

## М. Шелер Положение человека в Космосе<sup>1</sup>

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей<sup>2</sup>. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис<sup>\*</sup>, mens, ratio<sup>\*\*</sup> и т.д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее *скрывают* сущность человека, чем *раскрывают* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинист-ское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории *человек не становился настолько проблематичным для себя*, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся *сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека*, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается *подчиненным* понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» — что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия,— ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), *то же самое*

---

<sup>1</sup> 1. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt: Otto Reichi Verlag, 1928'.

\* разумность (*греч.*).

\*\* мышление, разум (*лат.*).

слово «человек» обозначает в обыденном языке *всех* культурных народов нечто столь совершенное иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им *в том же самом* смысле, что, например, и инфузории *stentor*<sup>3</sup>, хотя едва ли можно оспорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных\*. Я хочу назвать это второе понятие *сущностным понятием человека*, в противоположность первому понятию, относящемуся к *естественной систематике*. *Правомерно* ли вообще это *второе* понятие, которое предоставляет человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ,— это и является *темой* нашего доклада.

## I

Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Я исхожу при этом из *ступеней* психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Что касается границы психического, то она совпадает с границей живого вообще\*\*. Наряду с объективными сущностно-феноменальными свойствами вещей, которые мы называем *живыми* (здесь я не могу рассматривать их подробно; например, самодвижение, са<sup>^</sup>оформирование, са-ли/дифференцирование, самоограничение в пространственном и временном отношении), существенным их признаком является тот факт, что живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей, но и обладают *для себя- и внутри-себя-бытием* (Fürsich-und Innesein), в котором они *являются* сами себе (*inne werden*)<sup>4</sup>.

Самую *нижнюю* ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как «живое существо», а субъективно (вовнутрь) — как «душа» (одновременно это тот пар, которым движимо *все*, вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления «*чувственный порыв*» (Gefuhlsdrang). Как показывает уже само слово «порыв», в нем еще не разделены «чувство» и «влечение», которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью «на» что-то, например на пищу, половое удовлетворение и т. д.; простое «туда» (например, к свету) и «прочь», безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных состояния. Но чувственный порыв уже четко отличается от силовых полей и центров, лежащих в основе внешних сознанию образов, которые мы называем *неорганическими телами*; за ними ни в каком смысле нельзя признать внутри-себя-бытие.

---

\* Ср. здесь мою работу «Об идее человека» в книге «Переворот ценностей», т. II. Здесь показано, что традиционное понятие человека конституируется через его подобие Богу, что оно, таким образом, уже предполагает идею Бога как точку отсчета.

\*\* Учение о том, что психическое начинается лишь с возникновением «ассоциативной памяти» или только начиная с животных,— или даже только начиная с людей (Декарт), оказалось ложным. Но приписывать неорганическому психическое было бы произволом.

Эту первую ступень душевного становления, как она предстает в чувственном порыве, мы можем и должны отвести *растениям*\*. Но речь отнюдь не идет о том, чтобы, подобно Фехнеру<sup>5</sup>, наделить растения ощущением и сознанием. Кто, подобно Фехнеру, рассматривает «ощущение» и «сознание» как *простейшие* элементы психического — что неверно,— тот должен был бы отказать растениям в одушевленности. Правда, чувственный порыв растения уже соотнесен с его средой, с вращением в среду по направлениям «вверх» и «вниз», к свету и к земле, но соотнесен только с неспецифицированным целым этих направлений среды — с возможными для них *сопротивлениями и действительностями* (важными для жизни организма), но не с *определенными* стимулами и составными частями окружающего мира, которым соответствовали бы особые чувственные качества и *образные* элементы. Растение, например, специфически реагирует на интенсивность световых лучей, но не на разные цвета и направления лучей. Согласно новейшим детальным исследованиям голландского ботаника Блау растениям нельзя приписывать *никаких* специфических тропизмов, никакого ощущения и даже зачатков рефлекторной дуги, никаких ассоциаций и условных рефлексов, и именно поэтому — никаких «органов чувств», как их попытался наметить в обстоятельном исследовании Хаберландт<sup>6</sup>. Вызванные раздражениями движения, которые раньше связывали с такими вещами, оказались частью общих *движений роста* у растений.

Если мы спросим, что составляет самое общее понятие ощущения (у высших животных раздражения, производимые на мозг через железы внутренней секреции, могли бы представлять самые примитивные «ощущения» и лежать в основе ощущений, идущих как от органов, так и от внешних процессов),— то это понятие специфического *обратного сообщения* моментального состояния органов и движений живого существа некоторому *центру* и модификации движений в каждый следующий момент *в силу* этого обратного сообщения. В этом смысле у растения *нет ощущения*, как нет и специфической «памяти», выходящей за пределы зависимости его жизненных состояний от его совокупной предыстории, нет и, собственно, способности к научению, какую демонстрируют уже простейшие инфузории. Исследования, которые якобы установили наличие у растений условных рефлексов и определенную подверженность дрессировке, видимо, пошли по ложному пути. Из всего того, что у животного мы называем жизнью *влечений*, у растения в «чувственный порыв» включен только общий *порыв* к росту и размножению. Поэтому растение яснее всего доказывает, что жизнь по своей сути *не* есть воля к власти (Ницше), ибо у растения нет никаких спонтанных поисков пищи и даже при размножении нет активного выбора партнера. Оно не проявляет ни спонтанности в выборе пищи, ни активности при оплодотворении. Оно пассивно оплодотворяется ветром, птицами и насекомыми, а так как пищу, в которой оно нуждается, оно приготавливает, в общем, само из неорганического материала, который в известной мере есть повсюду, то ему в отличие от животного не нужно отправляться в определенное место, чтобы найти пищу. То, что у растения *нет* присущего животному пространства спонтанного перемещения, нет специфических ощущений или влечений, нет ассоциаций, условных рефлексов, настоящей двигательной и нервной системы,— всю эту *совокупность* недостатков можно ясно и однозначно понять, исходя из *структуры его бытия*. Можно показать, что растение, имея оно лишь что-нибудь из названного, должно было бы иметь и другое, и *все* остальное. Так как нет ощущения, которому не сопутствовали бы импульс влечения и начало моторного действия, то там, где нет двигательной системы (активный поиск добычи, спонтанный выбор полового партнера), не может быть и системы ощущений. Многообразие чувственных качеств, которым обладает животный организм, никогда не превышает многообразия его спонтанной подвижности и является функцией последней.

---

\* Впечатление, что у растений отсутствует внутреннее состояние (Innenzustand), происходит только из-за медленности их жизненных процессов. Под увеличительным стеклом времени это впечатление полностью исчезает.

Сущностное направление жизни, которое обозначается словом «растительная», «вегетативная» (что здесь мы имеем дело не с эмпирическими понятиями, доказывают многообразные переходные явления между растением и животным, которые были известны уже Аристотелю)<sup>7</sup>, — есть порыв, направленный совершенно *вовне*. Поэтому применительно к растению я говорю об «экстатическом» чувственном порыве, чтобы обозначить это тотальное отсутствие свойственного животной жизни *обратного* сообщения состояний органов некоторому центру, это полное отсутствие *обращения* жизни в себя самое, какой-нибудь даже самой примитивной *re-flexio*\* какого-нибудь даже слабо «осознанного» внутреннего состояния. Ибо сознание *начинается* лишь с примитивной *re-flexio* ощущения, а именно, выступающего по тому или иному поводу *сопротивления* первоначальному спонтанному движению\*\*. Избежать ощущений растение, однако, способно лишь потому, что оно — величайший химик среди живых существ — prepares свой органический строительный материал из самих неорганических субстанций. Так в питании, росте, размножении и смерти (при отсутствии специфической для вида продолжительности жизни) растворяется его наличное бытие. Но уже в растительном существовании находится *прафеномен выражения*<sup>8</sup>, определенная физиогномика внутренних состояний растения: чахлое, крепкое, пышное, жалкое и т. д. «Выражение» как раз и есть *прафеномен* жизни, а отнюдь не воплощение атактистических целевых действий, как думал Дарвин. Но чего опять-таки совершенно нет у растения, так это функций *извещения*, которые мы находим у всех животных, которые определяют все сообщение животных между собой и делают уже животное достаточно независимым от непосредственного *присутствия* вещей, жизненно важных для него. Но лишь у человека, как мы увидим, на функциях выражения и извещения строится еще функция *изображения* и *именования* знаков. Вместе с сознанием ощущения у растения отсутствует всякое «блюение» жизни, которое вырастает как раз из сторожевой функции ощущения. Далее, его индивидуализация, степень пространственной и временной замкнутости гораздо меньше, чем у животного. Можно сказать, что растение в более высокой степени, чем животное, оказывается порукой единства жизни в метафизическом смысле и постепенного становления всех видов Зоолообразования жизни в замкнутых комплексах вещества и энергии. Безмерно переоцененный дарвинистами и теистами принцип полезности оказывается совершенно неприменим к формам и способам поведения растений; то же относится и к ламаркизму. Формы листовых частей растений указывают еще более настойчиво, чем богатство форм и красок животных, на игру фантазии и чисто эстетический регулирующий принцип в глубинах неведомого корня жизни. Мы не находим здесь существенного для всех животных, живущих в группах, двойного принципа лидерства и повиновения, примера и подражания. Из-за отсутствия централизации растительной жизни, в особенности из-за отсутствия нервной системы, зависимость органов и их функций как раз у растения изначально *интимнее*, чем у животных. Каждое раздражение благодаря проводящей его растительной ткани в большей мере изменяет *все* жизненное состояние, чем у животного. Поэтому к растению (в общем) гораздо *труднее* подойти с механическим объяснением жизни, чем к животному. Ибо лишь с возрастанием централизации нервной системы в зоологическом ряду возрастает и *независимость* ее отдельных реакций — а тем самым и в известной мере машинообразная структура тела животного.

Эта первая ступень внутренней стороны жизни, чувственный порыв, имеет место и в *человеке*. Человек — мы это еще увидим — соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности — *жизни*, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, *вся* природа приходит в нем к концентрированному *единству* своего бытия. Нет такого

---

\* Обращение назад, поворачивание {лат.}

\*\* Все сознание основывается на страдании, и все более высокие ступени сознания — на возрастающем страдании.

ощущения, даже самого простого восприятия или представления, за которым не стоял бы темный порыв, которое он не поддерживал бы своим огнем, постоянно рассекающим периоды сна и бодрствования. Даже самое простое ощущение всегда есть функция *увлеченного* (triebhaft) внимания, а не просто следствие раздражения. Одновременно порыв представляет собой *единство* всех богато дифференцированных влечений и аффектов человека. Согласно новейшим исследованиям, он должен располагаться в мозговом стволе человека, являющемся, вероятно, и центром функций эндокринных желез, опосредствующих телесные и духовные процессы. Далее, именно чувственный порыв является в человеке субъектом того первичного переживания сопротивления, относительно которого я в другом месте подробно показал, что оно есть корень всякого обладания «реальностью» и «действительностью», а в особенности — *единства* действительности и *впечатления* от нее, предшествующего всем представляющим функциям\*. Представления и опосредствованное мышление никогда не смогут указать нам на что-то другое, чем так-бытие и инобытие этой действительности; но сама она как «действительное бытие» действительного дана нам в связанном со страхом общем сопротивлении или переживании сопротивления. Органологически это представляет прежде всего «вегетативная» нервная система, регулирующая распределение питания; как говорит само ее название — это то растительное начало, которое имеется в человеке. Периодическое лишение энергии анимальной системы, регулирующей внешнее силовое поведение, в пользу системы вегетативной является, вероятно, основным условием ритмики сна и бодрствования; в этом отношении сон есть относительно растительное состояние человека.

*Второй* сущностной формой души, следующей за экстатическим чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, следует назвать *инстинкт*, — весьма спорное, темное по своему значению и смыслу слово. Чтобы избежать этой неясности, мы воздержимся сначала от всех дефиниций, связанных с психологическими понятиями, и определим инстинкт, исходя лишь из так называемого «поведения» живого существа. Поведение живого существа есть предмет внешнего наблюдения и возможного описания. Однако при изменении составных частей окружающей среды это поведение можно зафиксировать независимо от передающих его физиологических единиц движения, а также не вводя для его характеристики физикалистские или химические понятия стимула. Мы способны независимо и *до* всякого каузального объяснения установить единицы поведения и его изменения при изменениях составных частей окружающей среды и тем самым мы получим закономерные отношения, осмысленные уже в той мере, в какой они имеют целостный и целенаправленный характер. «Бихевиористы» заблуждаются, когда в понятие поведения уже вводят физиологический *процесс* его осуществления. В понятии поведения ценно как раз то, что оно психофизически индифферентно. Это значит, что всякое поведение всегда выражает *и* внутренние состояния. Поэтому оно может и должно объясняться всегда *двоюко*, одновременно физиологически и психологически; одинаково ложно предпочитать психологическое объяснение физиологическому или последнее первому. В этом смысле мы называем *инстинктивным поведением*, которое имеет следующие признаки. Оно должно быть, во-первых, *смысловым*, будь то позитивно *осмысленным*, или ошибочным, или глупым, т. е. оно должно быть целенаправленным для носителя жизни как целого или для совокупности других носителей жизни как целого (быть полезным для себя либо для других). Во-вторых, оно должно происходить в некотором *ритме*. Такого ритма, такой временной структуры (Zeitgestalt), части которой взаимообусловлены, *нет* у движений, хотя и осмысленных, но *приобретенных* посредством ассоциаций, упражнений, привычек — т. е. сообразно тому, что Йеннингс<sup>9</sup> назвал принципом «проб и ошибок». Невозможным оказалось и сведение способов инстинктивного поведения к комбинациям отдельных рефлексов и цепочек рефлексов, а также к

\* См. мои сочинения: «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество» и «Проблемы реальности» (1929).

тропизмам (Йеннингс, Альвердес и т. д.). Смысловое отношение может не ограничиваться только наличной ситуацией, но может быть нацелено и на ситуации, весьма удаленные в пространстве и времени. Так, например, животное что-то осмысленно подготавливает к зиме или к откладыванию яиц, хотя можно доказать, что данному индивиду еще не случалось переживать сходных ситуаций и что при этом исключены извещение, традиция, подражание и копирование сородичей — оно ведет себя так, как, согласно квантовой теории, ведут себя уже электроны, «как бы» предполагая будущее состояние. Следующим, третьим признаком инстинктивного поведения является то, что оно реагирует лишь на такие типично повторяющиеся ситуации, которые значимы для *видовой жизни* как таковой, а не для особого опыта индивида. Инстинкт всегда служит *виду*, своему ли, чужому ли, или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении (муравьи и гости; образования галлов у растений<sup>10</sup>; насекомые и птицы, оплодотворяющие растения, и т.д.). Этот признак резко отделяет инстинктивное поведение, во-первых, от «самодрессировки» путем «проб и ошибок» и всякого «обучения», во-вторых, от использования рассудка; то и другое обладают прежде всего индивидуальной полезностью, а не полезностью для вида. Поэтому Инстинктивное поведение никогда не является реакцией на *особое содержание* окружающего мира, меняющееся от индивида к индивиду, но всякий раз есть лишь реакция на совершенно особенную структуру, *видо-типическое* упорядочивание *возможного* окружающего мира. В то время как особые содержания широко взаимозаменяемы, что не смущает инстинкт и не ведет к ложным действиям, малейшее изменение *структуры* совершенно сбивает с толку. В своей огромной работе «Souvenirs Entomologiques»<sup>\*</sup> Фабр с большой точностью представил захватывающее многообразие такого поведения. Этой полезности для вида соответствует далее, в-четвертых, то, что инстинкт в своих основных чертах *прирожден* и *наследствен*, и именно как *специфицированная* способность поведения, а не только как всеобщая способность приобретения способов поведения, каковыми, естественно, являются приручаемость, дрессируемость и смышленость. Прирожденность при этом не означает, что поведение, называемое инстинктивным, должно проявиться сразу же после рождения, но говорит лишь о его приуроченности определенным периодам роста и созревания, а иногда даже различным *формам* животных (при полиморфизме). Наконец, важным признаком инстинкта является то, что он представляет собой поведение, *независимое* от числа проб, которые делает животное, чтобы освоиться с ситуацией: в этом смысле его можно охарактеризовать как изначально «готовое». Как возникновение собственно животной организации не может быть понятно через мелкие дифференциальные шаги изменчивости, так и возникновение инстинкта — через сложение успешных частичных движений. Правда, инстинкт может быть *специализирован* опытом и обучением, как это можно видеть на примере инстинктов хищных зверей, которым природна охота за какой-то определенной дичью, но не искусенность в ее успешном осуществлении. То, что дают здесь упражнение и опыт, всегда соответствует только вариациям какой-то мелодии, а не приобретению новой. Отношением *инстинктов* животного к *структуре* *окружающего мира* а priori определено, что оно может представлять и ощущать. То же относится и к воспроизведениям его памяти, они всегда совершаются *в рамках* преобладающих у него «инстинктивных задач» и в соответствии с ними, и лишь вторичное значение имеет *частота* ассоциативных связей, условных рефлексов и упражнений. Все афферентные нервные пути и эволюционно образовались только *после* появления эфферентных<sup>11</sup> нервных путей и исполнительных органов.

Без сомнения, инстинкт — более *примитивная* форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные *ассоциациями*. Таким образом, его нельзя свести — как полагал Спенсер — к наследованию способов поведения, основывающихся на привычке и

---

\* «Энтомологические воспоминания» (фр.)

самодрессировке. Мы можем показать, что психические процессы, следующие ассоциативной закономерности, также и в нервной системе локализованы значительно *выше*, чем инстинктивные способы поведения. Кора головного мозга предстает в сущности органом *диссоциации* по отношению к биологически более однородным и более глубоко локализованным способам поведения, т. е. она *не* является органом *ассоциации*.

Но инстинктивное поведение нельзя сводить и к автоматизации разумного поведения. Скорее мы можем сказать, что выделение соотносительных отдельных ощущений и представлений из состава диффузных комплексов (и ассоциативная связь между этими отдельными образованиями), а также выделение из *инстинктивно-смысловой* связи поведения определенного влечения, требующего удовлетворения, с другой же стороны, начатки интеллекта, стремящегося «искусственным» путем снова сделать осмысленным ставший теперь бессмысленным автоматизм,— то и другое с генетической точки зрения суть *равно изначальные* результаты развития инстинктивного поведения. В общем, они четко шагают в ногу как друг с другом, так и с *индивидуацией* живого существа, выделением отдельной особи из ее связи с видом, а также с многообразием особых индивидуальных ситуаций, в которые может попасть живое существо. *Творческая диссоциация*, а не ассоциация или синтез отдельных частей есть *основной процесс развития жизни*. То же самое относится и к физиологии. И физиологически организм похож на механизм тем *меньше*, чем проще он организован, но вплоть до наступления смерти и цитоморфоза органов он порождает феноменально все более уподобляющиеся механизму образования. И можно было бы также доказать, что интеллект не прибавляется к ассоциативной душевной жизни лишь на высшей ступени жизни, как думает, например, Карл Бюлер<sup>12</sup>. Напротив, он образуется строго равномерно и параллельно ассоциативной душевной жизни и, как недавно показали Бейтендейк и Аль-вердес<sup>13</sup>, имеется отнюдь не у одних только высших млекопитающих, но уже у инфузории. И дело обстоит так, словно то, что в инстинкте неподвижно и привязано к виду, в интеллекте подвижно и индивидуально, а то, что в инстинкте автоматически, в ассоциации и условном рефлексе лишь становится механическим, то есть относительно бессмысленным, но одновременно способным к многообразным комбинациям. Это позволяет понять и то, почему членистоногие, у которых и морфологически совершенно иная и значительно более жесткая основа организации, имеют самые совершенные инстинкты, но не показывают никаких признаков разумного поведения, тогда как человек как пластический тип млекопитающего, отличающийся наивысшим развитием интеллекта и ассоциативной памяти, имеет сильно *редуцированные* инстинкты. Если попытаться психически истолковать инстинктивное поведение, то представится неразрывное единство *предварительного знания и действия*, так что знания никогда не дано *больше*, чем одновременно входит в ближайший шаг действия. Далее, знание, заключающееся в инстинкте, это, видимо, не столько знание через представления и образы, не говоря уже о мыслях, сколько чувствование притягивающих и отталкивающих *сопротивлений*, ценностно выделенных и дифференцированных по ценностным впечатлениям. Сравнительно с чувственным порывом инстинкт направлен уже хотя и навидовые *часто повторяющиеся*, но все же *специфические* составные части окружающей среды. Он представляет собой возрастающую *специализацию* чувственного порыва и его качеств. Говорить применительно к инстинктам о «врожденных представлениях», как это сделал Реймарус<sup>14</sup>, не имеет, таким образом, смысла.

Среди двух способов поведения — «привычного» и «разумного», которые оба первоначально выходят из инстинктивного поведения, привычное — *третья* психическая форма, которую мы различаем — представляет собой ту способность, которую мы называем *ассоциативной памятью* (мнеме). Эта способность вовсе не свойственна *всем* живым существам, как думали Херинг и Семон<sup>15</sup>. Ее *нет* у растений, что верно увидел уже Аристотель. Мы должны

признать ее за всяким живым существом, поведение которого *медленно и постоянно* меняется на основе более раннего поведения того же рода и меняется жизненно полезным, то есть осмысленным, образом так, что каждый раз степень, в какой его поведение становится более осмысленным, находится в строгой зависимости от *числа* опытов или так называемых пробных движений. То, что животное вообще спонтанно совершает пробные движения (сюда можно отнести и спонтанные игровые движения), что оно имеет тенденцию к повторению движений, независимо от того, следует за ними удовольствие или неудовольствие,— все это покоится *не* на памяти, но является предпосылкой всякого воспроизведения, т. е. само есть прирожденное влечение (влечение к повторению). Но то, что животное позднее повторяет движения, оказавшиеся удачными для удовлетворения какого-нибудь позитивного влечения, чаще (так что они «фиксируются» в нем), чем движения, не приведшие к успеху, и есть тот основной факт, который мы называем *принципом «удачи и ошибки»*. Там, где мы находим такие факты, мы говорим, соответственно, об *упражнении*; там, где речь идет только о количественном и *приобретении* привычек, мы говорим, соответственно, о *самодрессировке* или, если при этом вмешивается человек, о *чужой дрессировке*. Во всей растительной жизни, как мы показали, *ничего* этого нет, и она на это неспособна, так как не имеет обратного извещения о состоянии органов некоему центру, т. е. не имеет ощущений. И основу всей памяти составляет (названный так Павловым) «*условный рефлекс*». Собака, например, выделяет определенный желудочный сок не только тогда, когда пища попадает в ее желудок, но уже при *виде* пищи — или *заслышав* шаги человека, который обычно приносит ей еду. А у человека пищеварительные соки выделяются даже тогда, когда во сне ему внушают, что он принимает соответствующую пищу. Если одновременно с поведением, которое вызывается каким-либо стимулом, одновременно многократно включать сигнал, то и без адекватного стимула, как только раздастся сигнал, наступит соответствующее поведение. Такие факты называют «условным рефлексом». Лишь психической аналогией к нему является так называемая *ассоциативная закономерность*, согласно которой весь комплекс представлений стремится к восстановлению и дополнению отсутствующих членов, если часть этого комплекса сенсорно или моторно переживается вновь. Совершенно строгих ассоциаций отдельных представлений, которые подчинялись бы лишь этой закономерности смежности и сходства, т. е. частичному тождеству исходных представлений и более ранних комплексов, не может быть *никогда*, равно как не может быть ощущений, строго пропорциональных вызвавшим их раздражениям, независимо от меняющихся побудительных установок и всего материала памяти. Поэтому применительно ко всем законам ассоциации, так же, вероятно, как и применительно к естественным законам физики, касающимся совокупности процессов, речь идет только о *статистических* закономерностях. Поэтому все эти понятия (ощущение, ассоциативный рефлекс) имеют характер пограничных понятий, которые лишь указывают направление известного роста психических или физиологических изменений. Приближение к чистым ассоциациям обнаруживается, пожалуй, только при определенных болезненных выпадениях высших детерминант мышления, например, при внешней ассоциации звуков произносимых слов в состоянии скачки идей<sup>16</sup>. Далее, можно показать, что при *старении* душевный процесс представлений все больше и больше *приближается* к ассоциативной модели, как об этом, кажется, свидетельствуют изменения в письме, рисунке, живописи, языке в преклонном возрасте: они приобретают все более суммативный, нецелостный характер. Аналогичным образом в старости ощущение становится более пропорциональным раздражению. Точно так же, как телесный организм в процессе жизни все больше порождает относительный механизм — пока, наконец, умирая, он не погружается в него целиком,— так и наша психическая жизнь все больше производит чисто *привычные* соединения представлений и способов поведения; человек в старости все больше *становится* рабом привычки. Далее, ассоциации *отдельных* представлений *генетически* следуют за сложными ассоциациями, которые, со своей стороны, несколько ближе стоят к инстинктивному процессу. Точно так же, как трезвое вос-

приятие фактов без излишней фантазии или мифической переработки есть *поздний* феномен в душевном развитии и отдельного человека, и целых народов, так и ассоциативная связь является таким поздним феноменом\*. Далее, оказалось, что почти нет ассоциаций, на которые бы *не* оказал влияния интеллект. Нет такого примера, чтобы переход от случайной ассоциативной реакции развивался в *строгом соответствии* с числом опытов. Графики почти всегда показывают несоответствие и притом такого рода, что поворот от случая к смыслу происходит уже несколько раньше, чем это следует согласно правилам вероятности из *одного только* принципа проб и ошибок.

Принцип памяти действует в какой-то мере у всех животных и представляет собой непосредственное следствие появления рефлекторной дуги, отделения сенсорной системы от моторной. Но в его распространении имеются сильные различия. Животные с типично инстинктивным поведением, с цепеобразно замкнутым строением, обнаруживают его меньше всего; животные с пластической, нежесткой организацией, с большой возможностью комбинации новых движений из частичных движений, демонстрируют его с наибольшей четкостью (млекопитающие и позвоночные). С первого момента появления этот принцип соединяется с *подражанием* действиям и движениям на основе выражений аффекта и сигналов сородичей. «Подражание» и «копирование» суть лишь специализации того влечения к *повторению*, которое первоначально действует применительно к *собственным* способам поведения и переживаниям и, так сказать, представляет собой движущую силу всей репродуктивной памяти. Благодаря соединению обоих явлений только и образуется «традиция» — важный момент, *привносящий* к биологическому наследованию совершенно новое измерение — определение поведения животного через прошлую жизнь сородичей. Традицию, однако, надо *решительно отделять* ото всех *свободно осознанных воспоминаний* о прошлом (анамнезис) и ото всякой передачи на основе знаков, источников, документов. В то время как последние формы передачи свойственны только человеку, традиция выступает уже в ордах, стаях и других общественных формах животных. И здесь орда «учится» тому, что показывают ее вожаки, и способна передавать это приходящим поколениям. Известный прогресс возможен уже благодаря традиции. Но всякое *подлинно* человеческое развитие существенно основывается на *разрушении* традиции. Осознанное «воспоминание» об индивидуальных, однократно пережитых событиях и постоянная идентификация множества актов воспоминания между собой относительно одного и того же прошлого, которые, вероятно, свойственны только человеку, это всегда *разложение* и, собственно, даже *умерщвление* живой традиции. Все-таки содержание традиции всегда дано нам как «настоящее», оно не датировано по времени и *воздействует* на наше поведение в настоящем, *не становясь* само *предметным* в определенной временной дистанции. Прошлое больше *внушает* нам в традиции, чем мы *знаем* о нем. Внушение, а по П. Шильдеру<sup>17</sup> вероятно, и гипноз,— явление, широко распространенное уже в животном мире. Гипноз, видимо, возник в качестве вспомогательной функции при спаривании и первоначально служил погружению самки в состояние летаргии. Внушение — явление более изначальное, чем «сообщение», например, какого-то суждения, само содержание которого постигается путем «понимания». Это «понимание» подразумеваемого содержания, суждение о котором высказывается в речевом предложении, встречается только у человека. В ходе человеческой истории сила традиции оказывается все более сломленной. Это результат действия *ratio*, которая всегда одним и тем же актом объективирует традиционное содержание и благодаря этому как бы отбрасывает его в то прошлое, к которому оно принадлежит, освобождая тем самым почву для *новых* открытий и изобретений. Аналогичным образом, благодаря прогрессу исторической *науки*, в ходе истории все больше убывает то давление, которое подсознательно оказывает на наше поведение

---

\* См. об этом мои работы «Социология знания» и «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество» (1926).

традиция. Действенность ассоциативного принципа при построении психического мира означает вместе с тем *упадок* инстинкта и свойственного ему «смысла», равно как и прогресс в централизации и одновременной механизации органической жизни. Она означает, далее, все возрастающее *освобождение индивида* органического мира от привязанности к виду и от неадаптирующейся *жесткости* инстинкта. Ибо лишь благодаря прогрессу этого принципа индивид может приспособиться ко всякий раз *новым*, т. е. нетипичным для вида ситуациям; тем самым он перестает быть всего лишь точкой пересечения процессов размножения.

Если применительно к техническому интеллекту принцип ассоциации является, таким образом, принципом относительной неподвижности и привычности — «консервативным» принципом,— то применительно к инстинкту это уже мощное орудие *освобождения*. Оно создает совершенно новое *измерение* возможностей обогащения жизни. Это имеет силу и для *влечений*. Влечение, освобожденное от инстинкта, относительно проявляется уже у высших животных, и тем самым возникает горизонт *безмерности*: уже здесь оно становится возможным источником наслаждения, независимым от жизненных потребностей как целого. Лишь до тех пор, пока, например, сексуальный импульс включен в глубинную ритмику периодов течки, сопутствующих изменениям в природе, он остается неподкупным *слугой* жизни. Будучи вырван из инстинктивной ритмики, он все больше и больше становится самостоятельным источником *наслаждения* и уже у высших животных, особенно у домашних, может заглушить *биологический смысл* своего существования (например, онанизм у обезьян, собак и т.д.). Если жизнь влечений, первоначально направленная исключительно на способы поведения и на *блага*, а отнюдь не на наслаждение как чувство, принципиально используется в *качестве* источника наслаждений, как во всяком гедонизме, то мы имеем дело с поздним явлением декаданса жизни. Образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно *старческое* явление, как в индивидуальной жизни, так и в жизни народов, как о том свидетельствуют, например, старый пьяница, «смакующий капельку», и аналогичные явления в эротической сфере. Такое же старческое явление — отделение высших и низших функциональных радостей души от наслаждения удовлетворением влечения и гипертрофия наслаждения этим состоянием за счет витальных и духовных функциональных радостей. Но только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что человек всегда может быть лишь чем-то большим *или* меньшим, чем животное, но животным — никогда.

Где бы ни порождала природа эту новую психическую форму ассоциативной памяти, она, как я указал выше, всегда одновременно вкладывала уже в первые зачатки этой способности корректив ее опасностей. И этот корректив есть не что иное, как *четвертая* сущностная форма психической жизни — принципиально еще органически скованный *практический интеллект*, как мы собираемся его называть. В тесной связи с ним возникает способность к выбору и избирательное действие, затем — способность к предпочтению благ или предпочтению сородичей в процессе размножения (начатки эроса).

Разумное (intelligent) поведение мы тоже сначала можем определить безотносительно к психическим процессам. Живое существо ведет себя *разумно*, если оно без пробных попыток или всякий раз прибавляющихся новых проб осуществляет смысловое — «умное» либо же хотя и не достигающее цели, но явно стремящееся к ней, то есть «глупое» — поведение по отношению к *новым* ситуациям, не типичным ни для вида, ни для индивида, и притом *внезапно*, и прежде всего независимо от *числа* предпринятых до того попыток решить задачу, определенную влечением. Мы говорим об органически скованном интеллекте до тех пор, пока внутренние и внешние

действия живого существа служат влечению и удовлетворению потребности. Далее, мы называем этот интеллект практическим, так как его конечным смыслом всегда является действие, благодаря которому организм достигает или не достигает своей цели\*. Но если мы перейдем к психической стороне, то сможем определить интеллект как внезапно возникающее *усмотрение* предметного и ценностного *обстояния дел* в окружающем мире, не только недоступного непосредственному восприятию, но и никогда не воспринимавшегося прежде, так что его невозможно воспроизвести. Выражаясь позитивно, это — *усмотрение* положения дел на основе системы отношений, фундамент которой *отчасти* дан в опыте, а *отчасти* дополняется *предвосхищающим* представлением, например на определенной ступени оптического созерцания. Для этого *продуктивного*, а не репродуктивного мышления всегда характерно *предвосхищение*, *предварительное* обладание новым, никогда не переживавшимся фактом (*prudentia*; *providentia*\*, хитрость, изворотливость). Отличие от ассоциативной памяти здесь очевидно: ситуация, которая должна быть понята и практически учтена в процессе поведения, не только нова и нетипична для вида, но прежде всего «нова» и для *индивида*. Такое объективно осмысленное поведение является, кроме того, *внезапным* и совершается *до* новых проб и независимо от *числа* предшествующих попыток. Эта внезапность проявляется даже в выражении, например глаз, в том, что они загораются, что В. Келер<sup>18</sup> весьма пластично толкует как выражение «ага!» — переживания. Далее, новое представление, содержащее решение задачи, вызывают не просто те связи переживаний, которые даны одновременно, и разумное поведение вызывается не прочными, типичными, повторяющимися образными структурами окружающего мира, но скорее *предметные взаимоотношения* частей окружающего мира, которые как бы *избрала* цель влечения, имеют своим следствием новое представление; это такие отношения, как «равно», «сходно», «аналогично X», «посредствующая функция для достижения чего-либо», «причина чего-либо» и т. д. Достигли ли животные, в особенности высшие человекообразные обезьяны, шимпанзе, описанной тут ступени психической жизни, — по этому поводу в науке царит ныне запутанный и неразрешенный спор, которого я могу тут коснуться лишь вскользь. Этот спор, в котором приняли участие почти все психологи, не утихает с тех пор, как Вольфганг Келер опубликовал в «Докладах Прусской Академии наук» результаты своих многолетних опытов с шимпанзе, проделанных с удивительным терпением, и изобретательностью на немецкой опытной станции на Тенерифе. Келер, по-моему, с полным правом признает за своими подопытными животными совершение простейших разумных действий. Другие исследователи это оспаривают — почти каждый пытается по-новому обосновать старое учение о том, что животным присущи лишь память и инстинкт, а интеллект даже в виде примитивного умозаключения (без употребления знаков) составляет монополию человека. Опыты Келера состояли в том, что между целью влечения животного (например плодом, допустим, бананом) и самим животным воздвигали все более сложные препятствия, все более запутанные обходные пути или предметы, способные служить «орудиями» (ящики, веревки, палки, далее, палки, которые можно всунуть одну в другую, которые надо сначала принести или изготовить), а затем наблюдали, сумеет ли животное достигнуть цели своего влечения, и если да, то, предположительно, при помощи каких психических функций, и где здесь проходят определенные *границы*, его способностей к выполнению работы. Опыты, по-моему, ясно продемонстрировали, что результаты деятельности животного *не* могут быть полностью выведены из инстинктов и примыкающих к ним ассоциативных процессов, но что в некоторых случаях налицо *подлинно разумные* действия. Коротко скажем, что тут, видимо, присутствует от такого практически-органически связанного интеллекта. В то время как цель влечения, например, плод, оптически высвечивается для жи-

---

\* Тот же самый интеллект у человека может быть поставлен на службу специфически духовным целям, лишь тогда он возвышается над изворотливостью и хитростью.

\* благоразумие; предвидение, предусмотрительность (*лат.*)

вотного и резко выделяется и обособляется на оптическом поле окружающего мира,— *все* данности, какие содержит окружающий мир животного, в особенности все оптическое поле между животным и окружающим миром, специфически преобразуются. Предметные связи *структурируются* таким образом, возникает такого рода *относительно* «абстрактный» рельеф, что вещи, которые воспринимались сами по себе либо как нечто безразличное, либо как предназначенное «для кусания», «для игры», «для сна» (например, подстилка, которую животное приносит из спального помещения, чтобы подтянуть непосредственно не достижимый, находящийся вне клетки плод), получают *динамически-соотносительную характеристику* «вещь для доставания *плода*»; и не только настоящие палки, сходные с ветвями, на которых растут плоды,— это входит в нормальную жизнь, какую животное ведет на деревьях, и может быть истолковано как инстинкт,— но и кусок проволоки, поля соломенной шляпы, соломинка, подстилка, корочка, *все*, что наполняет абстрактное представление о «подвижности и вытянутости». Именно *динамика влечения в самом животном* начинает здесь *опредмечиваться и расширяться* в элементах окружающей среды. Конечно, предмет, употребляемый животным, получает лишь *ситуативное* динамическое функциональное значение «чего-то для приближения плода». Сама веревка или палка как бы «направляет» или даже *движет* животное к оптически данной цели. Мы можем здесь подглядеть за самым началом возникновения феномена *каузальности*, или *воздействия*, который отнюдь не исчерпывается равномерной последовательностью явлений. «Воздействие» есть, таким образом, феномен, базирующийся на опредмечивании пережитой каузальности действия как осуществленного влечения живого существа, перенесении ее на вещи окружающего мира, и тут оно еще полностью совпадает с бытием предмета как «средства». Конечно, описанное переструктурирование происходит здесь не через осознанную рефлексивную деятельность, а через некий род *наглядно* предметной «перестановки» самих данностей окружающего мира. Значительные различия в способности животных к такому поведению подтверждают, впрочем, разумный характер этих действий. То же относится к выбору и избирательному действию. Заблуждение — отказывать животному в избирательном действии, думать, что им всегда движет лишь «более сильное» частное влечение. Животное — не механизм влечений. Импульсы его влечений не только четко расчленены сообразно руководящим высшим влечениям и исполняющим низшим и вспомогательным влечениям, далее, сообразно влечениям к более общим и более специальным результатам; но помимо этого, оно может *спонтанно*, исходя из *центра* своих влечений, вмешиваться в их констелляцию и до известных пределов избегать близкой выгоды ради достижения более отдаленных во времени и доступных лишь на *окольном пути*, но зато больших преимуществ. Чего действительно нет у животного, так это упомянутого предпочтения в выборе между самими ценностями — например, полезного в ущерб приятному — независимо от отдельных конкретных *вещественных* благ. В области всего аффективного животное даже находится *намного ближе* к человеку, чем в отношении интеллекта; дарение, примирение, дружбу и тому подобное можно найти уже у животных.

## II

Здесь возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного *более*, чем только по степени? Есть ли еще тогда *сущностное* различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно *иное, специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и *т* исчерпывается *выбором и интеллектом*?

Здесь пути расходятся резче всего. *Одни* хотят оставить интеллект и выбор за человеком и отказать в них животному. Они утверждают, таким образом, сущностное различие, но

утверждают его именно в том, в чем, по-моему, нет *никакого* сущностного различия. *Другие*, в особенности все эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ, отвергают вместе с Дарвином, Швальбе<sup>19</sup> и В. Келером существование какого-либо окончательного различия между человеком и животным, именно потому, что уже животное обладает интеллектом. А тем самым они в какой-то форме следуют великому учению о единстве человека, которое называется теорией «*homo faber*»<sup>\*</sup> — и, само собой разумеется, не ведают тогда никакого метафизического бытия и никакой *метафизики* человека, т. е. никакого отличительного отношения человека как *такового* к мировой основе.

Что касается меня, то я должен самым решительным образом отвергнуть оба учения. Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его *особым* положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности<sup>\*\*</sup>. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к *витальной* сфере, находилось бы еще в компетенции *психологии*. *Новый принцип*, делающий человека человеком, *лежит вне* всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом»<sup>\*</sup>. Мы хотели бы употребить для обозначения этого *X* более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух*. *Деятельный же центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «*душевыми*» центрами.

*Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип?* Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только *он*, то тогда основным определением «духовного» существа станет его — или его бытийственного центра — *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления*, от «жизни» и *всего*, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором *экстатически* растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способ-

---

\* человек-ремесленник (*лат.*).

\*\* Между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать последнего только как техника, существует, хотя и очень большое, лишь различие в степени.

\* См. об этом статью «Происхождение понятия духа у греков» Юлиуса Штенцеля в журнале «Die Antike».

но в принципе постигать *само* так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть *предметность* (Sachlikeit), *определимость так-бытием самих вещей* (Sachen). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него *пря-мо-таки перевернуто* по сравнению с животным.

У животного — высоко- или низкоорганизованного — всякое действие, *всякая* реакция, которую оно производит, в том числе и «разумная», исходят из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие. Что *не* интересно для этих влечений, то и не дано, а что дано, то дано лишь как центр *сопротивления* его желанию и отвращению. Таким образом, первым актом драмы *подведения животного* относительно окружающего мира. ее истоком, является физиологически-психическая определенность. Структура окружающего мира точно и замкнуто соответствует его физиологическому, а косвенно — и его морфологическому своеобразию, далее его структуре влечений и чувств, образующей строго функциональное единство. Все, что *животное* может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных *границах структуры окружающего мира*<sup>20</sup>. Второй акт драмы поведения животного — полага-ние реального изменения его окружающего мира его реакцией, направленной на ведущую цель его влечения. Третий акт — сопутствующее изменение физиологически-психической определенности. Такое поведение всегда происходит в форме:

животное ↔ окружающий мир

Но существо, имеющее *дух*, способно на поведение, *прямо противоположное* по форме. Первый акт этой новой драмы, *человеческой* драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до *предмета* комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является *свободное*, исходящее из центра *личности* торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Таким образом, эта «открытость миру» имеет следующую форму:

человек ↔ мир → →

Там, где это поведение имеет место однажды, оно *способно* по своей природе к *безграничному расширению* — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть X, который в безграничной мере может быть «открыт миру». У животного же нет никаких «предметов»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное *дистанцирование* (Fernstellung) и субстантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центры «сопротивления» в «предметы» („Widerstands" zentren zii „Gegenstanden"). Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее

«предметно». *Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логической стороны «духа».* Правда, животное уже не живет больше абсолютно экстатически погруженным в свою среду, как чувственный порыв растения, без ощущения, представления и сознания, без какого-либо обратного сообщения о собственных состояниях организма вовнутрь. Как мы видели, животное, благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержаний чувств, как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное всегда ведет себя *экстатически*, даже там, где оно ведет себя «разумно».

В противоположность этому простому обратному сообщению схемы тела животного и ее содержаний, *духовный акт*, на который способен человек, сущностно связан со *вторым* измерением и *второй* ступенью рефлексивного акта. Мы будем рассматривать этот акт вместе с его целью и назовем цель этого «самососредоточения» осознанием себя самого центром духовных актов, или *«самосознанием»*. Итак, у животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. *Оно не владеет собой, а потому* и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим *новым* отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и *второй* сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение *«мирового» бытия*, и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также *свободно* отвергнуть жизнь. Животное и слышит и видит — не зная, что оно слышит и видит: чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека — мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа. например, во всякого рода оргиастических культурах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи, — но говорит: эта вещь — «табу». У животного нет «воли», которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек — это животное, способное обещать».

Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени*, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (Inne- und Selbstsein). *Неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия: поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исключительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь *относительно* определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив, живое существо всегда есть *оптический* центр и всегда *само* образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность, они возникают не по милости *нашего* синтеза, который сам биологически обусловлен. Живое существо — это X, который *сам себя* ограничивает. Но непространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени — мы должны положить их в основу телесных

образований,— суть центры *взаимодействующих* силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву *растения* свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, *без* обратного сообщения его различных состояний. Но у растения есть «внутреннее бытие» вообще, а тем самым — одушевленность. У *животного* есть ощущение и сознание, а тем самым — центральное место обратного сообщения о состояниях его организма: таким образом, оно дано себе уже *второй* раз. Но человек дан себе еще и *третий раз* в *самосознании* и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому *личность* человека следует мыслить как центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира.

Не выглядит ли это так, как будто существует *ступенчатая лестница*, восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к себе самому*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать* (*inne zu werden*) *себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке полностью* иметь и постигать себя самое?

Исходя из этой структуры бытия человека — его данности самому себе — можно объяснить ряд *человеческих особенностей*, из которых я вкратце остановлюсь на нескольких. Во-первых, только человек имеет вполне выраженную конкретную категорию *вещи* и *субстанции*. Кажется, даже высшие животные не вполне владеют ею. Обезьяна, которой дают полуочищенный банан, бежит от него, в то время как полностью очищенная она съедает, а неочищенная чистит сама, и затем съедает. Вещь не «изменилась» для животного, она превратилась в *другую* вещь. У животного тут явно отсутствует центр, который позволял бы ему соотносить психофизические функции своего зрения, слуха, обоняния и являющиеся в них зрительные, тактильные, слуховые, вкусовые, обонятельные данности с *одной и той же конкретной вещью*, тождественным ядром реальности. Во-вторых, с самого начала человек имеет единое *пространство*. Оперированный слепорожденный учится вовсе не соединению изначально различных «пространств», например, кинэстетического, осязательного, зрительного, слухового,— в *одно* пространство созерцания, но только идентификации своих чувственных дат в качестве символов находящейся в *одном* месте вещи. У животного нет этой центральной функции, которая дает единому пространству прочную форму *до* отдельных вещей и их восприятия: у него нет прежде всего такой самоцентрации, которая охватывает все показания чувств и принадлежащие им импульсы влечений и относит их к *одному* субстанциально упорядоченному «миру». Далее, у животного, как я подробно показал в другом месте, нет подлинно *мирового* пространства, которое существовало бы в качестве *стабильного* фона независимо от собственных движений животного. У него также нет *пустых форм пространства и времени*, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий — и которые возможны *только* у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, *предшествующее* всем внешним восприятиям, коренится в органической спонтанной возможности *движения и действия* в определенном порядке. «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» — это как бы *пустота нашей души*. Тот странный факт, что для естественного мирозерцания человека пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам, понятен лишь исходя из этого *избытка* неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными. И тот факт, что, как показывают случаи болезненного выпадения определенных функций, тактильное пространство не сопряжено прямо с оптическим пространством, но это сопряжение опосредовано кинэстетическими ощущениями,— этот факт указывает на то, что пустая форма пространства в качестве еще неоформленной «пространственности» переживается *до* осознания каких-либо ощущений, на основе пережитых побуждений к движению и

переживания возможности осуществить его. Ибо первым следствием этих побуждений к движению и являются *кинэстетические* ощущения. Это примитивнее *пространство движения*, сознание того, что «вокруг» продолжает существовать, даже если полностью разрушено оптическое пространство, в котором только и дано устойчивое одновременное многообразие «протяжения». Таким образом, переходя от животного к человеку, мы находим, что «пустое» и «полное» совершенно *перевернуты*, в отношении как пространства, так и времени. Животное столь же мало способно отделить пустую форму пространства и времени от определенной содержательности вещей, находящихся в окружающем мире, как и «число» от большего или меньшего «количества», имеющегося в самих вещах. Оно полностью вживается в конкретную актуальную *действительность*. Лишь когда вызванные влечениями *ожидания*, преобразующиеся в импульсы движения, получают *перевес* над всем тем, что является *фактическим* осуществлением влечения в ощущении или восприятии, имеет место чрезвычайно странный феномен в человеке: пространственная и, аналогично, временная *пустота* является *предшествующей* всему миру вещей, «лежащей в основе его». Итак, человек, не замечая того, рассматривает пустоту *собственной* души как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей! Лишь очень поздно наука корректирует эту чудовищную иллюзию естественного мирозерцания и учит, что пространство и время суть лишь порядок, лишь возможность расположения и последовательности вещей, а вне и независимо от них нет пространства и времени.

Как я уже сказал, у животного нет и *мирового* пространства. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках — она никогда не составит себе целый образ сада и независимого от ее тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад. У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями пространства *окружающего мира*, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимым от положения ее тела. Причина в том, что она не в состоянии сделать свое тело и его движения *предметом*, включить положение своего тела как изменчивый момент в созерцание пространства и научиться как бы инстинктивно так считаться со случайностью своего положения, как это может делать человек, не прибегая к помощи науки. Это достижение человека — лишь начало того, что он продолжает в науке. Ибо в том и состоит величие человеческой науки, что в ней человек научается во все большем объеме *считаться* с самим *собой* и всем своим физическим и психическим аппаратом, как с *чуждой* вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно *независимы* от его психофизической организации, от его чувств и их пределов, от его потребностей и заинтересованности в вещах, они остаются *постоянными* при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний. Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого.

Но этот *центр* человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей Psyche\* не может быть сам «частью» именно этого Ж мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» или «когда», — он может находиться *только в высшем основании самого бытия*. Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о

---

\* душа, жизнь (греч.).

трансцендентальной апперцепции это новое *единство cogitare*\*\* — «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь. *Тем самым он впервые возвысил «дух» над „Psyche“* и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанная своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению *актуального* единства духа.

Тем самым мы уже обозначили *третье* важное определение духа: дух есть единственное бытие, которое *не может* само стать *предметом*, и он есть *чистая* и беспримесная *актуальность*, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно *самоосуществляюще* *Ля* в себе самом (*сущностно* определенное) *упорядоченное строение актов*. Душевное *не* осуществляет «само себя»; оно является рядом событий «во» времени, который мы в принципе можем наблюдать именно из центра нашего духа и который мы можем *опредметить* во внутреннем восприятии и наблюдении. Чтобы быть *личностью*, мы можем лишь самососредоточиться, но не можем объективировать это бытие. И другие личности как личности не могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их свободные акты, «идентифицируя» себя, как мы обычно говорим, с волеием, любовью и т. д. какой-нибудь личности, и тем самым — с нею самой. И в актах упомянутого одного сверхъединичного духа (допустить его существование мы должны на основании неразрывной сущностной связи идеи и акта, если мы вообще допускаем реализующийся в этом мире порядок идей *независимо* от человеческого сознания и приписываем его самому перво-сущему как *один* из его атрибутов) мы можем участвовать лишь благодаря *соучастию*. Прежняя философия идей, господствовавшая со времени Августина, допускала „*ideae ante res*“\*, «предвидение» и план творения мира еще *до* действительного бытия мира. Но идеи существуют не *до* вещей, не *в* них и не *после* них, но *вместе* с ними и производятся лишь в акте постоянной реализации мира (*creatio continua*)\*\*, в вечном духе. Поэтому и наше соучастие в этих актах, поскольку мы мыслим «идеи», не есть простое отыскание или открытие уже независимо от нас сущего и бывшего, но истинное *со-порождение* идей и сопровождающих вечную любовь ценностей из *перво-истока самих вещей*.

### III

Если мы захотим еще детально уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем «духом», то лучше всего начать со специфически духовного акта, *акта идеации*. Это акт, полностью отличный от всякого технического интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно, установить это должна была бы позитивная наука. Но ту же самую боль я могу рассматривать и как *пример* того чрезвычайно редкого и удивительного *сущностного* обстоятельства, что мир этот *вообще* запятнан болью, злом и страданием. Тогда я спрошу иначе: что же такое, собственно, *сама боль*, помимо того, что она *здесь* и *теперь* у меня — и каким должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто подобное — «боль вообще»? Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит *одного* бедняка, *одного* больного, *одного* умершего, до этого же во дворце отца он много лет был лишен отрицательных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных, «здесь-и-теперь-так-

---

\*\* мышления (*лат.*).

\* идеи прежде вещей (*лат.*).

\*\* непрерывное творение (*лат.*)

сущих» факта как простые *примеры* постижимого в них сущностного свойства мира. Декарт на кусочке воска пытался понять, что такое *essentia*\* тела. Это именно те вопросы, которые ставит себе дух как таковой. Самые впечатляющие примеры вопросов такого рода дает математика. Человек способен отделить троичность как «количество» трех вещей от этих вещей и оперировать с «числом» «три» как самостоятельным предметом согласно внутреннему закону порождения *ряда* таких предметов. Животное не способно *ни на что* подобное. Таким образом, *идеация* означает постижение *сущностных* форм построения мира на *одном* примере соответствующей сущностной сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений. Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу в *бесконечной* всеобщности — для *всех* возможных вещей этой сущности, совершенно независимо от наших случайных чувств и вида и меры их возбудимости\*\*. Знания, которые мы получаем таким образом, имеют силу за *пределами* нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их „a priori“.

Эти. знания о сущности выполняют *две* весьма различные функции. Во-первых, они дают для всех позитивных наук высшие *аксиомы*, указывающие нам *направление* плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления. Но для философской метафизики, конечная цель которой — познание абсолютно сущего бытия, они образуют, по меткому слову Гегеля, «*окна в абсолютное*». Ибо не может быть сведена к конечным эмпирическим причинам ни одна подлинная сущность, находимая разумом в мире,— ни сама она, ни *существование* («*ничто*») такой сущности. Она может быть приписана лишь *одному* сверхъединичному духу как атрибут сверхъединичного сущего *Ens a se*\*. *Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки.* Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает *сущностью a priori* или способен овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант: напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только *сам* разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких *сущностных* усмотрений — все новые *формы* мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе *строение актов*, ведущих к *акту идеации*. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным *устранением характера действительности*. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие (So-sein), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное «*нет*» *этому* виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно *созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «истоки» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с «*феноменологической редукцией*», т. е. «зачеркиванием» или «заклчением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их „essentia“. Правда, в частности я *не* могу согласиться с теорией

---

\* сущность (лат.)

\*\* Итак, весьма вероятно, что у человека есть тот «*intellectus archetypus*» (интеллект-прообраз—лат.), в котором ему отказывал Кант, признававший его лишь как «предельное понятие», и который решительно признавал Гете.

\* самосущее (лат.)

этой редукции ó Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух.

Если захотят узнать, как происходит этот *акт редукции*, то надо узнать, в чем, собственно, состоит наше переживание действительности. Нельзя указать на какое-нибудь особое ощущение (синий, твердый и т.д.), от которого возникало бы впечатление действительности. Восприятие, воспоминание, мышление и все возможные перцептивные акты *не* могут сообщить нам этого впечатления: то, что дают *они*, это всегда лишь *так-бытие* (So-sein) вещей, но не их тут-бытие (Da-sein). Тут-бытие дается нам в переживании *сопротивления* уже освоенной сферы мира — сопротивление имеется лишь для нашего *жизненного устремления*, побуждаемого *влечениями*, для нашего центрального *жизненного порыва*. Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» *предшествует* всякому сознанию, *всем* представлениям и восприятиям. Даже самое неотвязчивое чувственное восприятие никогда не бывает определено только раздражителем и нормальным процессом в нервной системе. Обязательно должно участвовать *влечение*, будь то желание или отвращение,— даже если речь идет о простейшем *ощущении*. И так как *импульс* нашего жизненного порыва есть одно из необходимых условий всех возможных восприятий, то сопротивление, которое оказывают нашему жизненному порыву силовые центры и поля, лежащие в основе телесных образов окружающего мира (сами «чувственные образы» как раз совершенно *недействительны*), может переживаться уже на той временной стадии *становящегося* возможного восприятия, на которой дело еще *не* дошло до сознательного восприятия *образа*. Поэтому переживание реальности дано *не после* всех наших «представлений» о мире, а *предшествует* им. Что же означает тогда это, мощное «нет», о котором я говорил? Что значит дереализовать (entwirklichen) или «идеировать» мир? Это *не* значит, как думает Гуссерль, воздерживаться от *суждения о существовании*; напротив, это означает попытку снять, аннигилировать *сам момент реальности, целостное, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом* — устранить тот «*страх земного*», который, как глубококомысленно замечает Шиллер, «уходит прочь» лишь «в тех сферах, где *формы чистые живут*»<sup>21</sup>. Если тут-бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей *аскетический акт дереализаций*<sup>^</sup> может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того *жизненного порыва, относительно которого мир есть прежде всего «сопротивление»* и который одновременно является *условием* всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». *Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного.*

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, *отказывая* им в питании образами восприятия и представлениями) относиться *принципиально аскетически* к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это «*тот, кто может сказать нет*», «*аскет жизни*», вечный *протестант* против всякой *только* действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого *есть* воплощенное филистерство, человек — это *вечный «Фауст»*, bestia cupidissima rerum novarum\*, никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся *прорвать -пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь *потому, что* он таков, человек может *надстроить* над миром

---

\* зверь, алчущий нового (лат.).

своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях *энергию*, т. е. может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность.

#### IV

Но здесь встает *решающий* вопрос: *возникает* ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, или благодаря им он лишь получает *энергию*? По моему убеждению, этой отрицательной деятельностью, этим «нет» действительности обуславливается *отнюдь не бытие* духа, а только как бы его *снабжение энергией* и тем самым его способность к манифестации. Сам дух, как мы говорили, в конечном счете есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «сбравшейся» в себе личности. *Однако* — дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет *никакой «власти», «силы», «деятельности»*. *Чтобы* вообще получить *какую-нибудь* хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та *аскеза*, то вытеснение влечения и одновременно та сублимация, о которых мы говорили.

Отсюда мы видим *две возможности* понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека. *Первая* из этих теорий, развитая греками, приписывает *самому* духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы — мы называем ее «*классической*» теорией человека. Она входит в общее мирозерцание, согласно которому изначально существующее и *неизменяемое* процессом исторического становления бытия «мира» (Космос) устроено так, что *высшие* формы бытия от божества до *materia bruta*\* суть всякий раз более *сильные, мощные*, то есть *причиняющие* виды бытия. Высшей точкой такого мира оказывается тогда духовный и всемогущий Бог, то есть Бог, который именно *благодаря* своему духу также и всемогущ. Второе, противоположное воззрение, которое мы будем называть «отрицательной теорией» человека, представляет обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, то есть и все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и *возникают* исключительно *благодаря* этому «нет».

Я отвергаю *обе* теории. Я утверждаю, что, хотя благодаря этому отрицательному акту и происходит насыщение энергией изначально бессильного духа, состоящего лишь *а* группе чистых «интенций», Но дух «возникает» прежде всего не благодаря этому.

Я назову несколько очень различных, конечно, между собой *примеров* отрицательной теории человека: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», примечательную книгу Альсберга «Загадка человека», наконец, *позднее* учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия». Не имея возможности подробно рассмотреть эти учения, я могу посвятить им лишь несколько слов. Для *Будды* смысл человеческого существования завершается его *угасанием* в качестве субъекта желаний, соответственно, достижением только созерцаемого сущностного мира, т. е. ничто, или нирваны. *Позитивной* идеи духа у Будды нет, ни в человеке, ни в мировой основе. Он глубоко познал только каузальный порядок, в котором с применением техники дереализации посредством внутреннего упразднения желаний и всего того, что он называет «жаждой», *одно* за *другим* выпадают чувственные качества, образы, отношения, пространственные и временные характеристики бытия. *Шопенгауэр* усматривает сущностное различие животного и человека

---

\* грубая материя (лат.).

исключительно в том, что животное неспособно проделать это «искупительное» отрицание воли к жизни, доступное человеку в лице его высших образцов — для Шопенгауэра, как и его учителя Бутервека<sup>22</sup>, это отрицание есть *источник* всех «высших форм» сознания и знания в метафизике, искусстве, этосе сострадания и т. д. Альсберг<sup>23</sup>, ученик Шопенгауэра, совершенно прав в том, что никакой морфологический, физиологический или эмпирически-психологический признак не может оправдать общего убеждения культурного мира в *сущностном* различии человека и животного. Учение Шопенгауэра он расширил, превратив в тезис о том, что «принцип человечности» состоит исключительно в умении человека *выключать* свои *органы* из борьбы за сохранение жизни индивида или рода в пользу изготовления *орудий, языка, образования понятий*, причем последнее он сводит к выключению органов чувств и их функций и к принципу наибольшей «экономии» чувственных содержаний Э. Маха. Альсберг намеренно отказывается *определять* человека через дух и разум. Разум, который он — ложно, как и его учитель Шопенгауэр,— понимает только как дискурсивное мышление, в особенности как образование понятий, является для него *следствием*, а не *источком* языка; сам язык он рассматривает как «нематериальное орудие» для выключения работы органов чувств. Основание для возникновения этого «принципа человечности» или тенденции жизни выключать свои органы и заменять функции живых органов «орудиями» и «знаками»,— а тем самым и основание для нарастающей «церебрализации» человека в морфологическом и физиологическом смысле Альсберг усматривает в *недостаточном* приспособлении органов человека к его окружающему миру (отсутствие цепкости ног, когтей, клыков, волосяного покрова и т.д.), т.е. в отсутствии тех специфических приспособлений органов, которые есть у ближайших сородичей, человекообразных обезьян. Таким образом, то, что называют «духом», для Альсберга оказывается поздно возникшим *суррогатом отсутствующего* приспособления органов — в духе Альфреда Адлера можно было бы сказать: *сверхкомпенсацией конституциональной неполноценности органов* — у человека как *вида*.

Позднее учение З. Фрейда тоже относится к кругу отрицательных теорий человека. Понятие «вытеснения» влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорит, объяснить определенные «формы безумия». Известно, как замечательно развил эту мысль Фрейд для объяснения возникновения неврозов. Но согласно Фрейду, то же самое вытеснение влечений, которое, с одной стороны, должно объяснить невроз, с другой стороны, когда вытесненная энергия влечений «*сублимируется*», должно породить не что иное, как способность ко всему высшему культурному творчеству и даже, подчеркивает Фрейд, *специфичность* самой человеческой конституции. Так, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» определенно говорится: «Предшествующее развитие человека не требует, как мне кажется, никакого иного объяснения, чем развитие животных, а то, что можно наблюдать у меньшинства человеческих индивидов как неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию, может быть понято просто как следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено все самое ценное в человеческой культуре» и т.д. (с. 40). Пока что мало обращали внимания на то, что поздний Фрейд, выдвинувший дуалистическое учение о двух основных влечениях — либидо и влечении к смерти,— оказался в примечательном соседстве не только с Шопенгауэром, но и прямо-таки с учением Будды. Согласно обоим учениям, в сущности все формы духа, начиная с материальной вещи, далее, включая растение, животное, человека и вплоть до мудреца, владеющего «священным знанием», представляют собой как бы группы застывшей процессий, шествующей в тихое небытие, к вечной смерти. Ведь согласно Фрейду, который, ошибочно, как я думаю, приписывает организму вообще тенденцию к безусловному *сохранению* так-бытия, тенденцию к покою, защите и «отказу» от раздражений, уже двигательная система, добавляющаяся у животного к системам питания, роста и размножения, которая включается *между* этими системами и окружающим миром (в противоположность растению),

оказывается относительным результатом в сущности садистского, разрушительного влечения к смерти как изначального стремления жизни «обратно в неорганическую стихию».

Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения, и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится неврозом, а другой раз сублимируется в культуросозидающей деятельности? В каком направлении идет сублимация, и как получается, что принципы духа хотя бы частично согласуются с принципами бытия? Наконец, для чего совершается вытеснение, сублимация, отрицание воли к жизни — ради каких конечных ценностей и целей? Следует спросить и Альсберга: что же производит выключение органов, что изобретает материальные и нематериальные орудия? Одной только «потребности» здесь совершенно недостаточно, и уже Ламарк сильно переоценил ее значение для новообразования органов, считая ее конечной «причиной собственного удовлетворения». Почему же столь плохо приспособленный вид не вымер, как сотни других? Как было возможно, что это уже почти приговоренное к смерти существо, это *больное, оставшее, страдающее животное* с установкой на боязливое закутывание, защиту своих плохо приспособленных, чрезмерно ранимых органов нашло спасение в «принципе человечности», а тем самым — в цивилизации и культуре?<sup>24</sup> Говорят, что изначальным родовым признаком человека является избыток влечений (А. Зей-дель), и потому он должен вытеснять. Однако этот избыток влечений скорее бы должен быть, наоборот, лишь следствием уже совершенного вытеснения влечений, а отнюдь не их причиной. Отрицательная теория человека всегда уже предполагает то, что она должна объяснить: разум, дух, самостоятельные законы духа и частичное тождество его принципов с принципами бытия. Именно дух осуществляет вытеснение влечения, поскольку воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в действии, а с другой стороны — как бы приманивает притаившиеся влечения представлениями, соответствующими идеям и ценностям, чтобы скоординировать импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа. Этот только что описанный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под *руководством* мы будем понимать (как бы) предварение самих идей и ценностей, осуществляющихся через движение влечений. Но чего не может дух, так это самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Однако позитивно не только это исходящее от духа вытеснение, но позитивна и конечная цель: внутреннее освобождение и самостоятельность, обретение власти и деятельности — короче говоря, *животворение духа*. Только это заслуживает по праву быть названным *сублимацией жизни в духе* — но не мистический процесс, который должен создавать новые духовные качества<sup>25</sup>.

Тем самым мы возвращаемся к так называемой «классической теории». Как я уже говорил, она столь же ложна, как и отрицательная теория. Но так как эта классическая теория господствует почти во *всей философии Запада*, ее заблуждение для нас гораздо опаснее. Эта теория, истоки которой находятся в греческом понятии духа и идеи, есть учение о «самовластии идеи», ее изначальной силе и деятельности, ее деятельной способности, которое первоначально было изложено греками и через них стало основным воззрением большей части европейского бюргерства\*. Выступает ли эта классическая теория духа у Платона и Аристотеля, где идеи и

---

\* Социологически классическая теория класса есть одновременно классовая идеология, идеология высшего класса, бюргерства. См. мою «Социологию знания» в книге «Знание и общество».

формы впервые выступают в качестве образующих сил, которую из «гнеон»\*, соответственно, «возможного бытия» *materia prima*\*\* образуют существующие в мире вещи; является ли она в теистической форме иудейско-христианской религиозности, позволяющей *лишь* чистому духу быть Богом и приписывающей ему как таковому не только руководство и управление (торможение и растормаживание), но и позитивную, творческую, собственно *всемогущую волю*; выступает ли она в более пантеистической форме, как у И. Г. Фихте, или в виде гегелевского панлогизма, согласно которому мировая история должна основываться на самораскрытии божественной идеи по законам диалектики, человек же по сути своей есть лишь становящееся самосознание вечного духовного божества, которое обретает его в «человеке», — всюду и всегда классическая теория страдает одним и тем же недостатком: *заблуждением*, будто духу и идее прису-ща *изначальная власть*. Это классическое учение о человеке выступает прежде всего в *двух основных формах*: в учении о духовной субстанции души человека и в тех учениях, согласно которым существует лишь один единственный дух, а все отдельные духи сути лишь модусы или деятельные центры этого духа (Аверроэс, Спиноза, Гегель). Со своей стороны, учение о *субстанциальности* души основывается на совершенно неоправданном применении *категории внешней вещи* или — в более древней форме — орг-низмического разделения и применения категорий «вещества» и «формы» к отношению тела и души (Фома Аквинский). Приложение космологических категорий к центральному бытию человека в обоих случаях не достигает цели. Личность человека есть не «субстанция», но лишь монархическое упорядочение актов, *один* из которых осуществляет руководство. Однако не будем заниматься критикой отдельных форм этих учений. Основное заблуждение, из которого возникает «классическая» теория человека, глубоко, *принципиально* связано с образом мира *в целом*; оно состоит в предположении, что — тот мир, в котором мы живем, изначально и *постоянно* упорядочен так, что формы бытия чем они выше, тем больше возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти. Итак, считают ли, с одной стороны, что всякая более высокая форма бытия — например, жизнь относительно неорганического, сознание относительно жизни, дух относительно дочеловеческих форм сознания в человеке и вне человека — генетически *возникает* из процессов, относящихся к низшим формам бытия (материализм и натурализм), — либо, наоборот, предполагают, что высшие формы бытия суть *причины* низших, например, что имеется какая-то жизненная *сила, деятельность* сознания, изначально могущественный дух (витализм и идеализм) — то и другое представляется нам в равной степени большим заблуждением. Если отрицательная теория ведет к ложному механистическому объяснению универсума, то классическая — к несостоятельности так называемого «телеологического» мирозерцания, господствующего во всей теистической философии Запада. Ту же мысль, которую я уже защищал в моей «Этике», недавно очень метко выразил Николай Гартман: «Высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые».

Поток деятельных сил, который один только способен *полагать* тут-бытие и случайное так-бытие, течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но *снизу вверх*. С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями — лишь в немногих точках он содержит нечто вроде «живого». С гордой независимостью противостоят человеку растение и Животное, причем животное гораздо больше зависит от существования растения, чем наоборот. Животная ориентация жизни означает отнюдь не только достижение, но и потерю сравнительно с растительной ориентацией, ибо у нее больше нет того непосредственного сообщения с неорганическим, которое есть у растения благодаря его способу питания. Аналогичным образом в такой же независимости по отношению к высшим формам человеческого существования выступает в истории масса как таковая с закономерностью ее движения. Кратковременны и

---

\* еще-не-бытия (*греч.*).

\*\* первая материя (*лат.*)

редки периоды расцвета культуры в человеческой истории. *Кратковременно и редко прекрасное с его хрупкостью и уязвимостью.*

Изначальное соотношение между высшими (или низшими) формами бытия и категориями ценностей и силами, в которых осуществляются эти формы, характеризуется положением: *«Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным».* Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низшей, и осуществляется не *собственными* силами, а силами низшей формы. Жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но *осуществляется* он исключительно материалом и силами *неорганического* мира. И в совершенно аналогичном отношении к жизни находится дух. Дух, конечно, может *обрести* мощь через процесс сублимации. Жизненные влечения могут войти (или не войти) в присущую ему закономерность и идейную и смысловую структуру, которую он выставляет перед ними в качестве руководящего образа и в процессе этого вхождения и проникновения в индивида и в историю — *но изначально у духа нет собственной энергии.* Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» *сущность* и сущностные сферы мироустройства, но *осуществляется* она посредством иного, второго принципа, который столь же *изначально* свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем *«порывом»*, или фантазией порыва, творящей образы.

Следовательно, самое *могущественное*, что есть в мире, это *«слепые»* к идеям, формам и образам центры *сил* неорганического мира как нижние точки действия этого «порыва». Согласно широко распространяющемуся представлению нашей нынешней теоретической физики, эти центры в своих взаимоотношениях друг с другом, вероятно, вообще не подчиняются какой-то оптической закономерности, а подлежат только случайной закономерности *статистического* характера. Лишь живое существо, благодаря тому, что органы его чувств и их функции в большей мере *указывают* на регулярные, чем на нерегулярные процессы, вносит в мир ту «природную закономерность», которую затем вычитывает из него рассудок. Не закон стоит за хаосом случайности и произвола в онтологическом смысле, но *хаос* царит за законом формально-механического характера. Если бы пробило себе дорогу учение о том, что все природные закономерности формально-механической структуры в конечном счете имеют лишь статистическое значение и что все природные процессы (в том числе и в микросфере) получаются из взаимодействия *произвольных* силовых единиц, то вся наша картина природы претерпела бы колоссальное изменение. Истинными оптическими законами оказались бы тогда так называемые *гештальт-законы*, т. е. законы, предписывающие определенную временную ритмику событий и независимые от нее определенные статические образы (Gestalten) телесного тут.-бытия\*. Так как в пределах жизненной сферы, как физиологической, так и психической, имеют силу лишь законы *типа* гештальт-законов (хотя и не обязательно только материальные законы физики), то благодаря этому представлению закономерности природы снова обрели бы строгое *единство*. Тогда была бы возможной *формализация* понятия *сублимации применительно ко всем событиям в мире*. Сублимация имела бы тогда место в *каждом* процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия в процессе становления мира *постепенно* ставились бы на службу более высокой формы бытия и становления — как, например, силы взаимодействия электронов ставятся на службу атомной структуре (Atomgestalt), а силы, действующие в неорганическом мире,— на службу структуре *жизни*. Становление *человека* и *духа* следовало бы тогда рассматривать как *последний* до сих пор *процесс сублимации природы*, выражающийся одновременно во все большем предоставлении воспринятой организмом внешней энергии самым

---

\* См. об этом мои рассуждения в сочинении «Труд и познание» и книге «Формы знания и общество».

сложным процессам, какие мы только знаем,— процессам возбуждения *коры мозга*, и в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на «духовную» деятельность.

В другой форме мы вновь встречаемся с тем же самым процессом *противоборства духа и жизни в человеческой истории*. Конечно, и здесь не верен тезис Гегеля о том, что она основывается на саморазвертывании чистых идей друг из друга, напротив, как я подробно показал в моей «Социологии знания», совершенно правильно положение Карла Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей — то есть сил, происходящих из *витальной сферы человека, из сферы его влечений*, неизбежно «посрамляли» себя в мировой истории<sup>26</sup>. Несмотря на это, история в целом показывает возрастание *полномочий разума*, но лишь посредством и на основе возрастающего *усвоения* идей и ценностей, проникающего в устремления и интересы больших групп. И здесь мы должны усвоить более скромное понимание значения человеческого *духа и воли* для хода исторических дел. Как я уже говорил, дух и воля человека могут означать только *руководство и управление*. А это всегда означает, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи, а воля либо предоставляет уже имеющимся импульсам влечения такие представления, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений. Однако *непосредственная* борьба *чистой*, воли против сил влечения невозможна: там, где ее намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации. Это знал уже Павел, говоривший, что закон, будто лев рыкающий, ходит кругом, чтобы накинуться на людей грехом<sup>27</sup>. Недавно У. Джеймс сделал глубокие замечания по этому поводу. Воля вызывает противоположность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы направиться на более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, она направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстоит совести как «дурная»<sup>28</sup>. Таким образом, человек должен научиться *терпеть* себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными<sup>29</sup>. Он не может вступить в *прямую* борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными. В учении о «непротивлении» злу скрыта, как это глубокомысленно изложил уже Спиноза в своей «Этике», великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека представляет собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение* всех *сущностных сфер природы*. Перед лицом намеченной здесь картины мира распадается господствовавшая столько веков противоположность «телеологического» и «механического» объяснения мировой действительности\*.

Само собой разумеется, что этот ход мыслей не может остановиться и перед *высшим бытием* — основой мира. И то бытие, которое существует лишь «через себя самое» и от которого зависит все остальное, поскольку ему приписывают в качестве атрибута *дух*, не может в *качестве* духовного бытия обладать *изначальной* мощью или силой. Скорее, тот другой, второй атрибут, о котором я говорил — «*natura naturans*»\*\* в высшем бытии, всесильный, заряженный бесконечными образами *порыв* должен нести ответственность за *действительность* и за *случайное* так-бытие этой *действительности*, никогда не определенное однозначно сущностными законами и идеями. Если мы назовем чисто духовный атрибут в высшем основании всего конечного бытия «*deitas*»<sup>30\*</sup>, то у него, у того, что в этом основании мы называем духом и

\* См. об этом мое сочинение «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество».

\*\* природа творящая (лат.)

\* божество, божественность (лат.)

божеством, нет позитивной творческой мощи. Мысль о «творении мира из ничего» рушится перед этим выводом. Если в бытии «через себя» заложено это *изначальное напряжение* духа и порыва, тогда отношение этого бытия к миру должно быть иным. Мы выражаем это отношение, говоря: основание вещей, если оно хотело *осуществить* свою *deitas*, заложенную в нем полноту идей и ценностей, должно было *расторгнуть* мирозозидающий порыв, чтобы *самоосуществиться* во временном протекании мирового процесса — оно, так сказать, должно было *смириться* с мировым процессом, чтобы в нем и благодаря ему *осуществить* свою собственную *сущность*. И лишь в той мере «бытие через себя самое» становится бытием, . достойным называться божественным *присутствием* (Da-sein), в какой вечная *Deitas* осуществляется в человеке и *через* человека *в порыве мировой истории*. И этот процесс, вневременной в себе, но *представляющийся* временным для конечного переживания, лишь в той мере может приблизиться к своей цели — самоосуществлению божества, в какой и сам мир станет совершенным *телом* вечного духа и порыва. Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* «мир», порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе развития может наступить постепенное *обращение изначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие — самые сильные. Иначе говоря: взаимное *проникновение* изначального *бессильного духа* и изначального *демонического*, т. е. *слепого* ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря *становящейся идеации* и *одухотворению томления*, стоящего за образами вещей, и одновременное *вхождение в силу*, т. е. *оживотворение духа* — есть *цель* и *предел* (Тп-de) конечного бытия и процесса. Теизм ошибочно делает это *исходной точкой* процесса.

Мы зашли что-то слишком далеко. Вернемся обратно, к опыту более близкой проблемы *человеческой природы*. В Новое время классическая теория человека нашла наиболее действенную форму в учении *Декарта*, учении, от которого мы, собственно, смогли освободиться *полностью* лишь в самое последнее время. Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», Декарт ввел в европейское сознание целое *полчище* тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы. Ведь сам он должен был из-за такого разделения всего окружающего мира примириться с бессмысленным отрицанием психической природы у всех растений и животных, а «видимость» одушевлённости растений и животных, которую до него всегда принимали за действительность, объяснить антропатическим\* «вчувствованием» *наших* жизненных чувств во внешние образы органической природы, а с другой стороны, давать чисто «механическое» объяснение всему, что не есть *человеческое* сознание и мышление. Следствием этого было не только доведенное до абсурда обособление человека, - вырванного из *материнских объятий* природы, но и устранение из мира простым росчерком пера основополагающей категории жизни и ее прафеноменов. В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению. Ценно в этом учении только одно: новая автономия и *суверенность духа* и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все другое — величайшее заблуждение.

Сегодня мы можем сказать, что *проблема тела и души*, державшая в напряжении столько веков, потеряла для нас свою метафизическую важность. Философы, медики, естествоиспытатели, занимающиеся этим вопросом, все больше соглашаются с одной *основной* идеей. То, что нет локально определенной субстанции души (предполагавшейся Декартом), очевидно уже потому, что ни в мозге, ни в других местах человеческого тела нет такого цент-

---

\* От греч. anthropopatheia (человеческое чувство) — приписывание (обычно богу) человеческих страстей.— Прим. пер.

рального места, где сходились бы все чувствительные нервные волокна и встречались бы все нервные процессы. Но совершенно ложно в декартовом учении и то, что психическое состоит лишь в «сознании» и связано исключительно с корой головного мозга. Детальные исследования психиатров показали нам, что психические функции, имеющие решающее значение для базиса человеческого «характера», в особенности все, что относится к жизни влечений и аффективности, этой, как мы выяснили, *основной и первичной форме* психического,— все это имеет физиологическую параллель в процессах, происходящих вообще не в большом мозге, а в области мозгового ствола, отчасти в центральной полости третьего желудочка, отчасти в таламусе, который как центральный коммутатор опосредует ощущения и влечения. Далее, система желез внутренней секреции (щитовидная железа, половая железа, гипофиз, надпочечник и т.д.), способ функционирования которых детерминирует жизнь влечений и аффективность, рост в высоту и в ширину, исполинский и карликовый рост, вероятно, также и расовый характер,— вся эта система оказалась подлинным *местом опосредования* между всем организмом, включая его облик, и той малой частью его жизни, которую мы называем *бодрствующим сознанием*. Именно *тело в целом* опять стало сегодня физиологической параллелью душевным событиям, а отнюдь не только мозг. Больше нельзя всерьез говорить о такой внешней связи душевной субстанции с телесной субстанцией, какую предполагал Декарт. Одна и та же жизнь формирует в своем «внутреннем бытии» психические образы, в своем бытии для другого — телесный облик. И пусть не ссылаются на то, что «Я» — просто и едино, тело же есть сложное «государство клеток». Современная физиология совершенно распрощалась с представлением о государстве клеток, равно как и с убеждением, что функции нервной системы соединяются только суммативно, т. е. не целостно, и строго определены — локально и морфологически — в своей *исходной точке*. Конечно, если считать, подобно Декарту, физический организм своего рода машиной, и при том в духе устаревшего механистического естествознания эпохи Галилея и Ньютона, ныне преодоленного уже самой теоретической физикой и химией; если, с другой стороны, подобно Декарту и всем его последователям не видеть *самостоятельности* и точно доказанного *приоритета* совокупной жизни влечений и аффектов *перед* всеми «сознательными» представлениями; если ограничивать всю душевную жизнь бодрствующим сознанием, не замечая мощных отщепеней от сознательного. Я целых взаимосвязанных функциональных групп душевных *гиро-цессов*, далее, если отрицать вытеснение аффектов — и не замечать возможных амнезий целых периодов жизни, например, известных явлений расщепления самого сознательного Я,— *тогда* конечно, можно прийти к *ложному противопоставлению*: *здесь* — изначальное единство и простота, *там* — лишь множество вторично связанных между собой телесных частей и *основанных* только на них процессов. Это представление о душе столь же ошибочно, как и представление о физиологических процессах в прежней физиологии.

В полную противоположность ко всем этим теориям мы имеем теперь право сказать: *физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*, как предполагал уже Кант. Они *различны лишь феноменально*, но и *феноменально* строго *тождественны* по *структурным* законам и по *ритмике* их протекания: оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический: оба *целенаправлены* и ориентированы на *целостность*. Физиологическим процессам это свойственно тем *больше*, чем ниже (а не чем выше) расположены сегменты нервной системы, в которых они протекают, точно так же психические процессы тем более целостны и целенаправлены, чем они *примитивнее*. Оба процесса — это лишь две стороны *одного* сверхмеханического жизненного процесса,— *единого* по своему формированию и ансамблю своих функций. Таким образом, то, что мы называем «физиологическим» и «психическим», это лишь *две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса*. Есть «биология изнутри» и «биология извне». Биология извне в процессе познания идет от *формы* как структуры организма к собственно жизненным *процессам*, но не

должна забывать, что всякая живая форма, начиная от последних различимых клеточных элементов, далее, клетки, ткани, органы, вплоть до целого организма, динамически поддерживается и *заново формируется* этим *жизненным процессом* и что в ходе развития именно «формирующие функции», которые необходимо отличать от рабочих функций органов, порождают *статические* формы органического вещества при содействии физико-химической «ситуации». Эту идею с полным правом поставили в центр своих исследований покойный гейдельбергский анатом Брауз и (с точки зрения физиологии) Э. Чермак<sup>31</sup>. Можно сказать, что ныне это представление пробивает себе дорогу во *всех* науках, которые имеют дело с этой знаменитой проблемой. Прежний «психомеханический параллелизм» — сегодня такой же старый хлам, как и подновленное Лотце «учение о взаимодействии» или схоластическое учение о душе как «*forma corporitatis*»<sup>\*</sup>.

Пропасть, которую Декарт вырыл между телом и душой, сегодня сомкнулась почти до осязаемого *единства жизни*. Если собака видит кусок мяса и из-за этого в ее желудке образуются определенные желудочные соки, то это, конечно, совершенное чудо для Декарта, который вычеркнул из «души» жизнь влечений и аффектов и одновременно требовал чисто физико-химического объяснения жизненных явлений, в том числе и по их *структурным законам*. Почему? Потому что он исключил на *одной* стороне *аппетит как импульс влечения*, который является *условием* оптического восприятия пищи в том же самом смысле, в каком им является внешнее раздражение — последнее, впрочем, никогда не является *условием содер-'жания* восприятия, как думает Декарт, а только *условием* здесь-и-теперь-восприятия *этого* содержания, существующего как часть «образа», совершенно независимо от всякого «сознания»: с *другой* стороны, потому что он считает образование желудочного сока, соответствующее аппетиту, не подлинно *жизненным* процессом, укорененным в физиологическом функциональном единстве и его структуре, а процессом, который идет в желудке чисто физико-химическим образом, совершенно независимо от центральной нервной системы. Но что сказал бы Декарт, если бы ему показали результаты Хайдера, согласно которым даже простое внушение поглощения пищи может вызвать такое же действие, как и настоя-щая еда. Очевидна ошибка — основная ошибка Декарта: он совершенно не замечает *системы влечений* у людей и животных, которая *опосредует* и *объединяет* всякое -подлинно жизненное движение и содержание сознания. Физиологическая «функция» по своему понятию есть самостоятельный ритмизированный образ процесса, динамическая временная фигура, которая не имеет изначально *жесткой* локализации, а, напротив, может широко *распределять* и даже *формировать* свое функциональное *поле* в наличных клеточных субстратах. Определенная и жесткая суммарная реакция органов отсутствует и у тех физиологических функций, которые *не имеют* коррелята в сознании; как недавно было показано, ее нет даже у таких простых рефлексов, как например, коленный рефлекс. Феноменологически физиологическое поведение организма осмысленно в той же мере, что и сознательные процессы, а последние часто столь же «глупы», как и процессы органические.

По моему мнению, перед исследователями следует поставить ныне именно *методическую цель*; выяснить в самых широких масштабах, насколько одно и то же поведение организма может быть вызвано и изменено, с одной стороны, внешними физико-химическими раздражениями, с другой стороны, психическими стимулами — внушением, гипнозом, всякого рода психотерапией, изменениями социальной среды, от которой зависит гораздо больше болезней, чем обычно думают. Итак, воздержимся от ложного увлечения чисто «психологическими» объяснениями. Как показывает наш опыт, язва желудка в такой же мере может быть обусловлена и психически, и определенным физико-химическим процессом; и не только нервные болезни, но

---

<sup>\*</sup> телесная форма (лат.)

и *органические* заболевания имеют вполне определенные психические корреляты. И в количественном отношении мы можем *так взвесить* оба вида наших воздействий на подлинно единый жизненный процесс, а именно, воздействий через *коридор* сознания и через коридор внешнего телесного раздражения, что сэкономим на стимулах одного вида столько же, сколько израсходуем на другом. Даже фундаментальный жизненный процесс, называемый смертью, может быть с-таким же успехом вызван шоком от аффекта, как и выстрелом из пистолета; половое возбуждение может быть вызвано как приемом определенных средств, так и порнографией. Все это — лишь различные пути *воздействия*, доступные нам в *нашем опыте*, на *один и тот же* онтически единый жизненный процесс. И высшие психические функции, например, так называемое «соотносящее мышление», также имеют строгую физиологическую параллель. Наконец, и согласно нашему учению, *духовные* акты всегда должны иметь параллельный физиологический и психологический член, ибо всю свою *энергию деятельности* они получают из витальной сферы влечений, без какой-либо «энергии» они не могли бы проявиться ни для нашего опыта, ни для своего *собственного*. *Итак, психофизическая жизнь едина*. Здесь я не могу углубиться в предельное философское обоснование этой теории.

Это *единство* физических и психических функций есть факт безусловной значимости для всех живых существ, в том числе и для человека. То, что *европейская наука о человеке* в качестве естествознания и медицины прежде всего была занята его телесной стороной и пыталась повлиять на жизненные процессы преимущественно через коридор, идущий *извне*, есть частичное проявление того одностороннего интереса, который вообще свойствен европейской технике. Если жизненные процессы кажутся *нам* более доступными *извне*, чем через коридор сознания, то это вовсе не основывается на фактическом отношении между душой и природой, но может быть укоренено в *односторонней ориентации интереса*, складывавшейся на протяжении веков. Индийская медицина, например, обнаруживает противоположную, не менее одностороннюю *психическую* установку. Нет *ни малейших* оснований более чем *по степени* разделять душевную жизнь человека и животного, к примеру, приписывать *его* телу-душе особое происхождение и особую судьбу в будущем, как это делает теистический «креационизм» и традиционное учение о «бессмертии». Законы Менделя в той же мере относятся к строению психического характера, как и к каким-нибудь телесным признакам. Существующие различия между человеком и животным в протекании психических функций, конечно, весьма велики; но велики также и *физиологические* различия между животным и человеком, и они значительно превышают морфологические различия между ними. В сравнении с животным у человека на образование нервной субстанции израсходована несравнимо большая доля всего ассимиляционного материала. Использование же этого материала для образования форм и структур анатомически *видимых* единиц явно *незначительно*. По сравнению с животными гораздо большая часть этого материала превращается в чисто функциональную энергию мозга. Процесс же этот представляет собой *физиологический коррелят* того же самого процесса, который на языке психологии мы называем «*вытеснением*» и «*сублимацией*». В то время как человеческий организм в своих сенсомоторных функциях по существу не превосходит организм животного, распределение энергии между его большим мозгом и всеми остальными системами органов совершенное иное, чем у животного. Человеческий мозг получает *безусловное* преимущество в питании в гораздо более ярко выраженной мере, чем мозг животного, ибо он имеет самые интенсивные и многосторонние перепады энергии и такую форму протекания возбуждений, которая менее жестко ограничена местом. При общем торможении ассимиляции мозг тормозится в *последнюю очередь* и, сравнительно с другими органами, меньше всего. Кора большого мозга человека хранит и сосредоточивает всю историю жизни организма и его предысторию. Так как каждый особый процесс возбуждения в мозгу меняет всякий раз *всю* структуру возбуждений, «тот же самый» процесс никогда не может физиологически повториться

— факт, в точности соответствующий основному закону психической причинности, согласно которому только *вся* цепь переживаний в прошлом, а отнюдь не *отдельный* процесс, предшествующий по времени, объясняет последующие психические события. Так как возбуждения в коре никогда не прекращаются, даже во сне, а структурные элементы каждое мгновение строятся заново, то и физиологически следует ожидать мощного *избытка фантазии*,— которое не иссякает и *без* внешних стимулов, а при устранении бодрствующего создания и его цензуры (Фрейд) сразу выходит на первый план. Как я показал в другом месте\*, фантазия должна рассматриваться как нечто *изначальное*, она не порождается, а только все более *ограничивается* чувственным восприятием. Душевный поток проходит столь же *непрерывно*, как и цепь физиологических возбуждений, через ритмически сменяющиеся состояния сна и бодрствования. Мозг у человека также, видимо, в большей, чем у животного, мере является настоящим органом *смерти*, как этого и следует ожидать при значительно большей централизации и связи всех его жизненных процессов с деятельностью мозга. Ведь мы знаем благодаря ряду исследований, что собака или лошадь с искусственно удаленным большим мозгом еще могут проделать множество действий, невозможных для человека в подобном состоянии. Таким образом, ни плоть и душа, ни тело и душа, ни мозг и душа не составляют оптической противоположности в человеке.

Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая и субъективно *переживается* как таковая, есть противоположность гораздо более высокого и радикального порядка — это *противоположность жизни и духа*. Эта противоположность должна гораздо более *глубоко* уходить в *основание всех вещей*, чем противоположность жизни и неорганического, гипертрофированная в недавнее время Х. Дришем<sup>32</sup>. Если мы возьмем психическое и физиологическое лишь как две стороны одного и того же жизненного процесса, которым соответствуют два *способа рассмотрения* этого же процесса, то Х, который и *осуществляет* сам эти два «способа рассмотрения», должен *превосходить* противоположность тела и души. Этот Х есть не что иное, как *дух*, все «опредмечивающий», но сам никогда не становящийся предметом. Если уже жизнь есть бытие *не пространственное* («организм есть процесс», верно замечает Йеннингс, и все мнимо покоящиеся формы подвижны и поддерживаются в каждый момент этим жизненным процессом), а, скорее, *временное*, тогда то, что мы называем духом, имеет не только *сверхпространственный*, но и *сверхвременной* характер. Интенции духа, так сказать, рассекают временное течение жизни. Лишь косвенным образом духовный акт, поскольку он притязает на *деятельность*, тоже оказывается зависимым от временного процесса жизни и как бы введенным в его русло. Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же, согласно изложенному здесь нашему взгляду, оба принципа *рассчитаны*, в человеке *друг на друга*: *Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание.*

Это отношение *духа и жизни*, которое мы только что описали, игнорируется и упускается из виду целой группой философских представлений о человеке. Кратко охарактеризуем здесь прежде всего те теории человека, которые можно назвать «*натуралистическими*». Можно различить *два* основных вида этих теорий: *односторонне формально-механистическое* понимание человеческого поведения и *односторонне виталистическое*.

Формально-механистическое представление об отношении духа и жизни, в первую очередь, упускает из вида своеобразие категории «*жизнь*», а *потому* неправильно понимает и дух. Оно выступает в европейской истории опять-таки в *двух* формах. Первая форма восходит к

---

\* См. мое сочинение «Труд и познание».

древности, к учениям Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара, свое законченное выражение она нашла, пожалуй, в книге Ламетри „L'homme machine“\*. Как говорит уже само название книги, здесь предпринята попытка свести психические явления, не отделяя их от духовного начала, к сопутствующим явлениям физико-химических закономерностей, господствующих в организме. Другая форма формально-механистического представления развита с наибольшей отчетливостью в английском *сенсуализме*, законченное ее выражение дано в «Трактате о человеческой природе» Дэвида Юма. В последнее время ближе всего к такому пониманию человека подошел Эрнст Мах, представивший Я как узловую точку, в которой особенно плотно связаны сенсуальные элементы мира. В *обоих* учениях формально механистический принцип заострен до предела, с тем лишь различием, что в одном случае процессы ощущений должны пониматься, исходя из процессов, протекающих согласно принципам физикалистской механики, в то время как в другом случае основные понятия неорганического естествознания выводятся из чувственных дат ощущений как *последних* данностей и из законов ассоциации представлений (включая все понятия субстанции и причины). Ошибка обоих типов механистической теории состоит в том, что здесь упускается из вида сущность *жизни* в ее своеобразии и специфической закономерности.

Вторая разновидность натуралистической теории, *виталистическая*, в противоположность первой делает категорию «жизни» изначальной категорией *целостного* понимания человека, а тем самым и духа,— она переоценивает объяснительную силу принципа жизни. Согласно этой теории, человеческий дух в конечном счете можно понять, исходя из жизненных влечений человека, как поздний «продукт» их развития. Так, англо-американский прагматизм, сначала Пирс, затем Уильям Джеймс, Ф. К. Шиллер и Дьюи, выводит формы и законы мышления из наличных *форм человеческого труда* (homo faber). Так, с другой стороны, *Ницше* в своей «Воле к власти» стремится объяснить формы мышления как необходимые жизненно важные функции, исходя из присущего жизни *влечения* к власти; несколько иным образом за ним тут последовал Ханс Файхингер\*. Обозревая всю совокупность относящихся сюда представлений, можно выделить опять-таки *три разновидности* этой натуралистически-виталистической идеи человека, в зависимости от того, считают ли исследователи первичной и ведущей системой влечений человеческой жизни вообще систему *влечений к пище*, систему *влечений к размножению и половых влечений*, или, наконец, систему *влечений к власти*. «Человек есть то, что он ест», грубо заявил Фогт. Несравнимо более глубоко, переработав гегелевское учение об истории, аналогичные взгляды развивал в особенности Карл *Маркс*, согласно которому не столько человек творит историю, сколько история все время по-разному формирует человека, в первую очередь, история *хозяйства*, история «материальных производственных отношений». Согласно этому представлению, *духовным* созданиям искусства, науки, философии, права и т. д. вообще *не* свойственна собственная внутренняя логика и непрерывность. Эта непрерывность и подлинная каузальность полностью отданы процессу развития форм хозяйства; согласно Марксу, каждая сложившаяся историческая форма хозяйства имеет следствием своеобразный духовный мир в качестве известной «надстройки»\*\*. Понимание человека как существа, изначальное одержимого стремлением к власти и *значимости*, исторически исходило прежде всего от *Маккиавелли*, Томаса *Гоббса* и великих политиков абсолютного государства, а в настоящее время нашло продолжение в учении о власти Фридриха *Ницше* и (в большей мере с медицинской точки зрения) в учении Альфреда *Адлера* о примате стремления к *значимости*. Третье возможное понимание рассматривает духовную жизнь как *форму* сублимированного *либидо*, как ее символику и хрупкую надстройку, тем самым и вся человеческая культура и ее порождения

---

\* человек-машина (*фр.*)

\* См. мое сочинение «Труд и познание» в кн. «Формы знания и общества».

\*\* См. мою критику исторического материализма в «Социологии знания» в кн.: «Формы знания и общество».

рассматриваются как продукт вытесненного и сублимированного либидо. Если уже Шо-пенгауэр называл половую любовь «фокусом воли к жизни», не впадая при этом полностью в натурализм,— в этом ему препятствовала его *отрицательная* теория человека,— то *ранний* Фрейд, еще не допуская самостоятельного влечения к смерти, развил это представление о человеке до крайних следствий\*.

Мы должны полностью отвергнуть все эти натуралистические учения, будь то механистического или виталистического типа. Правда, «виталистическому» типу натуралистического понимания человека принадлежит высокая заслуга осознания того, что творческую мощь в подлинном смысле составляет в человеке не то, что мы называем *духом* (и высшими формами сознания), но *темные подсознательные силы влечения души*, и что *судьба* как отдельного человека, так и группы зависит прежде всего от непрерывности этих процессов и их символических образных коррелятов,— подобно тому как и темный миф не столько является продуктом истории, сколько, напротив, именно *он* во многом определяет *ход* истории народов. Однако *все* эти теории заблуждались в том, что хотели вывести из сил влечения не только *деятельность*, обретение духом, его *идеями* и ценностями силы, но и сами эти идеи в их *содержательном* смысловом составе, далее, *законы*, духа и его внутренний рост<sup>33</sup>. Если заблуждение европейского *идеализма* «классической» теории с его мощной переоценкой духа помешало воспринять ту глубокую истину Спинозы, что разум не способен управлять страстями, если только он — в силу сублимации, как мы назвали бы это сегодня,— *сам не становится страстью*,— то так называемые *натуралисты*, со своей стороны, совершенно игнорировали первичность и самостоятельность духа.

В противоположность всем этим теориям один новейший писатель, своевольный, но не лишенный глубины, попытался понять человека (сходно с тем, как это делаем мы\*\*), прежде всего в двух *несводимых* ни к чему категориях «жизнь и дух» — я имею в виду Людвига Клагеса<sup>34</sup>. Именно он прежде всего дал в Германии философскую основу той *панромантической манере мыслить* о сущности человека, которую мы встречаем ныне у многих ученых в самых разных науках, например, у Даке, Фробениуса, Юнга, Принцхорна, Т. Лессинга<sup>35</sup>, в известном смысле и у Шпенглера. Своеобразие этого подхода, который я тут не разбираю подробно, состоит прежде всего в двух моментах; дух хотя и берется как нечто первичное, но полностью *отождествляется*, как у позитивистов и прагматистов, с *интеллектом*, и *способностью выбора*. Клагес *не* признает, что дух первично не только опредмечивает, но и является усмотрением *идей* и *сущностей* на основе дереализации. *Лишенный* таким образом своего ядра и подлинной сущности дух затем полностью обесценивается у него. Согласно Клагесу, дух находится в состоянии изначальной *борьбы*, а *не* в отношении *взаимо-дополнения*, с жизнью и всем, что к ней относится, с простым автоматическим выражением лущенной жизни. Но в этом состоянии борьбы дух оказывается *принципом*, все более глубоко *разрушающим* жизнь и душу в ходе человеческой истории, так что в конечном счете человеческая история оказывается *декадансом* и даже *прогрессирующим заболеванием жизни*, раскрывающейся в человеке. Если бы Клагес был

\* См. критику фрейдовой теории любви в моей книге «Сущность и формы симпатии», 3-е изд.

\*\* Различие «духа» и «жизни» лежит уже в основе моей первой работы «Трансцендентальный и психологический метод», а затем и моей «Этики». Оно *не* совпадает с понятиями Клагеса, так как Клагес уравнивает «дух» с «интеллектом», «Я» с «волей».

\* Теодор Лессинг в 4-м издании своей книги «История как придание смысла бессмысленному» (с. 28), следующим образом выражает основную идею этой теории: «Таким образом, все больше укреплялась моя основная идея, что мир духа и его нормы — всего лишь неизбежный *суррогат заболевшей человеком жизни*, лишь средство для спасения этого сомнительного, впавшего благодаря науке в манию величия рода хищных обезьян, бесследно исчезающего в забвении после краткой вспышки бодрствующего сознания».

совершенно последовательным — а этого у него нет, так как он заставляет дух удивительным образом «вторгнуться» лишь *после* становления человека на определенной ступени истории, так что истории *Homo sapiens* уже предшествует мощная предыстория, увиденная глазами Бахофена<sup>36</sup>, — так вот, будь он последовательным, он должен был бы поместить начало этой «трагедии жизни», каковая для него *есть* человек, уже в самый процесс становления человека.

Предполагать такую динамическую и враждебную противоположность духа и жизни нам, согласно изложенному выше пониманию этого отношения, не позволяет уже тот факт, что у духа как такового вообще нет *никакой* «силы и власти», никакой изначальной энергии деятельности, благодаря которой он мог бы осуществить это «разрушение».

Бремя тех действительно достойных сожаления явлений исторически поздней культуры, которые Клагес приводит в своих работах, богатых тонкими наблюдениями, следует в действительности возлагать не на «дух», но возводить его к процессу, который я называю «сверхсублимацией», — к состоянию столь чрезмерной церебрализации, что на его основе и как реакция на него всякий раз начинается *осознанно романтическое бегство* в *предполагаемое* в прошлом состояние, в котором еще нет этой сверхсублимации, нет в особенности избытка *дискурсивной* интеллектуальной деятельности. Таким бегством было уже дионисийское движение в Греции, затем — эллинистическая догматика, смотревшая на классическую греческую культуру так же, как смотрел на средневековые немецкий романтизм. Мне кажется, Клагес недостаточно учитывает, что такие картины истории основываются лишь на *тоске* по «юности и примитивности», тоске, рожденной собственной сверхинтеллектуализацией, и *никогда* не согласуются с исторической действительностью. Другая группа явлений, которые Клагес рассматривает как следствия разрушительной власти духа, состоит в том, что всюду, где духовная деятельность вводится в противовес *автоматически протекающей деятельности* витальной души, этой последней деятельности действительно создаются значительные помехи. Простые симптомы этого — например, нарушения сердцебиения, дыхания и другой автоматической или полуавтоматической деятельности вниманием; затем, нарушения, возникающие, когда воля прямо направляется против импульсов влечения, вместо того, чтобы обратиться к новым ценностным содержаниям. Но то, что Клагес называет здесь духом, это в действительности только *сложный технический интеллект* в смысле нашего предшествующего изложения. Именно Клагес, самый решительный противник всякого позитивистского понимания человека как „*homo faber*“, в этом принципиальном моменте оказывается не критическим последователем *того* самого воззрения, которое он столь радикально оспаривает. Клагес также забывает, что всюду, где дионисизм и дионисийская форма человеческого существования *первична и наивна* — а в полной мере этого никогда не бывает, так как очевидное расторможение влечения совершается именно *духом*, так же как и рациональная *аскеза* влечений; животным неведомо такое расторможенное состояние — само дионисийское состояние основывается на сложной *осознанной* технике воли, то есть пользуется тем самым «духом», который должен быть исключен. Дух и жизнь *соотнесены* друг с другом, и утверждать, что они находятся в состоянии изначальной вражды или борьбы — кардинальное заблуждение. «*Кто глубины постиг, любит жизнь*» (Гельдерлин)<sup>37</sup>.

## VI

*Задача философской антропологии* — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства,

миф, религия, наука, историчность и общественность. Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для *метафизического отношения человека к основанию вещей*.

Одним из прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) *стал человеком*, он с внутренней *необходимостью* должен также постигнуть формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, *есть* акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается *в трепете* и вопрошает: «Где же нахожусь я *сам*? Каково *мое* место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «*Почему* вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»?»

Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием *мира, самосознанием* и формальным *сознанием бога* у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» *«бытие через себя»*, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, как и его *самосознание* и *сознание мира*. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек *есть* человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего всецело *самостоятельного в себе бытия* с внушающей благоговение святостью. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы *определенными* предпосылками и верованиями, но и происхождение *самой* этой *сферы*, то оно полностью совпадает с самим *становлением* человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он *должен* с *наглядной* необходимостью *открыть* своеобразный *случай*, контингенцию<sup>\*38</sup> того факта, что «вообще мир есть, а *не*, напротив, *не* есть» и что «он сам есть, а *не*, напротив, *не* есть». Поэтому совершенное заблуждение — предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» и надеяться вывести эту сферу абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия.

*Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство* — точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в *одном и том же* акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы: в тот самый момент, когда возникло *открытое миру* поведение и никогда не утихающая страсть к *безграничному* продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаивающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* приспособления к окружающей среде и избрал *противоположный* путь — путь приспособления *открытого* «мира»

---

\* От лат. contingere -- случаться.

к себе и *своей* ставшей органически *стабильной* жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* своего господства и нового — художественного и знакового — принципа,— именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия *контингенции* мира и — как удивительного случая — ядра своего бытия, ставшего теперь *эксцентричным* миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог *удивиться*<sup>39</sup> этому и привести в движение свой познающий *дух*, чтобы постигать абсолютное и входить в него — это *исток всякой метафизики*. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого *порыва* к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись *под их властью* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы—и в одновременном становлении его самобытия и самосознания — он, казалось, погружался в чистое *Ничто*. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «*религией*». Первоначально она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion) . И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как *сопротивление* нашему *практическому* тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа «*метафизики*» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку *силу утвердиться* в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству *миф*, а позднее — выделившаяся из него религия.

Возьмем теперь несколько главных типов идей об отношении к высшему основанию вещей, которые человек создавал и помещал между собой и высшим основанием, и ограничимся при этом лишь ступенью европейско-мало-азийского *монотеизма*. Тут мы находим такие представления, как то, что человек заключил «союз» с Богом, после того как Бог избрал народ определенного рода быть его народом (древний иудаизм.). Или: человек, в зависимости от социальной *структуры общества*, есть «раб Божий», унижено простирающийся перед Богом, ища *подвигнуть* его просьбами и угрозами или магическими средствами. В более высокой форме он оказывается «верным слугой» верховного суверенного «господина». Высшее и чистейшее представление, которое возможно в границах монотеизма, доходит до идеи *сыновства* всех людей по отношению к Богу-отцу, через посредство единосущного «сына», который возвестил людям Бога в его внутренней сущности и сам, с божественным авторитетом, предписывает им определенные верования и заповеди.

*Все* идеи такого рода мы должны *отклонить* для нашего философского рассмотрения этого отношения — уже потому, что мы отвергаем теистическую предпосылку — «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». Для нас *основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого *в человеке, в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор

слишком односторонне *интеллектуали-стски* представленную мысль в том направлении, что это знание себя *укорененным* есть лишь следствие *активного* включения *центра нашего бытия* в *идеальные требования Deitas* и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения — *сопроизвести становящегося* из пра-основы «бога» в *качестве возрастающего* *взаимопроникновения порыва и духа*. Таким образом, *место* этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого *ищет* через себя *сущее бытие* и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей»,— и есть именно *человек, человеческая самость и человеческое сердце*. Это *единственное место становления* бога, которое доступно нам, и истинная *часть* самого этого трансцендентного процесса. Ибо хотя *все* вещи, в смысле непрерывного творения, каждую секунду *порождаются* через себя *сущим бытием*, а именно, функциональным *единством* ансамбля *порыва и духа*. то все же лишь в человеке и его самости оба (доступные *нашему* познанию) атрибута *Ens per se*\* *вживе* соотнесены друг с другом. Человек есть *место встречи*.. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*. Насколько мало человек может достичь своего определения, не зная себя членом обоих этих атрибутов высшего бытия, а это бытие — обитающим в нем самом, настолько же мало *Ens a se*\*\* может достичь своего определения без содействия человека. Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* *взаимопроникновения* — как цели) — в себе тоже не окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося бога! Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в *ходе* своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *соратничества, соучастия* в появлении «божества». *Потребность в спасении и оплоте* во внечеловеческом и внемировом *всемогуществе*, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не Сокрушить *все* разумные и осмысленные барьеры. Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому *уклоняющихся* отношениях созерцания, поклонения, молитвы,— элементарный *акт личной самоотдачи* (Einsatz) человека божеству, *самоидентификацию* с направленностью его духовных актов в любом смысле. Последнее «действительное» бытие через себя *сущего* как раз *не может быть предметом*,— так же как и бытие другого лица. Можно стать причастным его *жизни* и *духовной актуальности* лишь через *со-осуществление*, лишь через акт *самоотдачи* и *деятельное, отождествление*. Для поддержки человека и как простое дополнение его слабостей и потребностей, которые все время пытаются *опредметить* абсолютное бытие, оно *не существует*. Пожалуй, есть «поддержка» и для нас — это опора на *совокупный* труд по осуществлению ценностей *предшествующей* истории, насколько он уже содействовал становлению «божества» «богом». Не следует только *никогда* искать в конечном счете теоретических достоверностей, которые *предшествовали* бы этой *самоотдаче*. Лишь в *личной самоотдаче* *открывается* возможность также и «знать» о бытии через себя *сущего*.

---

\* Сущее посредством себя (лат.)

\*\* Сущее благодаря себе (лат.)

## ПРИМЕЧАНИЯ

*М. Шелер. Положение человека в Космосе*

1. Это небольшое сочинение Шелера представляет собой сжатое изложение его главного труда «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», который он предполагал выпустить не позднее начала 1929 г. Работу над книгой оборвала внезапная смерть Шелера. В Предисловии, опущенном нами при переводе (в основном оно включает в себя отсылки к тем же работам Шелера, которые затем снова упоминаются в подстрочных примечаниях), Шелер пишет: «Вопросы: «Что есть человек и каково его место в бытии?» — занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос». Однако начало непосредственной подготовки посвященного этому вопросу труда он датирует 1922 г. В это же время Шелер читает в Кельнском университете лекции по основам биологии, философской антропологии, а также по теории познания и метафизике. Среди его выступлений и статей этого времени заметный резонанс получает доклад «Особое положение человека», сделанный в 1927 г. на заседании знаменитой дармштадтской «Школы мудрости», организованной Г. Кайзерлингом. Доклад произвел ошеломляющее впечатление на самого Кайзерлинга, с его нешуточными претензиями на духовное лидерство (см.: Keyserling H. Grat. Der Erdbe-herrschende Geist // Der Leuchter. Ahtes Buch. Mensch und Erde. Darmstadt: Otto Reichi, 1927. S. 256 ff.) Но текст доклада, напечатанный в ежегоднике «Школы мудрости», отличается от произнесенного. По утверждению того же Кайзерлинга, под влиянием последующих выступлений Шелер переработал его, отказавшись от «жесткой односторонности» (см.: Keyserling H.Graf. Vorbemerkung des Herausgebers // Mensch und Erde. S. 1).

Этот же текст, снабженный предисловием и именованным указателем, вышел отдельным изданием на следующий год. Шелер поспешил с ним и из-за внимания к его докладу, и потому, что в 1927 г. появился знаменитый труд Хайдеггера «Бытие и время». «Для такого мыслителя, как Шелер,— свидетельствует Х. Плеснер,— аудитория которого не ограничивалась профессиональным миром, было значительным и беспокоящим, что Хайдеггер, кажется, начинал получать более широкий резонанс. Методический атеизм этой деструкции, не останавливающейся ни перед какой цитаделью понятий в истории западной мысли, более непосредственно обращался к потрясенному войной поколению, чем Шелеров теизм и его мышление, направленное на красочный отблеск. («Красочный отблеск» — скрытая цитата из «Фауста» Гете, ч. II, д. 1.—А. Ф.) Здесь был, пожалуй, мир, и там — необходимость существования. Здесь имелись трансцендентные опоры — там отдельный человек, был одинок. Здесь — нормы и ценности, там — чистое решение в виду смерти, конечности и собственного выбора». (Plefiner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt a. M., 1981, S. 17.) Этот интерес Шелера зафиксирован и учеником Хайдеггера американским философом М. Фрингсом: «Как только весной 1927 г. из печати вышло «Бытие и время» Хайдеггера, Хайдеггер послал в Кельн экземпляр... Макс Шелеру, который тут же приступил к изучению его проблематики. Хайдеггер говорил мне, что Шелер был одним из очень немногих, если не единственным в то время философом, осознавшим значение «Бытия и времени»». (F rings M.S. Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker. Pittsburgh, Pa., 1965, p. 24.) Шелера особо интересовала проблематика смерти, «тут-бытия» и т. д. Весной 1928 г. он успел лично обменяться мнениями с Хайдеггером в течение трех дней в Кельне: «Шелер считал «Бытие и время» наивысшей платформой и конечным пунктом метафизических вопросов, в отличие от Хайдеггера, считавшего «Бытие и время» начальным пунктом нового пути мышления. ...Шелер намеревался подробно заняться «Бытием и временем» в позднейшем труде, а также в запланированной части 5 своего трактата «Идеализм — реализм». (F r i n g s M.S. Op. cit., p. 25.)

2. В статье «Человек и история», написанной годом раньше, Шелер выделяет в «европейском культурном круге» пять «основных идей о человеке». Помимо тех трех, о которых идет речь ниже, он ставит в этот же ряд концепции Т. Лессинга, Л. Клагеса, П. Альсберга, Л. Болька, Д. Х. Керлера и Н. Гартмана. Оставив в экспозиции данной работы лишь традиционные концепции, он придает совершенно иной масштаб своим рассуждениям.

3. Вероятно, имеется в виду так наз. «голубой трубач» (*Stentor coeruleus*).

4. *Это* место плохо поддается переводу. Глагол *innesein* — понять, осознать — субстантивирован так, что внушает значение «внутреннего», «интимного» бытия. Одновременно он поставлен в соответствие с почти синонимичным глаголом *innwerden* — понимать, осознавать. Традиционно это «внутреннее» есть «душевное», т. е. отличительная особенность органического. В большей мере преуспели те англо-и франкоязычные авторы, которые использовали тут латинизированную форму—*interiority*, *interiorite*, что по-русски должно было бы выглядеть как неудобопонятное «интериорность».

5. *Фехнер Г. Т.* (1801—1887) — нем. естествоиспытатель и философ, активно разрабатывавший проблему психофизического параллелизма.

6. *Хаберландт Г.* (1854—1945) — ботаник.

7. Ссылка на Аристотеля носит принципиальный характер. В трактатах «История животных» и «О частях животных» Аристотель формулирует закон «лестницы существ», т. е. ту самую схему, за использование которой в философской антропологии Шелера позже критиковал Гелен.

8. Ср. ниже трактовку выражения у Плеснера и Гелена.

9. *Йеннингс Г. С.* (1868—1947) — американский зоолог.

10. Галлы — местные новообразования, создаются паразитами на различных растениях. «Гостями муравьев» (*Ameisengaste*) по-немецки называют мирмикофилов, беспозвоночных животных, обитающих в муравейниках.

11. Аfferентные нервные волокна—центростремительные, передающие возбуждение от тканей к центру; эfferентные — центробежные — от центральной нервной системы — к тканям.

12. *Бюлер К.* (1879—1963) — психолог, специалист по детской психологии и проблемам происхождения интеллекта.

13. *Бейтендейк Фр. И. И.* (р. 1887) — голландский ученый, один из основателей современной зоопсихологии. *П. Альвердес* — специалист по зоопсихологии, публиковался до начала 40-х гг.

14. *Реймарус Г. С.* (1694—1768)—немецкий теолог и философ.

15. *Херинг Э.* (1834—1918)—нем. физиолог. *Семон Р.* (1859— 1918) — нем. зоолог.

16. Скачка идей — психическое заболевание.

17. *Шильдер П.*— специалист по медицинской психологии. Основные его публикации приходятся на 20-е годы.

18. *Келер В.* (1887—1967)—один из основателей гештальтпсихологии, зоопсихолог.

19. *Швальбе Г.* (1844—1916)—нем. анатом и антрополог.

20. Одно из самых употребительных понятий философской антропологии — «окружающий мир» — восходит к теоретической биологии Я. фон Иксюля (1864—1944), различавшего внутренний мир животного и то, что доступно его восприятию и воздействию во внешнем мире — «окружающий мир». Специфическая для животного связь внутреннего и

окружающего мира называется у него функциональной сферой. У Шелера понятие окружающего мира как ценностно фиксированного мировидения человека подробно рассматривается в одной из его главных работ «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (раздел III). Приводим сжатую формулировку из его работы "Ordo Amoris": «Ибо структура окружающего мира каждого человека — в конечном счете расчлененная во всем своем содержании по своей *ценностной структуре* — не блуждает и не перемещается, как бы далеко ни забредал человек в пространстве. Она только всякий раз заново наполняется определенными отдельными вещами — но так, что и это наполнение происходит по закону образования, который предписывает ценностная структура среды». (Scheler M. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. 2. Aufl.—Gesammelte Werke, Bd. 10. Bern, 1957, S. 348.)

«Положение человека в Космосе» — это решительное размежевание с более ранними взглядами, закладывающее основу для последующей философской антропологии.

21. Шелер часто цитировал эти строки Шиллера из стихотворения «Идеал и жизнь» (1795). Ср. в стихотворном переводе А. Кочеткова:

Но в выси, в пределах тех светлейших,  
Где обитель форм чистейших,  
Не шумит поток страстей людских.  
Здесь душа не пронзена скорбями,  
Муки здесь не падают слезами,  
Гордый дух одолевает их.

(Шиллер И. Х. Ф. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 1. М.—Л., 1937, с. 113).

22. *Бутервек Ф.* (1766—1828) — нем. философ, эстетик, историк литературы.

23. Книга врача П. Альсберга «Загадка человечности» (Alsberg P. Das Menschheitsratsel. Dresden, 1922) не была впоследствии забыта и другими основоположниками философской антропологии. См. прим. 14 к переводу статьи Гелена.

24. Шелер как бы предвосхищает последующую критику концепции Гелена.

25. Именно этот момент решительно осудил у Шелера Н. А. Бердяев, в целом очень высоко оценивавший его книгу: «Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь». (Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931, с. 53.) Там, где Шелер (не всегда последовательно) уходит от мистики, Бердяев прямо утверждает ее.

26. Шелер имеет в виду известное высказывание Маркса в «Святом семействе»: «„Идея“ неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от „интереса“». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2, с. 89.)

27. См.: К Римлянам, 7, 5—23 («Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв». — 7, 8 и т.д.). Но о «льве рыкающем» речи здесь нет.

28. В то время это была довольно популярная идея. Ее, например, активно развивал в работах 20-х гг. Х. Дриш.

29. Одна из любимых идей Шелера, восходящая, впрочем, еще к стоикам. Вот что Шелер писал о своем сочинении «О смысле страдания»: «Исследование, предмет которого стал мне с годами тем дороже, что сам я научился выше ставить «искусство терпения», чем силу активного сопротивления причинам страдания, хотело бы сообщить нечто большее, чем одно только трезвое теоретическое знание». (Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 2. Aufl. (Gesammelte Werke, Bd. 6). Bern, 1963. S. II.) Шелер говорит о «психотехнике», смирении, медитации «терпящего мудреца». Этот идеал, привнесенный в Европу с Востока, предсказывал он в своей знаменитой речи «Человек в эпоху выравнивания», послужит уравновешению западного идеала активного героя. Лишь тогда человек окажется способным к постижению мировой тотальности — так, согласно индийскому мифу, молодой бог Кришна лишь тогда

освободился от «мирового змея», когда, вспомнив о своей божественной природе, полностью воспроизвел его изгибы своим телом. (См.: Scheler M. *Philosophische Weltanschauung* Bonn, 1929 S. 68, 70.)

30. Немецкое *Gottheit*, в отличие от латинизированных словообразований английского, французского и итальянского языков, воспроизводящих различие *deitas / divinitas*, означает и «божественную сущность» («божественность»), и божество. Шелер отождествляет *Gottheit* с *deifas*. Если держаться традиционного словоупотребления, то здесь следовало бы переводить «божественность», имея в виду эссенциальное, а не персональное в боге. Но для Шелера, как видно из его изложения, эссенциальное == духовное = личное. Поэтому мы даем перевод «божество».

31. *Чермак Э.* (1871—1962) — ботаник; одновременно с двумя другими биологами заново открыл законы Менделя.

32. *Дриш Х.* (1867—1941) — биолог и философ. Один из основателей (наряду с Э. ф. Гартманом) новейшего витализма. Его учениками были Х. Плеснер и А. Гелен.

33. Это одна из главных идей социологии знания Шелера: так наз. «реальные факторы» могут повлиять на актуализацию и оформление идей, но не на собственно их содержание.

34. *Клагес Л.* (1872—1956) — психолог и философ, особенно прославившийся своей «характерологией».

35. *Даке Э.* (1878—1945) — палеограф и геолог; *Фробениус Л.* (1873—1938) — этнограф и культуролог; *Принцхорн Х.* (1886—1933) — психолог и врач; *Лессинг Т.* (1872—1933) — философ.

36. *Бахофен И. Я.* (1815—1887) — швейцарский историк права. Его работа «Материнское право» была очень популярна в 20-е гг.

37. Пер. В. Микушевича. Этот же стих из стихотворения Гельдерлина «Сократ и Алкивиад» приводит и Г. Риккерт в конце своей работы «Философия жизни», в значительной мере посвященной полемике с Шелером. См.: Риккерт Г. *Философия жизни*. Пб., 1922, 'с. 167.

38. Контингенция есть отсутствие необходимости, субстанциальной устойчивости, бытие не через себя, а через иное. В 20 в. это понятие, имеющее многовековую историю, использовалось, помимо философских антропологов, напр., Н. Гартманом, а затем стало употребительным и в теоретической социологии: его используют Т. Парсонс, Ю. Ха-бермас, Н. Луман.

39. Шелер здесь приводит еще и греческое *thaumadzein*, то самое удивление, которое, по Аристотелю, побуждает к познанию.