивидуальности. И точно так же обстоит дело с протестантом в отношении католика, с торговцем — в отношении чиновника, с мирянином — в отношении священника и т.д. Повсюду линия реальности скрыта под покровом социального обобщения, так что обнаружить ее в обществе с резкой социальной дифференциацией в принципе невозможно. Таким образом, в представлении человека человеком сказываются смещения, умаления, дополнения (поскольку обобщения всегда и больше, и меньше индивидуальности), идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности, к которой он принадлежит. А надо всем этим, как эвристический принцип познания, парит мысль о его реальной, чисто индивидуальной определенности. Но поскольку кажется, будто, только добравшись до нее, можно вступить в подлинно обоснованное к человеку отношение, то фактически все изменения и преобразования, препятствующие этому идеальному познанию, — и есть условия, благодаря которым возможны те отношения, которые мы только и знаем в качестве общественных — примерно как у Канта категории рассудка, придающие непосредственным данностям форму совершенно новых объектов, только и делают данный в созерцании мир познаваемым.

II. Другая категория, благодаря которой субъекты воспринимают³ самих себя и других, чтобы, будучи так оформленными, составить эмпирическое общество, может быть сформулирована в кажущемся тривиальном положении: каждый элемент группы есть не только часть общества, но и, помимо того, ещё

нечто. Это имеет эффект социального априори постольку, поскольку не обращенная к обществу и не растворенная в нем часть индивида не просто располагается безо всякой связи рядом с его социально значимой частью, не просто есть то внешнее для общества, чему оно волей или неволей дает место. Но некоторыми своими сторонами человек не входит в общество как его элемент, и это образует позитивное условие того, что другими сторонами своего существа он таким элементом является: характер его обобщественности обусловлен или сообусловлен характером его необобщественности.

Дальнейшие исследования выявят несколько таких типов. Их социологическое значение, и даже самое глубокое, заключается в том, что каким-то образом они именно исключены из общества, для которого их существование значимо: так обстоит дело с чужаком, с врагом, с преступником и даже с бедняком⁴. Однако то же самое относится не только к таким общим характеристикам, но — в бесчисленных модификациях — и ко всякому индивидуальному явлению. Каждый миг нас связывают отношения с людьми, и этими отношениями — прямо или косвенно — определяется содержание этого мгновения. Однако тем самым отнюдь не опровергается сказанное выше. Напротив, социальная охваченность затрагивает именно те сущности, которые охвачены не полностью.

Мы знаем о чиновнике, что он не только чиновник, о торговце — что он не только торговец, об офицере — что он не только офицер. И это внесоциальное бытие, темперамент и то, в чем выразились его судьба, интересы и ценность личности — сколь бы мало ни меняло это существа его чиновничьих, торговых, военных занятий, — всякий раз придает ему в глазах визави⁵ определенный нюанс, вплетая в его социальный образ внесоциальные, не поддающиеся учету факторы. Все общение людей в рамках социальных категорий было бы другим, если бы каждый выступал для другого как партнер лишь в соответствующей социальной категории, как носитель именно теперь выпавшей ему социальной роли. Конечно, индивиды, и профессии, и социальные ситуации различаются тем, в какой мере у них есть или ими допускается наряду с их социальным содержанием некое «помимо того».

Один полюс этого ряда образует, например, человек в любви или дружбе (здесь то, что индивид сохраняет за собой, по ту сторону обращенного к другому развития и деятельности, может количественно приближаться к предельному нулевому значению), единственная жизнь которого может рассматриваться или проживается как бы с двух сторон: во-первых, с внутренней стороны *terminus a quo* субъекта; но во-вторых, в совершенной

неизменности, в направлении любимого человека, в категории его *terminus ad quem*, вмещающей эту жизнь без остатка. Формально тот же самый феномен, хотя тенденция (здесь) совершенно иная, представляет собой католический священник, в котором церковная функция полностью скрывает и поглощает индивидуальное для-себя-бытие. «Помимо того» социологической активности исчезает в первом из этих предельных случаев потому, что содержание полностью растворено в обращенности к партнеру, а во втором — потому, что соответствующий тип содержаний вообще исчез.

А противоположный полюс мы обнаруживаем, например, в явлениях современной культуры, определяемой хозяйством денежного типа. Здесь человек производящий, покупающий или продающий, вообще действующий для результата, приближается к идеалу абсолютной объективности. Если не принимать во внимание самые высокие, руководящие позиции, то индивидуальная жизнь, тон совокупной личности исчез из действий для результата, люди стали лишь носителями совершающегося по объективным нормам возмещения результата ответными действиями, а все, что не относится к этой чистой предметности, действительно из нее исчезло. «Помимо того» вместило в себя всю личность с ее особой окрашенностью, ее иррациональностью, ее внутренней жизнью, оставив общественным занятиям только специфичные для них энергии, начисто обособленные.

Между этими крайностями движутся социальные индивиды, и всегда их энергии и напор (*Bestimmtheiten*), обращенные к внутреннему центру, оказываются некоторым образом значимыми для действий и настроений, которые касаются Другого. Ибо в предельном случае даже сознание того, что эта социальная активность или настроенность есть нечто отдельное от остального человека и отнюдь не вступает в социологическое отношение с тем, чем он еще является и что он еще означает, — даже сознание этого имеет чрезвычайно позитивное влияние на установку субъекта относительно Другого и установку другого относительно субъекта. Априори эмпирической социальной жизни состоит в том, что жизнь не полностью социальна. Мы формируем наши взаимные отношения, не только негативным образом сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности. Эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные процессы в душе, напротив, именно формальный факт, что эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия.

На том, что общества образованы сущностями, которые на-

ходятся одновременно и внутри, и вне их, основана одна из важнейших социологических форм: между обществом и его индивидами может быть такое же отношение, как между двумя партиями, и, видимо, оно есть всегда, более или менее открыто. Тем самым общество создает, быть может, самую осознанную, по меньшей же мере, самую общую развернутую основную форму жизни: индивидуальная душа никогда не может находиться в связи, не находясь одновременно вне ее, она не встроена ни в какой порядок, не будучи одновременно и против него. И так обстоит дело, начиная от трансцендентных и самых общих взаимосвязей и до самых единичных и случайных.

Религиозный человек чувствует, что он полностью охвачен божественной сущностью, словно он был только ударом пульса божественной жизни; его собственная субстанция безо всяких оговорок и даже в мистической неразличимости отдана субстанции Абсолюта. И все-таки, чтобы придать хоть какой-то смысл своей слитности (с Абсолютом), он должен сохранить некоторое самобытие, некоторое личностное противостояние, обособленное Я, для которого растворение в божественном всебытии есть бесконечная задача, процесс, который не был бы ни метафизически возможным, ни религиозно ощутимым, если бы не исходил из для-себя-бытия субъекта: бытие-воедино (Eins-Sein) с Богом обусловлено в своем значении бытием-иначе (Anders-Sein), чем Бог. А по ту сторону этой устремленности ввысь к трансцендентному то отношение к природе как целому, которого всю свою историю взыскует для себя человеческий дух, обнаруживает ту же самую форму.

Мы знаем, что встроены в природу как один из ее продуктов, равный среди равных, как точка, которой достигают и которую покидают вещества и энергии природы, подобно тому как они совершают свой круговорот через текущую воду и цветущее растение. И все-таки у души есть чувство для-себя-бытия, независимого от всех этих переплетений и вовлечений, обозначаемого логически столь сомнительным понятием свободы; и противодействие тому движению, элементом которого мы, правда, и сами являемся, доходит до высшей степени: природа есть лишь представление в человеческих душах. Однако подобно тому как природа со всей ее бесспорной samozаконностью и грубой действительностью все-таки включается в Я, так и это Я, со всей своей свободой и для-себя-бытием, со всей противоположностью природе как таковой, есть все-таки ее элемент. Именно в том и состоит универсальность природной взаимосвязи, что она заключает в себя также и эту сущность,

самостоятельную по отношению к ней и часто даже враждебную, что элементом ее должно быть нечто, по своему глубинному чувству жизни находящееся за ее пределами. В той же мере эта формула приложима и к отношениям между индивидами и отдельными кругами их общественных связей или, если суммировать их в понятие или чувстве обобществления как такового, — просто к взаимоотношениям индивидов.

С одной стороны, мы знаем, что являемся *продуктами* общества: физиологический ряд предков, приспособлявавшихся и закреплявшихся, традиции их труда, знания и веры, весь дух прошлого, кристаллизовавшийся в объективных формах, — всё это определяет предрасположенность и содержание нашей жизни. Поэтому возникает вопрос: не есть ли отдельный человек всего лишь сосуд, в котором в разной степени смешиваются уже прежде существовавшие элементы; ибо даже если элементы эти в конечном счете производятся отдельными людьми, то вклад каждого исчезающе мал, и только благодаря их родовому и общественному накоплению возникают факторы, синтез которых и составляет опять-таки то, что можно было бы называть «индивидуальностью».

С другой стороны, мы знаем, что являемся *членами* общества, и наш жизненный процесс, и его смысл, и цель столь же несамостоятельны, будучи переплетены в одновременном существовании, как они были несамостоятельны в их исторической последовательности. Будучи существами природными, мы не имеем для-себя-бытия, ибо круговорот природных элементов проходит через нас, словно через совершенно лишенные самости образования, а равенство перед законами природы делает наше существование всего лишь примером их необходимости. Точно так же, будучи существами общественными, мы не имеем в нашей жизни автономного центра, но каждое мгновение бываем составлены из взаимоотношений с другими, подобно телесной субстанции, являющейся для нас всего лишь суммой многообразных чувственных ощущений, но не сущим для себя существованием.

Мы чувствуем, однако же, что эта социальная диффузия не полностью растворяет нашу личность; речь идет не только о том, что мы сохраняем за собой (о чем уже было сказано), о тех отдельных содержаниях, смысл и развитие которых с самого начала принадлежат индивидуальной душе и вообще не имеют места в социальных связях; не только об *оформлении* (Formung) социальных содержаний, единство которых в качестве индивидуальной души само уже не имеет общественной сущности, подобно тому как художественная форма, образо-

ванная пятнами краски на полотне, не выводима из химической сущности самих красок. Нет, речь прежде всего идет о другом: все жизненное содержание, пусть даже объяснимое без остатка социальными antecedентами и взаимоотношениями, можно рассматривать одновременно и в категории единичной жизни, как переживание индивида, полностью на него ориентированное. Одно и то же содержание может подпадать под две различные категории, подобно тому как одно и то же растение может рассматриваться, во-первых, с точки зрения биологических условий его возникновения, во-вторых, с точки зрения практической полезности, а в-третьих, с точки зрения его эстетического значения. Чтобы локализовать существование индивида, понять его, можно избрать точку зрения как изнутри, так и извне; тотальность жизни со всеми ее социально выводимыми содержаниями может быть постигнута как устремленная к центру судьба ее носителя, но равным образом и жизнь, со всем тем в ней, что неотъемлемо от индивида, может считаться продуктом и элементом жизни социальной.

Тем самым факт обобществления ставит индивида в двойственное положение, что и послужило исходным пунктом моих рассуждений: обобществление заключает его в себе, и одновременно индивид противостоит обобществлению, индивид есть член организма обобществления и в то же время является замкнутым органическим целым, бытием для него и бытием для себя. Но сущность и смысл особого социологического априори, которое на этом основывается, состоит в том, что применительно к индивиду и обществу «пребывание внутри» и «пребывание вне» — это не два независимых определения (хотя иногда они могут принять и такой вид и даже развиться до полной взаимной противоположности), но характеристика позиции человека, живущего социальной жизнью, в ее нераздельном единстве.

Существование индивида не просто отчасти социально, отчасти индивидуально — сообразно тому, как распределяются содержания. Здесь господствует фундаментальная, формообразующая, ни к чему не сводимая категория единства, которую мы не можем назвать иначе, кроме как синтезом или одновременностью двух логически взаимопротивоположных определений индивида, каковы его положение элемента и его для-себя-бытие, то, что он — продукт общества, включен в него и что центр своей жизни, ее исток и цель — он сам. Общество, как было показано выше, состоит из существ, которые частично не обобществлены. Но, кроме того, они еще воспринимают себя, с одной стороны, как совершенно социальные, а с другой (при

том же самом содержании) — как совершенно личностные существования. И это — не просто две точки зрения, между которыми нет никакой связи (как, например, в случае, когда одно и то же тело рассматривается и с точки зрения его тяжести, и с точки зрения его цвета). Здесь то и другое образует единство, которое мы называем социальным существом, синтетическую категорию — подобно тому как понятие «причинение» есть априорное единство, хотя оно включает в себя два весьма различных по содержанию элемента: «причиняющее» и «причиненное». Именно то, что мы способны к такому формообразованию, способны продуцировать понятие общества из существ, каждое из которых может воспринимать себя как *terminus a quo* и *terminus ad quem* своего развития, судеб, качеств, что мы способны учитывать все это в понятии — и все-таки видеть в нем *terminus a quo* и *terminus ad quem* этих живых существ и определенностей бытия, — это и есть априори эмпирического общества, это и делает возможной его известную форму.

III. Общество образовано из неравных элементов. Ибо даже там, где демократическая или социалистическая тенденции предусматривают «равенство» или частично достигают его, речь всегда идет лишь о *равноценности* личностей, результатов деятельности, позиций, в то время как равенство людей по их качествам, содержанию жизни и судьбам — вообще не предмет обсуждения. А с другой стороны, там, где поработенное население образует лишь массу, как в больших восточных деспотиях, это равенство каждого с каждым затрагивает лишь определенные стороны существования, например, политические или хозяйственные, но никогда — существование в целом; присущие ему свойства, личностные отношения, претерпевание судеб неизбежно должны иметь некоторого рода уникальность и неповторимость, причем не только с внутренней стороны жизни, но и по взаимодействию с другими существованиями.

Если представить себе общество как чисто объективную схему, то оно окажется порядком содержаний и результатов, соотнесенных друг с другом соответственно пространству, времени, понятиям и ценностям, так что тут можно отвлечься от персональности, от формы Я как носителя их динамики. Если же внутри этого порядка в силу такого неравенства элементов всякий результат или качество выступают как нечто сугубо индивидуальное, однозначно локализованное, то общество оказывается неким космосом, который, правда, необозримо многообразен в своем бытии и движении, но в котором каждая точка сохраняет свою определенность лишь при неизменности

структуры целого. То же самое, о чем говорили применительно к строению мира вообще, а именно, что ни одна песчинка не могла бы принять иной формы или лежать в ином месте, чем теперь, не будь предпосылкой и следствием этого изменение всего сущего, — то же повторяется и в строении общества, если рассматривать его как переплетение качественно определенных явлений. Аналогия такой картины общества в целом, словно ее миниатюрное изображение, бесконечно упрощенное и, так сказать, стилизованное, — это чиновничество, состоящее из определенного порядка «позиций», предопределенности результатов деятельности, которые, будучи отделенными от своих непосредственных носителей, образуют некую идеальную связь; внутри нее каждый вновь вступающий находит строго определенное, словно ожидавшее его место, с которым должна гармонизировать его энергия. Конечно, то, что здесь — осознанное, систематическое закрепление содержательных результатов деятельности, то в целокупности общества — крайне запутанное переплетение функций; позиции в обществе не задаются созидательной волей, но постигаются лишь через реальное творчество и переживание индивидов. И все-таки, несмотря на это громадное различие, несмотря на все то иррациональное, несовершенное, с ценностной точки зрения негодное, в чем проявляет себя историческое общество, его феноменологическая структура — сумма и отношение объективно, общественно представляемых каждым элементом видов существования и результатов деятельности — остается порядком элементов, каждый из которых занимает индивидуально определенное место, координацией функций и функциональных центров; причем чисто личностное, внутренне продуктивное, импульсы и рефлексы собственно Я остаются совершенно вне поля зрения. Иначе говоря, жизнь общества протекает (не психологически, но феноменологически, исключительно с точки зрения его социальных содержаний) так, словно бы каждый элемент был предопределен к своему месту в этом целом, и, несмотря на всю дисгармонию, сравнительно с идеальными требованиями, словно бы все элементы находились в некотором едином отношении, так что каждый, именно поскольку он является совершенно особенным, зависел от других, а другие зависели от него.

А отсюда ясным становится то априори, о котором теперь должна идти речь и которое означает для отдельного человека основание и «возможность» принадлежать обществу. Что каждому индивиду ввиду его качеств указано определенное место в его социальной среде, что это идеально принадлежащее ему

место также и в действительности имеется в социальном целом — это та предпосылка, исходя из которой отдельный человек живет своей общественной жизнью, предпосылка, которую можно назвать всеобщей ценностью индивидуальности. Эта предпосылка не зависит от того, что она развивается в ясное, оперирующее понятиями сознание, а также и от того, реализуется ли она в реальном течении жизни, подобно тому как априорность закона причинности, как формирующей предпосылки познания, не зависит от того, формулирует ли его сознание в особых понятиях и всегда ли соотнобразуется с ним психологическая действительность. Жизнь нашего познания основывается на предпосылке о предустановленной гармонии между нашими духовными энергиями — сколь бы индивидуальны они ни были — и внешним, объективным существованием; ибо оно всегда остается выражением непосредственного феномена, все равно, будут ли его затем метафизически или психологически сводить к существованию, порождаемому самим интеллектом.

Итак, общественная жизнь как таковая основывается на предпосылке о принципиальной гармонии между индивидом и социальным целым, хотя это отнюдь не препятствует резким диссонансам этической и эвдемонистической жизни. Если бы социальная действительность обрела свой вид благодаря этой принципиальной предпосылке, без помех и упущений, то у нас было бы совершенное общество — опять-таки не в смысле этического или эвдемонистического совершенства, а в смысле категориальном: так сказать, не совершенное общество, но совершенное общество. Однако в той мере, в какой индивид не реализует или не видит реализации этого априори своего социального существования, т.е. сплошной корреляции своего индивидуального бытия с охватывающими его кругами, а также интегрирующей необходимости для жизни целого своей особы, определяемой внутренней жизнью личности, — коль скоро этого нет, то индивид не обобществлен, а общество не является той непрерывной действительностью взаимодействия, о которой говорит понятие «общество».

Категория *профессионального призвания* сознательно обостряет это положение. Правда, в древности данное понятие не было известно в том смысле, что личности дифференцированы и общество расчленено на основе разделения труда. Но основополагающее — а именно, что социально эффективная деятельность есть единое выражение внутренней квалификации, что благодаря функциям субъективности в обществе практически объективируется ее целое и пребывающее — было и в древности. Только

осуществлялось это отношение на куда более однородном содержании; его принцип выступает у Аристотеля в утверждении, что одни по природе предназначены к *δουλεύειν*, а другие — к *δεσπόζειν*⁶. При большей разработанности понятия оно обнаруживает своеобразную структуру: с одной стороны, общество производит в себе и предлагает некоторое «место», которое, правда, отличается от других по содержанию и очертаниям, но в принципе может быть заполнено многими и поэтому есть нечто анонимное; с другой стороны, несмотря на его всеобщий характер, индивид занимает это место на основании внутреннего «призвания», квалификации, воспринимаемой как вполне личная. Любое «профессиональное призвание» нуждается в гармонии (как бы она ни возникала) между строением и жизненным процессом общества и индивидуальными качествами и импульсами. Именно на этой гармонии как общей предпосылке основывается в конечном счете представление о том, что для каждой личности есть в обществе позиция и род деятельности, к которым она «призвана», и императив: искать их, покуда не найдешь.

Эмпирическое общество становится «возможным» только благодаря этому априори, достигающему своей вершины в понятии профессионального призвания, априори, которое, правда, подобно рассмотренным выше, нельзя обозначить так просто и звучно, как это удастся с кантовскими категориями. Процессы сознания, при помощи которых совершается обобществление: единство, состоящее из многих, взаимное определение индивида — для тотальности других, и этой тотальности — для индивида, происходят лишь на основании этой крайне принципиальной, абстрактно не сознаваемой, но выражающейся в реальности практики предпосылки: индивидуальность отдельного человека находит какое-то место в структуре всеобщности. В известной мере эта структура с самого начала, невзирая на невозможность учесть в калькуляции индивидуальность, выстроена с расчетом на нее и на результаты ее деятельности. Каузальная связь, вплетающая всякий социальный элемент в бытие и деятельность всякого иного и порождающая таким образом внешнюю сетку общества, превращается в связь телеологическую, коль скоро ее рассматривают с точки зрения индивидуальных носителей, производителей, ощущающих себя как Я, поведение которых произрастает на почве для себя сущей, самое себя определяющей личности. То, что эта феноменальная целостность подлаживается под цели как бы извне подступающих к ней индивидуальностей, предлагая определенному изнутри их жизненному процессу такие места, где его осо-

бость становится необходимым звеном в жизни целого — как фундаментальная категория дает сознанию индивида форму, предназначенную ему быть социальным элементом.

Примечания

¹ В оригинале сказано не «в процессе познания», а «чтобы познать человека, мы видим...». Это можно истолковать как стилистическую небрежность (они у Зиммеля нередки). Но нельзя исключить, что Зиммель хотел подчеркнуть безусловный характер описанного им созерцания: мы не *можем*, не *хотим*, не *должны*. Мы просто видим, и это видение делает возможным (опять-таки в кантовском смысле) познание.

² Этот абзац является самым темным, самым путаным местом во всем тексте. Путаница вызвана, на первый взгляд, избыточным и не очень аккуратным использованием личных местоимений. Однако и здесь дело, быть может, именно в принципиальной позиции автора. Сначала Зиммель не определяет, кто именно есть тот «он», который, будь «он» самим собой, явил бы образ уникальной личности. Зиммель не называет «его» человеком, потому что «человек» — это тип. Не называет и индивидом, ибо как конкретный «вот этот» человек индивид меньше своей уникальности, как мы ее видим. А далее выясняется, что и «мы», те, кто видит, тоже суть фрагменты, зачатки собственной индивидуальности. Восполняет эти фрагменты «взор Другого». Именно «Другой» есть тот «он», кто не способен видеть эти фрагменты как нечто несвязанное, но, в свою очередь, и «мы» восполняем фрагментарность Другого, образуем полноту его индивидуальности. Напомним, что *Ты*, по Зиммелю, в некотором роде тождественно Я как безусловный факт сознания. Поэтому «мы» (Я) и «он» (Другой) здесь равноправны. Точнее, равноправны перспективы Я и Ты, ибо Я лишь постольку есть Я, поскольку на него смотрит Другой, тот самый другой, которого только созерцание Я делает уникальным индивидом.

³ Зиммель использовал многозначное слово «erblicken»: во-первых, «видеть», «воспринимать посредством зрения», а во-вторых, «думать, что познаешь». Иными словами, субъекты видят друг друга и притом верят, что познают и себя, и другого.

⁴ Зиммель делает это в соответствующих разделах «Социологии»: гл. IV «Спор» (здесь речь идет о враге и враждебности), гл. VII «Бедняк» и в «Экспурсе о чужаке» в гл. IX.

⁵ Зиммель использовал здесь и ниже трудные для перевода слова: «der Gegenüberstehende» и «Gegenüber» — «тот, кто (или то, что) находится напротив»; и родственное ему «gegenübertreten» — подходить, относиться. Речь идет о том, чтобы подчеркнуть взаимную «потусторонность», но также и соотнесенность вступающих в общение. Поэтому я один раз перевожу «визави», а затем — «партнер». В дальнейшем Gegenüber переводится как «противостояние» и «сопротивление».

⁶ Быть рабом; быть господином (греч.); см. *Аристотель*. Политика, 1254b16 — 1255b10 (*Аристотель*. Политика/ Пер. С.А.Жебелева// *Аристотель*. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984).

Михаэль Ландман
**Георг Зиммель:
контуры его мышления**

●

Юрген Хабермас
**Зиммель как диагност
времени**

●

Леонид Ионин
**Зиммель:
жизнь и философия**

●

А. Ф. Филиппов
**Обоснование
теоретической социологии:
Введение в концепцию
Георга Зиммеля**

●

Михаэль Ландман

Георг Зиммель:

контуры его мышления

Георг Зиммель. Философ и социолог, родился 1 марта 1858 г. в Берлине. Получил образование в Берлине, с 1885 г. приват-доцент. С 1901 г. экстраординарный профессор. Из-за еврейского происхождения, а также вследствие своего образа мыслей и манеры изложения, привлечения многообразных, в том числе современных феноменов, что превращало его в аутсайдера цеха, вследствие особо подчеркнутого внимания к социологии, он, невзирая на значительность книг, переполненные аудитории, долгое время не получал кафедры; в 1914 г. он был приглашен ординарным профессором в Страсбург, где он и скончался 26 сентября 1918 г.

Молодой Зиммель исходит из прагматизма, социал-дарвинизма, эволюционизма Спенсера и принципа дифференциации. Атомизм Фехнера и «определенная неоднородность» Спенсера приводят его уже в диссертации о «монадологии» к проблеме индивидуального. От своих учителей, Лацаруса и Штейнтала (через них он косвенно связан с Дильтемом, с которым он, несмотря на множество фактических пересечений, не был лично знаком), Зиммель рано слышит об «объективном духе». Поскольку Зиммель на этой *первой* стадии своей деятельности не оказывал особого влияния и впоследствии сам отказался от своих взглядов того времени, эта стадия в сущности не исследована. Однако сложившиеся тогда формы мышления, как, например, формы взаимодействия, сохранились у Зиммеля на протяжении всей его жизни. Поэтому их разработка может внести существенный вклад в понимание Зиммеля. Первый шаг к этому сделан в статье Ханны Бёрингер.

На *второй* стадии своей деятельности Зиммель приближается к юго-западному неокантианству. Он принимает понятия ценности и культуры как сферы, лежащей по ту сторону естественной причинности, становится одним из открывших собственный ранг «атеоретических» произведений и участвует в «критике исторического разума». Историк, как полагает Зиммель, не отражает события, «какими они действительно были»

(Ранке). И он, подобно естественнику, совершает «трансцендентальное *формирование*» с той разницей, что это формирование распространяется не на необработанные содержания, а на те, которые уже были сформированы в человеческом опыте. По мере того как он соединяет их по априорным точкам зрения как «типичное» или «необычное», по понятиям целостности — как «личность», по сферам — как «искусство», «происходящее» становится «историей» (подобное встречается уже у Дройзена), он переходит «порог истории».

Из такого же видения, хотя и возникшего позже, проистекает мысль Зиммеля (антиципирующая «символические формы» Кассирера), что различные «миры» практической повседневной действительности (не обладающей преимуществом) — религии, философии, науки и искусства, а быть может, и будущих «миров», сводятся к различным принципам организации нашего духа, который в каждом данном случае формирует в них совокупность материалов бытия соответственно особой «формуле». Каждый из этих миров следует суверенно замкнутой логике, не может быть сведен к другой и в принципе находится на одной ступени с другими. Он имеет собственную истину (и собственные ошибки). Так, философ, например, обладает органом, реагирующим на единую «целостность» вещей: его полученная с большой «дистанции» картина не подтверждается картинами с более близкой дистанции, но и не опровергается ими: каждое видение оправданно. Человек всегда определяется несколькими подобными «мирами», но именно поэтому полностью не определяется ни одним из них. Он вступает тем самым в конфликты, которые, однако, только и дают фон его жизни.

Так же, как Зиммель не сталкивает здесь противоположности, а координирует их как типичные возможности, он сопоставляет и противоречащие друг другу философии: в работе «Кант и Гёте» — механистичность и органицизм, в работе «Шопенгауэр и Ницше» — отвращение к жизни и жизненный восторг. Не следует принимать решение в пользу того или другого. Охватывая их — на это указывают заключительные разделы обеих книг, — дух обретает большую широту, вновь получает подтверждение своей формирующей силы. Синтез, который не удаётся в сфере объективного, где искали его Гегель, и еще даже Трёльч, существует в движении между антитезисами, рефлексивно совершается в понимающем субъекте. Философствовать означает: сохранять противоположности, уметь обращаться с ними, искать «третье царство», которое не есть их «снятие». «Проблемы» также не существуют только для того, чтобы быть

«разрешенными». Более важная задача может состоять в том, чтобы сделать их зримыми, знать их. Скорее, чем философии, переход может удаться чуду искусства — так, как примиренными кажутся настроенность между конечным «низшим» и абсолютным «высшим» у Микеланджело или сама по себе неразрешимая антиномия между хаотичным в своем течении гераклизмом и тектоникой закона у Родена.

На *третьей стадии* очень сильно влияние Бергсона (начиная с 1908 г.), который, как и Роден, стал известен в Германии в значительной степени благодаря Зиммелю. Однако эта стадия была уже подготовлена работами о Гёте, Шопенгауэре и Ницше. Зиммель становится «философом жизни». Его основная мысль заключается в том, что жизнь всегда сама ограничивает себя в самостоятельно созданных формах и только в этом ограничении себя осуществляет. На витальном уровне подобной границей является смерть; она не приходит извне, жизнь несет ее, зная о ней, в себе, и это заставляет ее входить в сферу сущего. (Ср. Рильке, с которым, как и с Георге, Зиммель был дружен, и Хайдеггера.) Чем индивидуальнее существо, тем больше умирает с ним, тем более оно «способно к смерти».

Наряду с утверждением о врожденной границе смерти ставится вопрос о трансвитальных формах культуры. Мышление Зиммеля всегда охватывало также религию и искусство. Философия жизни у него (как и у Дильтея) одновременно и философия культуры. Жизнь «трансцендирует» в «повороте оси» свой собственный процесс; чтобы быть «больше жизнью», вычлениет из себя «содержащие больше, чем жизнь» институты и образования, которые противопоставляют себя ей с самостоятельными притязаниями, но которые она все-таки в более широком смысле охватывает как свои содержания. Служа первоначально практическим целям, они стремятся стать «автономными»: астрономией занимаются уже не ради мореплавания, а «ради нее самой»; социальная роль теряет свое практическое значение, превращаясь в роль актера, политико-экономическое соревнование — в игры и спорт, жажда любви — в кокетство. Лишь когда мы подчиняемся объективным формам, ассимилируем содержания, обладающие собственной ценностью, *материал* жизни становится полной жизнью на человеческом уровне. Культура — это «путь души к себе самой». При всей автономии культуры ее последнее оправдание состоит только в том, что, действуя ретроспективно, она помогает людям достичь развития, что она их «культивирует».

В ходе исторического процесса в жизни вырастают диффе-

ренцированные потребности. Унаследованные фиксированные раньше формы не могут уже ее удовлетворить. Тогда ей приходится изменять или уничтожать застывшие, ставшие неприемлемыми формы ради новых, более уместных в данный момент. Сформированное выходит за пределы своей формы. Но часто этого не допускает тенденция установленных форм к пребыванию. Вместо того чтобы возвысить жизнь и привести ее к самой себе, эти формы подавляют ее. Констатированное Марксом применительно к экономике положение, что «окаменевшие отношения» господствуют над нами против нашей воли, повторяется, следовательно, как полагает Зиммель, во всех областях культуры. До известной степени противоположность напряжения между течением жизни и ее объективациями может быть и выражением рациональности и дифференциации культуры. Однако с начала Нового времени конфликт обостряется еще тем, что все области продолжают разветвляться по имманентной логике вещей, против которой ничего нельзя возразить, и что в ускоряющейся аккумуляции достижение добавляется к достижению, тогда как одновременно исторический смысл заставляет нас сохранять в духе то прежнее, которое в других случаях отбрасывалось. Человек противостоит таким образом чуждой и сверхмощной «объективной культуре», которая не только качественно не соответствует больше «субъективной культуре», являющейся целью его устремлений, но которую он даже чисто количественно не может соединить с той, поскольку каждая рецептивность имеет границу плодотворности. Оба поля антиномически удаляются друг от друга. Логике растущих объективных областей человек должен противопоставить собственную логику роста своей личности. В своем развитии она не совершенствуется культурой, для которой это само по себе ее цель и которая по-прежнему предъявляет на это свои притязания. Уже здесь человек — выражая это современным понятием — стоит перед задачей «редукции сложности». Колеблущееся единство спонтанности и упроченностей разрушается в «трагедии культуры»; это — трагедия, ибо то, что препятствует культуре осуществить свое назначение, является не враждебной судьбой, а происходит из ее собственных лучших сил, из ее глубочайшего закона.

Если раньше наступление новой жизни на унаследованное от прошлого распространялось только на определенные формы, которые надлежало заменить новыми, то сегодня оно направлено на принцип самой формы. Впервые жизнь пытается освободиться от формы как таковой и удовлетвориться соб-

ственной динамикой. Зиммель имеет при этом в виду такие явления, как замена упорядоченной религии мистической «религиозностью», как экспрессионизм, свободная любовь. Его последний посвященный этой теме доклад «Конфликт современной культуры» представляет собой завещание нашему времени, когда происходит дальнейшее падение институтов и структур.

Как ни решительно Зиммель придает жизни в качестве ее необходимой противоположной стороны общее и объективное, он вместе с тем видит в этой утрате формы и позитивное развитие, ибо в мистически-анархическом доверии верит в способность силы жизни устанавливать нормы самой себе. Наряду с ее данностью каждая жизнь содержит вырастающий из ее корня идеал, только для нее самой значимый «*индивидуальный закон*» — «все мы — фрагменты типа, который есть лишь мы сами». Если предоставить жизнь самой себе, может, правда, возникнуть опасность, что она предастся своевольной субъективности; но существует и шанс того, что она откроет в себе как задание своей глубочайшей сущности этот «индивидуальный закон» и, следуя ему, окажется еще более строго связанной им, чем приходящим извне общим законом, в подчинении которому всегда остается возможность, что он будет изменен применительно к конкретному случаю. Если общий «нравственный закон», так же как и право, регулирует только отдельные «действия», данное самим собой должностное проистекает из тотальности каждой особенной жизни, внутри которой отдельное действие может обладать ценностью, делающей его несоизмеримым с внешне таким же действием в контексте другой жизни. Следовательно, индивидуальный закон в сравнении с «общим законодательством», которое прежде всего имеет в виду общее благо, является вследствие того, что он распространяется и на самоосуществление индивида, этически более зрелым и сложным; но тем самым и труднее обнаруживаемым и таким, который не каждый человек всегда способен выполнить. Зиммель здесь вновь повторяет мысль Шлейермахера, а также Якоби и Фихте, которые наряду с эстетической оригинальностью постулировали и этическую, «высшую моральность». В современности индивидуальный закон нашел для Зиммеля свое воплощение в Стефане Георге, а также в личности любимой им женщины — Гертруды Канторович.

Зиммель вообще, продолжая и в этом вопросе импульс юго-западной школы неокантианства, является философом *индивидуальности*. В ней соединяются все нити его мышления. Если в XIX в. считали, что индивидуальность детерминруется мно-

жеством влияний извне, то, по мнению Зиммеля, в ней, как и в культурных «мирах» (см. выше), синтезирующе действует формирующая сила. В ходе исторического развития индивидуальность все больше усиливается, когда, с одной стороны, общество становится настолько велико, что его связи носят только рациональный характер и поэтому уже не устанавливает нормы индивида в целом и всего его поведения; и если, с другой стороны, — здесь следует обратить внимание на предвосхищение теории роли — интересы и ожидания большого числа социальных групп (так же, как и «миров» — см. выше) в индивиде перекрещиваются, и он должен самостоятельно отдавать предпочтение некоторым из них и находить компромисс между ними. Условия возникновения индивида такие же, как логически консистентного мышления и универсальных представлений о справедливости. Они также предполагают более широкую и многообразную общественную основу. В современном индивидуализме становится всеобщим то, что раньше характеризовало только «чужого», которому Зиммель дал яркое описание. Поскольку он меньше связан социальными отношениями, потенциально он более свободен, а интеллектуально более объективен. Если, по Марксу, только устранение «отчуждения» восстановит полную индивидуальность, Зиммель в «Философии денег» утверждает, что именно возникающие в Новое время отчуждения создают соответствующего им индивида. Зиммель задает вопрос как о социологически способствующих этому факторах, так и о формах индивидуальности. Он различает «количественный» индивидуализм эпохи Просвещения, который освобождает людей от оков и во Французской революции дает им всем равные права, и «качественный» индивидуализм своеобразно раскрывающейся и сознательно отличающейся этим творческой личности Возрождения и гётевского времени. Однако в работе, оставшейся в его наследии, он не исключает того, что в будущем, наряду с этими двумя формами индивидуальности, возникнут и новые формы.

Тайне индивидуальности посвящены также две большие монографии. В своей работе «Гёте» Зиммель показывает, что изречение Гёте — плодотворное есть истинное — является выражением «индивидуального закона». В работе «Рембрандт» наряду с «Созерцанием жизни» — наиболее зрелой и читаемой книге Зиммеля — он показывает, анализируя, как в портретах Рембрандта, в отличие от ренессансных, форма является не чуждым «формальным» моментом, а вырастает из самой жизни, которая в ней лишь поворачивается вовне, и поэтому

форма несет в себе уже все прохождение жизни и даже будущую смерть.

Ценность общества также состоит, по Зиммелю, не в его собственном функционировании и не в создании объективной культуры, а в осуществлении индивида. Наряду с «трагедией культуры» есть и «общественная трагедия»: ибо, с одной стороны, индивид должен создавать необходимые социальные формы и действовать в них, с другой — чем выше его развитие, тем менее он вступает в них и находит соотнесенность лишь с фрагментами самого себя, лишь в своей подлинной плоскости.

Зиммель — также один из основателей современной социологии. Философия индивидуальности и социология взаимно образуют у него фон друг для друга и, переплетаясь, связаны друг с другом. То обстоятельство, что в нашем очерке мы только теперь обращаемся к социологии Зиммеля, объясняется лишь соображениями экономии изложения и не означает, что он лишь *стал* социологом. Напротив, он был им с самого начала своей научной деятельности, и скорее можно считать, что занятия этическими и метафизическими вопросами относятся к более *позднему* времени.

Мы уже упоминали о предвосхищении им теории роли. К нему восходят такие понятия, как диада, социальная дистанция, взаимодействие (циркулярное взаимодействие), референтная группа. Темой социологии являются, по Зиммелю, в отличие от понимания прежней энциклопедической социологии, *социальные формы*. В каждой из них мы занимаем иную социальную «дистанцию»; это понятие оказывается и в данном случае плодотворным. Социология должна так же абстрагировать свои формы, как геометрия абстрагирует пространственные формы от физических объектов, как логика и грамматика имеют дело только с формами. Но *противоположность* форме составляют не в первую очередь реальные исторические социальные вещи, как все время неверно предполагали в полемике с Зиммелем, а при отказе от психологизма тогдашнего времени составляет материал психических потребностей и целей, которые побуждают индивидов создавать меняющиеся общественные объединения. Зиммель в качестве антипсихолога (и антиисторика) занимает в области социологии такое же место, как Гуссерль в области логики, поздний Дильтей в области наук о духе и де Соссюр в области лингвистики. Социология занимается, по Зиммелю, не сексуальными, экономическими, педагогическими и религиозными стремлениями, объединяющими людей. Независимы от этих специальных намерений стоящие

над ними структуры, в которых они только и могут осуществиться. Так, например, соревнование существует в экономике и искусстве; господство и подчинение — как в государствах, так и в религиозных обществах, как в бандах заговорщиков, так и в художественных школах и в семьях. И наоборот, одинаковый по своему содержанию интерес может принимать различные социальные формы. Так, религиозная жизнь может быть организована то свободно, то централизованно. Тем не менее содержание действует на форму. Совместно музицирующие люди ассоциируются иначе, чем люди, занимающиеся наукой.

По Зиммелю, конфликт есть также форма общественного соединения и осуществляет стабилизирующие и интегрирующие функции. Зиммель обобщает этим представления Локка и Адама Смита о «доброй борьбе». Социологическая концепция входит у него в широкую рамку философии, для которой, как и для современной системной теории, единично сущее возникает посредством взаимодействия полярных сил и каждый закон находится в определенном отношении к своей противоположности; однако и в понимании должны сосуществовать исключаящие друг друга аспекты (см. выше), и они соотносятся друг с другом, как и контрасты, дополняя друг друга (подобно номинализму и реализму по отношению к самому обществу). В отличие от Парсонса, который в своем эквилибризме и гармонизме видит в конфликтах лишь устраняемые нарушения, Козер и Дарендорф вернулись к модели Зиммеля. Антагонизм можно приветствовать потому, что он ведет к социальным изменениям. Однако это не должно, как полагает Адорно, вести к институционализации классовой борьбы и представлять ее таким образом безобидной. Начало, положенное Зиммелем, продолжает оказывать влияние в современном исследовании «конфликта».

Дарование Зиммеля было слишком личным и тонким, у него отсутствовала склонность упорно настаивать на определенных научных открытиях (едва он утвердил право объективного духа, как вновь обратился к субъективному), поэтому он не мог основать школу. Однако его влияние, пусть даже преобразованное, обнаруживается у его учеников и друзей, таких, как Блох, Бубер, Грейтуйзен, Лукач, Паннвиц, Шмаленбах. Хайдеггер испытал влияние философии смерти Зиммеля и его работ об «историческом времени», равно как и влияние Бергсона. Сартр в его анализе «взора» обнаруживает влияние зиммелевской «Социологии чувств», переведенной Мамеле на французский язык. После Первой мировой войны (у Розенцвейга, у Адорно) про-

явилось типичное для этого поколения отдаление от Зиммеля. В 20-х годах господствовало стремление уйти от систем и слишком широких обобщений, исследовать особенное «малое» (Беньямин, Блох), которое совсем не есть нечто дизъюнктивно противоположное общему, бесформенно материальное, и найти в нем оставленные без внимания прежней философией структуры, столь же общие, сколь особенные. Однако эта тенденция уже подготовлена Зиммелем, философствовавшим о ручке и танго. «Индивидуальный закон» не ограничивается этическим; каждая предметная область, каждый феномен имеет свой индивидуальный закон. Таким образом, импульс, данный Зиммелем философии, действовал сильнее всего в то время, которое внешне уже дистанцировалось от него.

Дух 20-х годов противопоставил господству сферы одних только средств, в котором он обвинял «XIX век», подчинение безусловному, совершенствованию частей — взгляд на целое, мышлению о возможности — решение и действие. Новый поворот, который происходил не только в философии и частично был направлен *против* философии, возник у многих вследствие потрясений, связанных с войной.

Однако и этот поворот Зиммель, считавшийся начиная с 20-х годов типичным представителем старого направления, которое надлежало преодолеть, совершил, исходя из того же переживания, и совершил даже раньше! В его речах военного времени (1917) намечается своего рода *четвертая* стадия его мышления. Но зиммелевские речи военного времени были слишком связаны с непосредственным переживанием — и с неверной оценкой — данного момента истории. Поэтому в последние два года жизни он отошел от них. Ему не удалось дать философскую формализацию сказанного тогда, исходя из общей кризисной ситуации. Однако если читать сегодня эти речи *sine ira*^{*}, устраняя ослепление времени, то в них обнаруживается та же настроенность, из которой после смерти Зиммеля вышли догматическая теология и философия экзистенциализма; эта настроенность привела к распространению экспрессионизма и ввергла в бездну распространившейся идеологии 1933 г.

После того как послевоенное поколение 20-х годов стало историей, Зиммель не был открыт заново. Между тем в «Философии денег» содержатся мысли, которые могли бы многому научить поздний марксизм наших дней.

Иначе обстояло дело в социологии. Зиммель нашел при-

* Без гнева (лат.).

знание не только знаменитых своих современников, Дюркгейма и Макса Вебера, заложившего вместе с ним основы «социологии религии» и писавшего о нем. Зиммель оказал влияние на Леопольда фон Визе (понятие социальной дистанции), Теодора Литта (соотнесенность перспектив), Карла Мангейма (перспективизм ценности), Альфреда Фиркандта. Ганс Фрейер и Эрнст Трёльч полемизируют с ним. Таким образом, Албион Смолл мог сказать: развитие социологии в Германии 20-х годов идет от Зиммеля.

Благодаря Смоллу и Парку Зиммель как социолог стал очень рано известен также и в США. В отличие от Германии, в США с конца 50-х годов возникает большой интерес к Зиммелю, проявившийся в множестве переводов. Начало этому интересу положило исследование малых групп, а также возвращение к понятиям конфликта (Козер) и взаимодействия (принцип социального обмена — «exchange») — Джорджа Хоманса. В отличие от Парсонса, который исходит из ценностей как контроля общества, здесь вновь были введены спонтанные действия как условия общества и самих ценностей.

Зиммель как диагност времени

Георг Зиммель впервые опубликовал «Философскую культуру» в 1911 г. Третье и последнее издание этой работы вышло в 1923 г. То обстоятельство, что это собрание эссе было в течение шестидесяти лет забыто и только сегодня вновь предлагается вниманию публики, может служить признаком того, что Зиммель в своей критике культуры странным образом далек и одновременно близок нам.

I

Конечно, оба вводных тома в издании Гёшен «Основные проблемы философии» (появившееся в 1910 г. юбилейное издание 500 и «Основные вопросы социологии») уже давно стали вновь доступны. Две из наиболее значительных книг — «Философия денег» (1900) и «Социология» (1908) — вновь изданы. Изданием юбилейного сборника к столетию со дня рождения Зиммеля¹ и публикацией двух собраний статей² Михаэль Ландманн приложил большие усилия для возрождения интереса к Зиммелю. Несколько лет тому назад Зиммель был включен в почетный перечень классиков в области исследования теории общества³. А в США Курт Вольф в 50-х годах собранием социологических работ Зиммеля открыл посвященную ему подлинную дискуссию⁴.

Однако после Второй мировой войны Зиммель как философ и социолог не играл столь заметной роли в интеллектуальной жизни Федеративной Республики Германии и Америки, которая позволила бы говорить о его влиянии на современность. Это проявляется не только в сравнении с Дильтеем и Бергсоном, давшим начало «философии жизни», но и прежде всего при сопоставлении его с современными ему отцами-основателями социологии: Зиммель родился в 1858 г. в один год с Дюр-

кгеймом, он был лишь на несколько лет старше Джорджа Герберта Мида (1863) и Макса Вебера (1864). В начале 50-х годов Георг Лукач мог так же рассматривать зиммелевскую философию жизни в виде завершенной главы, как Р.Арон зиммелевскую «формальную социологию»⁵, которую еще в 1930 г. Г.Фрейер излагал как живой теоретический подход к вопросу⁶. «Классиком» Зиммель не стал — к этому он по своему интеллектуальному складу и не был предназначен.

Зиммель является ученым другого типа. Несмотря на свое влияние на философию периода Первой мировой войны, несмотря на его значение для немецкой, и едва ли не еще большее для американской философии в период ее формирования, Зиммель был скорее инициатором, чем систематиком, скорее философствующим диагностом времени с социологическим уклоном, чем прочно укорененным в научных изысканиях философом и социологом. Зиммель, пользовавшийся вследствие своих научных заслуг большим признанием за границей, никогда не был тесно связан с немецкими университетами. Это было не случайно. Целлер и Гельмгольц отклонили в качестве диссертации его работу по музыкальной психологии, принята была дополнительно предъявленная премированная работа, посвященная кантовской философии природы. Отклоняется и абилитационная работа ввиду якобы неудачно выбранной темы. Когда же Зиммеля все-таки допускают к преподаванию в университете, он проваливается на пробной лекции. Назначение в качестве штатного профессора идет очень медленно. При занятии освободившихся мест Зиммеля все время обходят. В 1908 г. Макс Вебер предлагает Зиммеля для замещения философской кафедры в Гейдельберге; однако министерство его на эту должность не приглашает. Наконец, в 1914 г. в возрасте 56 лет он получает должность профессора в Страсбурге: прощание с привычной атмосферой его родного города, Берлина, далось Зиммелю нелегко. В 1915 г. Риккерт пытается получить для Зиммеля приглашение в Гейдельберг, и вновь тщетно.

Как часто подобное отношение бывает связано со сведениями из сомнительных источников. Зиммель обвиняется в релятивистской установке по отношению к христианству; его неортодоксальный образ мыслей и манера читать лекции вызывают подозрение; его успех у студентов, его воздействие на широкие круги публики возбуждают зависть; антисемитизм соединяется с недоброжелательством по отношению к печатающемуся интеллектуалу. Дистанцию между ним и академическим миром создает его менталитет, отличающийся тонким ощуще-

нием типичных для данного времени раздражений, эстетических новшеств, изменений духовных тенденций и меняющихся ориентаций в концентрированном ощущении жизни большого города, ощущений, подвластных политическим установкам изменений и трудно схватываемых диффузных, но предательских повседневных феноменов. Короче говоря, мембраны для восприятия духа времени были у него широко открыты. В доме Зиммеля можно было встретить скорее литераторов и художников, чем берлинских коллег. Он поддерживал отношения с Рильке, Стефаном Георге, Паулем Эрнстом и Гундольфом, с Максом Вебером, Трёльчем и Генрихом Риккертом, а также с Бергсоном, который, начиная с 1908 г. оказывал на него большое влияние. Молодые ученые, такие, как Эрнст Блох и Георг Лукач, посещали его приватные коллоквиумы. О лекциях Зиммеля для широкой аудитории появлялись даже сообщения в периодической прессе. Этому соответствовала эссеистская направленность мышления Зиммеля и эссе как предпочитаемая им форма изложения.

Адорно сетовал на «неприятно предвзятое» заглавие, под которым Зиммель опубликовал свои эссе; однако и он признает, в какой степени он обязан раннему знакомству с работами Зиммеля: «Георг Зиммель... при всем его психологическом идеализме первым совершил поворот философии к конкретным предметам, ставший каноническим для каждого, кого не удовлетворяла трескотня критики познания и истории духа»⁷. Книга Блоха «Следы», написанная между 1910 и 1929 гг., свидетельствует о влиянии человека, который шел первым по этому пути. В своих размышлениях о «лампе и шкафе» или о «первом локомотиве» Блох следовал Зиммелю, философствовавшему об актере и о приключении, рефлексировавшему о «мосте и двери», стремясь обнаружить в этих образованиях воплощение основных черт человеческого духа. Зиммель не только за поколение до Хайдеггера и Ясперса призывал студентов выйти за рамки школьной философии и мыслить «конкретно»; его работы оказали влияние на ученых от Лукача до Адорно, способствуя реабилитации формы научного эссе.

Адорно, до сих пор последний из философов, сделавших эссе гибким инструментом для выражения своих мыслей, видит в этой литературной форме прежде всего момент освобождения: «Эссе не позволяет предписывать себе свою компетенцию. Вместо того чтобы совершать что-либо в науке или создавать в искусстве, он отрывает в своем усилии досуг ребенка, который без угрызений совести возбуждается от того, что уже

совершили другие. В эссе совершается рефлексия о любимом и ненавистном вместо того, чтобы представлять дух сообразно модели неограниченной трудовой морали как создание из ничто» (там же, S.10). Правда, Адорно называет и цену, которую следует платить за такое освобождение от методического принуждения: «За свою родственность открытому духовному опыту эссе платит недостатком уверенности, которого норма установленного мышления боится, как смерти» (S.21). Может быть, в некоторой степени и этот страх, а не только дифференцированная культура речи XIX в., создает известную обстоятельность стиля Зиммеля — будто он медлил предаться темпу и решительной избирательности, требуемых формой эссе.

Работы Зиммеля занимают промежуточное положение между эссе и научным исследованием: они *кружат* вокруг кристаллизующей мысли. Ничто не указывает, что для автора когда-нибудь возникал вопрос, может ли единственная острая фраза, такая, как «античная пластика искала как бы логику тела, Роден — его психологию», всерьез конкурировать с исследованием в двадцать страниц о Родене как «художнике». В коротких эстетических работах еще скорее проявляется что-то от тех соответствий, которые существуют между уплотненным эссе и взрывающим афоризмом. Но и здесь ощущается некоторая дистанция, которая оправдывает старомодное название книги *«Философская культура»*. Неокантианское понятие культуры показывает, что отделяет нас от Зиммеля. Зиммель — дитя конца века, *fin de siècle*; он принадлежит еще той эпохе, для буржуазного образования которой Кант и Гегель, Шиллер и Гёте оставались современниками. Правда, такими современниками, которые были уже оттеснены Шопенгауэром и Ницше. Так, Зиммель выражает преодоление Роденом классицизма и натурализма в основных понятиях кантовско-шиллеровской эстетики — свобода и необходимость, дух и природа, форма и материал. В духе романтики он определяет очарование ветхой руины как месть некогда насильственно подчиненного архитектурной форме камня. *«Абстракция и вчувствование»* Воррингера предоставляет ему категории для эстетики природы моря и альпийского ландшафта: пронизательную антиципацию возникающей экспрессионистской живописи он в этом не видит.

Зиммель стоит еще по эту сторону бездны, которая разверзнется между Роденом и Барлахом, между Сегантини и Кандинским, между Ласком и Лукачем, Кассирером и Хайдеггером. Он пишет о моде иначе, чем Беньямин. И все-таки именно он устанавливает связь между модой и модернизмом, которая ха-

рактизует молодого Лукача вплоть до выбора названий его работ, вдохновляет Бенямина вести наблюдение над полным раздражений, тесных контактов, ускоренного движения пространством большого города, связь, которая изменяет характер восприятия, темы, стиль работ целого поколения интеллектуалов. Чем объясняется проявившийся во время Веймарской республики потенциал инициативы у человека, корни которого еще уходили так глубоко в исторически просвещенный XIX век? Я полагаю, что Зиммель обязан своим поразительным, хотя во многом и анонимным, воздействием тому культурно-философски обоснованному диагнозу времени, который он впервые развил в заключительной главе «Философии денег» (1900). Эту теорию современной эпохи он продолжал разрабатывать в эссе «Понятие и трагедия культуры» и подчинил ее сомнительной метафизике жизни в более позднем докладе «Конфликт современной культуры»⁸.

II

Статья о трагедии культуры является центром собранных эссе Зиммеля. Он развивает в ней динамическое понятие культуры. Под этим он понимает тот процесс, который связан с «душой» и ее «формами». В понятие культуры входит то и другое: как объективации, в которые отчуждает себя возникающая в субъективности жизнь, следовательно, объективный дух, так и наоборот, формирование души, восходящей от природы к культуре, следовательно, образование субъективного духа. Зиммель следует установленному Гердером, решающему для исследователей от Гумбольдта до Гегеля экспрессивистскому идеалу образования. Жизнь в целом толкуется сообразно модели творческого процесса продукции, в котором гениальный художник создает органический образ своего произведения, открывая при этом тотальность собственных сил своей сущности. Telos (цель) этого процесса образования — возрастание индивидуальной жизни. В версии Зиммеля субъективный дух сохраняет решительное превосходство над объективным духом, культура субъекта — над объективной культурой.

В этом культурном процессе заключена опасность, которая состоит в том, что объективная культура получит самостоятельность по отношению к индивидам, ее создающим. Зиммель, как и Риккерт, подчеркивает собственный смысл сфер культурных ценностей. Наука и техника, искусство и мораль образуют фактические связи, обладающие собственными притязаниями на

значимость, которым приходится покоряться познающему, производящему, творческому и практически судящему и действующему субъекту. Однако перевес объективной культуры станет в такой степени неотвратимым, в какой субъективный дух следует западному рационализму и все глубже проникает в вечные закономерности объективного духа, дифференцируя и углубляя при этом сферы культурных ценностей, ускоряя развитие культуры и повышая ее уровень. В той же степени дух становится и противником души: «Для нас форма личностного единства, к которому сознание сводит объективный духовный смысл вещей, обладает ни с чем не сравнимой ценностью... Лишь здесь развиваются те темные лучи душевного тепла, для которых ясное совершенство чисто фактически определенных идей не находит ни места, ни отклика в сердце. Так обстоит дело и с духом, который посредством опредмечивания нашей интеллигенции противопоставляет себя душе как объект. Дистанция между обоими растет в той мере, в какой предмет возникает посредством совместной деятельности растущего числа лиц на основе разделения труда; ибо лишь в такой же мере становится возможным ввести в производство, вдохнуть в него единство личности, с которой для нас связаны ценности, тепло, своеобразие души. Что вследствие современной дифференциации создания объективного духа он лишен именно этой формы душевности... может быть последней причиной враждебности, с которой глубокие в своем индивидуализме натуры теперь так часто относятся к прогрессу культуры»⁹.

Зиммель прежде всего описывает, как рост сложности культуры ставит душу, от которой это движение исходит, перед парадоксальным вопросом, является ли она еще «господином в собственном доме» или может хотя бы установить с точки зрения высоты, смысла и ритма гармонию между ее внутренней жизнью и тем, что ей надлежит вобрать в себя в качестве безличных содержаний (там же, S. 529). Затем он пытается открыть механизм, который позволил бы понять, почему этот рост уходящей все в большие дали объективной культуры неизбежен; и он устанавливает это посредством денег. В своей «Философии денег» Зиммель перемещает понятие культуры из сферы духовных образований на общественный и материальный процесс жизни в целом. Так же, как у Макса Вебера, структуры экономики, государства и семьи образуют, по Зиммелю, собственную закономерность, сходную с закономерностью культурных ценностных сфер — науки, искусства и морали; общество также предстает перед душой как составная часть объективной куль-

туры. В современном обществе рынок, очевидно, играет роль создающего сложность механизма. Посредством денег он осуществляет развитие разделения труда в обществе и тем самым рост сложности культуры в целом. В конечном счете, правда, и деньги — лишь одна из тех «форм», в которых субъективный дух объективируется в поисках души самой себя. Поэтому «Философия денег» должна выполнить программу, поставленную Зиммелем во введении. Она должна «подвести фундамент под исторический материализм, который позволит сохранить пояснительную ценность введения хозяйственной жизни в число причин духовной культуры, но признать при этом, что именно эти хозяйственные формы являются результатом глубоких оценок и течений психологических, даже метафизических, предпосылок» (там же, S.VIII). Лукач сухо замечает по этому поводу, что социально-экономические закономерности теряют свое конкретное содержание и революционную остроту, как только их начинают понимать как выражение общей «космической» связи¹⁰.

В своих резких выступлениях против Зиммеля через поколение после его смерти Лукач, правда, не касается истории воздействия, оказанного зиммелевским диагнозом времени, который не в последнюю очередь относится и к нему самому. Влияние Зиммеля вызывалось не только легко воспринимаемыми формулами, как, например, отставание личной культуры по сравнению с ростом культуры вещей. Влияние оказывало и его феноменологически точное описание современного стиля жизни: «Процесс объективации содержания культуры, который... создает между субъектом и его творениями все растущую чуждость, проникает в конце концов во внутренние переживания повседневной жизни» (там же, S. 519). В формах общения, сложившихся в больших городах, Зиммель обнаруживает, как и в природе, структурно сходные с рекламой или с супружескими отношениями сдвиги. В той мере, в какой отношения социальной жизни овеществляются, субъективизм освобождает душевные энергии. При такой фрагментаризованной, бесформенной внутренней жизни субъектов культурные и социальные объекты превращаются в отчужденные и одновременно автономные силы. Деньги могут служить примером этого; они представляют в чистой абстракции объективность действий, связанных с обменом, и одновременно служат основой для формирования субъективности, которая дифференцируется по своим способностям к расчетам и по своим меняющимся импульсам.

Основой тех общественных теорий, в которых дан диагноз времени, и которые, исходя из Вебера, ведут, с одной стороны, через Лукача к Хоркхеймеру и Адорно, с другой — через Фрейера к Гелену и Шельски, служит зиммелевская философия культуры. Макс Вебер развивает в своем знаменитом «Промежуточном рассмотрении» («Zwischenbetrachtung») парадоксальное понимание рационализации, опирающееся на неокантианские элементы зиммелевского диагноза, а именно, на конфликтный потенциал дифференцированных по собственному смыслу сфер ценности и жизненных структур. Лукач может в книге «История и классовое сознание» («Geschichte und Klassenbewusstsein») материалистически постигнуть деформации буржуазной повседневности и культуры как феномены овеществления лишь потому, что Зиммель проложил обратный путь и рассмотрел абстракции отчуждения промышленного труда как особый случай отчуждения творческой субъективности от ее культурных объектов¹¹. Хоркхеймер и Адорно также дают в своей теории массовой культуры лишь вариации на зиммелевскую тему. А в своей «Диалектике просвещения» («Dialektik der Aufklärung»), в которой процесс овеществления принимает облик всеобщности всемирно-исторического процесса рационализации, они заимствуют тезис Зиммеля: «По внешней объективности и видимости растущее господство в самом деле на стороне человека; однако это еще не означает, что субъективное отражение этого вовнутрь переходящего значения данного исторического факта не может идти в противоположном смысле... Утверждение, что, служа природе, мы господствуем над ней, имеет страшное обратное значение, что, господствуя над ней, мы ей служим» (там же, S. 549).

В то время как марксисты держатся экспрессивистского идеала образования, но находят в самостоятельности объективного духа материалистический смысл, буржуазная критика культуры шаг за шагом отходит от притязаний философии жизни на примирение и придает тезису об отчуждении объективного духа утвердительный характер. Ганс Фрейер и Йоахим Риттер видят в динамике овеществления культуры и общества лишь оборотную сторону конституирования сферы, достойной устремлений субъективной свободы. Зиммель еще скептически относился к этому «идеалу мучительного разделения», вследствие которого жизнь «становится все более вещной и безличной, для того чтобы неовеществляемый ее остаток становился тем более

личной и несомненной собственностью Я» (там же, S. 532). В этом отношении геленовская критика распространения пустой, свободной от всех вещных императивов субъективности ближе Зиммелю. С другой стороны, неоконсервативное прославление «культурной кристаллизации» (впрочем, выражение, заимствованное у Зиммеля) указывает уже в сторону функционализма Луманна, который берет у Зиммеля только превратившиеся в системы объективации, тогда как сами субъекты становятся у него системами. Системный функционализм утвердил «конец индивида», которого Адорно изолирует негативно-диалектически, чтобы опровергнуть его в качестве самопредопределенной судьбы.

Обозревая в общих чертах воздействие зиммелевского диагноза времени, к нему хочется применить то, что Гелен некогда сказал об эпохе Просвещения: ее послышки мертвы, продолжают воздействовать лишь ее следствия. В понимании следствий все стороны как будто едины, пусть даже один осуждает как негативную тотальность то, что другой восторженно провозглашает кристаллизацией, пусть один отвергает как овеществление то, что другой технократически утверждает как предметную закономерность. Все согласны с утверждением, что признак модернизма состоит в том, «что объекты обладают собственной логикой своего развития — не понятийной, не природной, а лишь логикой своего развития как творений человеческой культуры — и вследствие этого они отклоняются от того направления, в котором могли бы подчиниться личностному развитию человеческих душ». Но Лукач, Хоркхеймер и Адорно видят в этом роковую плату за капиталистическую модернизацию общества; Фрейер, Риттер и Шельски — требующее компенсации дополнительное следствие процесса рационализации общества; наконец, Гелен и Луманн — достойный похвалы эквивалент естественного роста больших институтов. Гелен первым отказывается от послышки, за которую еще держатся другие; она гласит: конкретная культура может быть создана только посредством «переплетения» субъективности с вещными элементами — посредством введения объективаций в процесс образования и жизненную связь субъектов и примирения души с ее формами. Луманн может уже предполагать, считая это тривиальным, что личные и общественные системы составляют друг для друга *окружающую среду*.

Этот вывод показывает, что болезненные явления, вокруг которых некогда разгорелась дискуссия о модернизме, в конце концов бесследно исчезают, если мы не подвергаем пересмотру — вместо того, чтобы просто забыть это — основные понятия философии сознания, перспективу их примирения и идеал экспрессиivistского образования. Из концепции, по которой душа и формы непосредственно взаимодействуют, а творческий субъект относится к отчужденным силам своей сущности только как к объектам, феномены овеществления должны в конце концов уйти. Они требуют более точного языка, более убедительной формулировки. Систематически индуцированное формирование коммуникативно структурированных жизненных связей попадает в поле зрения только когда очевидный собственный смысл интересубъективности нашей повседневной практики понимания разработан совершенно не метафизически. Культурные и социальные объекты, если об «объектах» вообще еще может идти речь, всегда уже погружены в ее среду — так же, как постоянно занятая образованием и преобразованием в высшей степени непрочная идентичность «субъектов», которым в одинаковой степени угрожают насильственные интеграция и разобщение¹².

Зиммель нам сегодня странным образом одновременно далек и близок. Близостью он обязан, правда, не только поучительной истории воздействия его диагноза времени, но и конstellляции, в которой искра философии жизни могла скорее зажечь, чем объяснить. Зиммелевская философия культуры дает определение «безудержному подсознательному стремлению (там же, S. 551), которое гонит современного человека от социализма к Ницше, от Гегеля к Шопенгауэру, — так же, как три поколения спустя — от Маркузе к Хайдеггеру и от книги курса к книге конкурса. Зиммель говорит о трагедии культуры, он вычленяет связанные с современным стилем жизни патологии из их исторических связей и возвращает их к присущей самому жизненному процессу тенденции отчуждения между душой и ее формами. Столь метафизически глубоко коренящаяся чуждость лишает диагноз времени силы и мужества сделать политически-практические выводы. Конечно, о симпатиях Зиммеля догадаться нетрудно. Он упоминает однажды о начатой Моррисом и Рёскином реформе, цель которой — противопоставить уродству массового промышленного продукта императив формы художественного ремесла. А тоска по недифференцированным обозримым целостностям, которая воодушевляет эксперименты реформаторов жизни на Monte Verità и в других

местах, соответствует во всяком случае стремлению Зиммеля к «конкретной культуре». Рудольф Штейнер ведь также его современник. Но в конечном итоге Зиммель реагирует лишь на одно движение — движение женщин буржуазного общества за эмансипацию, возникшее до Первой мировой войны.

Эссе, посвященное проблеме женской культуры, найдет отклик и сегодня — в тех группах женского движения, которые основывают свои надежды и притязания на чисто женских, специфически материнских качествах. Правда, «априорная сущность» женщины, подчеркиваемая Зиммелем, несвободна и от мужских фантазий; она обязана, впрочем, смелой онтологизации современных феноменов. Женщина вновь оказывается ближе, чем мужчина, полюсу основы существования и субъективности, неисторичности и пассивности, замкнутости и тотальности. Этим объясняется интерес Зиммеля к женскому движению: женская культура (не только лестно характеризованная) представляется ему средством против отчуждения живой субъективности от застывших объективаций «мужской культуры», которая без всякого на то права притязает на общечеловеческое достоинство.

Примечания

¹ K.Gassen, M.Landmann (Hrsg.). Buch des Dankes an Georg Simmel. Berlin, 1958.

² G.Simmel. Brücke und Tür. Stuttgart, 1957 (с небольшими изменениями издание появилось позже под названием: Das Individuum und die Freiheit. Essais. Berlin, 1984).

³ P.E.Schnabel. Georg Simmel // D.Kasler. Klassiker des soziologischen Denkens. Bd.I. München, 1976, S. 267 ff.

⁴ K.H.Wolff (Ed.) The Sociology of Georg Simmel. Glencoe. 111. 1950; о восприятии в США см.: Schnabel. Op.cit. S.276 ff.

⁵ G.Lukàcs. Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1955, S. 350 ff.; R.Aron. Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Stuttgart, 1953.

⁶ H.Freyer. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Darmstadt, 1964, S. 46 ff.

⁷ Th.W.Adorno. Henkel, Krug und frühe Erfahrung // Adorno. Gesammelte Schriften. Bd. II. Frankfurt am Main, 1974, S. 558.

⁸ In: G.Simmel. Das individuelle Gesetz. S. 148 ff.

⁹ G.Simmel. Philosophie des Geldes. Berlin, 1977, S. 528.

¹⁰ G.Lukàcs. Op.cit. S. 358.

¹¹ «Превращение труда в товар является лишь одной стороной далеко идущего процесса дифференциации, который вычлняет из личности отдельные содержания, чтобы противопоставить их ей как объект, обладающий самостоятельной определенностью и движением» (Philosophie des Geldes, S. 515).

¹² J.Habermas. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main, 1981. Bd. 11, Kap. 8.

Леонид Ионин

Зиммель: жизнь и философия

Георг Зиммель родился 1 марта 1858 г. в Берлине. Окончив классическую гимназию, он поступил на философский факультет Берлинского университета, где в числе его преподавателей были такие знаменитости, как историки Моммзен, Дройзен и Трейчке, психологи Лацарус, Штейнталь, Бастиян, философы Харм и Целлер. В студенческую пору его интересы как раз и концентрировались в области истории, философии и психологии. В 1881 г. Зиммель получил докторскую степень по философии за диссертацию о Канте, через четыре года стал приват-доцентом, а через пятнадцать лет был избран экстраординарным, т.е. внештатным профессором Берлинского университета и оставался в этой должности еще полтора десятилетия, не получая никакого жалования, за исключением студенческих взносов за лекции. Лишь в 1914 г. — по истечении почти 30 лет вполне успешной, а иногда даже сенсационно успешной педагогической и научной деятельности — Зиммель получил «полную» профессиуру в Страсбурге. Четыре года спустя — 26 сентября 1918 г. — он умер.

Интеллектуальная биография Зиммеля оказалась тесно связанной с общим духовным климатом Берлина — города, где он сложился и вырос как ученый. Эволюция Берлина, превращение его из провинциальной столицы прусского королевства в «мировой город», центр складывающейся колониальной империи — эти изменения, отражавшиеся буквально в каждом элементе культуры, жизни, нравов, наложили отпечаток на развитие философских идей Зиммеля.

В 80-е годы, когда Зиммель только начинал как ученый, Берлин был «большой деревней», где провинциальность жизненного уклада причудливо сочеталась с прусской военно-бюрократической системой, воплотившей в себе «мировой дух» гегельянства. В немецкой философии и гуманитарных науках этот

период был, по выражению Эдуарда Шпрангера, эпохой тайных советников¹. Ранке, Дройзен, Трейчке, Моммзен, Шмоллер, Дильтей — все они числились тайными советниками — весьма высокое место в прусской иерархии. В цене были солидность, надежность, устойчивость: солидность классического образования, надежность выверенной духовной традиции, устойчивость государственной философии.

Но уже к концу 90-х годов ситуация разительно изменилась. Экономическое наступление буржуазии переменяло все — от темпа и ритма городской жизни до идейных течений и стремлений. Берлин превращался в «новый Вавилон»: Шпрее оделась в камень, над улицами понеслись поезда городской железной дороги, вспыхнули электрические рекламы могучих концернов «Сименс», «Борзиг», «Хёхст». Темп жизни ускорился до сумасшествия, сословные перегородки разрушались, и на месте еще несколько лет назад казавшегося неизблемым старого порядка возникали новая капиталистическая элита и противостоящая ей пролетарская и люмпенская масса². В духовной жизни пробивало себе дорогу причудливое сочетание ницшеанского культа сверхчеловека (массового культа, которому порой недоставало понимания собственных глубинных предпосылок) с позитивистско-дарвинистской социальной философией, оперировавшей массой, толпой, но массой изолированных индивидов — «одиноким толпой», по выражению Д.Рисмена, американского ученого нынешнего столетия.

Именно в это время и начала складываться философско-социологическая система Зиммеля. Он даже стал позитивистом, но оставался им недолго, как недолго царствовал наступательный идейный дух эпохи грюндерства.

Резко обнажившиеся социальные противоречия вызвали не менее резкие противоречия в культурной и духовной жизни, достигшие особого накала в канун первой мировой войны. Это была эпоха духовного кризиса, приведшего позже к катастрофическим для Германии, да и для всего мира, последствиям. Не всеми это замечалось. Тот же Шпрангер писал: «Я не поверю, что многие из моих современников перед 1914 г. ощущали, на каком повороте культуры они стоят, — повороте, который через тридцать лет должен был привести к германской катастрофе, вообще — к закату Европы»³. Однако, едва ли не противореча себе, он показывал, что признаки этого поворота в культуре и духовной жизни нельзя было не заметить. «Было ясно, что действует невзрастеническое поколение, лишенное чувства уверенности в самом важном. Натурализм и неоромантизм тес-

но переплетены, часто в творчестве одного и того же человека; накал переживания общественных проблем сталкивается с крайним индивидуализмом; тут же пустые разглагольствования, особенно в исторической драме; большие романисты отсутствуют, однако глубоко разрабатывается лирика... В целом же все более чувствуется опасная потеря ориентации и бессилие, проявляющееся в слишком откровенных метаниях духа. Если говорить о философии, то бросалось в глаза отсутствие большой метафизики, исследовалась проблематика оснований и формальная теория познания. Еще меньше можно говорить о разработке вечных проблем религии. Все, что было в этой области, шло из-за границы: от Толстого, Достоевского, Стриндберга, позднего Ибсена, с Дальнего Востока. Роковым образом ощущалась нехватка питательной почвы по мере того, как древо культуры устремлялось вверх»⁴.

Эта эпоха и была эпохой Зиммеля. Его творческие возможности полностью развернулись именно в кипящем котле Берлина эпохи «кризиса культуры» — на скрещении многообразных старых и новых переплетающихся идей и тенденций. Именно как выразитель этих, зачастую болезненных и трагических, кризисных черт и вошел Зиммель в историю мысли.

Биограф Зиммеля П.Хонигсхейм перечисляет целых восемь социально-культурных групп, идеология которых воздействовала в той или иной мере на становление Зиммеля и отразилась в его трудах⁵. Первая из них — это *старое пруссачество* — феодальные землевладельцы, составлявшие, говоря современным языком, ядро истеблишмента, доминировавшие в армии, в государственном аппарате, в протестантских церковных кругах. Большинство из них принадлежало к консервативной партии. Ими использовался в политических целях антисемитизм, сыгравший важную (негативную) роль в академической карьере Зиммеля.

Далее, *сословие торговцев и ремесленников*, стремившееся возродить традиционную «гильдийную» хозяйственную структуру. Капиталистическое денежное хозяйство рассматривалось ими как величайшее зло. Националисты по убеждению, они в то же время держались антисоциалистических взглядов, а «еврейство» считали источником и символом плутократии.

Новые промышленные и торговые круги, представители которых в образе жизни стремились подражать старому феодальному дворянству и, хотя и были лишены серьезных религиозных убеждений, прибегали к религии, как к средству «приручения» масс. В политике они поддерживали национал-либералов, выдвинувших в свое время Бисмарка.

Левые либералы, хотя и не имели влияния в общенациональном масштабе, оказывали весомое воздействие на муниципальную политику. Религией они не интересовались, а если интересовались, то лишь либеральным, библиокритическим протестантизмом. Они, однако, живо воспринимали философию в ее «натуралистическом» и «реалистическом», т.е. в позитивистских, вариантах, а также естествознание, литературу, искусство вообще, что сближало их с социалистами.

Социалисты — большинство из них к 90-м годам под нажимом правительства и в результате бюрократизации профсоюзов и рабочих кооперативов порвали с марксистским радикализмом и перешли на реформистские позиции, в результате чего их мировоззрение стало мало чем отличаться от «натуралистического» и «реалистического» мировоззрения левых либералов.

Берлинский университет — это был совершенно особый культурный круг, принадлежность к которому, даже в неоплачиваемой должности приват-доцента и внештатного профессора, как это было с Зиммелем, считалась весьма почетной. В университете в тот период, наряду с названными выше историками, философами, политэкономами, работали социолог Макс Вебер, психологи Вундт и Штумпф и другие знаменитости; имя каждого из них составило эпоху в развитии соответствующих дисциплин.

Называя имена психологов и социологов, не следует забывать, однако, что ни психология, ни социология не числились в перечнях научных специальностей, преподававшихся в германских университетах в то время. Психология, хотя уже созрел экспериментальный подход в этой науке, считалась философской дисциплиной. Тем не менее экспериментальные школы Вундта и Штумпфа процветали. Социология же не преподавалась вообще; проблематика, которая к тому времени начинала осознаваться как социологическая, шла под рубрикой либо политической экономии, либо философии.

Но дело было не только в бюрократических перечнях и инструкциях, хотя в прусских университетах гнет министерства образования чувствовался сильнее, чем даже в российских в недавней памяти советское время. В Берлине дело усугублялось идеологическими различиями. Университет Фридриха-Вильгельма был оплотом классического немецкого идеализма. Поэтому социология, вылупившаяся из позитивистского «яйца» и ассоциировавшаяся с позитивизмом и неокантианством, пользовалась особой нелюбовью берлинских философов. Эта

нелюбовь также сыграла определенную негативную роль в биографии Зиммеля; с точки зрения университетских профессоров, на нем, что называется, клейма ставить было негде: он был не только еврей, не только позитивист, но еще и подавал себя как социолог. Именно поэтому Зиммель, несмотря на свой удивительный талант и необыкновенный успех, практически до самого конца жизни не удостоился профессорского звания и высокого места в табели о рангах. С точки зрения государственной профессуры он имел талант не к тому, что было нужно, и успех не в тех кругах, где его нужно было иметь.

Одним из тех кругов, в которых Зиммель имел успех, была так называемая *неофициальная берлинская культура*, течение, основывавшееся на идеях материализма, механицизма, дарвинизма — доктринах в основном английского происхождения, и представленное крупными учеными, врачами, естествоиспытателями, такими как Вирхов, Гельмгольц и др. Представители этого направления, так же как левые либералы и социалисты, были противниками Бисмарка, активно «функционировали» на общественных началах в школах для рабочих, народных театральных обществах, считали естествознание «религией нашего времени», зачитывались реалистическими романами и драмами Золя и Ибсена. Позитивизм в различных его вариантах рассматривался ими как подлинно научная философия, социологию они приветствовали, связывая с нею возможность разрешения социального вопроса.

Антирационалистическое течение, выступавшее против урбанизации, рационализма, материализма и прочих «зол современной цивилизации», стремилось посредством идей Ницше и Шопенгауэра оживить первоначальный дух немецкого романтизма. Одни из его представителей (Юлиус Лангбен) воспевали немецкого крестьянина и ремесленника прошлого, с отвращением отвергая свое время, свою среду, ведя почти отшельнический образ жизни; другие (Стефан Георге) прославляли элиту, иерархию, дисциплину, также живя уединенно, общаясь в узком кругу посвященных. К этому кругу относился и Рильке — поэт, весьма любимый Зиммелем.

Неоромантическое движение, отмечает Хонигсгейм, «зародилось постепенно и в начале своем осталось почти незамеченным», но первые полтора десятилетия XX в. стали временем его триумфа⁶. Зиммель оказался одним из триумфаторов. Начав свой научный и общественный путь в лоне «неофициальной берлинской культуры», будучи близок к левым либералам и социалистам (даже публикуясь в социалистических еже-

месячниках), он закончил тесным контактом с неоромантическим движением.

Но, повторим, начало его карьеры в конце 80-х — начале 90-х годов было ознаменовано тесным сотрудничеством с представителями внеуниверситетских ученых кругов. Под воздействием имперской политики Берлин в этот период все больше проникался духом антисемитизма, что частично обусловило изоляцию Зиммеля в университете и трудности на педагогической стезе. Но это была не единственная причина. Важнее, пожалуй, была его неспособность примкнуть к какой-либо из пользующихся влиянием социально-политических группировок. Его не устраивали в конечном счете ни имперская программа национал-буржуа с ее акцентом на централизацию и ускоренное индустриальное развитие, ни консервативные устремления «лендлордов» — прусского юнкерства, ни требования социалистов. Ближе всего ему оказались идеи либеральных мыслителей — «дарвинистов и прогрессистов», развивавшиеся вне стен университета.

Характерными для этого — приват-доцентского — периода творчества Зиммеля оказались две книги: «Социальная дифференциация»⁷ и «Введение в науку о морали»⁸. Обе они имели своим идейным источником самую раннюю его работу — диссертацию, посвященную анализу атомистической философии⁹. От сформулированных в этих книгах идей Зиммель впоследствии отказывался, а «Введение в науку о морали» вообще даже не хотел включать в собственную библиографию. Однако кое-что в этих книгах оказалось предвосхитившим и даже определившим последующие этапы его духовной эволюции.

Здесь нет смысла сосредоточиваться на подробном изложении зиммелевских построений того времени. Достаточно сказать, что они стали результатом интерпретации социально-философских и социологических понятий с точки зрения фехнеровского спекулятивного атомизма, а проще — результатом истолкования индивида как социального атома. Прибегая к такой интерпретации, Зиммель искал решения вполне определенной задачи: он стремился расчленить «социальные молекулы», показать, что такие квазиприродные, квазиорганические сущности, как психика нации, народный дух и т.п., которыми оперируют его университетские учителя и коллеги, на деле представляют собой лишь продукт гипостазирования функциональных отношений. Точно так же и целое общественной жизни перестает выглядеть субстанциальным целым, а превращается в функциональное единство — продукт взаимодействия единичных «атомов».

Показать-то Зиммель это показал, но в предложенном атомистическом решении крылось противоречие, которое сам он определил как «фундаментальное». Суть его, писал Зиммель позднее, состоит в том, что «индивид, с одной стороны, является простым элементом и членом социального целого, а с другой — сам он есть целое, элементы которого образуют некоторое, относительно замкнутое единство. Роль, которая предназначена ему только как органу, вступает в противоречие с той ролью, которую он может или хочет исполнить как самостоятельный и целостный организм»¹⁰. В результате учение о социальной дифференциации хотя и освобождало (в теоретическом смысле, разумеется) индивида от давления гипостазированных квазиобъективных сил, но, освобождая, грозило его уничтожить — разорвать, расколоть его сознание воздействием противоречивых норм и требований, предъявляемых индивиду каждым из социальных кругов, в которые он включен. Чем дифференцированное общество, тем богаче индивидуальность, а чем богаче индивидуальность, тем больше опасность внутреннего раскола. И средств спасения в рамках индивидуализма атомистического толка нет: нет объективного духа, нет «монады» (души), способных служить спасительным якорем.

Эти противоречия мучали Зиммеля всю жизнь. Они воплотились в размышлениях о «конflikте и трагедии культуры», где он вынужден был вернуться к понятию объективного духа, в учении об «индивидуальном законе», где он сформулировал метафизическую «монадологию», воплотившую в себе черты нового, «качественного» индивидуализма (в отличие от атомистического «количественного»). Так что в идеях «раннего» Зиммеля оказались заложенными те проблемы и противоречия, из анализа которых развернулись его позднейшие построения.

Главными произведениями «зрелого» Зиммеля (как ни условно это разделение творчества философа на периоды, предполагающие «прогрессирующее» развитие) стали книги «Философия денег»¹¹, «Социология. Исследование форм обобществления»¹², «Кант»¹³ и «Философская культура»¹⁴. Первые две книги содержали основные идеи социологии Зиммеля, на чем мы здесь останавливаться не будем. Из двух других книга о Канте имела достаточно академический характер (хотя цель ее была не историко-философская, а «чисто философская»: Зиммель стремился «оценить кантовские проблемы и решения с точки зрения того, что можно назвать жизненными вопросами философии»¹⁵), тогда как «Философская культура» представляла собой достойный внимания образец реакции философа

на самые актуальные проблемы современной жизни и культуры. Чтение очерков «Философской культуры» позволяет увидеть, насколько чутко ощущал Зиммель пульс времени, насколько быстро он умел философски откликнуться на новейшие веяния в общественной психологии и морали. А это было нелегкой задачей — вспомним шпрангеровскую характеристику «разброда и шатаний» в культуре и идеологии *fin de siècle*! В потоке новейших «вопросов» и «проблем» Зиммель чувствовал себя как рыба в воде; и именно актуальность, злободневность его анализов, разрешающихся наглядными и, казалось бы, самоочевидными выводами, основанными на диалектическом анализе тончайших противоречий внутри разбираемого предмета, делали его любимцем образованной публики, желанным гостем в кругах либеральной и художественной интеллигенции, молодежи, мучающейся «проклятыми вопросами» времени.

Заключительная стадия творчества Зиммеля ознаменовала собой как бы новую ступень его философского развития — разработку им основных идей философии жизни. Зиммель двинулся путем, проложенным Карлом Марксом, Шопенгауэром, Ницше, Бергсоном, Дильтеем. Он пишет теперь о потоке жизненной энергии, определяющей содержание свойственных той или иной эпохе формальных структур мышления и социальной жизни, постоянно превосходящей, ломающей эти структуры и требующей нового их категориального и социального оформления.

«Как только жизнь возвысилась над чисто животным состоянием до некоторой духовности, а дух, в свою очередь, поднялся до состояния культуры, в ней обнаружился внутренний конфликт, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры», — писал Зиммель в одной из последних и самых известных своих работ¹⁶.

Важно, что культура противопоставлялась здесь не только чисто животной витальности, голой жизненной силе, но и духовности, воплощенной в человеческих эмоциональных движениях и находящей наиболее полное выражение в процессах творчества. Творчество — это не культура, а жизнь. Жизнь иррациональна и самодостаточна, она объективна и в объективности своего существования внеценностна. Факты жизни, такие, например, как труд, творчество, становятся ценностями лишь тогда, когда они превосходят рамки своего природного в себе существования и, будучи рассмотренными с точки зрения определенных идеалов, помещаются в культурный контекст.

Иными словами, дух, жизнь образуют культуру путем самореф-

лекции. Культура есть «утонченная, исполненная разума форма жизни, результат духовной и практической работы», когда жизненные содержания оказываются рассмотренными в контексте, к которому они «не принадлежат сами по себе, по своему собственному предметному значению»¹⁷. Внутреннее содержание жизни, природы становится, таким образом, предпосылкой культуры. По отношению к культуре ценности жизни являются «окультуренной» природой; они представляют собой развитие той основы, которую мы именуем природой, мощь и идейное содержание которой они превосходят, превращаясь в культуру.

Таковы основы зиммелевской философии культуры, зиждущиеся на представлениях, характерных для философии жизни. По Зиммелю, процесс «окультуривания», возрастания ценностного содержания жизни не есть процесс линейный и равномерный. Культура, возвысившаяся над жизнью, обретает собственную динамику, собственные относительно автономные закономерности и логику развития, но при этом, будучи оторванной от жизненной стихии, все более и более лишается жизненного содержания, превращается в пустую форму, в чистую «логику», не способную содержать в себе бесконечное многообразие развивающихся жизненных импульсов. Таким образом существующая логика культуры приходит в противоречие с потребностями самовыражения развивающейся жизни. Культурная форма, воплощающая в себе момент постоянства, вступает в противоречие с динамической природой жизни. В результате поток жизни «сносит» устаревающую форму и заменяет ее новой, и процесс этот развивается вновь и вновь в бесконечных чередованиях культурных форм.

Культура и жизнь, таким образом, — это две стороны одного и того же динамического процесса. Они нераздельны и в определенном смысле тождественны друг другу, так же как нераздельны и в определенном смысле тождественны зиммелевские философия культуры и философия жизни.

Однако даже в этом единстве акценты могут быть расставлены по-разному. Если в «Кризисе современной культуры» Зиммель старается выразить свои идеи в более или менее рациональных терминах культурно-исторического подхода, то в других своих поздних работах, особенно в книге «Созерцание жизни», опубликованной уже посмертно¹⁸, Зиммель в мистической экзальтации буквально поет гимн жизни, выплескивающейся за рамки всех и всяческих ограничений и создающей «более-жизнь» и «более-чем-жизнь» (по сути дела, это не что иное, как псевдонимы культуры).

В этот период сложились окончательно и взгляды Зиммеля по проблемам философии искусства. Вопросы искусства — вопросы «бытования» художественных произведений, жизненного мировоззрения и «способа жизни» художников (Рембрандта, Гёте, Рильке, Георге, Родена и др.), идеологического, культурного, метафизического смысла творчества — постоянно занимали Зиммеля. Взгляды его нашли наиболее полное выражение в книге, посвященной творчеству Рембрандта¹⁹.

Художественное видение было для Зиммеля более чем предметом теоретической рефлексии, оно в значительной мере определяло его способ восприятия жизни. Сам он считал, что эстетическое созерцание возможно по отношению к любому предмету, по отношению же к прекрасному оно лишь особенно легко. Что характерно для эстетического переживания? Оно покоится в себе, замкнуто в себе, является самоцельным; в нем, пишет Зиммель, «снимается граница между Я и объектом; оно позволяет представлению об объекте раскрыться столь легко, плавно и гармонично, как будто бы оно определяется только и исключительно существующими чертами Я. Отсюда — чувство освобождения, приносимое эстетическим настроением, избавление от тупого давления вещи, радостное и свободное проникновение Я в глубь вещей, реальность которых угнетала его»²⁰. Эстетическое отношение к действительности было для Зиммеля лишь одним из многих возможных к ней отношений, но — и это чрезвычайно важно — оно было способно дать целостный, замкнутый в себе и самодостаточный образ мира, обладающий субъективной истинностью и не нуждающийся в обосновании путем обращения к вне его самой лежащей «более реальной» реальности. Именно таким, эстетически освобожденным, было и видение Зиммелем жизни общества, что дало основание многим исследователям, начиная с Генриха Риккерта²¹ и кончая более близкими к нашему времени неомарксистами²², говорить об эстетизме зиммелевской социологии и социальной философии и искать в ней не столько метод, сколько специфический стиль²³.

Именно с эстетизмом оказались связанными такие черты философии Зиммеля, возникшие (или проявившиеся) на позднем этапе его творчества, как субъективизм, аристократизм и романтизм²⁴. В этих трех характеристиках оказалась выражена суть социально-политических взглядов Зиммеля в последние годы его жизни, ознаменовавшиеся тесной связью с кругом романтиков-иррационалистов. В это время Зиммель, как бы позабыв о своей леволиберальной молодости, занимает все более

консервативные позиции, защищает необходимость войны, пишет, как говорится буквально во всех его биографиях, откровенно милитаристские и шовинистические статьи²⁵. Впрочем, все зависит не столько от сути дела, сколько от ярлыка. Можно сказать просто, что Зиммель писал патриотические статьи. Ведь то же самое делали замечательные философы по восточную сторону фронта, такие как Эрн, Розанов и другие. И нельзя становиться е позу высокомерного судьи, отказывая бывшему скептику и аутсайдеру, настрадавшемуся от государства, в праве в драматический для государства момент стать лояльным его гражданином. Это можно всем, философам в том числе.

Одновременно с патриотическими, иногда даже полупропагандистскими статьями из-под пера Зиммеля в эти последние годы его жизни выходят брошюры, критикующие современную урбанистическую, формальную, рационализированную культуру с позиций философии жизни. Он завершает ими свое учение о кризисе культуры. Характерно для «самого позднего» Зиммеля ощущение трагизма, отчаяния, мучительного внутреннего разлада.

Мировоззрение Зиммеля глубоко диалектично. Но диалектика Зиммеля — это диалектика без синтеза, лишенная как примиряющего, так и трансцендирующего начала. Также и вся его научная биография оказалась связанной с изначальными противоречиями, которые невозможно было ни снять, ни примирить.

В самом начале статьи было отмечено, что в течение 30 лет Зиммель оставался приват-доцентом, а затем экстраординарным, т.е. внештатным профессором Берлинского университета. Он не был принят полноправно в стенах своей *alma mater* отнюдь не по причине своих скромных успехов в научной и педагогической деятельности. Наоборот, при жизни Зиммель был одним из самых популярных философов и социологов Европы.

Вот несколько фактов. Всего в течение своей жизни Зиммель опубликовал двадцать пять книг (включая брошюры) и почти две сотни статей. Еще пять книг было опубликовано вдовой Зиммеля и его учениками²⁶. В числе этих трех десятков работы, посвященные теории познания, истории философии, метафизике, этике, эстетике, философии искусства, социологии во множестве ее частных дисциплин (общей социологии, социологии знания, социологии города, искусства, религии и т.д.), искусствознанию, теории литературы, педагогике и т.п.

Не менее впечатляюще выглядит и список курсов, читавшихся Зиммелем сначала в Берлинском, а затем в Страсбургском университетах: логика, история философии, метафизика, этика, философия религии, философия искусства, социальная психология, социология, а в дополнение к этому спецкурсы по Канту, Шопенгауэру и Дарвину²⁷.

Зиммель был «одним из самых блестящих, если не самым блестящим лектором своего времени»²⁸. Его лекции привлекали студентов не только философского, но и других факультетов, иностранных гостей, журналистов, людей из мира искусства. По свидетельству современников, аудитория внимала Зиммелю как замороженная. Когда он читал лекцию, «можно было видеть, как мысль завладевает человеком целиком, как худая фигура за кафедрой становится медиумом интеллектуального процесса, со страстью выражающегося не только в словах, но и в жестах, в мимике, телодвижениях. Когда Зиммель стремился передать аудитории суть идеи, он не только формулировал ее, но, так сказать, нес ее в руках, пальцы его сжимались и разжимались, все тело поворачивалось и влеклось за поднятой рукой... В стремительности его речи сказывалось высшее напряжение мысли; он говорил о вещах абстрактных, но его абстрактная мысль побуждена была живыми заботами, а потому она оживала в слушателях»²⁹.

И вот, несмотря на всеевропейскую известность, на широчайший публичный успех, Зиммель оставался аутсайдером в академических кругах. Причин тому было несколько (некоторые из них уже упоминались выше). Во-первых, Зиммель не желал или не умел занять определенную социально-политическую позицию, идентифицировать себя с какой-либо из влиятельных в его время группировок. Он благожелательно относился к социалистам, публиковался в либеральных журналах, был дружен со Стефаном Георге, вхож в университетскую среду... Любую из позиций он умел точно и тонко проанализировать, обнаружить ее культурные корни и вскрыть содержащиеся в ней противоречия. Но при этом анализ его «ничего не уничтожал, но и никого не защищал: во всем отсутствовал энтузиазм и непосредственное тяготение к определенности»³⁰.

Впрочем, автор этого высказывания не совсем прав: энтузиазм у Зиммеля присутствовал, но это был энтузиазм аналитика, а не энтузиазм практического деятеля, воплощающего в жизнь излюбленную идею. На любую практическую, а в особенности на политическую деятельность аналитический энтузиазм действует разлагающе. Поэтому, даже заслушиваясь его лек-

циями, политики неизбежно должны были сторониться его в практической жизни и работе. Поэтому в любом общественно-политическом кругу Зиммель занимал маргинальную позицию, нигде он не был своим, везде — чужаком, посторонним.

Другим фактором, предопределившим неуспех его академической карьеры, была национальность. Зиммель происходил из еврейской семьи, и это фактически лишало его возможности получить профессию в Берлинском университете. Не помогли даже старания влиятельных друзей, не последним среди которых был Макс Вебер.

Подвергаясь явной дискриминации, Зиммель, однако, не стал еврейским националистом. Более того, в еврейском вопросе, вокруг которого тогда кипели страсти, он вообще не видел вопроса, а в идею создания самостоятельного еврейского государства не верил, полагая, что государство может возникнуть лишь «органически», а не в результате волевого акта нескольких, пусть даже гениальных, личностей.

Не веря в успех сионизма, Зиммель не протестовал и против сионистской идеи. Отвечая на вопрос своего корреспондента о «поглощении» евреев европейскими народами (сам он полагал, что имеет место взаимная ассимиляция и взаимное обогащение культур) и о своем отношении к этому процессу, Зиммель писал: «Рад я этому или нет? Позвольте мне не отвечать определенно на этот вопрос. Может быть, Вам довольно будет девиза Спинозы: *pes ridere, pes lacrimare*. Если бы евреи, которые столь часто упоминают Спинозу, не забывали его и в данном случае, возможно, не было бы столь острой полемики между сионистами и их противниками»³¹. Девиз Спинозы: не смеяться, не плакать, а понимать. Это очень характерная для Зиммеля позиция, побуждавшая его воздерживаться от решения даже жизненно важных вопросов, что неизбежно делало его неудобным человеком для любой целеустремленной компании.

Третьей причиной, объясняющей академическое аутсайдерство Зиммеля, можно считать его увлечение социологией. Я уже говорил, что социология не имела права на жительство в германских университетах того времени. В 1912 г. Ф.Тённис писал, что социология не принята в германских университетах «даже как придаток философии»³². Зиммель же был социологом *par excellence*, автором множества социологических работ, наконец, автором первой в Германии (1908 г.), да, пожалуй, и во всей Европе книги, прямо и однозначно названной «Социология». Это вместе с остальными названными причинами, несмотря на всеевропейскую известность Зиммеля как ученого, дела-

ле практически невозможным его вхождение в строго регламентированную иерархию прусской системы образования.

И наконец, последняя из достойных быть отмеченными причин: двусмысленность социальной роли Зиммеля. Об этом подробно пишет Л.Козер³³. Хотя со студенческих дней Зиммель определенно избрал академическую карьеру, успешно развивались лишь его отношения с представителями внеакадемических кругов. Атмосфера университета эпохи тайных советников не удовлетворяла человека с острым умом, многообразием интересов, стремлением к интеллектуальному диалогу. Зиммеля привлекал мир литературной критики, полубогемных салонов. Но при этом он не был только модным эссеистом, любимцем Берлина — он был еще и ученым. И эта двойственность стандартов, которым он стремился следовать всю свою жизнь, наложила отпечаток как на стиль его творчества, так и на его положение в берлинских кругах.

Действительно, требования, предъявляемые научным сообществом и широкой публикой, весьма различны. Ученый должен соблюдать научную дисциплину, его изложение — соответствовать стандартам исследования, он обязан соблюдать существующие междисциплинарные границы, учитывать достижения предшественников в соответствующих областях и т.д. и т.п. Работа Зиммеля, как правило, не удовлетворяла этим требованиям. Ум его был для этого, если можно так выразиться, слишком подвижен. Его работы остры по мысли и элегантны по стилю, но в них часто ощущается некоторая неупорядоченность, несистематичность изложения. При чтении Зиммеля, как отмечал один из вдумчивых и любящих Зиммеля читателей, часто создается впечатление, что «посередине работы ему на ум вдруг приходила новая идея, масса идей, и он тут же, не останавливаясь, вписывал их в текст, успевая переварить и усвоить их лишь в той мере, в какой ему хватало времени заносить их на бумагу»³⁴.

Междисциплинарные границы Зиммелем также не соблюдались. Он писал одновременно по философии, психологии, обществоведению, успевая при этом откликаться на вопросы общественной жизни, он умел в *одной и той же работе* переплести точки зрения и подходы, свойственные, скажем, философии искусства, социологии и психологии. Хотя это вело к интересным результатам, стандарты при этом нарушались. Даже сейчас, в период моды на междисциплинарность, такие нарушения осуждаются, что же говорить о зиммелевском времени!

Ученые требовали одного, широкая публика — совсем дру-

гого. Публика требовала не умения собирать факты и логически их сопоставлять, затрачивая годы и годы на получение пусть малого, но надежного результата. Публика требовала новизны идей, блеска изложения, умения увлечь и очаровать. Всем этим Зиммель обладал в избытке. И не случаен тот факт, что из 180 статей Зиммеля, опубликованных им при жизни в газетах и журналах, лишь треть (64) приходится на научные, профессиональные издания. Остальные 116 увидели свет в либеральных газетах, литературных и художественных журналах³⁵.

Зиммель, таким образом, обращался к двум аудиториям, ориентировался одновременно на две группы, располагающие если не взаимоисключающими, то, во всяком случае, плохо совместимыми нормативными системами. «Стремясь соответствовать требованиям неакадемической аудитории, ища одновременно одобрения со стороны своих академических друзей, таких как Макс Вебер, Риккерт, Гуссерль, и восхищения со стороны молодых исследователей, таких, как Макс Шелер и Эрнст Блох, Зиммель балансировал на опасной грани, как великий эквилибрист, постоянно имея в воздухе несколько шаров»³⁶. Следующая из этой двойственности маргинальность позиции также стала одним из факторов, затруднивших его академическую карьеру.

То, что осложняло Зиммелю жизнь, отравило и его посмертную славу. Я имею в виду не «национальный вопрос», а разбросанность его интересов, фрагментарность изложения, ориентацию скорее на широкую публику, чем на академические круги. Он и после смерти долгое время оставался одним из самых популярных философов и социологов. Но признание этой популярности всегда сопровождалось обидными оговорками, касающимися, в первую очередь, стиля его творчества. П.Сорокин (известный, впрочем, резкостью своих суждений о предшественниках) находил у Зиммеля лишь «набор логических несообразностей при отсутствии четкой теоретической конструкции»³⁷. Высоко ценивший Зиммеля Макс Вебер, писавший, что «в каждой из его работ в изобилии находятся новые, важные теоретические идеи и тонкие наблюдения», считал все же его методологию «неприемлемой», а манеру изложения «странной и неадекватной»³⁸. Даже столь глубокий философ, как Ортега-и-Гассет, сравнивал Зиммеля с философской белкой, прыгающей от одного орешка к другому, отгрызающей понемногу от каждого и получающей наслаждение, в основном, от собственной акробатики.

Лишь через много десятилетий после его смерти, в 60-70-е

годы, творчество Зиммеля подверглось радикальной переоценке. В его трудах стали обнаруживать если не систематичность, то, во всяком случае, смысловое единство. Релятивизация научного знания, вызванная новыми идеями в философии науки, дала возможность иначе взглянуть на зиммелевский метод и стиль. Выяснилось, что труды его написаны с гораздо более дальним, чем это казалось, прицелом, и выражают не только дух времени, но и дух культуры вообще. Но — и это, пожалуй, самое важное — обнаружили органичность зиммелевского стиля, глубокое единство формы и содержания его работ.

Фрагментарность изложения — это не всегда недостаток, писал один из комментаторов, Ч. Аксельрод³⁹. Иногда это достоинство. Бывает фрагментарность и фрагментарность. Об этом постоянно твердил сам Зиммель. Одно дело — неизбежная фрагментация индивида в ходе социальной дифференциации (об этом уже упоминалось выше), когда в деятельность каждой из групп, в которых участвует индивид, вовлекается лишь его часть, лишь *фрагмент* его целостного Я. При этом, согласно Зиммелю, чем активнее индивид вовлечен в дела группы и чем полнее и последовательнее он усваивает групповые ценности, тем более он сводит собственную личность до уровня «общепринятого» и «общепризнанного», тем ниже интеллектуальный уровень его деятельности⁴⁰.

Но бывает фрагментация иного рода. О ней Зиммель пишет в эссе «Приключение», которое включено и в настоящий сборник. То, что мы называем приключением, говорит Зиммель, — это переживание особого рода: с одной стороны, оно «является частью нашего существования, непосредственно связанной с другими, предшествующими и последующими его частями, с другой — оно в глубинном своем значении имеет место вне привычной жизненной повседневности». Оно представляет собой как бы отдельно существующий *фрагмент* нашей жизни, отделенный от обыденного ее течения. Оно изъято из контекста жизни, его начало и конец определяются не извне, а изнутри — спецификой его собственного содержания. Смысл и суть приключения — в его «отдельности» или «отделенности».

Фрагментарность такого переживания жизни не имеет ничего общего с фрагментарностью индивида, подавленного общими ценностями и нормами. Имманентные его характеристики — непосредственность и целостность восприятия жизни. Непосредственность, определяемая тем, что уже усвоенный опыт, предвзятые суждения, воспоминания о прошлом и планы на будущее, — все это здесь отключается. И целостность, возникаю-

щая в силу того, что начало приключения, его конец, его структура и закон самодостаточны и чужды привычному, закономерному течению жизни.

По Зиммелю, человек, воспринимающий жизнь как приключение, достоин подражания. Он берет жизнь в ее целостности и непосредственности. Таковы профессиональные искатели приключений: охотники, путешественники, донжуаны. Но таким может быть и ученый, который, полагаясь на свои собственные силы, пренебрегает опорой на нормы, принятые в научном сообществе, и каждое научное предприятие превращает в рискованное приключение. Причем (и здесь уже надо говорить непосредственно о стиле зиммелевского творчества) если такой ученый схватывает в ходе своих исследований искомое единство жизни, он тут же оставляет его, обреченный искать и находить его повсюду. «Для него не столь важно, — пишет Ч.Аксельрод, — чтобы каждый фрагмент его работы был конкретизацией существующей парадигмы или мог быть в терминах этой парадигмы интерпретирован; гораздо более важно то, что каждый замкнутый в себе фрагмент подтверждает собственную основательность и указывает на источник, из которого возникает единство»⁴¹.

Вряд ли есть смысл доказывать (или оспаривать) справедливость такой интерпретации творчества Зиммеля, опирающейся на собственные зиммелевские идеи. Читатель может оценить ее сам. Давайте спросим себя, добравшись до конца книги: а где же то произведение, прочтя которое, можно понять, что такое философия культуры Зиммеля? Да нет такого отдельного произведения. И в то же время таково каждое из напечатанных здесь. Читая эти работы одну за другой, убеждаешься, что за каждым из многообразных предметов, к которым он обращается, автор видит некоторое единство, столь тесно связующее эти предметы, что переход, скажем, от религии к ландшафту, а оттуда к психологии приключения, от последней — к проблеме пола, затем — к психологии денег, а оттуда — к конфликту современной культуры не кажется искусственным, не является свидетельством философской беззаботности или беспринципности.

Зиммель считал философом человека, способного воспринимать целостность бытия и реагировать на эту целостность. Вот в чем отличие философа от обыкновенного человека, интерес которого всегда направлен на частности, сколь бы масштабны и значительны сами по себе они ни были. Философ же всегда чувствует целостную совокупность вещей, самой жизни.

Но, подчеркивает Зиммель, «он вовсе не должен постоянно говорить о целом, да он, строго говоря, и не может этого делать; однако, какого бы специального вопроса логики или морали, эстетики или религии он ни касается как философ, он делает это потому, что в вопросе этом обнаруживается связь с целостностью бытия»⁴².

Именно эта связь с «целостностью бытия», видимой философу, обнаруживается в любой, сколь бы незначительной она ни казалась, работе Зиммеля. Чтение их — соприклучение.

Примечания

¹ Spranger E. *Berliner Geist*. Tübingen, 1966, S.44.

² См.: Lange A. *Das Wilhelminische Berlin. Zwischen Jahrhundertwende und Novemberrevolution*. B., 1980.

³ Spranger E. *Op.cit.*, S. 15.

⁴ *Ibid.*, S.15-16.

⁵ Honigsheim P. *The time and thought of young Simmel* // Kurt Wolff (ed.). *Georg Simmel, 1858-1918*. Columbus: Ohio University Press, 1959, p. 167-169.

⁶ Honigsheim P. *Op. cit.*, p.169.

⁷ Simmel G. *Ueber soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig, 1890. См. настоящий том, с. 301-462.

⁸ Simmel G. *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Berlin, Bd.I, 1892, Bd.II, 1893.

⁹ Simmel G. *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde*. Berlin, Philosophisches Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, 1881.

¹⁰ Simmel G. *Philosophie des Geldes*. Leipzig, 1900. Цитируется по изданию: Berlin: De Gruiter, 1960, S. 381.

¹¹ Simmel G. *Philosophie des Geldes*.

¹² Simmel G. *Soziologie. Untersuchungen ueber die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig, 1908.

¹³ Simmel G. *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. Leipzig, 1904.

¹⁴ Simmel G. *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Leipzig, 1911.

¹⁵ Simmel G. *Kant.*, S.5.

¹⁶ Зиммель Г. *Кризис современной культуры*. Петроград: Начатки знаний, 1923, с.11.

¹⁷ Simmel G. *Philosophie des Geldes*. S. 502.

¹⁸ Simmel G. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. München, Leipzig, 1918. См. настоящий том, с. 7-185.

¹⁹ Simmel G. *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*. Leipzig, 1916.

²⁰ *Philosophie des Geldes*, S.352.

²¹ Rickert H. *Philosophie des Lebens*. Tübingen, 1921, S.26.

²² Huebner-Funk S. *Aestetizismus und Soziologie bei Georg Simmel* // *Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel.*, S.44.

²³ Можно считать, что они правы, но при этом надо учитывать, что сам Зиммель не противопоставлял метод и стиль, а, наоборот, находил в них много общего. «Метод имеет много общего с тем, что в области искусства именуется стилем» (Simmel G. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. München, Leipzig, 1923, S.157). Сама по себе стилевая дифференциация во всех сферах жизни, в том числе и в науке, а потому невозможность однозначного противопоставления метода и стиля, является, по Зиммелю, характерной чертой современной культуры.

²⁴ См.: Huebner-Funk S. *Op.cit.*, S. 50.

²⁵ Simmel G. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*. München, Leipzig, 1918.

²⁶ Библиографию основных работ Зиммеля (включая русские переводы) и работ о нем см. в книге: Ионин Л.Г. Георг Зиммель — социолог. М., 1981.

²⁷ Wolff K. Preface // Georg Simmel, 1858-1918, p.XIII.

²⁸ Coser L. *Masters of sociological thought. Ideas in historical and social context*. New York, 1971, p.211.

²⁹ Fechter P. *Menschen und Zeiten*. Gutersloh, 1948, S.52. Подобного рода воспоминания о лекторском мастерстве, и шире, об интеллектуальном стиле Зиммеля имеются и в отечественной литературе. См. предисловие проф. Святловского к русскому изданию «Конфликт современной культуры». Пг., 1923.

³⁰ См. указ. предисловие В.Святловского.

³¹ Lozinskij S. *Simmels Briefe zur judischen Frage // Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, S.243.

³² История буржуазной социологии XIX — начала XX века, с.160.

³³ Coser L. *Op. cit.*, p.208.

³⁴ Wolff K. (ed.) *The sociology of Georg Simmel*. New York, 1950, p.XIX.

³⁵ Coser L. (ed.) *Georg Simmel*. Englewood Cliffs, N.J., 1965, p.35.

³⁶ Coser L. *Masters of sociological thought*, p.214.

³⁷ Coser L. (ed.) *Georg Simmel*, p. 148.

³⁸ Levine D. (ed.) *Georg Simmel on Individuality and social forms*. Chicago, 1971, p. IX.

³⁹ Axelrod Ch. *Studies in intellectual breakthrough: Freud-Simmel-Buber*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1979.

⁴⁰ Simmel G. *Soziologie*, S.527-535.

⁴¹ Axelrod Ch. *Op. cit.*, p. 45.

⁴² Simmel G. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin, Leipzig, 1913, S.12.

Обоснование теоретической социологии:

Введение в концепцию
Георга Зиммеля

Фундаментальные проблемы социологии существуют в ней парадоксальным образом. Они никогда не получают окончательного разрешения, но это стимулирует постоянное возвращение к ним, а не отказ от обсуждения. Самостоятельное значение дисциплины, независимость ее предмета или метода, или того и другого, от смежных наук, собственный концептуальный аппарат, способы и критерии объяснения — все эти вопросы по-прежнему актуальны для теоретического анализа. Впервые их поставили классики социологии. Не столько результаты исследований, сколько сами способы такого теоретизирования поучительны. Ниже мы рассмотрим обоснование теоретической социологии на примере концепции Г.Зиммеля — одной из самых влиятельных в классической традиции.

Данная статья не является ни чисто исторической, ни чисто теоретической. За скобками остается вопрос, можно ли считать Зиммеля вполне бесспорным классиком. Не затрагивается и предмет бесконечных дискуссий о том, следует ли, развивая теорию, продолжать какое-то традиционное направление, или же использование одного и того же круга идей только блокирует познание. Мы предлагаем *минимально интерпретирующую* реконструкцию *элементарных основ* социологии Зиммеля как широко признанного научного образца. При этом, конечно, нельзя обойти проблему, как совместить весьма различающиеся построения трех периодов его творчества. Возможный подход — принимать за основу лишь самую последнюю версию как окончательную волю автора. Однако нельзя исключить и другую возможность, о которой говорил сам Зиммель. В предисловии к переизданию в 1904 г. книги «Введение в науку о морали» он писал, что дальнейшее развитие его взглядов представляет собой в большей степени восполнение, чем простое отрицание предшествующего. Противоположность установок не

совпадает с альтернативой «истинное/ложное». То, что оказалось более поздним в индивидуальном развитии теоретика, еще не обязательно является высшим¹. Это позволяет сводить высказывания разных периодов его творчества в единый текст.

Зиммель всегда придавал большое значение метатеоретическим вопросам. Уже в первом крупном сочинении «О социальной дифференциации» (1890) он писал, что, исходя из существующих наук и подтвержденных теорий, можно «зафиксировать очертания, формы и цели науки, еще не приступив к ее фактическому построению»². Правда, это суждение носит отпечаток первоначальной позиции Зиммеля, которую принято характеризовать как позитивизм, сформировавшийся, в частности, под влиянием Дарвина и Спенсера. Следующий этап его идейного развития связывают со своеобразным усвоением кантианства, а третий, примерно с 1908 г. и до конца жизни, выделяется разработкой (под влиянием Бергсона) собственной версии философии жизни (такую трактовку эволюции Зиммеля дает М.Ландман³).

В самом широком смысле, исходную методологическую позицию Зиммеля можно назвать релятивизмом, а последовательное развитие его взглядов — попыткой преодолеть релятивизм, который Зиммель применительно к современности определяет как «склонность к тому, чтобы разлагать единичное и субстанциальное на взаимодействия...»⁴. Что касается социальной мысли, для релятивизма «индивид был лишь местом, где соединяются социальные нити, а личность — лишь тем особым способом, которым это происходит»⁵. В отношении принципов познания релятивизм состоит в том, «что конститутивные, раз и навсегда выражающие сущность вещей основоположения переходят в регулятивные, которые суть лишь точки зрения прогрессирующего познания»⁶. Именно в таком качестве уже в книге «О социальной дифференциации» использовано понятие взаимодействия. «В качестве регулятивного мирового принципа, — пишет Зиммель, — мы должны принять, что все находится со всем в каком-либо взаимодействии, что существуют силы и переходящие туда и обратно отношения между каждой точкой и каждой иной точкой мира; поэтому не может быть логического запрета на то, чтобы вычленил любые единицы и сомкнуть их в понятие одной сущности, природу и движения которой мы должны были бы устанавливать с точки зрения истории и законов»⁷. Дело решают научная целесообразность (внутренние потребности познания) и интенсивность взаимодействия (структура объективности), оправдывающая такое выделение.

Соответственно обосновывается и социология как самосто-

тельная дисциплина. Взаимодействие «составляет человеческую жизнь», оно есть даже там, где, на первый взгляд, имеет место лишь одностороннее воздействие⁸. Общество же «существует там, где во взаимодействие вступает множество индивидов»⁹. Таким образом, все человеческое оказывается вместе с тем и общественным. Формулируя наиболее радикальным образом, можно сказать, что «ведь и отдельный человек не есть то абсолютное единство, коего требует считающееся лишь с последними реальностями познание... Напротив, он есть продукт и сумма многообразнейших факторов, о которых как по качеству их, так и по функции только в самом приблизительном и относительном смысле можно сказать, что они сходятся в некоторое единство»¹⁰. Более уравновешенное — и более позднее — утверждение (в предисловии ко второму и третьему изданиям «Проблем философии истории») состоит в том, что «человека познаваемого делают природа и история: но человек познающий делает природу и историю»¹¹. В эмпирическом смысле единство представляет собой взаимодействие элементов, будь то органическое тело или государство; «даже мир мы не могли бы называть единым, если бы не влияние каждой его части на каждую...»¹².

Поэтому социология поступает совершенно законным образом, когда разлагает «индивидуальные существования», задавая вопросы: «Что происходит с людьми, по каким правилам они движутся, но не постольку, поскольку они развертывают целостность своих доступных постижению отдельных существований, а поскольку они, в силу своего взаимодействия, образуют группы и определяются этим групповым существованием»¹³. Однако проблема тем самым не снимается и выступает в качестве источника продуктивного напряжения во всем творчестве Зиммеля, особенно во второй его половине: общество творится человеком, но становится при этом независимым от него; человек находится на скрещении социальных взаимодействий, но не исчерпывается ими.

Уже в ранних работах Зиммель фиксирует тенденцию сводить все, что происходит в религии, хозяйственной жизни, морали, технической культуре, политике и т.д., к исторической ситуации, потребностям и деятельности совокупности людей, т.е. *редуцировать отдельные события к социальному*. Но тогда социология — не что иное, как новое имя для комплекса (как это тогда называлось) «наук о духе»¹⁴, поскольку эта тенденция им присуща. Ни филология, ни правоведение, ни психология, ни наука о политике, ни теология ничего от этого нового

наименования не выиграют. В той мере, в которой вся сфера общественного оказывается поделенной между другими науками, становление социологии не может идти подобно тому, как создавались другие социальные науки¹⁵.

Для корректной постановки вопроса необходимо принять во внимание, что понятие общества у Зиммеля имеет два значения, нуждающиеся в строгом аналитическом разделении. «Во-первых, это комплекс обобществленных индивидов, общественно оформленный человеческий материал, составляющий всю историческую действительность. Но, кроме того, общество — это еще и сумма тех форм связи, благодаря которым из индивидов только и получается общество в первом смысле»¹⁶. Поэтому, хотя человечество может быть объектом науки в бесчисленном множестве аспектов, социология как «учение о бытии-обществом (Gesellschafts-Sein) человечества» относится к другим специальным наукам, как геометрия — наука о формах материальных тел — относится к наукам о материи¹⁷. «Но общество в его постоянно реализующейся жизни всегда означает, что отдельные люди связаны благодаря взаимовлиянию и взаимоопределению. Оно, таким образом, есть нечто функциональное, нечто такое, что создается индивидами и претерпевается ими, и в соответствии с его основным характером следовало бы говорить не об обществе, но об обобществлении (Vergesellschaftung)»¹⁸. Обобществление есть та форма, в какой индивиды, на основании тех или иных интересов, образуют единство, «срастаются» в единство, говорит Зиммель. «Некоторое число людей становится обществом не потому, что в каждом из них существует какое-то предметно определенное или индивидуально побуждающее жизненное содержание; но только тогда, когда жизненность этих содержаний обретает форму взаимовлияния...»¹⁹.

Понятие обобществления, обобщественности звучит для нас в таком контексте непривычно. Поэтому имеет смысл сделать небольшое терминологическое отступление. Понятие «Vergesellschaftung» может переводиться на русский язык только как «обобществление». Это, разумеется, навеивает мысли о передаче средств производства или иной собственности в руки общества. Такое же значение ставит на первое место и авторитетный немецкий словарь²⁰; при этом предлагается лишь одно дополнительное значение: «sich vergesellschaften» — «объединиться в торговое общество». Но у Зиммеля речь идет об *обществе как процессе*: общество непрерывно порождается взаимодействием; индивиды соединяются в общество, т.е. «обоб-

ществляются». Не случайно, хотя и очень редко, в работах Зиммеля проскальзывает понятие социализации: взаимодействуя, индивиды делаются «общественными».

Социология и должна изучать формы обобществления. Эту идею Зиммель считал своей важнейшей заслугой в деле обоснования новой науки. Однако, сформулировав ее впервые в 1894 г. в небольшой статье «Проблема социологии»²¹, он впоследствии неоднократно уточнял свою точку зрения. С самого начала Зиммель акцентировал чисто формальный момент: социология исследует формы обобществления как таковые, отвлекаясь от специфических интересов и «содержаний», осуществляющихся в этих формах. «Особые причины и цели, без которых, конечно, никогда не происходит обобществление, образуют некоторым образом тело, материал социального процесса; но то, что действие этих причин, споспешествование целям вызывает среди их носителей именно взаимодействие, обобществление, — есть *форма*, в которую облекаются эти содержания...»²². Хотя фактически в исторической реальности форма и содержание сплавлены, социология исходит из того, что одна и та же форма может быть наполнена разными содержаниями, а одно и то же содержание выступать в разных формах. Как всякая наука вычленяет из совокупности взаимодействий лишь некий момент, так социология исследует то, «что в обществе является «обществом»²³.

Однако в это время Зиммель еще не был свободен от психологизма, который позднее стремился преодолеть. Методы для изучения форм обобществления, по его мнению, те же, что у всех сравнительных психологических наук, поскольку и здесь в основании всего лежат фундаментальные психологические феномены, первичные психические процессы: поиск и оказание помощи, любовь и ненависть, чувство удовлетворения и т.д., относящиеся к взаимному воздействию индивидов и групп²⁴. Поэтому и социология как специальная социальная наука занимается непосредственным психологическим истолкованием подлежащих исследованию явлений. Впоследствии Зиммель дает критику психологизма, в частности, при наиболее широко развернутом обосновании своего подхода: в первой главе «Проблема социологии» большой «Социологии»²⁵. Подзаголовок книги недвусмыслен: «Исследования форм обобществления».

Продолжая то направление размежевания с другими социальными науками, которое было предложено еще в первоначальном проекте, Зиммель показывает, что понимание ключевой роли взаимодействия в определении сущности и проявле-

ний человека приводит к новому «способу рассмотрения во всех так называемых науках о духе.... Социология, следовательно, относительно всех существующих наук есть новый *метод*, вспомогательное средство исследования...»²⁶. Но социология — не просто метод. Хотя у нее нет особого объекта, однако есть свой специфический предмет. Она должна иначе рассматривать известные факты. Точку зрения для такого обращения с фактами дает различение формы и содержания общества²⁷. Через бесчисленные взаимодействия людей возникает общество. История и законы всего этого образования представляют собой предметы общественной науки в широком смысле, уже разделившейся на отдельные дисциплины. А социология в указанном смысле исследует только те абстрагированные формы взаимодействия, «которые не столько вызывают обобществление, сколько, напротив, сами суть обобществление; общество в том смысле, какой может использовать социология, есть тогда либо абстрактное общее понятие этих форм, род, видами которого они являются, либо та или иная действенная сумма этих видов»²⁸.

Однако родовому понятию общества не соответствует никакая обширная форма, обнимающая все остальные²⁹. В свою очередь, формы обобществления даже в обозримом будущем не удастся разложить на какие-то более простые элементы³⁰. Поэтому формы как таковые могут быть сопряжены лишь с очень ограниченным кругом явлений. Иными словами, форма как феномен редко существует в чистом виде. Например, если просто говорить о господстве и подчинении, то общие высказывания об этой форме мало что дадут, а исследование конкретных особенностей того и другого не может, конечно, иметь столь же универсального характера. Однако ничто не позволит нам увидеть общество как «форму форм» (ниже мы еще вернемся к этому). Позднее в работе «Понятие и трагедия культуры» Зиммель то же самое скажет о культуре: у нее нет никакого «конкретного единства формы для ее содержаний», «объективный дух» бесформен³¹. Следовательно, необходимы некоторые исследовательские процедуры, определяющие формальный подход к обществу.

Формы могут быть соотнесены с исторической действительностью двумя способами. Во-первых, можно рассматривать те или иные исторические явления, абстрагируя их из всей совокупности реальности под углом зрения той или иной значимой тут закономерности. Во-вторых, можно рассматривать те или иные формы обобществления под углом зрения их конкретного осуществления³². В сложных феноменах вычленяются «боль-

шие обществообразующие отношения и взаимодействия», которые мы обнаруживаем, делая как бы поперечный срез исторических явлений и отсекая все различия между ними. Сюда же присоединяются явления либо более специального характера, либо более сложные.

Каким же образом вычленяются эти формы, даже если оставить в стороне вопрос о том, насколько вообще тождественны формы с разным содержанием? Точнее, как, имея в распоряжении сложные исторические факты, со всем богатством их содержания, «материальной тотальности», надежным образом выделить «чистое обобществление», не спутав его с моментом содержательным, с «материальной определенностью»³³? Здесь приходится говорить об «интуитивном процессе». Но речь идет не о метафизической спекулятивной интуиции, а об определенной направленности взгляда, позволяющей различить форму и содержание еще прежде, чем в распоряжении окажутся достоверные методы и точные понятия, так что оперировать можно только примерами³⁴. «Зиммель делает акцент не на абстрактном характере форм обобществления, но на процессе их абстрагирования, — замечает Ф.Тенбрук. — Абстрагирование не было (и не могло быть) для Зиммеля абстрагированием от феноменов содержания... (оно было абстрагированием) *от перспективы содержания*»³⁵.

Обычно социология ограничивала себя теми общественными явлениями, где взаимодействующие силы уже отделились от их непосредственного носителя, кристаллизовались в качестве «объективных образований», «абстрактного существования»³⁶. Но из этих традиционных предметов общественной науки реальной жизни общества, как она дана нам в опыте, не составить. Здесь требуются бесчисленные промежуточные взаимодействия, еще не ставшие прочными надиндивидуальными образованиями, но показывающие общество *in statu nascendi*. Такие «микроскопически-молекулярные» процессы происходят каждый момент, возникающие здесь связи между «атомами общества» сплетаются и распадаются³⁷. «Эти совершенно первичные процессы, образующие общество из непосредственного, индивидуального материала, должны быть подвергнуты, наряду с процессами и образованиями более высокими и более сложными, формальному рассмотрению; эти особенные взаимодействия, открывающиеся теоретическому взору в не вполне привычной мере, должны быть апробированы в качестве обществообразующих форм, частей обобществления как такового»³⁸.

Именно здесь Зиммель считает необходимым размежеваться с психологизмом. Нет сомнения, утверждает он, что обобществление есть феномен психический, что именно поэтому постижимо «общественно-историческое существование». Однако рассмотрение психических фактов отнюдь не обязательно должно быть психологией³⁹. Общественные события и процессы можно понять лишь постольку, поскольку они представляют собой психические явления, но социологический интерес направлен на иное: образование общественной формы⁴⁰. Социология отличается от социальной психологии, предмет которой — модификации душевного процесса индивида под влиянием общественного окружения⁴¹. Но даже социальная психология не исследует психологию наиндивидуальных образований. Никакой «души» у группы, как бы она ни называлась (народ, общество и т.п.), нет. «Для психологии, — пишет Зиммель во втором издании «Проблем философии истории», — некоторый процесс существует только потому, что происходит в душе; его содержанием как таковым, которое несет психическая энергия, она совершенно не интересуется»⁴². Говоря о «духовном содержании», Зиммель имеет в виду право, нравы, язык, религию, формы жизни и формы культуры⁴³. Иными словами, сами формы обобществления оказываются содержанием душевной жизни, а последняя, поскольку это жизнь обобществленных индивидов, протекает под воздействием общества, форм обобществления.

Таким образом, круг взаимоопределения замыкается. Зиммель пытается разомкнуть его, постулировав взаимонесовместимость различных типов исследований и вводя некоторые априорные положения, которые относятся одновременно и к душевной жизни людей, и к социальному взаимодействию. Созерцание природных явлений в качестве единства требует синтетической активности наблюдателя — такова редуцированная за счет отказа от трансцендентализма кантианская точка зрения. Но, в отличие от природы, обществу не нужен внешний наблюдатель, единство общества реализуется его собственными, сознательными и синтетически-активными элементами⁴⁴. Необходимо выяснить возможности этого синтеза. Мы видели, что некоторые формы обобществления Зиммель склонен рассматривать как первичные феномены, не дедуцируемые из психических характеристик. Отказавшись от выведения всей социальности из психических процессов, равно как и сведения всех психических процессов к социальной обусловленности, Зиммель приходит к тому, что различные способы исследования

должны быть в конечном счете равноположены друг другу. Вот что пишет он в малой «Социологии»: жизнь человечества может быть рассмотрена: 1) исходя из ее общественной формы как «обосновывающей силы и охватывающей формулы»; 2) исходя из предметного смысла ее содержаний, а также 3) исходя из «сущности и продуктивности индивидов». Ни один из этих способов постижения не имеет преимуществ. Они самостоятельны и взаимодополнительны⁴⁶. Это значит, что любое общественное явление, например, научное, художественное или экономическое, можно рассматривать либо с точки зрения того, что оно именно социально, либо как то, что вытекает из «внутренней логики» науки, экономики или искусства, либо же выводить все из «причинности свободы» — спонтанной деятельности индивидов как последней инстанции. Фактически социология до сих пор так и поступает. Только в отличие от Зиммеля эти позиции почти никто не рассматривает как равноправные⁴⁶. Очевидно, что и в концепции самого Зиммеля они не всегда акцентировались одинаково. Формальная социология по преимуществу учитывает первый аспект, а в работах Зиммеля по теории и истории культуры больше представлены, соответственно, вторая и третья позиции.

В этом месте следует сделать важное отступление. Напомним известную схему, выработанную Зиммелем под конец жизни. В малой «Социологии» он вводит подразделение на общую, чистую (формальную) и философскую социологию. Указав на роль социологии как метода⁴⁷, Зиммель переходит к группе проблем, которые в более узком смысле можно назвать социологическими.

Во-первых, все события, все фактические обстоятельства могут рассматриваться как порождение «общественной жизни» — их истока и субъекта. Социолог ищет «закон» или «ритм» общественного развития, исследует закономерности социальной дифференциации, проблемы перехода от «органических» к «механическим» связям, вводит «закон трех стадий» и т.п.⁴⁸ Здесь речь идет не о *процессе* обобществления, а о «подлежащих индуктивному установлению судьбах общества как уже осуществившегося субъекта»⁴⁹. Сюда же относится и вопрос другого рода, а именно о «соотносительной ценности» коллективного и непосредственно индивидуального поведения, ибо и здесь внутренняя структура общества не рассматривается как проблема, но предполагается уже существующей⁵⁰. Все эти вопросы Зиммель относит к *общей социологии*.

Во-вторых, если общество — это взаимодействие между

индивидами, то описание форм этого взаимодействия — «задача общественной науки в самом узком и самом подлинном смысле слова «общество»⁵¹. Это извлечение момента обобщения из явлений жизни он называет *чистой социологией*. Итак, формальная, или чистая, социология⁵² действует, как грамматика, отделяющая чистые формы языка «от содержаний, в которых живут эти формы»⁵³. В качестве примеров таких форм Зиммель называет образование партий, подражание, образование социальных классов и кругов, возникновение и роль иерархий, репрезентацию индивидом совокупности, роль взаимной враждебности для сплоченности группы и т.д. Сюда же относятся явления более специального характера: факты партийной нейтральности, значение бедности для общества, количественная определенность группы и др. Более сложные процессы — скрещение социальные кругов, особое значение «тайного» при образовании таких кругов и т.п.

В-третьих, определяется область *философской социологии*. Уже в большой «Социологии» Зиммель указывает, что и социальная наука, подобно всем иным «точным, нацеленным на непосредственное понимание данного» наукам, ограничена двумя философскими областями. «Первая охватывает условия, основные понятия, предпосылки отдельного исследования, с которыми в его рамках невозможно окончательно разобраться, так как они уже лежат в его основании; во второй (области) это отдельное исследование доводится до завершений и взаимосвязей, сопрягается с вопросами и понятиями, которые вообще не имеют места в рамках опыта и непосредственно предметного знания. Первое — это теория познания, второе — метафизика соответствующих отдельных областей»⁵⁴. Таковы вопросы, является ли общество целью человеческого существования или средством для индивидов, есть ли в общественных образованиях смысл и цель или эти последние реализуются только в человеческих душах; не обнаруживается ли в типических стадиях развития обществ некая аналогия с «космической эволюцией»; направляются ли социальные движения материалистическими или идеологическими мотивами. Все это, убежден Зиммель, неразрешимо на пути констатации фактов, но требует *истолкования* установленных фактов.

Посмотрим теперь, как выстраивался теоретический фундамент социологии Зиммеля. Обратим еще раз внимание на то, что формы обобщения, о которых идет речь, в некотором роде суть тоже содержания: содержания душевной жизни индивидов, своим взаимодействием реализующих эти формы,

а также душевной жизни созерцающего их социолога. Не случайно Зиммель говорит об интуитивном процессе из вычленения, о формах права, религии и т.п. как «духовном содержании». А духовное содержание постигается особым образом. Оно должно быть *понято*: во-первых, в своем объективном значении (скажем, когда мы понимаем математическую теорему или норму права), а во-вторых, в своем мотивирующем значении, когда в совокупности с другими элементами душевной жизни индивидов оно выступает в качестве некоторого личностно значимого основания их поведения.

Проблема понимания как метода гуманитарных наук (в Германии их называли «науками о духе», «науками о культуре») остро стояла в ту эпоху. Речь шла о том, чтобы постигнуть в науке, с ее общезначимыми и необходимыми выводами, уникальное, сугубо индивидуальное, имеющее особый интерес для историка и не выводимое ни из каких общих законов. Одним из возможных решений представлялось именно *понимание*. Зиммель, наряду с В.Дильтеем и М.Вебером, разработал свой подход к пониманию, оказавшийся в некотором роде промежуточным⁵⁵. Отметим два важных момента у Дильтея, помогающих оценить логику рассуждений Зиммеля. Во-первых, это понятие «*Wirkungszusammenhang*» («связь-воздействие»); во-вторых, идея понимания по аналогии.

«В науках о духе, — говорит Дильтей, — мы постигаем духовный мир в форме связей-воздействий, образующихся в течении времени. Таким образом, воздействие энергии, протекание времени, происходящее суть те моменты, которые характеризуют образование понятий в науках о духе... Связь-воздействие всегда сама по себе сложна. Чтобы зафиксировать ее, мы берем отдельный результат воздействия, а затем, идя в обратном направлении, подыскиваем те моменты, воздействие которых его вызывало. Лишь ограниченное число факторов среди многих доступно определению и имеет значение для этого результата»⁵⁶. Речь идет не о том, чтобы делать заключение от следствия к причине, но о выяснении условий, при которых стал возможным этот результат. Дильтей объясняет, как это происходит. Изначально, говорит он, переживающий индивид постепенно постигает структурную взаимосвязь последовательных событий собственной внутренней жизни, а затем эта связь снова обнаруживается, через понимание, в других индивидах. «На основе переживания и понимания себя самого, в постоянном взаимодействии того и другого, образуется понимание чужих жизненных выражений и личностей». Понимание всегда направлено на единичное и состоит в том, чтобы по-

стигнуть это единичное в его связи («жизненной взаимосвязи», по Дильтею). Постигая чужое, понимающий опирается на свой внутренний опыт, поскольку он изначально, с самого рождения находится во взаимосвязях объективного духа, в некоей общности Я и Ты. «Мы... понимаем индивидов благодаря их сродству между собой, благодаря общности между ними. Этот процесс предполагает взаимосвязь общечеловеческого с индивидуацией...», а «жизненные выражения» понимаются как нечто, относящееся к одной сфере общности, к некоему типу. «Итак, имеет место заключение по аналогии: благодаря содержащемуся в общности ограниченному ряду случаев о субъекте с вероятностью высказывается предикат»⁵⁷.

А вот как развивает свою концепцию понимания Зиммель. «Всякое общение людей, — пишет он в «Проблемах философии истории», — в каждый момент базируется на той предпосылке, что в основе определенных физических движений каждого индивидуума — жестов, мин, звуков — лежат душевные процессы интеллектуального, чувственного и волевого рода». Эта предпосылка реализуется в познании по аналогии: «...опыт собственного Я демонстрирует связь внутренних процессов с их выражением, вследствие чего мы, исходя из тождественного процесса, наблюдаемого в другом, делаем заключение о душевном событии, аналогичном нашему». При этом не ограничиваемся тем, что трактуем отдельные действия или речь, подставляя под них «соответствующую психическую основу», но «конструируем в принципе непрерывный психический ряд с несчетным числом членов, которым непосредственно вообще ничего не соответствует вовне...»⁵⁸.

Однако здесь-то и коренится проблема. «Чисто индивидуальное» в психическом процессе недоступно познанию в понятиях, да и вообще познанию как таковому. Научное понимание возможно здесь лишь постольку, поскольку речь может идти об общечеловеческом или, по меньшей мере, о том относительно общем, что есть и у познающего, и у предмета его познания, «причем эта общность, конечно, не является ни причиной, ни порукой истинного познания, но есть только одно из его условий»⁵⁹. Отсюда вытекает положение о «гипотетическом характере» объяснения всех исторических событий и процессов. И дело не только в том, что мы по аналогии подставляем под определенные внешние события соответствующие процессы сознания. «Более того, многозначность начинается уже в вопросе о том, где же вообще сознание служит основанием видимых событий, а где их источником являются не осознаваемые силы...

Развертывается вся загадка бессознательной духовности: совершаются внешние действия, абсолютно аналогичные тем, основой которых обычно являются сознательное рассуждение и воление, но теперь — без возможности обнаружить такое сознание; отсюда мы заключаем, что тут подействовали те же самые духовные мотивы, но только в форме бессознательности». С одной стороны, здесь имеются в виду те действия, причиной которых послужили «темные побуждения» масс. С другой стороны, в социальной жизни многое возникает хотя и в силу целеполагающей деятельности индивидов, но не как преднамеренный ее результат. Исследователю приходится решать в пользу большей или меньшей «сознательности», т.е. предполагать решающую роль сознательного целеполагания индивидов или, напротив, наделять «действующими энергиями» надличностные социальные образования.

Но «подставить» под исторические события сознательные или бессознательные психические процессы — это еще не все. Даже если это будет сделано правильно, мы все равно не сможем говорить об истинном познании, если не *поймем* эти процессы. Что же такое понимание? Первым его условием является воссоздание в нас самих тех актов сознания, которые позволяют «войти в душу» другого. Так происходит, например, тогда, когда мы понимаем некую высказанную фразу: душевные процессы говорящего выразились в словах, а эти слова вызвали в слушателе аналогичные процессы. «Однако такого рода непосредственное воссоздание имеет место и бывает достаточно только там, где речь идет о теоретических содержаниях мышления», так что «я понимаю, собственно, не говорящего, но сказанное». А чтобы понять говорящего, надо понять его мотивы⁶⁰. О «воссоздании» душевных процессов Зиммель говорит следующее. Не может быть и речи о том, чтобы чувства, скажем, любви или ненависти в той же мере испытывались историком, в какой испытывали их изучаемые исторические личности. Однако тот, кто не любил, не ненавидел, никогда не поймет ни любви, ни ненависти. Дело в том, что познание есть духовный процесс, он совершается самим субъектом и может быть только возбужден извне. «Это восприятие того, что, собственно, я не воспринимаю, это воссоздание субъективности, которое возможно опять-таки только в субъективности, но одновременно объективно противостоит первой из них, — это загадка исторического познания, решение которой до сих пор едва ли пытались обнаружить в наших логических и психологических категориях»⁶¹.

Зиммель считает, что речь должна идти о некоей особой категории, «агрегатном состоянии представления», где сплавлено воссоздание соответствующего душевного акта и сознание того, что этот душевный процесс происходил в другом человеке или других людях. «Определенные связи представлений сопровождает в нас ощущение, что они возникают не только в силу случайности и того, что моменты душевной жизни субъекта преходящи, но что они имеют типическую значимость, что одно представление само собой указывает на свою сопряженность с другими, независимо от состояния души в данный миг, которое осуществляет это внутреннее отношение представлений в субъекте»⁶².

Эта взаимосвязанность представлений в определенные «душевные ряды» может приобретать некую безусловную убедительность, психологическую необходимость, которая уже не позволяет считать их чем-то чисто личностным, субъективным. Таким образом, утверждает Зиммель, образуется новая категория. Ее можно называть синтезом, а можно говорить о том, что она находится по ту сторону различения индивидуального и необходимо-всеобщего, причины (действующей в материальном мире) и основания (имеющего место в психике). Так происходит постижение истории: через «синтез фантазии», когда конструируется некий психический образ исторической личности или исторического события и в рамках этого образа из одного элемента делают заключения о другом элементе, причем не путем силлогизма, заканчивающегося общезначимым понятием, но сообщая случайности происходящего некую надличную рациональную значимость, которая, будучи всеобщей, не имеет, однако, формы понятия. Историческая истина — не просто воспроизведение того, что существует само по себе. Это «душевная активность, которая делает из своего материала (данного как внутреннее воссоздание) нечто такое, что он сам по себе еще не есть, — причем не через составление компендиума его частных, но *самостоятельно* ставя перед ним вопросы, сводя единичное в некий смысл, часто не осознававшийся ее «героем», поскольку она откапывает такие значения и ценности своего материала, которые формируют из этого прошлого образ, *для нас* достойный изображения»⁶³. Отсюда следует вывод, «что историческая истина вообще не может считаться отражением исторической действительности»⁶⁴.

Уже переживание как таковое определяется априорными формами созерцания — здесь Зиммель следует Канту. Но тогда историческое познание, категории истории *априорны*, так

сказать, в квадрате, ибо содержанием их является именно этот материал переживания, схваченный в определенные априорные формы. «То, что мешает познанию — субъективность воссоздающего переживания есть именно то условие, при котором только оно и может состояться...»⁶⁵. Проблема не в том, что предмет познания — дух, но в том, что он есть индивидуальность, и эта индивидуальность должна быть постигнута другой индивидуальностью — не строго логически, но с соблюдением неких методических норм, сообщающих объекту познания более гибкий, растяжимый род объективности, чем это бывает в науках о природе. А отсюда Зиммель делает не столь уж неожиданный — в свете предыдущих рассуждений — вывод: «Сочувствие мотивам личностей, целому и отдельному их сущности, что сохранилось лишь в виде фрагментарных выражений; погружение в совокупное многообразие огромной системы сил, каждая из которых по отдельности понимается лишь постольку, поскольку ее в себе заново воспроизводят, — таков подлинный смысл требования, чтобы историк был, причем непременно, художником»⁶⁶. Художник понимает исторические личности, поскольку погружается не в реальность объекта, но в его «идею», живущую в форме духа.

Очевидно, что наибольшую трудность для Зиммеля здесь представляет вопрос, что же именно гарантирует истинность исторического познания. Один из возможных ответов — это органическое наследование: душевные процессы предшествующих поколений вызвали определенные органические изменения, унаследованные потомками, а такая органическая общность позволяет, в свою очередь, делать заключение об общности душевных процессов. Помимо этого утверждения, сомнительность которого он явно чувствовал, Зиммель приводит и другой аргумент: яркие исторические личности настолько мощно предстают как единства, что в них все элементы освещают друг друга и совокупное постижение не составляет неразрешимой проблемы. Но можно обратиться и к интересам целых групп. Для больших масс характерно, что основы их существования более просты, примитивны, так что все специфически индивидуальное выделяется на этом фоне. Дело в том, что «цели общественного духа, коллективности вообще, соответствуют тем, которые в индивиде обычно выступают как его фундаментально простые и примитивные цели... В той же мере, в какой не ведает колебаний и сомнений отдельный человек, не ведает их и социальная группа в целом». Ориентируясь на «простоту всеобщего», воссоздавая социально-психические процессы, мы уже не зависим от своей субъективности, от случайно-

сти нашего опыта. Мы представляем себе нечто совершенно объективное⁶⁷.

Легко заметить, что ни познание яркой индивидуальности, ни познание всеобщего, типического тем самым еще отнюдь не гарантированы: в первом случае проблема состоит в соразмерности историка-художника великой исторической личности или ее «идее»: это вопрос гениальности, который по определению не может быть решен однозначно; во втором случае проблема состоит в том, чтобы различить в себе самом типическое и индивидуальное, всеобщее и уникальное, ибо если это не получится, то «массе» будут вменены излишне индивидуальные мотивы. Наконец, в перечислении этих возможностей не просматривается единый методический принцип⁶⁸. Видимо, именно потому, что Зиммель не добился четкости, его подход к пониманию так часто подвергался критике. Однако проблемы, которые здесь возникают, имеют не только методический характер и относятся — несмотря на акцентирование истории и философии истории — и к социологии. «Ведь в конечном счете также и социальные состояния и движения — статика гражданской жизни, опосредствованная правом, начальствование и подчинение в группе, объединение ради общих целей, оформление совместной жизни через материальные или идеальные мотивировки — можно оценить и даже констатировать только через личностное воссоздание ощущения»⁶⁹. Иными словами, все то, что говорилось об историческом познании, историческом понимании, можно отнести и к социологии. Но тогда и проблема достоверности такого понимания есть также проблема социологии.

Если ориентироваться на метод науки, Зиммель предложил не самое сильное решение. Однако его фундаментальные предпосылки имеют принципиальное значение. Как можно разорвать круг, в котором неизбежно замыкается познание? Что гарантирует его значимость, надсубъектность и надсубъективность, кроме субъективного чувства объективности? Зиммель не находит ответа для каждого отдельного акта познания, т.е. не вырабатывает метода. Но он предлагает ответ в принципе — и этот ответ связан с его усвоением кантианства. Зиммель разрывает круг субъективности, вводя идею априорности познания. Но поскольку историк или социолог, т.е. познающий, есть один из участников социального взаимодействия, речь идет не только об априори познания, но и о *социальном априори*, т.е. условиях, при которых возможно сосуществование индивидов и познание ими этого сосуществования.

Духовной жизни человека, пишет Зиммель в своем последнем труде «Созерцание жизни», вообще свойственна трансценденция, выход за собственные пределы. Мы знаем о своем знании, зная его как нечто, ограниченное нашим незнанием. Мы знаем, следовательно, и незнание. Человек преодолевает себя, поскольку имеет некоторую определенность, но сама определенность оказывается таковой, лишь поскольку он уже вышел за ее пределы и увидел извне свою границу⁷⁰. Первофеноменом духа является поэтому самосознание — знание себя как другого⁷¹. Первофеноменом является и понимание. «Отношение одного духа к другому, которое мы называем пониманием, есть основное событие человеческой жизни, соединяющее ее рецептивность и самодеятельность таким образом, что образуется нечто далее неразложимое, могущее быть лишь пережитым»⁷². Одушевленное Ты — это единственное существо, с которым мы можем ощущать единство взаимопонимания, но которое вместе с тем столь самостоятельно и суверенно, как ничто иное подле нас. «Ты и понимание суть именно одно и то же, словно бы выраженное один раз как субстанция и другой раз как функция — первофеномен человеческого духа, подобно видению и слышанию, мышлению и чувствованию, или как объективность вообще, как пространство и время, как Я; это трансцендентальная основа того, что человек есть ζῶον πολιτικόν»⁷³.

Но мы — как было показано выше — не можем репрезентировать в себе чужую душевную жизнь во всей полноте иной индивидуальности. Мерой недостаточности знания чужой индивидуальности определяются все отношения между людьми. «Мы видим Другого в некоторой мере обобщенно». Иными словами, мы видим человека не только как индивидуальность, но и как тип, к которому его причисляем. Однако ведь уникальная личность нам недоступна. Значит, мы создаем себе некий образ ее уникальности, не совпадающий с действительностью. «Мы все суть фрагменты, не только всеобщего человека, но и нас самих... Однако взор Другого восполняет это фрагментарное, делая (нас) тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно.... Практика жизни заставляет создавать образ человека только из реальных частей, составляющих эмпирическое знание о нем; но именно она-то и основывается на этих изменениях и дополнениях, на преобразовании данных фрагментов во всеобщность типа и полноту идеальной личности». Я видит Другого так же, как и Другой видит Я: создавая себе образ чужой уникальности и типизируя, восполняя фрагментарное, преобразовывая данные фрагменты «во всеобщность типа и полноту иде-

альной личности»⁷⁴. Понимание и непонимание, видение индивидуального и типичного неразрывны с самой душевной жизнью: социальное — мы опять возвращаемся к обозначенной выше проблеме — настолько же «психично», насколько психическое социально. Это характеристики доопытные и необходимые, т.е. априорные.

Говоря об априорных представлениях, разъясняет Зиммель во втором издании «Проблем философии истории», часто ограничиваются их мыслительным содержанием, которое, в совершенном познании, как бы координировано с содержанием чувственно данного. При этом не замечают, что это лишь «формулировка внутренних энергий, приводящих всякий данный чувственный материал в форму познания. Априори играет динамическую роль в нашем представлении, это реальная функция, инвестированная и кристаллизованная в свой конечный объективный результат, познание; его значение не исчерпывается логическим содержанием понятий, которыми оно может быть дополнительно выражено, значение априори состоит в его действительности для осуществления нашего познавательного мира. В этом смысле априорно положение, что душа каждого другого человека есть для нас единство, т.е. представляет собой понятную взаимосвязь процессов, через которую или как таковую мы его познаем»⁷⁵.

Выше шла речь о первом априори социального взаимодействия. Оно состоит в кажущихся самоочевидными типизациях — дополнении фрагментарных восприятий участниками взаимодействия. Наиболее общая типизация — это идея человека как человека вообще, что необходимо предполагает его уникальную индивидуальность. Но, кроме того, те, кто принадлежит к одному и тому же кругу (скажем, по профессии или интересам), воспринимают друг друга именно с учетом общей взаимопринадлежности, а те, кто принадлежит к разным кругам, — с учетом этой разности.

Отсюда можно перейти ко второму априорному положению: каждый элемент общества есть не только часть его, но и еще нечто сверх того. Для того чтобы «индивидуальная душа» могла находиться внутри какой-то связи или отношения, она должна быть вне этой связи или отношения. «Априори эмпирической социальной жизни состоит в том, что жизнь не полностью социальна, мы формируем наши взаимные отношения, не только негативным образом сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности; эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные

процессы в душе, но именно тот формальный факт, что эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия».

Наконец, третье априори состоит в постулате о «принципиальной гармонии» между индивидом и обществом, ибо каждый индивид занимает в обществе некую позицию, которая есть именно позиция внутри данного общества (группы, социального круга) и потому необходима для него. Напротив, если он «не реализует или не видит реализации этого априори своего социального существования», то это значит, что «он не обобществлен, а общество не есть то сплошное, не знающее разрывов взаимодействие, о котором говорит его понятие»⁷⁶. Итак, социальность невозможна без ряда принципиальных взаимных типизаций индивидов; без взаимных представлений о том, что во взаимодействие вступают целостные личности, а не марионетки социальных сил; и принципиальной (мы сказали бы сейчас: функциональной) гармонии человека и общества, мера которой и есть показатель обобществленности.

Если суммировать некоторые итоги предшествующего изложения, мы увидим, что наблюдение социальной жизни для Зиммеля — синтезирующая активность созерцания. Социология, как и история, будучи научной, далека от идеала естествознания. Иногда она сознательно сближается Зиммелем с художественным творчеством и часто носит черты выраженного эстетизма. «Рассмотрение человеческой деятельности обязано своим вновь и вновь вызываемым очарованием неисчерпаемо многообразному смешению однородного, непрерывного повторения немногих основных тонов с переменчивой полнотой их индивидуальных вариаций, из которых ни одна не тождественна другой... Сущность эстетического рассмотрения и изображения состоит для нас в том, что в отдельном выступает тип, в случайном — закон, во внешнем и мимолетном — сущность и значение вещей»⁷⁷. Не в последнюю очередь, наверное, эта эстетическая направленность и отвращает Зиммеля от того, чтобы на место многообразия форм поставить единую, обнимающую их «форму форм» — общество. «Совершенно ложным было бы здесь возражение, что все эти формы иерархии и корпорации, конкуренции и семьи, дружба и нравы общения, господство одного и многих, — все они лишь констеллятивные события в уже существующем обществе: якобы не было бы общества, отсутствовали бы и предпосылка, и повод, чтобы эти формы появились». Действительно, если мысленно отнять любую из этих форм, общество не исчезнет, так что предпола-

гается его существование прежде любой из них. «Но если мысленно отнять все эти отдельные формы, то никакого общества уже не останется»⁷⁸.

Отказ Зиммеля от понятия общества как объемлющей формы трактуется сегодня по-разному. Одни такой социологический подход критиковали за отсутствие единства. Другие усматривали здесь не повод для упреков, но весьма принципиальные мотивы. Так, согласно Д.Левину, цель Зиммеля состояла в разработке (в терминологии Р.Мертон) «теорий среднего уровня», причем не как средства для построения «большой теории», но как самостоятельных целей, «способов идентификации и анализа феноменальных комплексов, которые наблюдатель находит интересными»⁷⁹. По мнению Ф.Тенбрука, такой подход, возможно, направлен на минимизацию воздействия культуры или общества как системы на все его части. Но, кроме того, это гарантия от реификации общества и, более того, от искушения ограничить социологический анализ описанием того, как сохраняется социальная структура⁸⁰. Д.Фризби связывает отсутствие единства, целостности социальности, как она описана у Зиммеля, с тем, что Зиммель анализировал «модерн», и характер теории отвечал разорванному, фрагментарному характеру самой современности. Придать вид единства такому опыту можно было только в перспективе эстетического рассмотрения, что и попытался сделать Зиммель⁸¹.

Но как ни подходить к фрагментарному характеру социальности и ее анализа у Зиммеля — через цели теоретизирования или через особенности эпохи, — в любом случае совокупная социологическая концепция Зиммеля нигде не представлена как единый текст. Реконструкция ее делается по-разному. Одним из наиболее распространенных методов является каталогизация социальных форм, как они вычленяются самим Зиммелем в его многочисленных текстах. Другие авторы стремятся не столько составить исчерпывающий каталог, сколько выявить основные структурные принципы зиммелевского подхода, в том числе и принципы вычленения социальных форм. Впрочем, часто одни и те же авторы сочетают оба подхода.

Разумеется, само множество форм требует опять-таки указания на какое-то единство или, по меньшей мере, принцип или принципы упорядочения множества. А поскольку речь не может идти о форме форм, остается только выявлять у Зиммеля организующие моменты его социологического мышления, которые прослеживаются по большинству его работ и которые как раз и позволили ему зафиксировать именно такие формы.

Мы видим, что и социология социальных форм может быть изложена только формальным образом, с неизбежной утратой важных элементов аргументации Зиммеля. Попытаемся поэтому реконструировать частично тот путь, каким идет изложение Зиммеля, только для иллюстрации давая некоторые описания социальных форм.

Итак, обобществление возможно, когда во взаимодействие вступают два или более индивида. Правда, предельный случай — это один человек, поскольку взаимодействие есть даже там, где, на первый взгляд, — только одностороннее воздействие. «Численно самые простые образования, которые вообще могут быть названы социальными взаимодействиями, возникают, как кажется, всякий раз лишь между двумя элементами. И тем не менее, если посмотреть извне, есть еще более простое образование, относящееся к социологическим категориям, а именно, как бы парадоксально и противоречиво это ни выглядело, — изолированный индивид. Между тем фактически процессы, которые образуют пару элементов, часто проще, чем те, что необходимы для социологической характеристики единицы. В последнем случае речь идет о двух специфических явлениях: одиночестве и свободе»⁸². То, что человек каким-то образом исключен из социального взаимодействия, является негативной характеристикой обобществления и встречается, таким образом, уже на самом элементарном уровне. Аналогичным образом обстоит дело и со свободой. «Значение индивидуальности вообще имеет два разных аспекта: во-первых... это свобода, самостоятельная ответственность, которая присуща человеку в широких и подвижных социальных средах, в то время как малая группа «тесна» в двух смыслах: не только по своему объему, но и по тому, как она стесняет индивида, по тому контролю, который она над ним осуществляет, узости сферы возможностей и подвижности, допускаемой ею. Но второе значение индивидуальности — качественное: отдельный человек отличается от другого, его бытие и деятельность по форме или содержанию, или тому и другому вместе, присущи лишь ему одному, а бытие-иным имеет позитивный смысл и ценность для его жизни»⁸³.

Итак, отдельный индивид, с одной стороны, есть качественное определение самого себя, некая самостоятельная сущность. С другой стороны, нет ни одного внешнего определения его отдельности, будь то одиночество, ответственность или свобода, которое не было бы одновременно определением социальным в самом широком смысле, т.е. не зависело бы имен-

но от широкого контекста обобществления, а не от взаимодействия двух или немногих человек. В то же время взаимодействие двух представляет особый случай обобществления, ибо оно сильно зависит от чистой индивидуальности обоих участников, а взаимодействие сопровождается ощущением его недолговечности. Отношения не разрастаются до независимого от индивидов целого, что служит базисом особой интимности. Но двое — это не только первый синтез и объединение. Это также первое рассогласование и антитеза. Третий, вступающий во взаимодействие, вносит примирение, переход, опосредствование. «Третий» может быть тем, кто не принадлежит ни к одной из сторон (непартийным называет его Зиммель⁸⁴), он может быть также посредником, а может быть и *tertius gaudens* («третьим радующимся»), т.е. тем, кто извлекает выгоду из противостояния двух других участников; «третий» может сам устроить вражду между двумя другими — это случай *divide et impera* («разделяй и властвуй»).

Значение числа участников для характера взаимодействия, однако, не ограничивается единицами, двойками и тройками. Так, для успешного управления бывает полезно разделить группу на равные обозримые подгруппы, например, на пятерки, десятки и сотни. Мы видим несколько качественных уровней, на которых число взаимодействующих определяет характер обобществления. Одиночество и изолированность представляют большой социальный контекст, общение двоих — уникальная ситуация интимности, явленности индивидуального в социальном и возможного разлада. От трех и более начинается уже обобществление в полном смысле, причем в его организации немалую роль играет эстетика числа. Увеличение группы — это и увеличение индивидуального пространства свободы.

Число участвующих — первый формальный признак обобществления. Далее следует посмотреть, как они относятся друг к другу. Наивысшая степень сплоченности — интимность двух любящих, как бы растворяющихся друг в друге. Здесь наиболее полно во взаимодействии представлена та и другая индивидуальность, а «третий», по определению, исключен. При этом надо упомянуть идею Зиммеля, специально развитую в «Философии денег», что каждое взаимодействие может быть понято как обмен: будь то разговор, любовь или игра. Взаимодействие — понятие более широкое, чем обмен, но преимущественно именно в форме обмена выступает оно у людей. Обмен же есть «социологическое образование *sui generis*, изначальная форма и функция межиндивидуальной жизни». Это не нечто отдель-

ное от взаимодействующих элементов, но состояние или изменение каждого из них, так что и общество как «надъединичное» (übersinguläres) образование «есть такое всеобщее, которое одновременно имеет конкретную жизненность». В случае с любовью речь не идет о подсчете издержек и прибылей, «вклад каждой стороны находится либо совершенно по ту сторону этой противоположности, либо же прибылью является уже сама по себе возможность отдавать, так что ответный дар мы воспринимаем, невзирая на наш собственный, как незаслуженный подарок...»⁸⁵.

Совершенно иначе обстоит дело с господством и подчинением. Любовь, именно взаимная любовь, обоими субъектами воспринимается в первую очередь как индивидуальный акт каждого из них (в чем и сказывается наивысшее присутствие индивидуальности в этом роде взаимодействия). Господство, ориентированное прежде всего на реализацию *своей* воли, все-таки всегда предполагает в другом некий род заинтересованности, так что и это — не просто воздействие одного на другого, но именно взаимодействие. И опять вступает в дело количественная определенность. Начальствовать может один или группа, а также некая объективная сила, социальная или идеальная (скажем, закон). Господствовать всегда легче над большой группой, чем над малой: в последней слишком сказываются различия индивидуальностей, в первой они нивелируются, превращаясь в управляемую массу. В явлении господства отражаются и качества личности (личное превосходство обеспечивает господство), и социальные обстоятельства (господство в силу более высокого социального положения).

Уже исследование количественной определенности группы и явления господства и подчинения показывает, что Зиммель весьма далек от такого понимания социологии, каким оно было, например, у Тённиса и Дюркгейма. Зиммель не считает основополагающим социальным фактом солидарность. Это накладывает отпечаток практически на все описания форм обобществления. Но, конечно, важнее всего то, что Зиммель обнаруживает обобществление даже там, где, как казалось большинству его современников, есть только противоположность социальности, т.е. в споре, вражде, конкуренции. Дело не в том, что борьба имеет общественное значение (каким-то образом функциональна в большом социальном контексте, сказали бы мы на языке современной социологии). Дело в том, что она сама есть обобществление⁸⁶, причем необходимое, хотя и не могущее существовать безотносительно к другим формам (как и

последние не могут существовать без корреляции друг с другом, в том числе и с конфликтом): ни общее поведение по отношению к «третьему», ни любовь, ни дружба, ни разделение труда, ни господство и подчинение не исчерпывают собой социальности, но составляют ее во взаимосвязи. Антагонизм так или иначе присутствует в социальных формах. Иногда, правда, он выступает и в чистом виде (когда борьба мотивирована одной лишь жадной борьбой), подобно тому как чистое общение мотивировано лишь общительностью⁸⁷. Особенно интересен такой чистый случай борьбы, как спортивное состязание, борьба-игра, когда «соединяются, чтобы бороться, и борются, соблюдая обоюдно признанное господство норм и правил»⁸⁸. Не столь чистой формой, но все-таки общением того же типа, является правовая спор.

Особый тип конфликта — это конкуренция. «Для социологической сути конкуренции прежде всего характерно, что борьба здесь неявная. Если противнику нанесен непосредственный ущерб или он устранен с пути, то конкуренции тут уже больше нет... Поэтому в то время как во многих других видах борьбы победа над противником не только непосредственно приносит награду, но и сама по себе уже есть награда, в случае конкуренции выступают две других комбинации: где победа над конкурентом есть по времени первая необходимость, там эта победа еще сама по себе ничего не значит, но цель всей акции достигается лишь благодаря тому, что обнаруживается ценность, сама по себе совершенно независимая от этой борьбы»⁸⁹.

Исследования Зиммеля по проблемам борьбы, конфликта и конкуренции являются классическими для целого научного направления, ориентированного в первую очередь на изучение противоречий и конфликтов в современном обществе, т.е. социологии конфликта и конфликтологии.

Сюда же примыкают рассуждения Зиммеля о «негативных способах поведения». Здесь уже вопрос состоит не в том, являются ли конфликты обобществлением и как они мотивируются, а в том, как совместить их наличие, точнее, наличие несолидарного поведения, с тем (говоря современным социологическим языком) «функциональным единством общества», которое было, в частности, постулировано в третьем социологическом априори. Зиммель аргументирует это следующим образом: «Чем более общей, значимой для большего круга является норма, тем меньше *следование* ей характеризует индивида и существенно для него; в то время как *нарушение* может иметь особенно сильные и серьезные последствия. Теоретическое

согласие, без которого вообще не было бы никакого человеческого общества, покоится на небольшом числе общепризнанных — хотя, конечно, абстрактно не создаваемых — норм, которые мы называем логическими»⁹⁰. Однако «при массовых акциях мотивы индивидов часто столь различны, что единство их возможно тем скорее, чем более негативно и даже деструктивно их содержание... Негативный характер связи (*des Bandes*), которая смыкает в единство большой круг, выступает прежде всего в его нормах»⁹¹. Итак, мы видим аргументацию, которая затем не раз воспроизводилась в функционалистских сочинениях (например, у Р. Мертона) и является в своем роде классической.

Любое социальное взаимодействие локализовано в некотором пространстве. Это еще один важный момент, влияющий на характер обобществления. Зиммель подходит к пространству прежде всего как философ кантианского толка. Пространство, полагает он, — это «форма» совершения событий в мире, равно как и время. Часто именно таким формальным условиям приписывают причиняющее действие, когда, например, говорят о «власти времени» над людьми. Аналогичным образом обстоит дело и с пространством. Зиммель показывает, что это неверно. Само пространство не есть действующий фактор. Конечно, царства, империи не могут быть сколь угодно большими, а любое взаиморасположение людей неизбежно обретает свою пространственную форму. Однако содержания, которые эту форму наполняют, зависят от других содержаний, а вовсе не от пространства. «Не географический охват в столько-то квадратных миль образует великое царство (*Reich*); это совершают те психологические силы, которые из некоего срединного пункта политически удерживают вместе жителей такой (географической) области»⁹². Но в некоторых случаях пространственная форма оказывается особенно важна для рассмотрения социальных явлений.

Исследователь придает такое значение пространству, если в конституировании «формы совершения общества» пространственный аспект выступает как первостепенный. Один из примеров этого прослеживается в так называемой исключительности пространства. Вполне сходные в прочих отношениях вещи могут различаться именно потому, что занимают разные места в пространстве. Причем одни социальные образования могут быть так крепко спаяны со своим пространством, что для других места на том же пространстве уже не остается. Таково государство, исключаящее на своей территории другие государ-

ства. Иначе обстоит дело с городом, городской общиной. Влияние — экономическое, политическое или духовное — распространяется за пределы города, на всю страну, где встречается с влияниями, исходящими от других городов. Предполагается, что взаимовлияние происходит именно в государстве, на исключительно ему принадлежащей территории. В то же время на территории, скажем, средневекового города находятся, в сущности, несколько городских общин. В этой же связи Зиммель указывает на принципиальное значение *проведения границ* в пространстве. Пространство, занимаемое некоторой общественной группой, мы воспринимаем как единство, причем единство пространства настолько же выражает единство группы, насколько и, напротив, единство группы оказывается основанием единства пространства. В природе любое проведение границ условно, именно поэтому такое значение имеют границы политические. «Граница — это не пространственный факт с социологическим эффектом, но социологический факт, который пространственно оформляется»⁹³. Зиммель рассматривает и различие в пространственном оформлении фиксированных на определенных территориях групп и перемещающихся сообществ. Он исследует значение пространственной дистанции во взаимоотношениях людей (позже это станет одной из тем «социальной экологии», в частности у Р. Парка).

Рассуждения о негативных социальных связях и пространстве позволяют нам перейти к весьма характерным для Зиммеля рассуждениям, в которых так или иначе рассматривается «выгороженность» социальной формы, отторженность от большого контекста обобществления. Внимание, которое уделяет такого рода формам Зиммель, едва ли не уникально в социологической литературе.

Так, если исходить из того, что отношения между индивидами во взаимодействии не только эмоциональны, но и являются отношениями знания друг о друге (в современной социологии их назвали бы когнитивными), то соответственно негативным коррелятом к этому будет отношение незнания, сокрытия информации (таков предмет исследования о тайне и тайном обществе). Может быть закрыта не информация, но доступ к членству (закрытый клуб, орден и т.п.) — это «социальное ограничение», которому посвящено отдельное небольшое исследование⁹⁴. Может быть некий статус, который включает индивида в общество благодаря тому, что ставит как бы вне общества. Так обстоит дело; например, с бедняком: предполагается, что следует поддерживать бедных, помогать им. Таким образом,

бедняк противопоставляется всему остальному обществу. Но при этом остается его членом, «органически включается во взаимосвязь целого, к исторической действительности общества, которое живет в нем и через него, принадлежит — в качестве бедняка — такой же формально социологический элемент, как и чиновник или налогоплательщик, преподаватель или посредник в каком-либо общении... Так бедняк поставлен, правда, в известной степени, вне группы, но это «вне» — лишь особый способ взаимодействия с ней, соединяющего бедняка с целым в этом самом широком смысле»⁹⁵.

Зиммель уподобляет здесь бедняка чужаку. Но бедняк, так сказать, произведен самим обществом. Чужак же — это странник, который приходит извне. Он, следовательно, именно пространственно чужой, поскольку группа идентифицирует себя с определенным пространством, а пространство, «почву» — с собою. Чужак, говорит Зиммель, — это не тот, кто приходит сегодня, чтобы уйти завтра. Он приходит сегодня, чтобы остаться назавтра⁹⁶. Но, оставаясь, он продолжает быть чужаком. Группа и чужак разнородны, в целом же они образуют некое более широкое единство, в котором необходимо принимать во внимание обе стороны. В истории чужак выступал как торговец, а торговец — как чужак. Чужаку свойственна объективность, потому что он не запутан во внутригрупповых интересах. Но потому он также и свободен, а значит, подозрителен. И часто он не только не может разделить с группой ее симпатии и антипатии, и поэтому кажется тем, кто хочет разрушить существующий порядок, но и действительно становится на сторону «прогресса» против господствующих обычаев и традиций. Многие исследователи считают, что понятие «чужак» является центральным для всей концепции Зиммеля — ведь социолог и есть тот «чужак-интеллектуал», кто глядит на социальную жизнь объективно, как бы со стороны. Этот вывод позволяет завершить рассмотрение социологии социальных форм.

Конечно, предмет отнюдь не исчерпан. Однако принципы рассуждений Зиммеля мы попытались прояснить. Обратим внимание лишь на еще один важный момент. Вводя любое из определений социального взаимодействия, Зиммель показывает, в первую очередь, какой набор *альтернатив* оно открывает исследователю. Полноценное описание социальности возможно не как единая схема (например, парсоновская «система координат»), но как набор высказываний «если... то», связанных единством принадлежности к одной из обозначенных альтернатив (форм) и единством взаимопринадлежности самих

форм (некое число индивидов взаимодействует в каком-то месте, эмоционально или познавательно, позитивно или негативно относясь друг к другу и т.д.). Постулируемая фрагментарность на ином уровне рассмотрения обнаруживает себя как единство. Это весьма многообещающий подход, хотя Зиммелем не рефлексированный, не развитый.

Зиммелевские формулировки — такая стадия построения науки, когда последующие возможные дивергенции еще скрыты, сохраняется зыбкий баланс утверждений и контрутверждений, так что каждый следующий шаг в любом направлении ведет к решительной односторонности. Для нас, вдоволь насытившихся такой односторонностью, это не обязательно слабость — это еще и неодолимый соблазн. То, что было изначальным, кажется теперь вожделенной целью теоретической работы.

Примечания

Статья впервые опубликована: Социологический журнал. 1994, N 2.

¹ Simmel G. Gesamtausgabe. Hrsg. O. Rammstedt. Bd. 3. Frankfurt a. M. 1989, S. 9.

² Ibid., Bd. 2, S. 116. См. также настоящий том, с. 302.

³ Simmel G. Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse. Hrsg. von M. Landmann. Frankfurt a. M. 1967 (новое издание 1987). S. 7-8.

⁴ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 14.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibid., Bd. 6. Frankfurt a. M., 1989, S. 109.

⁷ Ibid. Bd. 2, S. 130. См. также настоящий том, с. 314.

⁸ Ibid. Bd. 6. S. 59.

⁹ Ibid. Bd. 11, S. 17.

¹⁰ Ibid. Bd. 2, S. 127. См. также настоящий том, с. 311, 312.

¹¹ Cp. Simmel G. Das individuelle Gesetz, S. 31; Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl. Mⁿchen, 1992, S. VII.

¹² Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 18.

¹³ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 15.

¹⁴ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 5, S. 52.

¹⁵ Ibid. Bd. 11, S. 22.

¹⁶ Ibid., S. 23.

¹⁷ Ibid., S. 25.

¹⁸ Simmel G. Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft, 2. Aufl. Berlin, 1920, S. 14.

¹⁹ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 19.

²⁰ См. Wahrig G. Deutsches Wörterbuch. 1980. Sp. 3957.

²¹ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 5, S. 52-61.

²² Ibid., S. 54.

²³ Ibid., S. 57.

²⁴ Ibid. S. 58-59.

²⁵ Ibid. Bd. 11, S. 13-62.

²⁶ Ibid., S. 15; Grundfragen der Soziologie, S. 18.

²⁷ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 17.

²⁸ Ibid., S. 24.

²⁹ Ibid., S. 23-24.

³⁰ Ibid., S. 25.

³¹ Simmel G. Das individuelle Gesetz, S. 146.

³² Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 26.

³³ Ibid., S. 28-29.

³⁴ К сожалению, мы не можем здесь уделить внимание ни традициям неокантианства и философии жизни, ни соответствующим пассажам из работ Ф.Тённиса и М.Вебера. Вообще вопросу интуиции, интуитивной достоверности применительно к классической социологии внимания, по-моему, уделено до сих пор недостаточно.

³⁵ Georg Simmel. Ed. by L.A. Coser. New York, 1965, p. 78.

³⁶ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 32.

³⁷ Ibid., S. 33.

³⁸ Ibid., S. 35.

³⁹ Ibid., S. 35-37.

⁴⁰ Ibid., S. 38-39.

⁴¹ Ibid., S. 630.

⁴² Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 5.

⁴³ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 626-627.

⁴⁴ Ibid., S. 43.

⁴⁵ Simmel G. Grundfragen der Soziologie, S. 24.

⁴⁶ Одним из немногих исключений был современник Зиммеля — Макс Вебер, хотя формулировок, подобных зиммелевской, мы у него не находим. Вероятно, именно непонимание того, что полноценное социологическое исследование не может не учитывать всех трех моментов, и приводит к тупиковым дискуссиям о социологии религии Вебера. Ведь он стремится соединить в своем изложении «социологические основы» (государство, город, правление, управление, сословное деление), собственную логику религиозных идей (развитие догмата о предопределении, формы теодицеи) и личный вклад индивида (тех же Лютера или Кальвина).

⁴⁷ Simmel G. Grundfragen der Soziologie, S. 18.

⁴⁸ Ibid., S. 25-26.

⁴⁹ Ibid., S. 27.

⁵⁰ Ibid., S. 28.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Это понятие мы еще раньше встречаем, например, у Тённиса: подзаголовок его знаменитой книги «Сообщество и общество» — «Основные понятия чистой социологии». Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. 8. Aufl. Leipzig, 1935.

⁵³ Simmel G. Grundfragen der Soziologie, S. 29.

⁵⁴ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 39-40; ср. Grundfragen der Soziologie, S. 31.

⁵⁵ Нередко утверждают, что точка зрения Зиммеля на понимание особенно близка концепции Дильтея. Напрашивается вывод, что экскурс к Дильтею необходим для правильной трактовки Зиммеля. Однако это

отдельная тема. Подробно она рассмотрена в книге Л.Г.Ионина «Понимающая социология». Мы же приводим лишь несколько цитат из Дильтея, необходимых для введения в проблематику.

⁵⁶ Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften. Frankfurt a. M., 1970, S. 191-192.

⁵⁷ Ibid., S. 252, 255, 190, 262, 258.

⁵⁸ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 9-10.

⁵⁹ Ibid., S. 18, Anm.

⁶⁰ Макс Вебер ставил Зиммеля в заслугу, что именно он впервые четко провел это различие — при том, что развитие этой идеи Вебера совершенно не удовлетворяло. В частности, он не был согласен с тем, что касалось понимания лишь теоретического содержания (см.: Weber M. Roscher und Kries und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie/Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. J. Winkelmann. 7. Aufl. Tübingen, 1988, S. 93-95).

⁶¹ Ibid., S. 20, 22-25, 35-37, 38, 41.

⁶² Ibid., S. 42-43.

⁶³ Ibid., S. 55.

⁶⁴ Simmel G. Grundfragen der Soziologie, S. 71.

⁶⁵ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 77.

⁶⁶ Ibid., S. 80.

⁶⁷ Ibid., S. 86-87, 89-90, 91, 35, 94-95.

⁶⁸ «Поиск метода в сочинениях Зиммеля привел нас к заключению, что (у него) нет никакого систематического метода. А объяснить это можно только его последовательным эстетизмом», — убежден Д. Фризби, который полагает, что ключом к социологическим работам Зиммеля является традиция импрессионизма (Frisby D. Sociological Impressionism. A reassessment of Georg Simmel's social theory. London, 1981, p. 101).

⁶⁹ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 94-95.

⁷⁰ Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München, 1918, S. 1-8; см. также настоящий том, с. 7-12. Это имело бы смысл сравнить с понятием эксцентрической позиции человека, развитым в последующей немецкой философской антропологии, особенно у Плеснера.

⁷¹ Simmel G. Das individuelle Gesetz, S. 14.

⁷² Simmel G. Vom Wesen des historischen Verstehens. Berlin, 1918, S. 3-31. Переиздание — In: Verstehende Soziologie. Hrsg. von W.L. Bühl. München, 1972, S. 77.

⁷³ Ibid., S. 85.

⁷⁴ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 47, 49.

⁷⁵ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 11.

⁷⁶ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 53, 59.

⁷⁷ Ibid., Bd. 5. Frankfurt a. M. 1992, S. 197-198.

⁷⁸ Ibid., Bd. 11, S. 23-24.

⁷⁹ Levin D.N. Simmel und Parsons reconsidered // American Journal of Sociology. March 1991. Vol. 96, N 5, p. 1103.

⁸⁰ Georg Simmel. Ed. by L.A. Coser, p. 93.

⁸¹ Frisby D.P. Georg Simmel and the study of modernity // Georg Simmel and contemporary sociology. Ed. by M. Kaern e. a. Dordrecht, 1990, p. 61.

⁸² Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 96.

- ⁸³ Ibid., S. 811.
- ⁸⁴ Ibid., S. 101, 104, 125.
- ⁸⁵ Ibid., Bd.6, S. 59, 60, 89, 61, 91; 60-61.
- ⁸⁶ Ibid., Bd. 11, S.284.
- ⁸⁷ Cp. Ibid., S. 297-299; Grundfragen der Soziologie, S. 50-71.
- ⁸⁸ Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11, S. 304.
- ⁸⁹ Ibid., S. 323.
- ⁹⁰ Ibid., S. 536-537.
- ⁹¹ Ibid., S. 533-534.
- ⁹² Ibid., S. 688.
- ⁹³ Ibid., S. 697.
- ⁹⁴ Ibid., S. 383-385; 698-702.
- ⁹⁵ Ibid., S. 522-523.
- ⁹⁶ Ibid., S. 764.

Указатель имен

Августин Блаженный	
Аврелий	246
Адорно Теодор	536, 541, 542, 546, 547
Аксельрод Ч.	565, 566
Аристотель	39, 109, 138, 303, 360, 363, 525, 526
Арон Реймон	540
Арцыбашев	
Михаил Петрович	171
Бальзак Оноре, де	63
Барлах Эрнст	542
Бастиан Адольф	550
Бахофен Иоганн Якоб	367
Беньямин Вальтер	537, 542, 543
Бёрингер Ханна	529
Бергсон Анри	39, 531, 536, 539, 541, 557
Бисмарк Отто	552, 554
Блан Луи	462
Блох Эрнст	536, 537, 541, 564
Боттичелли Сандро	29
Бруно Джордано	412
Бубер Мартин	536
Вебер Макс	463, 465, 538, 540, 541, 544, 546, 553, 562, 563, 579, 597, 598
Визе Леопольд фон	538
Вирхов Рудольф	554
Вокач Наталия Н.	464
Вольф Курт	539
Воррингер Вильгельм	542
Вундт Вильгельм	553
Гегель Георг	
Вильгельм Фридрих	530, 542, 543, 548
Гейне Генрих	382
Гелен Арнольд	546, 547
Гельмгольц Герман	
Людвиг Фердинанд	540, 554
Георге Стефан	531, 533, 541, 554, 559, 561
Гераклит Ефесский	259
Гердер Иоганн Готфрид	110, 198, 199, 543

Гёте Иоганн Вольфганг	63, 98, 100, 104, 123, 129, 138, 170, 199, 207, 230, 246, 285, 449, 454, 463, 531, 534, 542, 559
Грейтуйзен Бернхард	536
Гумбольдт Александр фон	543
Гундольф Фридрих	541
Гуссерль Эдмунд	535, 564
Данте Алигьери	63, 111, 358, 370
Дарвин Чарлз Роберт	377, 400, 561, 570
Дарендорф Ральф	536
Дега Эдгар	29
Джемс (Джеймс) Уильям	464
Джотто ди Бондоне	29
Дильтей Вильгельм	529, 531, 535, 539, 551, 557, 579, 597, 598
Достоевский Федор Михайлович	552
Дройзен Иоганн Густав	530, 550, 551
Дюбуа-Реймон	
Эмиль Генрих	91
Дюркгейм Эмиль	465, 538, 539/540, 591
Елизавета Шарлотта Пфальцская	291
Зиммель Георг	327, 462-465, 526, 529-538, 539-549, 550-569
Золя Эмиль	554
Ибсен Генрик	552, 554
Ильин Иван Александрович	464
Ионин Леонид Григорьевич	568, 598
Казанова Джованни Джакомо	214, 219
Кальвин Жан	597
Кандинский	
Василий Васильевич	542
Кант Иммануил	74, 75, 97, 124-126, 128, 130, 133-138, 149, 150, 160, 171, 172, 175, 181, 183, 185, 194, 196, 367, 449, 461, 509, 510, 516, 542, 550, 556, 561, 584
Канторович Гертруда	533
Кассирер Эрнст	530, 542
Козер Льюис Альфред	536, 538, 563
Кэри Генри Чарлз	461

Лангбен Юлиус	554
Ландман Михаэль	539, 570
Ласк Эмиль	542
Лафатер Иоганн Каспар	198
Лацарус Мориц	529, 550
Левецов Ульрика фон	261
Левин Дональд Н.	588
Лессинг Готхольд Эфраим	198
Линь Шарль-Жозеф де	219
Липперт Юлиус	367
Литт Теодор	538
Локк Джон	536
Лукач Георг (Дьёрдь)	536, 540-543, 545-547
Луманн Никлас	547
Людовик XIV	291
Лютер Мартин	597
Маколей Томас Бабингтон	501
Мамеле	536
Манхейм Карл	538
Маркс Карл	532, 534, 557
Маркузе Герберт	548
Мейер Конрад Фердинанд	63
Мертон Роберт Кинг	588, 593
Мид Джордж Герберт	540
Микеланджело Буанарроти	107, 531
Мольер (Жан Батист Поклен)	465
Моммзен Теодор	550, 551
Моррис Уильям	548
Ницше Фридрих	20, 126, 180, 531, 542, 548, 554, 557
Ориген	110
Ортега-и-Гассет Хосе	564
Павел III	
(Александр Фарнезе)	445
Паннвиц Рудольф	536
Парк Роберт Эзра	538, 594
Парсонс Толкотт	536, 538
Перикл	91
Петрарка Франческо	412
Пий IX (Джованни Мария	
Мастаи Ферретти)	398
Платон	28, 51, 163, 186, 187
Плеснер Хельмут	598

Ранке Леопольд фон	530, 551
Рембрандт	
Харменс ван Рейн	534, 559
Рёскин Джон	548
Рец, Жан Франсуа	
Поль Гонди	382
Риккерт Генрих	540, 541-543, 559, 564
Рильке Райнер Мария	531, 541, 554, 559
Рисмен Дейвид	551
Риттер Йоахим	546, 547
Роберт Анжуйский	412
Роден Огюст	531, 542, 559
Розанов	
Василий Васильевич	560
Розенцвейг Франц	536
Руссо Жан Жак	194, 196, 361, 362
Сартр Жан Поль	536
Святловский	
Владимир Владимирович	568
Сегантини Джованни	542
Сервантес	
Сааведра Мигель де	63
Смит Адам	536
Смолл Албион Вудбери	538
Сократ	135
Сорокин	
Питирим Александрович	564
Соссюр Фердинанд де	535
Спенсер Герберт	529, 570
Спиноза Бенедикт	184, 562
Стриндберг Август Юхан	552
Тард Габриель	464
Тенбрук Ф.	575, 588
Тённис Фердинанд	465, 562, 591, 597
Толстой Лев Николаевич	136, 552
Трейчке Генрих фон	550, 551
Трельч Эрнст	530, 538, 541
Фергюсон Роберт	501, 508
Фехнер Густав Теодор	529
Фиркандт Альфред	538
Фихте Иоганн Готлиб	134, 194, 196, 198, 533
Фрейер Ганс	538, 540, 546, 547
Фридрих II Великий	195
Фризби Д.П.	588, 598

Хайдеггер Мартин	531, 536, 541, 542, 548
Харм	550
Хаузер (Гаузер) Каспар	9
Хоманс Джордж Каспар	538
Хонигсхейм Пауль	552, 554
Хоркхеймер Макс	546, 547
Целлер Эдуард	540, 550
Цельнер (Целльнер)	
Иоганн Карл Фридрих	440
Шекспир Уильям	63, 79, 294
Шелер Макс	564
Шельски Хельмут	546, 547
Шиллер Фридрих	382, 463, 464, 542
Шлегель Фридрих	198, 199
Шлейермахер Фридрих	172, 175, 198, 199, 533
Шмаленбах Герман	536
Шмоллер Густав фон	551
Шопенгауэр Артур	20, 39, 41, 45, 60, 87, 88, 186, 209, 254, 284, 531, 542, 548, 554, 557, 561
Шпрангер Эдуард	551
Штейнер Рудольф	549
Штейнталь Хейман	529, 550
Штумпф Карл	553
Эрн Владимир Францевич	560
Эрнст Пауль	541
Юм Дэвид	413
Якоби Фридрих Генрих	533
Ясперс Карл	541

От редакции

Том подготовлен на основе следующих трудов Георга Зиммеля (в соответствии с «Содержанием»):

Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918.

Das Problem des Schicksal.// Brücke und Tür. Essays... 1957; см. также сб. Das Individuum und die Freiheit. 1984.

Das Individuum und Freiheit. Ibidem

Fragment über die Liebe. Ibidem

Das Abenteuer.// Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. 3. Aufl. 1923.

Die Ruine. Ibidem

Weibliche Kultur. Ibidem

Die Mode. Ibidem

Der Schauspieler und die Wirklichkeit.//Brücke und Tür... 1957

Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen. 1890; 1966

Geselligkeit//Grundfragen der Soziologie, 1917

Der Mensch als Feind.// Soziologie. 1908; Der Morgen: Wochenschrift für deutsche Kultur. 1908, N 2

Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?//Soziologie. 1908

M.Landmann. Georg Simmel: Konturen seines Denkens. In: Aesthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel. Hrsg. von H.Böhringer, K.Gründer. Frankfurt a.M., 1976.

J.Habermas. Simmel als Zeitdiagnostiker. in: G.Simmel. Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von J.Habermas. Berlin, 1986.

При подготовке тома использован перевод: Философия труда (1900).

Перевод труда «Социальная дифференциация» (1909) существенно переработан для настоящего издания А.Ф. Филипповым.

Эссе «Руина» печатается в новом переводе.

Труды «Созерцание жизни», «Индивид и свобода», «Проблема судьбы», «Фрагмент о любви», «Приключение», «Женская культура», «Мода», «Актер и действительность» переведены на русский язык впервые для данного издания.

Труды «Человек как враг», «Как возможно общество?» печатаются на основе публикаций в «Социологическом журнале», 1994, N 2; (там же, с. 125-127, см. А.Ф. Филиппов. Зиммелевская библиотека: новые издания); «Общение» — «Социологические исследования», 1984, N 2.

Имена переводчиков указаны в «Содержании».

Содержание

Созерцание жизни

Созерцание жизни. Четыре метафизические главы.

<i>Перевод М.И. Левиной (гл. II-IV) и А.М. Руткевича (гл. I)</i>	<i>7</i>
Глава I. Трансцендентность жизни	7
Глава II. Поворот к идее	25
Глава III. Смерть и бессмертие	77
Глава IV. Индивидуальный закон	116
Проблема судьбы. Перевод А.М. Руткевича	186
Индивид и свобода. Перевод А.М. Руткевича	193
Фрагмент о любви. Перевод А.Ф. Филиппова	201
Приключение. Перевод М.И. Левиной	212
Руина. Перевод М.И. Левиной	227
Женская культура. Перевод М.И. Левиной	234
Мода. Перевод М.И. Левиной	266
Актер и действительность. Перевод Э.М. Телятниковой	292

Проблемы социологии

Социальная дифференциация. Социологические и психологические исследования.

<i>Перевод Н.Н. Вокач и И.А. Ильина под редакцией А.Ф. Филиппова.</i>	<i>301</i>
Глава I. Введение. К теории познания социальной науки	301
Глава II. О коллективной ответственности	322
Глава III. Расширение группы и развитие индивидуальности	349
Глава IV. Социальный уровень	376
Глава V. О скрещении социальных кругов	410
Глава VI. Дифференциация и принцип экономии сил	429
Философия труда. Перевод П.Б.	466
Общение. Пример чистой, или формальной социологии	
<i>Перевод Л.Г. Ионина</i>	<i>486</i>
Человек как враг. Перевод и примечания А.Ф. Филиппова	501

Как возможно общество?	
<i>Перевод и примечания А.Ф. Филиппова</i>	509
Михаэль Ландман. Георг Зиммель: контуры его мышления.	
<i>Перевод М.И. Левиной</i>	529
Юрген Хабермас. Зиммель как диагност времени.	
<i>Перевод М.И. Левиной</i>	539
Леонид Ионин. Зиммель: жизнь и философия	550
А.Ф. Филиппов. Обоснование теоретической социологии:	
<i>Введение в концепцию Георга Зиммеля</i>	569
Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	600
От редакции	605

**Георг Зиммель.
Избранное. Том 2.
Созерцание жизни**

Редактор: Е.Н. Балашова
Технический редактор: О.Б.Резчикова
Корректоры: Н.С. Сотникова, Н.И. Кузьменко,
В.И. Чеботарева
Компьютерная верстка: Ю.В. Балабанов

Лицензия ЛР № 020673, выдана 28.10.92
Подписано в печать 28.12.95 Гарнитура Ариал
Формат 84х108/32 Бумага офсетная
Печать офсетная Печ. л. 19 Уч.-изд. л. 37,9
Зак. № 2067 Тираж 5000

Издательство «Юрист»
107005, Москва, ул. Энгельса, 3/5, стр. 6.
Отпечатано с оригинал-макета
в типографии «Новости»
107005, Москва, ул. Ф. Энгельса, 46