

метами и явлениями реальной культуры. Несмотря на то, что «во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком» [7, с. 70], сами «ценности», как объект философии культуры, не есть нечто материальное, предметное, что может войти в поле восприятия субъекта. «Ценности» существуют как «блага», но не существуют как природные вещи. Будучи открытыми философией, «ценности» свидетельствовали о том, что были найдены объекты, имеющие по отношению к науке «вне- и сверхнаучное» существование. «Ценности» не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности» [7, с. 82]. Ценности невозможно исследовать научными средствами; они говорят нам не о существовании предметной действительности, не о явлениях культуры как таковых, но о смыслах бытия – значениях, которые человек открывает в себе, чтобы с их помощью понять высший мир. «Наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научную ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить» [8, с. 276].

Науки о культуре (история, теория, социология культуры) имеют дело с объектами, характеризующимися

предметностью и материальностью; знание о них носит предметное содержание. Напротив, в философии культуры в знании, которым она располагает, предметность снята, элиминирована; принадлежность к метафизике указывает на тот критерий, по которому из совокупности культурологического знания как некоторой целостности выделяется особый предмет под названием «философия культуры». Соотношение истории и теории культуры равнозначно соотношению эмпирического и теоретического уровней познания. Соотношение теории и философии культуры идет по линии соотношения *предметного* теоретического знания и знания *метафизического*. История культуры в своем исследовании культурных фактов главным образом опирается на *исторический* метод; для теории культуры основным инструментом познания выступает *логический*, или *теоретический*, метод, разновидностями которого будут абстрагирование, идеализация, восхождение от абстрактного к конкретному и т.д. Теория культуры принадлежит к рангу абстрактного, отвлеченного знания, выраженного в теоретической форме; однако это знание сохраняет предметный характер. Философия культуры в своем постижении явлений культуры как некоего целого поднимается на такой уровень высоты, когда в знании снимается всякая предметность; философия культуры есть метафизика знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Трельч Эрнст. Метафизический и религиозный дух немецкой культуры // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 540–556.
2. Уайт Лесли А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. СПб: Университетская книга, 1997. С. 17–48.
3. Штенберген А. Интуитивная философия Анри Бергсона. СПб., 1912.
4. См.: Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
5. См.: Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 104–162.
6. Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. 20 век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 256–280.
7. Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 69–103.
8. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.

Статья поступила в научную редакцию 1 октября 1998 г.

УДК 128/129

С.С. Аванесов

”... ДОЛЖНО ЖИТЬ!”

Проведен философский анализ самоубийства для раскрытия его метафизического смысла. Исследуются главные онтологические параметры человеческого существования и на их основе выявляются духовные предпосылки суицида как личной катастрофы.

*Самоубийство – отрицательная форма бесконечной свободы.
Счастливы тот, кто найдёт положительную.
Сёрен Кьеркегор. Или – или.*

Самоубийство является одной из очевиднейших проблем культуры, требующих решения и не получающих такового на протяжении вот уже нескольких эпох. Ни медицина, ни социология, ни психология не смогли до сих пор обнаружить и объяснить коренные причины этого явления, продолжая и в наше время лишь регистрацию и классификацию поводов и мотивов (*достаточных оснований*) суицида. Только философия могла бы со всей серьёзностью поставить и решить эту проблему, если бы она захотела увидеть самоубийство как событие в области онтологии личности, как катастрофу в сфере человеческого духа. Тогда могло бы стать ясным *необходимое условие* суицида, т.е. само условие его возможности, которое предстало бы как *совпадение личности с обстоятельствами* (если последние понимать в широком экзистенциальном смысле), конец личной свободы. К сожалению, до сих пор философское содержание проблемы самоубийства остаётся недостаточно очевидным; тем самым философское сообщество не соглашается признать суицид, вслед за А. Камю, по-настоящему серьёзной философской проблемой [1, с. 223]. Современное же положение дел в области противодействия деструктивным тенденциям в культуре требует, на мой взгляд, новых подходов к суициду, которые могли бы сложиться как раз в сфере компетенции философии, и прежде всего – религиозной философии, ибо последняя наиболее охотно обращается к метафизическому измерению человеческого бытия, к области человеческого духа. Ниже представлены некоторые результаты такого обращения.

В человеческом сознании, в культуре и особенно в философии самоубийство связывается с осуществлением добровольного перехода личности из состояния, именного жизнью, в состояние, прямо противоположное, определяемое как смерть. Причём нет никакой принципиальной разницы, наличествует ли при этом переходе убеждение в посмертном существовании души или же господствует убеждение в полном небытии за гробом: и первое, и второе вполне сочетаются с желанием самостоятельно умереть. Можно признать, что на самоубийство решающим образом влияет не какой-то *один* из двух противоположных эсхатологических принципов: и учение Платона о посмертном существовании души, и мнение стоиков о посмертном растворении в природе, как и скептицизм Сенеки по этому поводу (т.е. эсхатологическая беспринципность) равно оказываются благодатной почвой для суицида. Во всяком случае, в границах пантеистического мирозерцания в целом именно добровольная смерть является естественной парадигмой разрешения психофизической проблемы, то есть общепринятым образцом выхода из ситуации конфликта телесности и психики. Содержательно же отказ от жизни есть отказ души от соединения с телом, причём неважно (особенно в момент “разрешения”, окрашенный аффективно), исчерпывается ли жизнь этим соединением или возможна жизнь иного плана.

В границах данной парадигмы тело оценивается преимущественно негативно. Это и понятно: телесность есть материальность, косность, несвобода, прямое и непосредственное выражение неумолимых природных законов; душа же, обладающая способностью познания, может эти самые законы *понимать*, следовательно, находится в некотором отношении к ним, а значит, душа обладает некоторой степенью свободы от материи. Эта степень свободы может оцениваться как угодно: либо как открытие пути к полной независимости от природы, что влечёт самостоятельное уничтожение тела; либо как сознание преступности, беззаконности частного существования и как призыв вернуться в лоно всеобщего, что также влечёт саморазрушение. Как убеждение в смертности души наравне с верой в её бессмертие сами по себе одинаково являются почвой самоубийства, точно так же основой для него может служить негативное отношение к индивидуальной телесности, реализующееся либо как самовластие души, либо как её подчинение власти всеобщего (природы, закона). Следовательно, на почве идеи дихотомии личности, характерной для античного мировоззрения, проблема самоубийства как проблема психофизическая совершенно не имеет решения и потому в реальности всегда вытесняется из области философии и этики в сферу законодательства, где суицид, естественно, рассматривается не как таковой, не по своему смыслу, а как сумма последствий, оцениваемых либо как общественно полезные, либо как социально вредные. Отношение же к самоубийству как таковому на этой почве установить никак нельзя.

Конфликт души и тела, разрешающийся в самоубийство, с необходимостью заставляет поставить вопрос о самой возможности бесконфликтности. Если принять, что душа и тело суть вещи противоположные (тезис и

антитезис), но в то же время они “составляют” *одного* человека, то потребен их синтез, дабы разное стало одним. Уже априорно ясно, что только синтетическая личность может быть устойчива. Но как синтезировать противоположности, как совместить несовместимое?

Кьеркегор заметил: “Человек есть синтез душевного и телесного. Однако такой синтез немислим, если эти два начала не соединяются в чём-то третьем. Это третье есть дух”. Отношение между душой и телом получает “постоянство”, по Кьеркегору, “только от духа” [2, с. 145]. Значит, условие синтеза души (идеальной стороны личности) и тела (её материальной стороны) есть дух как источник *жизни*. Наличие (действие) духа есть основа жизни личности; бездуховность (та или иная степень ущерба, “затемнения” духа, неполнота его действия) влечёт разложение целостной жизни на душевное и телесное, производит *явное* несовпадение их и противоречие между ними. Когда разум становится на место духа (*cogito ergo sum*), чтобы заместить его в его жизнеутверждающей функции, то он лишь усугубляет это несовпадение, ибо он не находит бесспорных оснований для совмещения несравнимого. Разновременное совмещается в пространстве; разноположенное совмещается во времени; противоположное совмещается в духе. Поэтому именно дух единит душу и тело; поэтому же, когда дух угнетён, тогда и возникает вопрос о способе соединения того и другого. Тогда-то Декарт и говорит о “шишковидной железе” как заместителе духа [3, с. 54, 495–500].

Всё это есть результат потери троичной онтологии, результат долгого пути от троичного понимания жизни как полноты через двоичное её понимание как субстанции к монадности и самоизолированности жизни (что по сути есть ад). Иначе как отчуждением духа и истощением разума невозможно объяснить этот путь саморазрушения. Действительно, проблема совмещения несоизмеримого есть ложная проблема. Ведь *совмещение противоположностей* может иметь место как раз в силу этой самой несоизмеримости; соизмеримое не может быть совместным: одно соизмеримое неизбежно вытесняет другое. Забвение духа влечёт уход от троичного понимания личности; последняя раскалывается надвое (дихотомия), и возникает так называемая психофизическая проблема, решить которую разум пытается на путях соизмерения души и тела, соблазнившись *монизмом*. Однако поиски другого (вместо духа) “органа” совмещения души и тела не дают искомого результата: “шишковидная железа” не есть дух. Более того, когда душа и тело становятся соизмеримыми (т.е. когда средством философского разрешения психофизического конфликта избирается либо идеализм, либо материализм), они и начинают активно вытеснять друг друга. Тенденция к монизму есть поэтому и закономерный результат бездуховности, и создание условий для самоубийства как наиболее радикального способа решения конфликта души и тела. Поэтому присутствие духа есть жизнь (синтез), отчуждение духа – агония, отсутствие духа – смерть (анализ).

Пока что дух определён здесь лишь функционально, как синтез души и тела, являющийся собственно тем,

что называется жизнью. Необходимо определить его и содержательно, т.е. выяснить, что он такое сам по себе. С одной стороны, о наличии духа может свидетельствовать отношение человека к собственной душе, следовательно, дух есть условие неотожествления личности с собственной душой (психической сферой), как и с собственным телом; дух есть свобода. Человек, критически и творчески относящийся к своей душе, духовен. Человек, не способный так относиться к собственной душе и, следовательно, не свободный от неё и даже отождествившийся с нею, – бездуховен. Это крайняя степень жизненного распада, когда в человеке уже господствует только смерть, которая подчиняет себе человека и заставляет душу освобождаться от тела (мотив), а тело – от души (действие). Самоубийство поэтому всегда есть концерт души и тела в отсутствие духа.

С другой стороны, не есть ли этот самый дух то, что мы можем назвать “чистым субъектом”? Но что такое “чистый субъект”? Поскольку это нечто принципиально необъективируемое, постольку оно есть *ничто*. Как предмет рефлексии, дух не существует. Следовательно, апофатически понимаемый дух есть условие жизни (личности); катафатически же понимаемый дух (т.е. “знаемый”) есть ничто. Определённость в вопросе о “знании” духа, по словам Льва Шестова, убивает тайну [4, с. 656], а значит, и саму жизнь: ничто становится её основой. Если “я” (чистый субъект) предстаёт как условие эмпирической жизни, а “я” есть ничто, то жизнь уже потеряла все свои основания: ею распоряжается смерть, ибо я содержу её в себе самом. Отсюда ясно, что только не смотря на дух, не видя его (не пытаясь объективировать необъективируемое), я могу знать его и жить им; как только я пытаюсь взглянуть на дух (как только дух обращается на себя), как только я попытаюсь обнаружить его, я сразу же увижу ничто, дух окажется головой Медузы, и жить им станет невозможно, а возможно – лишь умереть. Поэтому страх перед самопознанием есть страх смерти. Кьеркегор спрашивает, “как относится дух к самому себе и к своему условию?” И отвечает так: “Он относится как страх. Стать свободным от самого себя он также не может...” [2, с. 145]. Что здесь имеется в виду под “условием” духа? Разумеется, Бог, поскольку лишь Он мыслится как *Абсолютный* Источник жизни. Таким образом, дух есть действие Бога в человеке, энергичное причастие человека к Божественному, что и делает его живущим в полном смысле, – делает его личностью, превосходящей эмпирическую наличность. Страх же есть следствие попытки духа обратиться на самого себя и открытия собственной необъективируемости. Человек, хотящий знать себя как себя, утрачивает энергичное сопряжение собственного духа с Богом. Чтобы знать себя (собственный дух), надо разделить себя и Бога, а значит, неизбежно самоотождествиться с познающей способностью души. В результате связь личности с Богом утрачивается, ибо *собственный* дух неуловим (“ускользает”, по Кьеркегору). Тогда и возникает страх перед собственным ничто, ибо это уже не просто незнание, но знание незнания.

Возникает вопрос, насколько действие Бога во мне (дух) есть я сам. Иными словами, насколько я активен в

этом энергичном причастии? Жив ли я принудительно? Сущность акта грехопадения утверждает наличие свободы человека, в том числе и свободы в отношении условия собственной жизни, то есть духа. Не забудем только, что дух не может стать свободным от самого себя, оставаясь при этом собой; и человек, освобождающийся от него, есть человек только *душевный* и, следовательно, есть саморазрушитель.

Стать вне духа, вне действия Бога, вне Его воли о твари и значит совершить грехопадение. Но такое возможно только при наличии свободы; свобода же (обнаруживаемая в области *сущего*) есть возможность выбрать между волей Божией о твари и автономной волей твари. Человек стал свободным, т.е. в полном смысле образом и подобием Бога (Быт 1:26), когда получил первую заповедь: “От всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь” (Быт 2:16 – 17). Посему изначально присутствие духа полагается не просто как действие Бога в человеке, но как действие Бога в человеке по воле человека. Следовательно, чтобы жить, Адам должен был соблюсти заповедь – не только источник жизни, но и условие свободы жить или не жить. Чтобы *обладать* этой свободой, Адам должен был сохранять её как чистую потенцию, как чистую *возможность*. В момент выбора между волей Божией и волей собственной Адам актуализировал свободу, тем самым её утратив: свобода обратилась в рабство греху, ведь когда выбор сделан, выбирать уже не из чего. Дабы воспроизвести ситуацию выбора вновь, надо теперь постоянно восстанавливать вторую сторону этой ситуации, а именно зло, ибо Бог всегда есть. Таким образом, *актуальная* свобода человека и есть грех, ибо она есть бесконечность воспроизводства зла.

В связи с этим понятно, почему происхождение зла может восприниматься как проблема: это бывает в том случае, когда отрицается изначальная свобода человека; тогда-то и появляется соблазн связать зло с Богом, и связать его именно как зло. Если же понимать Бога в качестве Абсолюта, то добро есть тогда всё то, что от Бога; всё же противоположное есть зло. Поэтому воля Божия о мне есть добро, есть должное; а моя частная воля о мне есть зло, есть недолжное, есть грех. При этом зло есть только следствие реализации свободы и существует постольку, поскольку осуществляется она; т.е. зло не имеет самостоятельного бытия, оно – паразит добра. Реализоваться же свобода может тогда, когда она уже представлена как выбор, как способность собственными силами положить начало новой причинно-следственной последовательности. Значит, актуальная свобода есть присвоение тварью прерогатив Творца, вестобожие (антитеизм), бунт с целью стать “как боги” (Быт 3:5); потенциальная же свобода есть Бого-подобие, есть чистая возможность божественности.

Актуализация свободы представляет собой утрату Бого-подобия, утрату возможности стать божеством; она является актом человекобожия, отчуждения духа, грехом, условием смерти. Причём отпадение от Бога начинается совершаться уже в момент осознания самой возможности выбора между (сравнимыми) добром и злом.

Ведь человек тем самым эксплицирует возможность выпадения из воли Божией и утверждения взамен её своей воли. Грехопадение первых людей совершается уже в момент отвлечения от Бога на иное. “Змеинное очарование”, по словам Н.Н. Глубоковского, “отклонило в сторону их взор” [5, с. 88]. Согласно Оригену, первые твари пали именно потому, что “начали отвлекаться” от созерцания Бога [6, с. 187]. По учению преподобного Максима Исповедника, человек обладает волей естественной (как образ Божий) и гномической (выбирающей). Адам в раю обладал естественной волей, а гномическая была лишь потенцией. В грехопадении вся его воля стала гномической. В понимании Максима Исповедника, Христос обладает только естественной волей, поскольку действующая гномическая воля предполагала бы неизбежность выбора, т.е. греха [6, с. 308–309]. Сказано же: “Не уклоняйтесь ни направо, ни налево” (Втор 5:32).

Человек согрешил, ибо начал судить Бога, начал рассуждать. Но наше рассуждение как таковое есть, по определению Льва Шестова, “оглядка” [4, с. 660], т.е. всё то же отвлечение, утверждение иной, вне-Божественной позиции. Эта последняя опирается не на волю Бога, а на автономную человеческую волю. Но кто есть субъект этой последней? Чтобы ответить себе на этот вопрос, мышление оглядывается на своё условие и открывает *ничто*. Так человек оказывается не в духе, и *ничто* овладевает его душой и телом. Если свобода может быть только потенциальной, то грех, как актуализация свободы, есть её ничто, следовательно, есть необходимость как ничто свободы. Грехопадение есть установление господства необходимого взамен должного, относительного взамен абсолютного, ничто взамен Бога. С актуализацией свободы человек её утратил и стал рабом “вечных истин” [4, с. 547], которые он сам же и открыл. Это возможно только в том случае, когда человек не обладает свободой от содержания своей души, а склонен отождествляться с нею; такое происходит, если “затемнён” дух. И вот “внешние” законы начинают определять личную жизнь, и человек утрачивает возможность относиться к тому, что дано ему в качестве экзистенциальных обстоятельств. В конце концов, он может окончательно потерять свободу от них: в этом случае личность полностью совпадёт с кармой, с судьбой, с необходимостью. Это и есть одержимость сатаной.

Соблазн “знания” внешнего закона (необходимости) заключается в том, что “знающий” как будто получает власть распоряжаться всем “подзаконным”. Необходимость обещает: “Всё это дам тебе, если, пав, поклонись мне” (Мф 4:9). На деле же это “знание” в конце концов уравнивает “знающего” со всякой вещью, делая его таким же объектом необходимости, рабом “закона”, как эта вещь, и тем самым подтверждает лишь его онтологическое ничтожество. Поэтому “знание” всегда настаивает на *необходимости* (причинной обусловленности) самоубийства, ибо оно (знание объективного) утверждает лишь господство смерти.

Надо признать, что “знание”, вполне руководящее самоубийственной волей, – явление редкое; в человеке есть и некоторое отношение к этому “знанию”, проявля-

ющееся как страх. Даже Кириллов в “Бесах” Ф.М. Достоевского, убивающий себя по “идее”, в самый момент суицида вынужден преодолевать этот страх. Если я знаю о необходимости и знаю, в чём она состоит, то я – позитивист в чистом виде. Это означает, что я лично не свободен, а сведён к необходимому, редуцирован к тотальной обязательности. Если я знаю о необходимости, но не знаю, в чём она состоит, я испытываю страх. Этот страх свидетельствует о переходе от уверенной несвободе к неуверенной свободе, от позитивизма к экзистенциализму. Если я не знаю никакой необходимости и не знаю о ней, я не знаю и страха, ибо “в любви нет страха” (1 Ин 4:18). Это значит, что я достиг состояния *свободы от свободы*, т.е. достиг *веры*.

Жизнь в Боге (в духе) есть отказ от автономности твари в пользу её теонормности, жизнь по воле Божией и силой Божией; для Бога же всё обходимо. Страх, таким образом, есть свидетельство возможности преодоления *метафизического одиночества*. Человек грехом вывел себя из сферы действия Божественной воли (то есть из жизни в “чистом” виде, из Эдема) в область кармы, включающей для него благодать и милость Божию и абсолютизирующей наличную причинность (т.е. необходимость, смерть). Человек “скрылся” от Бога (ср. Быт 3:8), “уплотнился”, потерял свою прозрачность, отбросил тень. Отождествившись с несвободой, с кармой, человек потерял свой “фокус”, собирающий его воедино; перестав подчиняться Богу (жизни), он подчинился Ничто (смерти).

Как бог после Бога, человек утвердил в бытии смерть, зло, необходимость; но, будучи тварью, не смог придать им статус истинного бытия, и потому они суть лишь “иное” бытия, паразиты его [7, с. 168–170]; *mh on* – имя им. Попытка же свести *mh on* к субстанции, например зло к материи, есть усилие из общего ряда усилий по субстанциализации зла. Как болезнь, или чёрный цвет, или отрицательное число не являются чем-то действительным с точки зрения положительного содержания, так и зло не есть нечто действительное. Таково же для Бога и невозможное (необходимое): Он его не знает. Но человек, отождествившийся с этим необходимым вследствие утраты Бога, подчинён ему и живёт только им, а следовательно, живёт не вполне, не по истине. На преодоление такой онтологической ситуации и указывает страх. Средством преодоления этой ситуации является свобода – средство падения, но также и средство восстановления. Бог создал человека свободным; если мы согласны, что Бог абсолютен, мы должны согласиться, что и творит Он абсолютно свободно, а не по принуждению. Поэтому Бог, свободно творя свободную тварь, тем самым абсолютно свободно отказывается от абсолютности Своей свободы. В этом и состоит кенозис (“истощение”) Бога. Удвоение бытия (распад, смерть) не может быть нами признано в качестве цели творения, так как отрицательное не может мыслиться содержанием положительного акта (а чистая множественность есть как раз взаимоотношение); следовательно, целью творения, как мы её можем мыслить, опираясь и на возможности нашего мышления, и на Откровение, является высшее единство, единство в свободе, основой (условием, гарантией) ко-

торого не может быть принуждение (ибо необходимость есть не жизнь, а смерть), но может быть только любовь. Таким образом, смысл (цель) творения состоит в получении Богом Своей свободы от твари, наделённой Им этой свободой. Иначе говоря, Бог дал нам свободу, чтобы мы от неё свободно отказались. Освобождение от свободы есть путь к восстановлению истинной жизни как онтологической *полноты*, достигаемой через истинно свободное богообщение.

Грех есть использование свободы во зло, т.е. удержание небытия в статусе меона и подчинение ему через “знание”. Последнее есть (в пределе) отсутствие духа. Бездуховность порождает распад единства бытия, множественность человек, каждый из которых есть воплощение идеи, но не идеала, что и есть утрата бытийной основы личности, её онтологическая деструкция. Идеал (должное) есть то, что позволяет человеку быть *вполне* человеком (богоподобной тварью); идея (вот-это-данное, наличное) есть то, что позволяет человеку быть вообще человеком, а точнее – только *вот этим* как человеком *вообще*. Такой человек обладает целостностью (как всякая вещь), но не обладает полнотой; целостность (тотальность) есть, в сущности, лишь замкнутость на себе. Грешник есть, таким образом, метафизический самоубийца, ибо отпадение от Бога есть онтологический разрыв и, тем самым, утверждение ничто в качестве *единственной* реальности.

Отчуждение духа есть высвобождение воли. Всякая воля сама по себе, как бы она ни интерпретировалась, есть чистое хотение, следовательно, – хотение не хотеть, иначе говоря, есть стремление к безволию, к саморазрушению, к своему ничто. Если я ещё распространяю себя за свои границы (например, в той или иной степени социализован), то разрушительный импульс моей воли направлен вовне. Если это “распространение” преодолено, то я разрушаю себя. Убийство поэтому есть превращённая форма самоубийства, следствие неполноты эгоцентризма. Самоубийство как таковое всегда есть человекобожие (и обратно), ибо во всяком случае оно есть распоряжение собой по собственной воле, замещение Бога собственным хотением. Объективно самоубийство есть поэтому всегда теургический акт (как, например, случай Иуды, соединяющий в себе богоубийство, самообожествление и самоубийство), пусть даже оно осознаётся как результат собственной онтологической незначительности.

В самоубийстве человек действует как только земное (одномерное) существо, т.е. совершенно безбожно, бездуховно. Бог перестаёт действовать в человеке окончательно, но только потому, что сам человек скрылся от Него. Парадокс в том, что если человек становится *только* человеком (производит гуманистическую эмансипацию), он тут же перестаёт им быть. Он превращается либо в “Бога”, либо в вещь; оба варианта в перспективе ведут к суициду. Перестать быть “Богом” либо вещью значит вернуть себе Бого-подобие. А это в свою очередь значит – по капле выдавливать из себя господина собственной судьбы. Человек во грехе должен захотеть снова стать тварью из бога, а для этого – освободиться от

свободы. Только Бог обладает абсолютной актуальностью, тварь же представляет собой потенцию божественности. Переведение свободы человека в состояние чистой потенциальности есть восстановление status quo онтологического “порядка”. “Бог относится к твари как всё к ничему, т.е. как абсолютная полнота бытия к чистой потенции бытия... Другими словами, Бог ничего не получает от твари для Себя, т.е. никакого приращения, а всё даёт ей...” [8, с. 530]. Тварь может светить только отражённым светом. Заслуга Луны не в том, что она светит, а в том, что она взойшла.

Актуализация человеческой свободы есть грех человекобожия. Такая свобода всегда представляет собой только своеволие, а потому – несвободу от собственной воли, рабство себе как наличному и рабство мировой необходимости (“закону”). Отрицательно определяемая как свобода от Бога (метафизическое одиночество), положительно она есть свобода для свободы, в истинном смысле – для себя. Свобода же от свободы есть свобода для Бога, в истинном смысле – от себя. Но именно такая свобода от себя и возвращает человеку жизнь как онтологическую полноту, ибо дух возвращается к нему. Самоубийство, внешнее проявление внутренней (духовной) смерти, есть захваченность человека собственной волей, свидетельство пленения духа. Монархия духа как основа жизни здесь уже сменилась смертельным суверенитетом души и тела. Свобода, делающая суицид возможным, разрешается в онтологический эгоизм через *редукцию* своеволия к несвободе. Смерть становится действительной, когда человек окончательно сводит себя к собственной воле, *по природе* хотящей только своего ничто. Но та же смертельная ситуация свободы может быть преодолена за счёт *сублимации* своеволия к Высшей воле о человеке, и тогда свобода возвышается до свободы от свободы, что и есть метафизическое смирение. Второй путь невозможен на почве онтологии наличного, порождающей лишь имморализм; только Откровение являет реальность онтологии должного и указывает путь к спасению от саморазрушения. И это есть путь веры, надежды, любви.

Если свобода понимается как выбор, то она есть реакция только на наличное. Уклонение от ответа на вопрос, предлагаемый этим наличным, есть путь к освобождению от свободы. Ситуация не-выбора тем отличается от ситуации буриданова осла, что данное животное выбирает, но не может выбрать, а человек веры может выбирать, но не выбирает. Таким образом, выходит, что осуществлять свободу – значит выбирать (из объективно предложенного, что сводится в конце концов к выбору между добром и злом, т.е. между волей Божией и волей индивида); это распутство, метафизический корень греха. Осуществить свободу – выбрать (т.е. исчерпать личностную экзистенциальную перспективу); это – самоубийство. Осуществлять свободу от свободы – выбирать: выбирать или не выбирать (т.е. решать внутреннюю, субъективную дилемму: либо вернуться к первому варианту – к осуществлению свободы как распутству, либо совершить путь из глубины богооставленности к осуществлению свободы от свободы, к не-выбору). Иначе

говоря, не-выбор, как осуществление свободы от свободы, есть святость. Исходная ситуация человека в его по-сторонней жизни (ныне) есть ситуация погружённости в греховность, повреждённости в области духа, т.е. ситуация “между добром и злом”, свобода как выбор, “или-или”, чистая (автономная) этика. Отсюда путь к состоянию “по ту сторону добра и зла” есть путь к им-морализму, к неразборчивости чистого эстетизма. Путь от нынешней “свободы” к вере есть движение к ситуации “ни-ни”, к состоянию “по эту сторону добра и зла”, к спасению и святости.

Движущей силой, снимающей меня с *мёртвой* точки бесконечного воспроизводства свободы, является *вера* как синтез знания и незнания, как уверенность в невидимом (Евр 11:1). Неверие же есть только знание или только незнание, так как и то и другое равно не располагают Откровением, могущим достроить их до веры. Различение же знания и незнания есть уничтожение веры – корень того греха, который был первым в истории. Итак, вера есть синтез в области гносеологии.

Свобода от свободы не умаляет человека до ничтожества, ибо предполагает свободное препоручение себя воле Божией, “порабощение правде, которое лучше всякой свободы” [9, с. 612]. Это есть укрепление себя на безусловной, абсолютной основе, которая есть Живой и Личный Бог. Свобода от свободы есть взаимная *любовь* как единственное “спасение индивидуальности” [8, с. 505]. Любовью утверждается безусловная ценность другого как ценность самого себя, чем преодолевается частичность, монадность, самождественность индивидуальности. Взаимной любовью получается назад всё то, что было направлено любовью на другого. Но если такая любовь остаётся двоичной, не имеющей гарантий сверхмировых (метафизических), то она всегда стремится к распаду, как всякая двоичность. Для устойчивости любви требуется Третий (но не третий), т.е. Бог, любимый любящими и любящий их. Троичность любви есть гарантия её жизненности, её онтологической стабильности. Об этом и главные заповеди христианства: “Возлюби Господа Бога твоего” (Мк 12:30) и “возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мк 12:31). Итак, любовь есть синтез в области онтологии, троически объединяющий в одно (жизнь) я, не-я и Сверх-я (дух, действие Божие).

Однако ни любовь, ни вера не могут сами по себе связать наличное с должным, не позволяют перебросить мост от моей нынешней *очевидной* и смертельно опасной греховности к несуществующей моей же святости (полноте жизни). Вера даёт мне несомненное убеждение во всемогуществе Божиим; но она не позволяет мне быть уверенным в том, что это всемогущество обратится именно на меня и именно с целью помочь мне справиться с грехом. Моя любовь также несовершенна и также требует помощи Божией. Требования же Бога ко мне для меня одного явно непосильны, но я должен лично выполнять невыполнимое, применяя к задаче достижения вечного и абсолютного блаженства свои частные и относительные способности. Поэтому христианская этика есть абсурд; но это такой абсурд, который имеет высший (метаэтический) смысл, ибо он есть *надежда*.

Для атеиста (в широком смысле этого слова) его собственная жизнь в той или иной мере законна и естественна, а смерть несправедлива и противоестественна. Для верующего всё наоборот: жизнь для человека во грехе (а безгрешных людей нет) – неестественна, невозможна, несправедлива; смерть же – законна и естественна. Поэтому жизнь для верующего – чудо и свидетельство милости и всемогущества Бога, нечаянный дар и несравненная ценность. Для атеиста жизнь, напротив, – право, собственность. Посему ценность жизни для верующего абсолютна, для атеиста же – относительна (зависит только от него самого, от его настроения и т.п.). Даже Монтень признавал: “Мы уже избежали стольких случаев умереть, постоянно подстерегающих человека, что должны признать столь необычно поддерживающее нас счастье совершенно исключительным и не рассчитывать на то, что оно продлится” [10, с. 345–346]. Источником надежды является, таким образом, сама жизнь, которая, будучи невозможной, тем не менее реальна. Только на почве надежды можно сделать заключение и о возможности спасения грешника, т.е. возможности невозможного. Итак, надежда есть синтез в области метаэтики, есть деятельность в присутствии Бога – высшего Условия возможности невозможного как осуществления должного.

Поскольку Бог всегда есть, постольку не может быть безнадёжных ситуаций. Покорность обстоятельствам (отчаяние) есть поэтому прямое или косвенное согласие со грехом, подчинение злу. Свобода от свободы есть нечто противоположное отчаянию; она не есть неделание, поскольку надежда не есть уверенность в какой-либо из двух возможных эсхатологических перспектив – ни в богооставленности, ни в безусловном спасении. Никакое наличное страдание не может разрушить надежду, так как не противоречит ей. Напротив, прообразуя собой адское наказание, страдания (“скорби”) помогают отвлечься от отвращения от Бога и побуждают немедленно стать на путь возвращения индивидуальной воли в распоряжение её Творца. В этом только случае можно надеяться, что после “видимой” смерти человек не обязательно подвергнется “законному” вечному наказанию и не его постигнет вторая смерть (Откр 20:6, 14; 21:8). Эта вторая смерть есть “изнутри” полное исчерпание жизни, ничто, геенна, очищение меона от бытия. Человек, отдавшийся обстоятельствам и тем самым редуцировавший себя к меону, выпадает в полное (кромешное) небытие. “Извне” же вторая смерть (смерть смерти) есть жизнь, очищение бытия от меона. Человек, свободный от обстоятельств, может надеяться на спасение и жизнь.

Смерть смерти есть возвращение меона в чистое *ouk op*, т.е. уничтожение всякого онтологического статуса “частичного” (относительного) бытия. Грехопадение было изменением онтологии: абсолютное ничто получило статус реальности, и не столько потому, что его выбрали, сколько потому, что на него отвлеклись, обратили внимание, явили распутство. Отвлечение от Бога есть создание параллельного мира, раскол реальности, её удвоение. Грех есть сотворение человеком не-истинной (вне-Божественной) реальности. Обратное движению греха движение веры есть возвращение к чистой

жизни в Боге, восстановление единства воли Творца и воли твари, перевод ничто из инобытия в небытие. Так преодолевается онтологическое несовершенство человека (грех) – главное и необходимое условие суицида как

полной и окончательной деструкции личности. Поскольку *теперь* “человекам это невозможно” (Мф 19:26), то должно желать себе смерти, т.е. *жить*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов. М., 1989. С. 222–318.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. 383 с.
3. Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М., 1989. 654 с.
4. Шестов Л. Сочинения. Т. 1. М., 1993. 668 с.
5. Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. 157 с.
6. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. М., 1992. 360 с.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. 840 с.
8. Соловьев В.С. Смысл любви // Сочинения. Т. 2. М., 1990. С. 493–547.
9. Иоанн Златоуст. Творения. Т. 9. СПб., 1903. 1008 с.
10. Монтень М. Опыт. Кн. 1. М., 1992. 384 с.

Статья представлена кафедрой философии философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию 1 октября 1998 г.

УДК 141

Е.В. Борисов

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ И М. ХАЙДЕГГЕРА: МОМЕНТЫ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 98-03-04002

Анализируется отношение преемственности между феноменологией Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитикой М. Хайдеггера. В качестве основных моментов, объединяющих эти учения, рассматриваются их трансцендентальный характер и лежащий в их основе концепт интенциональности.

Данная работа посвящена одному аспекту весьма обширной темы “Хайдеггер как феноменолог”, или, в более узкой формулировке, “Хайдеггер и Гуссерль”. Сам Хайдеггер неоднократно подчеркивал феноменологический характер своих изысканий и признавал свое ученичество у Гуссерля. Однако при первом чтении “Бытия и времени” и примыкающих к этой работе лекционных курсов генетическая связь экзистенциальной аналитики с феноменологией Гуссерля оказывается отнюдь не очевидной. В самом деле, в работах этого периода Хайдеггер практически не использует основные термины Гуссерля – такие как *чистое сознание*, *трансцендентальный субъект*, *интенциональность*, *нозза* и *нозма* и пр., – исключение составляют разве что *понятия конституции* и *горизонта*. Кроме того, центральное место в этих работах занимает довольно необычная для “классической” феноменологии тематическая область – повседневное существование человека, причем исследование этой области оказывается у Хайдеггера не одним из частных приложений “общей” феноменологии, но получает статус “фундаментальной онтологии”. В свете этого естественным образом встает вопрос: существует ли вообще какое-либо концептуальное родство между экзистенциальной аналитикой, с одной стороны, и работами Гуссерля – с другой? Не являются ли декларации Хайдеггера (“*Онтология возможна только как феноменология*” [1, с. 35]) единственным основанием для того, чтобы считать его феноменологом и основанием сомнительным, если вспомнить о гуссерлевской оценке “Бытия и времени”? (Был ли Хайдеггер “феноменологом”? Этот вопрос вынесен в заголовок статьи И. Михайлова [2, с. 283], который, однако, воздерживается от однозначного ответа). Можно ли экзистенциальную аналитику рассматривать в качестве трансформации (развития, деградации и т.д.) феноменологии Гуссерля или это совершенно иное по своим основаниям, методу и содержанию философское учение, которое следует поместить в иную историко-философскую рубрику?

По моему мнению, хайдеггеровская экзистенциальная аналитика, при всех ее отличительных особенностях, вполне органично вырастает из феноменологии Гуссерля, т.е. при всех доктринальных, методических и тематических новациях Хайдеггера экзистенциальная аналитика сохраняет генетическую связь с учением Гуссерля, а значит, в этих двух “вариантах” феноменологии можно выявить общий концептуальный базис. Думается, что без достаточной экспликации этого базиса невозможно осмысленно говорить о концептуальном соотношении интересующих нас феноменологических учений; кроме того, без прояснения моментов преемственности экзистенциальной аналитики по отношению к феноменологии Гуссерля невозможно понять и хайдеггеровские новации и их проблемную мотивировку. Именно этой задаче посвящена данная работа. Я попытаюсь показать, что ряд базовых хайдеггеровских понятий, несмотря на их новое терминологическое обозначение, по своим дескриптивным и методическим функциям в значительной мере аналогичны соответствующим понятиям Гуссерля. Другое дело, что эта аналогия никогда не превращается в полное тождество; видимо, введение Хайдеггером новых терминов было мотивировано как раз желанием подчеркнуть отличия его понятий от гуссерлевских. Однако ограниченная задача данной работы позволяет отвлечься от этих отличий. При этом я буду опираться главным образом на хайдеггеровский лекционный курс 1925 г. “Прологомены к истории понятия времени”, поскольку в этой работе генетическая связь экзистенциальной аналитики и феноменологии Гуссерля прослеживается наиболее отчетливо.

Общий для феноменологии Гуссерля и Хайдеггера концептуальный фундамент включает в себя ряд моментов, из которых следующие два представляются мне наиболее существенными: I) *трансцендентальный* характер обоих “вариантов” феноменологии т.е. ориентация на выявление априорных оснований конституции предметного универсума; II) концепт *интенциональности*, понимаемой в качестве универсальной формы конститутивных процессов.