



УДК 171:82.091

Е. С. КОРШУНОВА

Омский государственный
университет путей сообщения,
г. Омск

«АМЕРИКАНСКАЯ МЕЧТА» В АМЕРИКАНСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Статья анализирует различные аспекты феномена «американская мечта» в американской художественной литературе с конца XVIII века и до настоящего времени. «Американская мечта», как заключает автор, представлена сначала в художественной литературе Америки как стремление к успеху, впоследствии она перерастает к жажде наживы, стремлению к богатству, что стало характерным для XX века — времени разочарования в «американской мечте», упадка всех традиционных духовных идеалов, которые когда-то прописывали в своих работах ее авторы. В статье приводятся примеры жизненного опыта главных героев различных американских писателей и описываются последствия погони за «американской мечтой». Достижение этой мечты связано у героев с утопической верой в счастливое будущее. Несмотря на упорство, практичность в достижении поставленной цели, персонажи в своем стремлении к быстрому обогащению поступают вразрез со своими нравственными принципами или совершают преступление. Это зачастую приводит их к разочарованию в «мечте» или даже смерти. Литература США предлагает также возвращение к первоначальным принципам «американской мечты», доказывающим, что больших успехов можно достичь с помощью упорного труда, не нарушая нравственных устоев.

Ключевые слова: американская мечта, герой, богатство, писатель, успех, общество.

Соединенные Штаты Америки стали одной из ведущих мировых держав, добившись высоких показателей в различных сферах развития. Занимая центральное место на мировой арене, Америка пропагандирует свои ценности, образ жизни и мышления, в результате чего происходит «американизация» по всему миру, то есть перенимание американских ценностей. В центре этих ценностей — идеальная модель человека — то, как он должен жить, чтобы ощущать себя счастливым. Эти ценности, которые можно с уверенностью назвать «американской мечтой», вырабатывались Америкой не сегодня, а в течение всей недолгой истории существования нации.

Американская мечта характеризует Соединенные Штаты в настоящее время как уникальную и исключительную страну с неограниченными возможностями, и именно поэтому другие страны так хотят быть на нее похожими, сделав своих граждан такими же счастливыми. Что же все-таки значит быть счастливым по-американски, достигая «американской мечты»? Ответ на этот вопрос вполне оче-

виден. Вот что думают сами американцы по этому поводу: «Американская мечта — выражение, означающее стремление личности к успеху, материальному благополучию и достижениям другого рода, подразумевающее восхождение от социальных низов, бедности — к признанию, богатству и славе. Также может обозначать стремление к благосостоянию и уверенности в будущем, выражающееся в возможности приобрести собственный дом, получить хорошую работу, занять высокое положение в обществе. Кроме того, может выражать возможность стать сказочно богатым» [1, р. 14].

Из этого определения можно сделать вывод, что для полного счастья американцу нужно иметь достаточное количество материальных благ: большой дом, сад с бассейном, автомобиль, яхту, а также быть амбициозным, целеустремленным, каждый раз ставя перед собой новые задачи. Таким образом, в настоящее время «американская мечта» отражает преобладание материальной стороны жизни над духовной, господство материальных благ. Так ли это было всегда? Посмотрим на историю

развития идеи «американской мечты». К идее «американской мечты» стали обращаться уже на ранних этапах развития США различные политики, писатели и религиозные деятели. Первые положения, которые впоследствии вошли в понятие «американской мечты», были сформулированы в канонических публицистических текстах проповедей, памфлетов и дневников «отцов-основателей» США.

У иммигрантов, прибывавших в Соединенные Штаты, не было общих корней, общей национальной истории. Их связывала общность материальной жизни, но этого было мало. Требовались общие идейные и духовные узы, сплачивающие нацию. Такими узлами стали представления о будущем, то есть вера в «американскую мечту, воспламеняемая тем, что в долгом героическом путешествии Америка вечно должна идти вверх — все выше и выше [2, с. 118]. «Американская мечта» обрела черты общенационального мифа, фиксирующего в рациональных и иррациональных формах социальные архетипы, проросшие сквозь толщу американского национального опыта и порождающие массовые жизненные ожидания, представления и ориентации [3, с. 19].

Основополагающие принципы «американской мечты» были заложены в Декларации Независимости США 1776 года, созданной Томасом Джефферсоном, который утверждал, что все люди сотворены равными и все они одарены своим создателем некоторыми неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежит: жизнь, свобода и стремление к счастью. Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых. Если же данная форма правительства становится губительной для этой цели, то народ имеет право изменить или уничтожить её и учредить новое правительство, основанное на таких принципах и с такой организацией власти, какие, по мнению этого народа, всего более могут способствовать его безопасности и счастью [4, р. 55].

Далее идею «американской мечты» рассматривал виднейший философ, эссеист Р. У. Эмерсон, отразившим ее в своем сборнике «Черты английской жизни» в 1856 году, но сам термин получил права гражданства лишь в 1931 году в книге американского историка Джеймса Т. Адамса «Эпос Америки». Эмерсон выдвинул доктрину «Доверие к себе» («Self-Reliance»), в которой писатель связывал достоинство человека с безусловным подчинением голосу совести, который считал голосом Бога в душе человека. Он формулирует принципы духовного индивидуализма как свойства честной и светлой личности, которая способна отличить добро от зла самостоятельно, не обращаясь к посланиям президента или манифестам политических партий: «Нет ничего более святого, чем чистота души. Следуйте ее повелениям, и вы заслужите одобрение мира... Встречая сопротивление, мы должны вести себя так, словно все вокруг нас эфемерно и несущественно, кроме нас самих». Философ отразил в своем учении черты американского национального характера, присущие «человеку, сделавшему себя». Это предприимчивость, самостоятельность действий, упорство и мужество первопроходца и даже известный авантюризм. Дух этот был свойствен не только пионерам, осваивавшим Дальний Запад, но и американцам, населявшим средние и восточные штаты, людям деловым, энергичным, которые были творцами своей судьбы. «Доверие

к себе» означало для них опору на собственные силы, практическую хватку, твердость духа и выдержку [5].

В 1931 году в своей книге «Эпос Америки» Джеймс Траслоу Адамс продолжит трактовать идею «Американской мечты». Главное отличие «мечты» того времени заключалось в том, что она была гораздо шире нынешней. Дж. Адамс заключал в нее идею об обществе, «где у каждого будет возможность достичь наивысшего успеха и признания благодаря своим природным способностям». Он считал, что в таком обществе все должно было способствовать саморазвитию людей. Идея о материальном благополучии и не лежала в основе «Американской мечты». Более того, Дж. Адамс добавлял, что собственно «бизнес, прибыль и материальный комфорт не должны являться самоцелью». Он упоминал в своем «Эпосе», что за счет высокого уровня жизни должна быть достигнута вершина «Американской мечты» — это «высокий уровень бытия человека», то есть развитие ума, души каждого человека. В этой «мечте» автор отдавал предпочтение развитию человеческого интеллекта, сохранению духовной культуры и ценностей, моральных и нравственных принципов, а также бороться за свободу человеческой мысли. Адамс полагал, что государство не в состоянии привести общество к всеобщему благоденствию и счастью, так как амбициозные и жадные до власти и денег люди не станут хорошими лидерами для остальной части общества. Для этого лучше подошли бы отдельные личности, которые своим желанием и целеустремленностью воспитали в себе высокий духовный и интеллектуальный уровень жизни, которые хотели бы повести за собой других [6].

С развитием художественной литературы «Американская мечта» стала находить свое отражение и в художественном сознании американской нации. Поскольку художественная литература более ярко и реалистично отображает окружающую действительность по сравнению с другими продуктами культуры, посмотрим, в чем же конкретно заключается суть «американской мечты» в русле художественной литературы различных исторических периодов существования нации, какие ее основные черты и особенности трансформации, отразились ли в ней положения великих мыслителей — авторов «мечты».

На всем протяжении истории американской литературы возникают произведения, непосредственно связанные с темой «Американской мечты». Среди них — «Американский претендент» М. Твена, «Сын Америки» Р. Райта, «Американская трагедия» Т. Драйзера, «Великий Гэтсби» Ф. Фицджеральда, «Американская земля» Э. Колдуэлла, «Американская мечта» Э. Олби, «Американская мечта» Н. Мейлера, «Реквием по мечте» Х. Сэлби и некоторые другие.

Первоначально носитель «американской мечты» был естественным, невинным человеком, только начинающим свой путь в жизни, не имеющим ни прошлого, ни будущего. Подобного героя, в роли которого выступают индейцы — местные жители континента, можно встретить в произведениях Фенимора Купера. В своих произведениях писатель отобразил, какую разрушающую силу имеет цивилизация на неисклюшенного человека.

С середины XIX века в поле художественного осмысления попала тема погони человека за успехом, что представляло собой новые грани «амери-

канской мечты». В то время еще сохранял иллюзию миф об обществе «равных возможностей». Очевидно, причиной огромного стремления к успеху являлись изменения, происходящие в Америке со второй половины XIX века, когда США стали самой крупной промышленной державой в мире и производили треть мирового объема продукции обрабатывающей промышленности (несмотря на это, 40 % населения по-прежнему трудились на фермах).

Философия успеха и прагматизма опирается на традиции, которые возникли еще со времен первых переселенцев и до сих пор сохранились в Америке. Носители мечты, будучи людьми практического и прагматического склада, смотрели на нее преимущественно как на план практических действий и искали счастье прежде всего для себя. А для остальных — лишь в той степени, в какой это могло быть предпосылкой и условием их собственного счастья [7, с. 60]. «Американская мечта» ассоциировалась с понятиями «возможность» и «человек, сделавший себя сам» (a self-made man), который из скромных и неблагоприятных начинаний мог достичь удачи благодаря упорному труду и самодисциплине [8, р. 110]. Конденсацией идеи успеха стали преуспевающие герои Горацио Алджера, которые должны были покорить воображение американцев. Его герои жили в аграрных районах страны, затем уезжали в большие города и побеждали. В этом заключалось величие простых людей и вера в их подвиг, в результате которого достигалось уважение в обществе при помощи денег, которые являлись и критерием успеха, и системой отсчета, и мерой продвижения человека по социальной лестнице.

Автор рассказывал читателям, сколько его герой получал на первой работе, сколько на последующих, сколько он платил за квартиру, за еду и сколько отложил и накопил. Алджеру удалось уравнивать стремление к счастью со стремлением к успеху, а стремление к успеху низвести до погони за деньгами. Так между понятием счастья и деньгами был поставлен знак равенства. В ценности Алджера также входили такие качества как послушание, почитание денег и благодарность хозяину. Например, верой и правдой своему хозяину служил оборвыш Дик («Оборвыш Дик, или Уличная жизнь в Нью-Йорке»).

В интерпретации «американской мечты» Эдгара Алана По заложена трагедия конфликта творца с буржуазным обществом. Его герой жесток и циничен, он стремится к наживе вопреки всем законам нравственности, обрекая слабого на гибель. Например, американский бизнесмен («Деловой человек») ненавидит одаренных людей, потому что их действия и помыслы непонятны для его узкого мышления. В своих конторских книгах он ведет счета на тех, кого он шантажирует и обманывает. Ощущались разногласия между тем, что обещала «американская мечта» и реальностью, которая окружала писателя. Потеряны надежда и спасение в светлое будущее.

Несовершенство мира и человека продолжает описываться в произведениях Натаниеля Готорна, который с недоверием относился к «американской мечте». Жажда наживы, нравственное разложение, несоблюдение законов бытия («Мой родственник, майор Молино», «Дом о семи фронтонах» и т.д.) ведут к разрушению семьи, над которой тяготеет проклятье. Натаниэль Готорн считал, что Эмерсон нарисовал слишком оптимистическую картину раз-

вития общества. Мир и человек в этом мире несовершенны и с существующими трудностями необходимо бороться [9].

«Американская мечта» как воплощение зла буржуазного общества представлено также Германом Мелвиллом в произведении «Моби Дик». Огромный белый кит Моби Дик олицетворяет собой общественные пороки в схватке с которым главный герой Ахава, образ которого носит национальный характер, не может добиться своей цели и терпит поражение, жертвуя всей командой судна. Носитель «американской мечты» — гордый индивидуалист оказывается не способным достигнуть своей мечты, которая изначально является утопией. Как мы видим, идея «американской мечты» у Мелвилла не несет в себе такие же черты оптимистичности, какие были у Эмерсона.

Крах «американской мечты» прослеживается в творчестве таких известных американских писателей XX столетия, как Джек Лондон, Теодор Драйзер, Фрэнсис Скотт Фицджеральд. Успех по-американски не сделал счастливым и свободным героя Джека Лондона — Мартина Идена. Поклонение культу богатства привело к трагической гибели драйзеровских героев — и Клайда Гриффитса, и Фрэнка Каупервуда. Причины их преступлений коренятся в самой американской действительности, которая не соответствует сформировавшимся идеалам и иллюзиям о неограниченных возможностях, которые предоставляет Америка своим гражданам. Унылое и мрачное повседневное нищенское существование семьи Гриффитсов, занимающихся миссионерской деятельностью, вызывает у Клайда явное отторжение и недоверие к ценностям, которые исповедуют его родители — любовь к ближнему, строгость и умеренность, презрение к мимолетным удовольствиям, отвращение к пороку. Окружающая действительность доказывает обратное: благочестие и добродетель не приносят желаемого материального благополучия [10].

Фрэнк Каупервуд был пропитан бесконечным, всепоглощающим желанием разбогатеть и стать влиятельным, что разрушило его как в моральном, так и в физическом смысле. В течение всей жизни в погоне за мечтой, Каупервуд оставлял руины там, где пребывал. Из мелкого биржевого спекулянта он становится могущественным финансовым магнатом, принося несчастье близким людям.

Джей Гэтсби тоже стремился к воплощению «американской мечты», веря, что каждый способен стать богатым, а следствие этого — возможность покупать счастье при помощи достатка и влияния. Его «американская мечта» не является сугубо материальной. Для него богатство служит инструментом для достижения настоящей «американской мечты» — любви Дейзи. Эта любовь придает Гэтсби ту чистоту и первозданность, которые позволяют ему существовать поверх общепринятых норм: «сад и аллея кишмя кишели тогда людьми, не знавшими, какой бы ему приписать порок, — а он махал им рукой с этих самых ступеней, скрывая от всех свою непорочную мечту» [11, с. 146].

Образ Гэтсби весьма далек, например, от авантюрного Монте-Кристо Дюма. Отличие этих двух героев при наличии атмосферы таинственности, расточительности, детективной интриги состоит в том, что великая мечта графа сбывается и праздник длится вечно, а Гэтсби ждет поражение. Кроме того, граф, в отличие от Гэтсби, не идеалист, а точный прагматик.

Великий Гэтсби был представителем «потерянного поколения», чертами которого были стремление к успеху, бездеятельность, преклонение перед богатыми. Это поколение было характерно для Америки двадцатых годов XX столетия, так называемого «века джаза», который начался вскоре после окончания Первой мировой войны и завершился наступлением Великой депрессии тридцатых годов. Понятие «век джаза» стало символом, характеризующим массовое увлечение карнавальным стилем жизни, которое было следствием борьбы против сковывания личности нормами прагматической морали. Это было временем разочарования в «американской мечте», упадка всех традиционных духовных идеалов. Норман Фёрстер в своей книге «Имидж Америки» пишет: «Американская мечта, которая двигала пионеров на Запад, обернулась американским кошмаром» [12, р. 146]. Вероятно, разочарования в «мечте», по мнению американского социолога Мерилина Фергюсона, были связаны с тем, что произошла эрозия традиционной пуританской веры в упорный труд и бережливость, и американцы стали больше беспокоиться о возможности утраты контроля над политической системой [13, р. 124].

Теме «потерянного поколения» были посвящены произведения Э. Хемингуэя («Прощай, оружие», «Фиеста»), романы Р. Олдингтона. Так, герой всех олдингтоновских книг — это обычно молодой человек, стремящийся найти призвание, на свой страх и риск решающий гражданские и нравственные проблемы времени. Представителями потерянного поколения Олдингтона являются Энтони Кларендон («Все люди — враги») и Джордж Уинтерборн («Смерть героя»).

Тема «потерянного поколения» звучит и в ранних произведениях Хемингуэя. В «Фиесте» отрабатывается тема карнавала и прожигания жизни. Однако, в отличие от героев романов Фицджеральда, герой «Фиесты» лишен идеалов и идеалов и в этом плане более трагичен.

Столкновение «американской мечты» с реальной действительностью ярко описано в пьесе Джорджа О'Нила «Американская мечта» и в романах Нормана Мейлера «Американская мечта» и «Реквием по мечте» Хьюберта Сэлби.

Главный герой О'Нила — Дэниэл Пингри — воплощает идеалы Америки на различных ее этапах. В конце концов он чувствует себя беспомощным в борьбе с крупным бизнесом, который притесняет идеалы американской демократии. Он говорит своему другу коммунисту Шварцу: «Да, этот дом — американский эпос. Да, я — американская история. Я — последний из семьи, которая помогла построить этот проклятый бизнес. Я имею все, чтобы наслаждаться той Утопией, которая создана идеалистами прошлого. Это все, что мы получили. Но я плюю на все ... Вы должны создать новый мир. Поторавливайтесь с вашей революцией ... Взорвите эту рутинную страну, которая больше не принадлежит нам ...» [14, р. 156]. В итоге, ощущая свою опустошенность как личность, Дэниэл заканчивает жизнь самоубийством.

Достижение финансового и карьерного успеха не приносит счастья и Стивену Роджерсу — герою романа Нормана Мейлера «Американская мечта». Ощувив себя в плену, он убивает свою жену, на которой женился по расчету, тем самым выпутавшись из сетей женщины-деспота и от того мира, который его окружал. В результате он бежит из Америки

в джунгли Гватемалы и Юкатана, пытаясь найти там истинную Америку. Так иллюзия Америки — «страны свободы и счастья» — превращается в бегство от нее. Если романы Горацио Алджера содержали миф о том, что упорная работа, праведная жизнь и немного удачи — это все, что нужно в стране возможностей, чтобы продвинуться по лестнице успеха к богатству и счастью, то в современной Америке продвижение к богатству и счастью зависит не от личных усилий, а от наследства или удачной женитьбы» [15, р. 73].

Герои романа «Реквием по мечте» — четверо жителя Нью-Йорка — потеряли веру в себя и свои возможности и, устав от реального мира, ищут удовлетворения в мире иллюзий. Одна из героинь, Сара, потеряв мужа, мечтает попасть на телешоу, и, чтобы постройнеть, употребляет сильнодействующие таблетки, меняющие ее расцветку. В результате этого она оказывается в психиатрической клинике. Ее сын Гарри с подругой Марион и их товарищем Тайроном, чтобы стать богатыми, приторговывают наркотиками, одновременно употребляя их, и в конце концов они уходят из реальности в мир сказки, теряя себя настоящих.

Но также есть и положительные стороны «Американской мечты», которые можно найти в книгах американских писателей второй половины XX века. Например, всем известна история Форреста Гампа (Уинстон Грум), мальчика, который не искал славы и известности, а стал обладателем приличного состояния. Показав свои таланты в спорте, он проявил храбрость и показал свое доброе сердце на войне. Именно сердце человека, а также его внутренний стержень может помочь ему в достижении его мечты, при этом сохранив его человеческий облик. Не желал попасть в пропасть безнравственности и герой романа Джерома Сэлинджера «Над пропастью во ржи» — Холден Колфилд, который осмелился обвинить современную ему Америку в самодовольстве, лицемерии, душевной черствости. Молодое поколение США находится на краю обрыва, с одной стороны которого находится жизнь по законам добра и справедливости, а с другой — пропасть лицемерия и зла. Холден — один из тех немногих людей, которые не дают целому поколению американцев упасть в пропасть безнравственности [16].

«Американской мечте» был предан Джон Стейнбек, который преклонялся перед американским образом жизни. Писатель совершал путешествия по различным американским городам, встречаясь по дороге с разными людьми, проверял, живы ли те идеи и идеалы, которые питали когда-то веру пионеров, заселявших необжитые земли. Замечая многие изменения, Стейнбек приходит к выводу, что Америка не изменила своим традициям и идеалам. Он весьма оптимистично приравнивает понятие «американская мечта» и «американский образ жизни», утверждая, что этот образ жизни очень реален [17].

Стремление достичь «американской мечты» продолжает волновать героев американской литературы и в XXI веке. В современном мире ее достижение как это было раньше связано с рядом особенностей как в положительном, так и отрицательном аспектах. Попробуем разобраться. С одной стороны, в положительном аспекте герои пытаются достичь счастья по-американски, то есть построить карьеру, обзавестись семьей, построить дом — словом, обеспечить себе и своим детям безбедное существование. Например, главная героиня романа

«Девушка в переводе» Ким современной американской писательницы Джин Квок, будучи эмигранткой из Гонконга, смогла подняться по карьерной лестнице. Она обзавелась семьей и добилась всех поставленных в детстве целей, обеспечив себе и своей матери счастливое стабильное будущее в другой стране. Трудолюбие, целеустремленность, упорство, решительность сделали из нее успешно-го детского кардиохирурга, бывшую выпускницу Йельского университета.

Успеха в жизни достигают главные герои романа Дж. Франзена «Свобода» — Патти (Патриция) и Уолтер Берглунды. Они — образованные люди, почитающие американские ценности и ведущие правильный по-американски образ жизни. Это глубоко мыслящие люди, стремящиеся к личностному росту и успеху. Смыслом жизни для Патти после побед в спорте становится семья: «Я хочу жить в красивом старом доме и воспитывать двоих детей... Я хочу быть лучшей матерью в мире... Моей карьерой будут дети» [18, с. 122]. В романе неотъемлемой составляющей к успеху по-американски присутствует мотив соревнования. Так, Патти соревновалась со своей матерью и сестрами, спортивными соперниками, а Уолтер всю жизнь соревновался со своим другом — Ричардом: в студенческие годы победителем был Ричард, а во взрослой жизни преуспеть больше удалось Уолтеру, ведь у него появились жена, дети, красивый старинный дом, достаток, удавшаяся карьера юриста.

В отличие от героев Франзена, которые жили в соответствии со своими убеждениями, герои Филипа Рота достигали своей «мечты» обманым путем, действуя вразрез со своими моральными устоями. Путь к успеху здесь приобретает явно негативный оттенок, так как достигнутое благосостояние ложно и ведет героев к «американской трагедии». Главные герои Рота — Сеймур Лейвоу («Американская пастораль»), Айра Рингольд («Мой муж — коммунист») и Коулмен Силк («Людское клеймо») преуспевают в жизни, достигнув своих целей, дорожат своей репутацией, с одной стороны. С другой стороны, за этим видимым благополучием стоит ложь, желание казаться не тем, кто они есть на самом деле, что в конечном счете приводит их к трагедии. Лейвоу стремится отойти от своих еврейских корней, стать «настоящим американцем». Он и его жена — ирландка по происхождению — строят свою «американскую пастораль».

Айра Рингольд осуществляет «американскую мечту» о славе и «красивой» жизни, оказываясь звездой американского радио под псевдонимом Железный Рин и мужем голливудской дивы. Он становится кумиром американского капиталистического общества, несмотря на свои коммунистические взгляды, а также примером воплощенной мечты в таком виде, в котором представляли ее простые американцы. Его жена — тоже воплощение мечты. Она достигла всего, скрывая свое еврейское происхождение и родителей, что являлось неуместным для американской звезды.

Отказался от своей расы и Коулмен Силк. Он стал ученым и преподавателем, а также деканом, возродившим колледж. Являясь профессионалом и хорошим семьянином, Коулмен всю жизнь вынужден носить маску, боясь, что кто-нибудь узнает, кто он на самом деле. Бойтсся разоблачения и герой романа «Белый шум» Дона Делилло — Джек Глэдни, достигнув всех прелестей в жизни — семьи, работы, дома, машины. Основав кафедру гитлеровед-

ния в университете, он так и не выучил немецкий язык, и его охватывает паника перед предстоящей конференцией гитлероведов.

Анализ художественной литературы Америки, начиная с конца XVIII века вплоть до современной прозы, позволил сделать следующие выводы. «Американская мечта» в литературе представляет собой сложный феномен, который обладал в большей степени отрицательными, чем положительными характеристиками. Те изначально положительные черты, заложенные в понятие «американская мечта» в трудах Эмерсона и Адамса, не совсем были присущи героям произведений американских писателей. Вначале зарождения нации «американская мечта» в литературе связана с верой в успех и свои возможности, так как срабатывал стереотип, что Америка — это страна больших возможностей, и каждый человек может реализовать себя и достичь больших результатов в жизни. Пропагандировались равные права для всех граждан Америки.

С течением времени содержание «американской мечты» расширяется, включая жажду наживы, бесконечное желание разбогатеть, потому что это приветствовалось набирающим силу пустым американским буржуазным обществом, и зачастую герой был способен сделать что-то вопреки своим принципам (жениться по расчету) или пойти на преступление для достижения своих алчных целей. За свою неправильно прожитую жизнь, стремление к богатству его ожидало возмездие, даже смерть. Да и сам герой после достижения своих корыстных целей испытывал разочарование, но было поздно что-либо менять, так как он уже находился на грани нравственного разложения личности, так и не достигнув «высокого уровня бытия».

Со второй половины XX века наметилась положительная динамика «американской мечты». Например, имея желание разбогатеть, герои американской художественной литературы достигали своей мечты с помощью таких важных качеств, как храбрость, целеустремленность, наличие практической хватки. Положительный аспект мечты связан еще с тем, что для того, чтобы достичь благополучия, не обязательно нарушать принципы нравственности или идти на преступление — достаточно упорно трудиться, иметь благородные стремления, терпение, и за эти старания всегда придет вознаграждение. Именно в этом и должен заключаться истинный смысл «американской мечты».

В современном обществе герои американской литературы стремятся не только к материальным благам, но и желают стать частью интеллигенции, попасть в круг интеллектуалов, стать знаменитыми. Таким образом, составляющая «американской мечты» расширяется. Хотя для достижения этих целей они порой подавляют в себе личность, отказываясь от своего происхождения, терзаемые внутренними противоречиями, ради осуществления «американской мечты» в том варианте, в котором они ее представляют себе, что может в итоге привести их к гибели. Герои становятся заложниками «американской мечты» как национального мифа, который зачастую является движущей силой в их стремлении к успеху и личному счастью.

Библиографический список

1. Merriam-Webster's Dictionary of Allusions / creator E. Webber, contributor M. Feinsilber. Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1999. 592 p. ISBN 9780877796282.

2. Согрин В. В. Русская идея и американская мечта (размышления над сравнительно-цивилизационным исследованием Э. Я. Баталова) // *Общественные науки и современность*. 2010. № 6. С. 115–123.
3. Баталов Э. Я. *Американская мечта и русская идея*. М.: Искран, 2001. 69 с.
4. Jillson Call. *The American Dream: In History, Politics, and Fiction*. University Press of Kansas. 2016. 350 p.
5. Ральф Уолдо Эмерсон. URL: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/istoriya-literatury-ssha-2/osipova-uoldo-emerson.htm> (дата обращения: 29.06.2017).
6. Стафиевская М. С. Манипулятивное воздействие американской литературы и кино (на примере понятия «American Dream»). URL: <http://e-koncept.ru/2016/86759.htm> (дата обращения: 25.06.2017).
7. Емельянов С. А. Феноменология русской идеи и американской мечты // *Общество. Среда. Развитие*. 2009. №3 (12). С. 57–63.
8. Buell Lawrence. *The Dream of the Great American Novel*. The Belknap Press of Harvard University Press. 2014. 567 p.
9. Что стало с «американской мечтой»? Литературный путь «американской мечты» от По до Уитмена. URL: http://studbooks.net/2080384/literatura/chto_stalo_s_amerikanskoy_mechtoy_literaturnyy_put_amerikanskoy_mechty_ot_po_do_uitmena (дата обращения: 30.06.2017).
10. Осмысление «американской мечты» в романе Драйзера «Американская трагедия». URL: http://studopedia.ru/11_3927_osmyslenie-amerikanskoy-mechti-v-romane-drayzera-amerikanskaya-tragediya.html (дата обращения: 28.06.2017).
11. Фицджеральд Ф. С. *Последний магнат: романы*. М., 2009. 608 с. ISBN: 9785699349746.
12. Foerster N. *Image of America: Our literature from puritanism to the space age*. Notre Dame; London: Univ. of Notre Dame press, 1970. 152 p.
13. Ferguson M. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980's*. Los Angeles: Tarcher, Cop., 1980. 448 p. ISBN 0-87477-116-1.
14. O'Neil G. *American Dream*. N. Y. – Los Angeles, 1933. P. 156–157.
15. Adams L. *Existential Battles. The Growth of Norman Mailer*. Ohio Univ. Press, 1976. 192 p.
16. Нравственно-этическая проблематика романа Джерома Дэвида Сэлинджера «Над пропастью во ржи». URL: http://revolution.allbest.ru/literature/00344151_0.html (дата обращения: 23.06.2017).
17. «Американская мечта» в литературе США. URL: <http://american-lit.niv.ru/american-lit/golenpolskij-amerikanskaya-mechta/amerikanskaya-mechta-v-literature.htm> (дата обращения: 27.06.2017).
18. Франзен Дж. *Свобода* / пер.: Д. Горянин, В. С. М.: Астрель: CORPUS, 2012. 672 с. ISBN 978-5-17-101648-7.

КОРШУНОВА Елена Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры «Русский и иностранные языки».

Адрес: omichka-1@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 29.06.2017 г.

© Е. С. Коршунова

Книжная полка

Руденко, А. М. Философия в схемах и таблицах : учеб. пособие / А. М. Руденко. – 2-е изд. – Ростов н/Д. : Феникс, 2017. – 384 с. – ISBN 978-5-222-28966-2.

В учебном пособии систематизированы знания в области философии, начиная от историко-философского цикла и заканчивая современными проблемами философии. Весь материал представлен в виде удобно читаемых схем и таблиц, сопровождающихся комментариями. Поэтому он легко усваивается и быстро запоминается, что позволяет экономить время и в предельно короткий срок подготовиться к семинарским и практическим занятиям по философии, а также к зачету или экзамену. Содержание пособия соответствует требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по дисциплине «Философия». Каждая глава заканчивается тестами для самоконтроля. В конце книги приводятся ключи к тестам, глоссарий и рекомендуемая литература. Для бакалавров и магистрантов, студентов и аспирантов, преподавателей философских дисциплин и всех интересующихся вечными и современными проблемами философии.

Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел ; пер. В. В. Целищев. – М. : АСТ, 2017. – 1024 с. – ISBN 978-5-17-098388-9.

Бертран Рассел — лауреат Нобелевской премии по литературе, математик, общественный деятель и один из величайших философов XX века, автор знаменитых работ «Проблемы философии», «Человеческое познание: его сфера и границы», «Азбука относительности», «Брак и мораль» и «История западной философии». «История западной философии» — самый известный, фундаментальный труд Б. Рассела. В нем он прослеживает развитие философских взглядов от возникновения греческой цивилизации и до 20-х годов двадцатого столетия.

Алексеев, П. В. Философия : учеб. / П. В. Алексеев, А. В. Панин. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Проспект, 2017. – 592 с. – ISBN 978-5-392-23898-9.

В данном учебнике представлены основные понятия и принципы философии. Материал изложен по главным проблемам философии в соответствии с принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий по основному курсу. Книга доработана исходя из опыта использования предыдущих изданий в учебном процессе: обновлено содержание ряда глав, дополнительно включены темы «Понимание», «Вера», «Рациональность и иррациональное», «Метод моделирования», «Натуралистское (сциентистское) мировоззрение» и т.д. Рекомендован студентам, аспирантам, всем интересующимся проблемами философии.

ПИСЬМО АМЕРИКАНСКОМУ ДРУГУ

Статья представляет собой комментарий и дополнительное исследование к переводу на русский язык статьи американского философа Джесси Гленн Грея «Идея смерти в экзистенциализме», опубликованной в этом журнале. Так как статья была написана в стиле эссе, в статье-комментарии авторы придерживаются эпистолярного жанра. Раскрывается идея экзистенциализма как своеобразной социальной теории.

Ключевые слова: экзистенциализм, одиночество, страх смерти, комфорт.

Доктору философии Джесси Гленн Грею.

Здравствуй! Огромное спасибо за твою статью. Прочитав её, мы поняли, как, наверное, понял и ты в своё время, важность продвижения идей экзистенциализма в моей родной стране. Ведь, с метафизической точки зрения, Россия и Америка, писал Хайдеггер, суть одно и то же: безысходное неистовство разнузданной техники и построенного на песке благополучия среднего человека [1]. Именно поэтому мы решились на перевод твоей статьи на русский язык. Ведь ничто не продвигает идеи лучше, чем их разбор и дельная критика.

Если честно, изначально нас удивило, что экзистенциализмом занимаются люди в самом «сердце» аналитического мира. Хотя, надо признать, твоя биография больше напоминает жизненный путь Людвиг Витгенштейна, нежели типичного американского профессора из провинциального штата Колорадо (впрочем, провинциальность — ваша общая с Хайдеггером черта). Ведь как иначе можно объяснить, что, получив степень доктора философии в Колумбийском университете в 41-м, ты сразу же отправился на войну? А после войны и увиденных своими глазами ужасов нацизма (описанных в книге [2], с успехом которой тебя явно можно поздравить), ты стал «самым известным адвокатом бывшего нациста...», знакомя американцев с немецкими корнями [экзистенциализма] и самим Хайдеггером» [3, р. 489]?! Личные встречи с Хайдеггером, несмотря на твою близкую дружбу с Ханной Арентс [3, р. 487, 501], твои сравнения его с Ницше и библейскими пророками! — всё это больше походит на сюжет закрученного психологического триллера, нежели на привычный жизненный путь заурядного доктора философии. Оставим, однако, твою биографию в покое и вернемся к статье, вызвавшей в нас такой живой отклик.

Прежде всего, нам бросились в глаза твои слова о *социальном* и о том скудном внимании, которое экзистенциализм ему уделяет. Проблема здесь, на наш взгляд, заключена в том, что в социальном,

как таковом, оказываются полностью стёртыми любые следы смерти в том смысле, в котором о ней пытается говорить экзистенциальная философия. Любой социум (существами которого, как ты верно заметил, мы с необходимостью являемся) направлен на увеличение комфорта. Должно быть, ты ещё не слышал о молодом французском философе Мишеле Фуко, но в одной из своих работ он даёт очень интересный анализ санкций со стороны власти, направленных на вытеснение смерти из окружающего нас социального мира. В особенности мы бы выделили следующие его слова: «Усердие, с которым стараются замолчать смерть, связано не столько с той неизвестной ранее тревогой, которая якобы делает ее невыносимой для наших обществ, сколько с тем фактом, что процедуры власти неизменно от нее отворачиваются. Будучи переходом из одного мира в другой, смерть была сменой владычества земного на другое, несопоставимо более могущественное... именно на жизнь и по всему ее ходу власть устанавливает теперь свои капканы; смерть же теперь — ее предел, то, что от нее ускользает; смерть становится... самой «частной» точкой. Несомненно, впервые за всю историю биологическое здесь отражается в политическом» [4]. Именно в этом, как нам кажется, и заключается смысл утраты экзистенциальной философией социального. Экзистенциализм стремится вырваться из объятий социального; напротив, он вторгается на территорию личного и пытается говорить о принципиально *некомфортных* явлениях, окружающих нас, среди которых смерть — общепризнанный апогей неизбежно ожидающего нас дискомфорта. Социальное является прямым отрицанием всего некомфортного, в первую очередь именно смерти — в социальном, как таковом, для смерти просто нет места. Но что происходит в таком лишенном смерти мире? Как говорит об этом другой подающий надежды француз Ги Дебор, «отсутствие социальной смерти тождественно социальному отсутствию жизни»² [5]. Впрочем, некоторые экзистенциалисты и сами (пусть и зачастую весьма

завуалированно) это признают. Например, твой молодой соотечественник Ирвин Ялом, хоть и отмечает спекулятивность слов Фрейда о том, что «человеческие группы, молекулы социума составлялись под действием страха смерти: первые люди жались друг к другу из боязни остаться одним и страха перед тем, что скрывалось во тьме» [6], сам неоднократно в неявном виде проводит эту мысль. Теперь ты понимаешь, к чему мы клоним? Современный кризис социального (или «отсутствие социальной жизни»), о котором ты и сам мне говорил, является очевидным стимулом для экзистенциального стремления рассматривать смерть как нечто интимное и сугубо личное. Причина тому — радикальная индивидуализация, поразившая жизненные центры Западной цивилизации, — индивидуализация как некое диалектическое отрицание их прежней предельной социальности. В конце концов экзистенциализм не зря нам столько говорит об анонимности масс, в которых скрывается современный человек.

Однако здесь, как нам кажется, необходимо сделать важную ремарку. У одного из твоих юных мы можем найти следующие слова: «Dasein не следует понимать, как некую персону, некое биологического человека, это скорее способ жизни или способ бытия» [7]. Это очень полезное замечание, потому что ты, как и многие другие философы, подчеркиваешь анонимность Das Man. Но вот то, что Dasein Хайдеггера или Existenz, если мы говорим о Ясперсе, также является, по своей сути, анонимным феноменом (хотя уже в совершенно другом смысле) отмечается довольно редко. В частности, с поразительной точностью это обстоятельство вскрывает сам Ясперс, когда пишет: «Анонимное — это и *подлинное бытие* человека, угрожающее исчезновением в рассеянии, и *подлинное небытие*, притязующее как будто на всю сферу существования [*курсив наш — Е.Ц., Р.К.*]» [8]. Таким образом, оба экзистенциалистских модуса существования (аутентичный и неаутентичный) существуют анонимно, или в анонимности. И вот тут на первый план выходит то, что считают противоположностью социального — *одиночество*. Если же мы попытаемся рассмотреть их через призму одиночества, то будет заметна их ключевая разница. Несмотря на то, что оба этих формата существования находятся в состоянии одиночества, то, что мы можем назвать «подлинным экзистированием», не принадлежит анонимности, но существует в ней всегда по собственной воле. Другими словами: *Dasein* — анонимен, поскольку *одиноко*, а *Das Man* — *одиноко*, потому что *анонимен*. Именно твой собственный вариант анонимности или, говоря иначе, принятый тобою вариант одиночества и конституирует твою смерть, которая выступает как бы последним штрихом твоего автопортрета. Как пишет русский философ Бердяев, «в предельной своей постановке проблема одиночества есть проблема смерти» [9]. Так, быть может, нам, имея разные смерти и разные анонимности, необходимо иметь ещё и разные варианты одиночества?

Многие исследователи [10, 11] считают, что в древности смерть присутствовала в совершенно ином виде, чем сейчас. Сталкиваясь с ней чаще, первобытные люди (некоторые исследователи даже говорят о похожем отношении к смерти и у греков, что лично у меня вызывает большие сомнения) пребывали в *общественном-онтологическом* страхе. Смерть окружала их группу со всех сторон, вынуждая объединяться ради выживания. Тогда как

современность, одарившая нас повышенным комфортом, занята не чем иным, как беспрестанным избавлением людей от смерти, и именно это ставит человека перед лицом нового страха. Преодолев своё социальное, став единичностью, персонифицированный человек сталкивается со смертью в новом *личном-антропологическом* страхе. Однако, как нам демонстрирует экзистенциализм, не все готовы принять себя личностью и нести ответственность за самих себя и своё бытие. Пытаясь избавиться от собственного одиночества и налагаемой им ответственности, человек стремится к бегству обратно в социальное, где этот страх не стоит прямо перед тобой, где тебе кажется, что ты уже *не одинок, стоя напротив смерти*.

В нашей статье (также посвященной проблеме смерти и, в первую очередь, в экзистенциальной философии) мы как-то отметили две основные тенденции: принятие личной смерти как аутентичное отношение к ней и уход от неё — как неаутентичное её понимание. Но, как представляется нам теперь, здесь все же остается место для критики. Ты, например, рассматривающий человека, в первую очередь, с социальной, а не личностной точки зрения, вполне можешь вменить нам то, что обозначенный нами общественный-онтологический страх перед смертью может быть истолкован как более аутентичный, нежели любое сугубо личное отношение к ней³. Ведь, по словам всё того же Ясперса, «я существую лишь в коммуникации с другими» [12]. И теперь, если вернуться к словам об общественном характере смерти у первобытных племён, здесь как раз и обнаруживается, что для них любая смерть (на охоте или на войне) — вовсе не экстраординарное событие. Напротив, смерть для них в порядке вещей, она представляет собой нечто неотъемлемое от их жизни. Одиночество гнало их друг к другу, чтобы вместе они могли противостоять смерти. Поэтому смерть рассматривалась как чисто социальный феномен, требующий для себя соответствующих ритуальных практик и обрядов.

Позднее, в Средние века, смерть в одиночестве (например, от рук разбойников в дороге) без необходимой церемонии считалась бесчестьем для умершего такой «неправедной» смертью [13]. Словно в насмешку над экзистенциальной философией, смерть воспринималась как «правильная», если она не принята в одиночестве, но должным образом погружена в социальное. Одиночество же, «открытое» человеком для себя, в XX веке рождено (как бы странно это ни звучало) не из его *нахождения одним*, но из его *нахождения со всеми*. Ницше удивительно точно описывает это, когда говорит: «Сотня глубоких одиночеств в совокупности образует город Венецию — это его очарование. Картина для людей будущего» [14, с. 254]. И как бы в унисон с философией экзистенциализма ни звучали слова Марка Аврелия или других стоиков, следует понимать, что все они рассматривают только смерть общественную-онтологическую. Экзистенциализм же (по крайней мере, изложенная Ясперсом версия⁴) предлагает нам через личную смерть прийти к абсолютно новой социальности, в которой смерть больше не будет изгоняться из общества ради призрачного комфорта и которая, по меткому выражению совсем ещё юного француза Бодрийяра, станет не очередным пристанищем для «культуры смерти» [15, с. 234], а, напротив — сама обратится в культуру жизни. Ведь именно чрезмерная *вовлеченность*

в жизнь (или увлеченность тем, что мы под ней понимаем) нам и не даёт узнать, что же это такое — жизнь; и что такое, в конце концов, и сам человек? Не случайно Фуко (тот француз, о котором мы писали тебе выше) писал: «То, что прячет и закрывает, образуя темный занавес над истиной, — это, парадоксальным образом, сама жизнь. Смерть же, напротив, открывает для дневного света черный ящик тела» [16]. Другой человек перестанет быть анонимным для нас через своё принятие и проживание смерти как *подлинно своей*⁵.

Социальность одинокого⁶ — это предложение и даже, в некотором смысле, вызов, коренящийся в самом центре экзистенциальной мысли. Это в чём-то первобытный взгляд на мир как готовой к атаке на нас неизвестности. В этом смысле ты абсолютно прав: это действительно *антисоциальная философия*, поскольку она восстаёт против главного идола нашей цивилизации — против комфорта. *Анонимности общественного комфорта она противопоставляет анонимность личности, исполненной страхом*. И вполне возможно, что именно экзистенциализм станет той самой искомой многими новой религиозностью для современного мира, а точнее будет сказать — новой социологической теорией, о которой ты и попытался рассказать нам в своей статье.

Примечания

¹ Ведь это же ты писал: «Хотя эти слуги бога говорили загадками..., но совершенно был ясен их посыл: наша цивилизация — обречена, а подавляющее большинство — слепо... только горстка восставших может быть спасена, те, кто обратит свой взор против спасающего «здорового смысла», против золотой середины. Только в предельном можно отыскать истину и подлинную жизнь. Только в восстании против традиции и установившихся порядков может человек достичь своей цели. Восстание этих аристократических озлобленных пророков против быстрого и свершившегося триумфа технологий... постепенной социализации всех отношений они противопоставляют радикальный индивидуализм» [17].

² Сравни это с отрывком из Жана Бодрийяра: «Сама экзистенциальная ситуация современного человека тоже искажена, вовлечена в парадоксальную симулятивную темпоральность... Борьба со смертью ведет к переносу смерти непосредственно в жизнь, к превращению жизни в "последствие", "пережиточность", "доживание"» [15, с. 12].

³ Забавно, но, судя по переписке Ясперса с Хайдеггером, вопрос о том, «что можно считать подлинным», так никогда и не прозвучал открыто. По-видимому, потому что ими обоими предполагалось, что под «подлинным» каждый из них имеет в виду одно и то же. Впрочем, позднее это умалчиваемое расхождение дало о себе знать в ходе многочисленных и болезненных препирательств между Хайдеггером и Ясперсом [18].

⁴ «Говоря, он [Хайдеггер] создает условия собственного говорения. Это для него, видимо, и означает быть вне оппозиции «коммуникация/не-коммуникация... После войны Хайдеггера обрекли на одиночество победители, но еще раньше он сам принял другое, сущностное, одиночество как дар. <...> Для такой философии ресурс одиночества, из которого она рождается, никогда не бывает достаточным, его всегда слишком мало. Это сущностное одиночество не имеет ничего общего со здравосмысловым одиночеством, одиночеством как некоммуникацией» [18, с. 35–37].

⁵ Например, Ясперс в связи со смертью Шелера пишет: «Столкнувшись со смертью, вдруг разом осознаешь, как относишься к человеку. Он как бы становится завершённым образом» [18, с. 156]; или, пользуясь уже словами известного

мексиканского поэта Паса: «Скажи мне, как ты умер, и я скажу тебе, кто ты» [19].

⁶ Ясперс, например, прямо указывает на то, что «одиночество не тождественно социологически отмечаемой изолированности... напротив: если я начинаю изолироваться, то... в предельном случае абсолютного обрыва коммуникации я перестаю быть самим собой, потому что я испаряюсь, становлюсь пустой точкой» [20].

Библиографический список

1. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гурчинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 119. ISBN 5-900291-10-3.
2. Gray J. G. The Warriors: Reflections on Men in Battle. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998. 242 p. ISBN: 978-0-8032-7076-3.
3. Woessner M. J. Glenn Gray: Philosopher, Translator (Of Heidegger), and Warrior // Transactions of the Charles S. Peirce Society. 2004. Vol. 40, No. 3. P. 487–512.
4. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 242. ISBN 5-85374-006-7.
5. Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. С. 90. ISBN 5-8163-0008-3.
6. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / пер. с англ. Т. С. Драбкиной. М.: Класс, 1999. С. 49. ISBN 5-86375-106-1.
7. Haugeland J. Reading Brandom Reading Heidegger // The European Journal of Philosophy. 2005. Vol. 13, No. 3. P. 421–428. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2005.00237.x.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Духовная ситуация времени: пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. С. 388. ISBN 5-250-01357-0.
9. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М.: Московский психолого-социальный ин-т, Флинта, 1998. С. 225.
10. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университет. кн., 2000. С. 37.
11. Landsberg P.-L. Experience of Death // Maurice Natanson. Essays in Phenomenology. Springer Netherlands. 1966. P. 196. ISBN 978-94-015-2204-5.
12. Кочнев Р. А., Цветухина Е. А. О двух пониманиях смерти в философской традиции // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2017. № 2. С. 60–62.
13. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 68. ISBN 5-8114-0120-5.
14. Сурова Е. Э. Европейец «отчужденный»: Персоналистская личность. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 110.
15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть: пер. с франц. М.: Добросвет, 2000. 327 с. ISBN 5-7913-0047-6.
16. Фуко М. Рождение клиники. М.: Академический проспект, 2010. С. 203. ISBN 978-5-8291-1274-9.
17. J. Glenn Gray. Heidegger «Evaluates» Nietzsche // Journal of the History of Ideas. 1953. Vol. 14, No. 2. P. 306–307.
18. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963 / пер. с нем. И. Михайловой. М.: Ad Marginem, 2001. 451 с. ISBN 5-93321-022-6.
19. Пас О. Поэзия. Критика. Эротика. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 27.
20. Ясперс К. Философия. В 3-х кн. Кн. 2. Просветление экзистенции / пер. с нем. А. К. Судачкова. М.: Канон+, 2012. С. 65. ISBN 978-5-88373-290-3.

КОЧНЕВ Роман Леонидович, учебный мастер кафедры «Философия и социальные коммуникации»; магистрант гр. КРМ-161 факультета «Элитное образование и магистратура». Адрес для переписки r-kochnev@mail.ru

ИДЕЯ СМЕРТИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

В статье анализируются представления о смерти в экзистенциальной философии. Описывается экзистенциализм как направление в философии. Рассматриваются важные для этого направления концепты и их связь с идеей смерти. Критикуются некоторые положения и делается вывод о важности дальнейших исследований.

Ключевые слова: смерть, экзистенциализм, ужас, будущее, пограничные ситуации.

«Свободный человек ни о чем не думает меньше, чем о смерти, и мудрость заключена в рассуждениях не о смерти, но о жизни». Мне кажется, что эта сентенция Спинозы, обозначенная как теорема 67 из 4-й части его Этики, является примечательным высказыванием, основанным на не менее примечательной метафизике. По мнению Спинозы, наша Вселенная — грандиозный механистический порядок, отмеченный совершенностью своего действия и наполненностью Бытием. В нём нет хаоса, есть лишь конкретная причина, по которой всё может быть познано умом или в ощущениях. Бог или Природа — это необходимая всеобъемлющая сила, которая предотвращает у чего бы то ни было потерю его существования. Если бы мы могли спросить у Спинозы: «Почему нам не следует размышлять о смерти?», он без сомнений дал бы ответ: «Потому что смерть нереальна, а размышлять следует только о существующем, о вечном. Делая это, вы и сами станете подобными вечности: спокойными, самодостаточными, счастливыми, не подвластными времени (indestructible), свободными. Вы будете сконцентрированы на том, что просто не может исчезнуть. Следовательно, смерть не относится к размышлениям свободного человека, как не является она и частью философских размышлений!»

Спиноза, который известен тем, что жил в соответствии со своей философией, кроме приведенного отрывка и короткой иллюстрации после этого, почти не оставил упоминаний о смерти в своих основных работах. Хотя Спиноза и спинозизм встречали большое сопротивление в 17-м, 18-м и 19-м столетиях, это конкретное высказывание повсеместно одобрялось другими мыслителями. Вопрос о смерти поднимался философами того времени крайне редко. Сократ, однажды определивший философию как «занятие смертью», в своём учении и в том, как он принял гибель, обрёл бессмертие. У большого числа греческих и римских мыслителей можно встретить согласие как с самой мыслью Сократа, так и с тем моральным пылом, который в нём вызвала смерть. То же касается и авторов эпохи

Ренессанса, охваченных идеей сознания смерти и проблем, стоящих за этим осознанием. Но уже в эпоху Постренессанса эта тема почти исчезает из философии и искусства, и, как мне кажется, этому факту не придаётся достаточного внимания. Волна Просвещения с его верой в человеческое развитие, с его антиисторическим уклоном и доверием к математической науке, вполне могла пожертвовать чем-то связанным с человеческой моралью, внимание тогда уделялось совсем другим проблемам. Ведь хотя смерть, как печальное событие, не может нами отрицаться, она вовсе не является чем-то простым для научного изучения. В сущности, она связывает зло и веру в прогресс, в совершенствование и концепт рациональности мирового порядка.

В двадцатом веке смерть была переоткрыта как философская идея и как проблема. В первую очередь, это связано с немецкими экзистенциалистами Карлом Ясперсом и Мартином Хайдеггером, ставшими этот вопрос в центр их интерпретации реальности и человеческого бытия. Они настойчиво утверждали, что надлежащее понимание и надлежащее отношение к смерти, к своей собственной смерти, не только *sine qua non*¹ (подлинного опыта, но также и разъяснение подлинной природы этого мира. В этом они максимально уходят не только от уже приведённых слов Спинозы, но и от идей, превалирующих в наше время. В своём исследовании трактовки идеи смерти, по большей части, я в основном буду касаться уже названных немецких экзистенциалистов, поскольку на теме смерти они концентрировались больше, чем Кьеркегор, Сартр и другие, менее значительные фигуры этой школы мысли. Некоторые вещи из тех, что будут сказаны на эту тему, конечно, можно отнести ко всем экзистенциалистам в целом, но для более точного анализа Ясперс и Хайдеггер являются необходимыми источниками.

Какой смысл, какое значение можно закрепить за фактом того, что человек должен умереть? Как должен я относиться к грядущему событию соб-

ственной смерти? Что мы вообще можем получить от признания смерти по сравнению с жизнью, в которой мы о ней забудем, в которой она не будет реальной? Если мы хотим услышать ответы экзистенциализма на эти вопросы, то сначала мы должны дать некоторые определения тому, что я буду называть философским настроением экзистенциализма и хотя бы вскользь коснуться понятия метафизики. Экзистенциализм прежде всего состоит и метафизики, и эти два явления, как бы это не казалось странным, сходятся в одной точке, взаимно дополняя друг друга.

Что касается настроения, то его лучше всего можно описать как ощущение бездомности человека. Этот мир, в который мы приходим или забрасываемся как человеческие существа, до крайности не соответствует нашим духовным чаяниям и потребностям (claims and the requirements of the spirit). Наше природное и социальное окружение давит на нас своей чужеродностью, показывая свою непригодность в качестве дома для всего того, что является исключительно человеческим в нас. Если мы являемся подлинными личностями, чувствительными к положению человека, мы не можем получить поддержку в природе или обществе. Они не являются частью нас. Как обычно говорят христиане: «мы в мире, но не от него». Любые попытки обрести пристанище нашему духу в этом временном и пространственном мире обречены. И это происходит потому что ход событий принципиально не постигается ни нашим разумом, ни тем, что выше его, как полагали романтики, но он не является и чем-то скрытым от нашего разума, как в Кантианской философии. Нет, разум человека, как и его душа, являются чуждыми в непознаваемом, непроницаемом мире, которому до него нет дела. Любой порядок, любой смысл (если они вообще есть) должны создаваться индивидуальными усилиями и решениями, причём каждым из нас и всякий раз полностью заново.

Эта глубоко укоренившаяся убежденность в бездомности сразу противопоставляет экзистенциализм Западной традиции идеалистической и натуралистической философии. Великие идеалисты всегда подчёркивали, что целью всех стремлений является нахождение в этом мире как в своём доме. Идеализм, особенно после Гегеля, был пронизан чувством глубокой связи, существовавшей между индивидуумом и обществом, человеческим и природным, человеком и Богом, или Абсолютом. Для идеализма настоящий индивид не изолирован от мира, но сопричастен с ним, во всех его разнообразных отношениях. С другой стороны, экзистенциальная бездомность также резко отличается с настроением различных натуралистических философий наших дней. Натуралисты всегда определяют локус человеческой значимости и источник социальных и индивидуальных устремлений в мире материальной природы. Для человека отходить от материнской по отношению к нему природы необоснованно, иррационально и даже греховно. Экзистенциалисты, в свою очередь, не находят в Природе поводов для радости и не извлекают из неё никаких метафизических оснований.

Если честно, то достаточно трудно найти в Западной традиции хороший аналог для экзистенциального настроения. Крайне заманчиво, но невыгодно, увязать это настроение с романтизмом, особенно с пессимистичным настроением Шопен-

гауэра и его последователей. Конечно, между ними есть интеллектуальное родство, но экзистенциалисты вряд ли бы сказали, что разделяют безнадежность, циничную отстраненность, утешительный эстетизм романтического пессимизма. Они яростно выступают против критических обвинений в нигилизме и отчаянности, утверждая, что это не относится ни ко всей их философии, ни к выводам из неё, что, я думаю, правильно. Известное эссе Бертрана Рассела «Поколение свободного человека» («Free Man's Worship») повествует об отношении к Природе, которое близко к экзистенциализму. Утешение, состоящее в товариществе с группой единомышленников в «длительном марше, сквозь ночи наших жизней» («the long march through the night of life»), предлагаемое Расселом, мало отличается от убеждений Ясперса о вневременной действительности общения между отдельными людьми. Но при внимательном изучении можно увидеть и большую разницу в их позициях. Настроение Рассела (которое быстро ушло, как и большинство других его идей), вызванное его знакомством с естественными науками, представляло героическое восстание против фактов, о которых говорит наука. Как и большинство англичан 19-го столетия, его пафос исходил из реакции на науку, чьи истины больше не подвергаются обсуждению, но в то же время негативны по отношению к достоинству человека. Настроение же экзистенциализма не является вызывающим или доблестным. По крайней мере, для Ясперса с Хайдеггером такое «разочарование миром», вызванное наукой, считается само собой разумеющимся положением дел, а вовсе не причиной для доблести. В экзистенциализме, я так считаю, хотя мне будет сложно это объяснить, чувство чуждости и отстранённости между индивидуумом и его миром порождается ежедневным опытом жизни в крайне нестабильном обществе. Сравнивая с идеями Рассела, не открытия науки, но её прикладной характер является источником безрадостности экзистенциализма. Искать аналоги экзистенциального настроения лучшего всего у авторов Греко-Римской или Еврейской традиции, однако подобный разбор занял бы непозволительно много времени.

Безусловно, такое настроение связано с метафизикой, которая отнюдь не превалировала в западной мысли, но даже находится в противоречии с её наиболее значимыми системами. Немецкий термин «unheimlich», который буквально переводится как «не домашний», в действительности имеет значение «жуткий». Так, когда вы ощущаете немецкое «unheimlich zu Mute», вас охватывает неопишуемый страх. Вы вне своего обычного состояния, более того, внутренним чутьём вы ощущаете бездну, скрытую от своего обычного состояния. Экзистенциалисты полагают эти редкие переживания жути за откровения глубинной сути реальности. В такие моменты мы чувствуем глубокую тревогу, чувствуем угрозу и давление, исходящее в целом от всего и от ничего в частности. Мы полны ужаса или страдания, психологическое основание которых для экзистенциалистов имеет метафизическое происхождение¹. Если кто-нибудь спросит, что же нас беспокоит, когда мы подавлены этим ощущением жути, то мы, вероятнее всего, скажем: «Да ничего». Эти слова вернее любых известных нам. Ибо нас угнетает природное чутьё, что нас не поддерживает никакая бесконечная сила и полнота бытия, как о том учило множество философов. Напротив, мы, человеческие суще-

ства, в таком состоянии смутно воспринимаем, что мир ни на что не опирается. У него нет базиса или основания. Человеческое существование, как одна из форм Бытия, подвешена над бездной Небытия. Как обозначает это Хайдеггер: «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто»².

В такой метафизике небытие (Non-being) или ничто (nothingness) является не просто очередной категорией, но становится тем, что детерминирует их. Ничто предшествует Бытию, оно его окутывает и его обуславливает. В опыте Ужаса³ мы сталкиваемся со скрытой до того правдой, что не будет никакого последнего утешения, что конец всех стремлений — кораблекрушение, бездна Небытия. Тяжело открыть эту истину, ещё тяжелее посмотреть ей в лицо и с этим жить. Слабые натуры вообще не узнают атмосферы Ужаса, утверждал Кьеркегор. Немецкие же экзистенциалисты считают, что даже сильным это знание редко дано, потому что по преимуществу мы — существа комфорта, не ищущие правды. Тем не менее подлинны люди вовсе не хотят избежать опыта Ужаса, напротив, оно им требуется и ими переживается. Такие люди твёрдо убеждены в правдивости выражения Гёте: «Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil» (Содрогание — это лучшая черта человека). Только через потрясения нашего обычного состояния мы можем обрести спасение экзистенции (Existenz) и преодолеть первородный грех прозябания в повседневности. Конечно, для Кьеркегора и религиозной ветви экзистенциализма опыт Ужаса предвратителен к спасению в фундаментальном смысле: он предшествует скачку веры. И вера определяется как абсолютное доверие к Христианскому Богу любви, в котором возможна вечная жизнь для человека. С другой стороны, для Ясперса, Хайдеггера и Сартра спасение, приходящее через Ужас, является посюсторонним (this-worldly) опытом, происходящим из жизни в истине. Ужас не предшествует чему-либо, он раскрывает истину Ничто и обуславливает наше понимание всех прочих истин. Как писал Ясперс: «Непостижимый характер мира должен открыться для нас, если мы хотим постичь истину этого мира»⁴.

Экзистенциалисты говорят о правильном и ложном способе понимая человеческого состояния. Первостепенное значение для правильного пути имеет обнажение духа, когда с него сдираются все наши ухищрения, утешения и избегания. Нашим настоящим состоянием является состояние *подверженности*⁵, поскольку в действительности мы беззащитны, обнажены под ветром слепого случая. Существует немецкое причастие "geborgen", которое переводится как «защищенный» или «укрытый», но своим значением имеет очаровательное чувство защищенности, тот комфорт, в котором мы находимся, будучи сокрытыми от подстерегающих опасностей. "Geborgen" — это чувства маленькой птички в гнезде, так чувствует себя дитя в лоне матери, а возлюбленная — в руках сильного и чуткого поклонника.

Под подверженностью (exposure) понимается полная противоположность этому. Впрочем, для человеческих существ желание защищенности и безопасности (Geborgenheit) является не только неотъемлемой чертой и изначальным побуждением, но также и труднообъяснимым самообманом. Выражаясь мистически: мы все подвержены (exposed) зияющей бездне, извечной ночи, прародительнице всего, к которой мы однажды вернёмся. Ничтож-

но мало людей осознано это своим подлинным основанием, но разве количеством можно измерить правду?

Возможно, что ясность в понятие подверженности внёс Карл Ясперс своим описанием того, что он называл «пограничной ситуацией». Каждый человек в каждый момент времени живёт, и это несомненно, в постоянно меняющейся и никогда полностью не схватываемой или до конца понимаемой ситуации.

*Они не изменяются, разве что только в своём явлении; они, в отношении к нашему существованию, окончательны. Они не допускают стороннего обозрения, в нашем существовании мы видим за ними более ничего иного. Они — как стена, на которую мы наталкиваемся, у которой мы терпим крах. Мы не можем изменить их, но можем только привести их к ясности, хотя не умеем объяснить и логические вывести их из чего-то другого*⁶.

Эти ситуации раскрывают нам пределы нашего существования, они неизбежны и являются определяющими для подлинной жизни, это переживания чувства вины и страданий, конфликтов, неожиданностей и смерти. Опыт этих переживаний не может быть выражен строгими терминами, их присутствие явлений скрыто для нашей привычной логики. Но если мы, решив узнать их ближе, вонзимся открытым взором в эти пограничные впечатления, то мы откроем для себя пограничный опыт, называемый экзистенциалистами истинным.

Наиболее предельным видом духовной подверженности является подверженность, исходящая от смерти, этим самым непостижимым пограничным состоянием. Это то, что делает неизбежным кораблекрушение всей человеческой жизни. Смерть относится к человеческим состояниям как к таковым, но также к состоянию каждого из нас. «Кораблекрушение окончательно», — говорит Ясперс, подразумевая, что надежды на бессмертие являются тщетными. Наше хрупкое судно плывёт в бескрайнем море без единого порта. Принятие этого факта, болезненного факта человеческой конечности, неизбежности нашей смерти, может придать нашей жизни осмысленности и значимости. Это путь освобождения через истину. Для «самой откровенной близости с действительностью, вместе с ней — готовность к подлинному кораблекрушению»⁷.

Какой же тогда плодотворный способ отношения к смерти? Как мы можем сделать нашу смерть событием величайшей важности? Ясперс и Хайдеггер дают однозначный ответ: вы должны достигнуть яркого претворения смерти не как границу окончания жизни, а как основоположную часть жизни. Смерть — феномен внутри жизни. Если она будет схвачена жизнью как личное, то это будет иметь революционный эффект в нашем поведении. Факт нашей смертности можно рассматривать как настоящий фонтан перспектив и возможностей. Действительно, пользуясь словами Хайдеггера, смерть и есть «эта наиболее своя, безотносительная возможность вместе с тем предельнейшая»⁸. Однажды мы научимся принимать реальность смерти как величайшую возможность, мы не будем просто пассивно ждать её, как исчезающий биологический вид, ни сосредоточенно размышлять над ней, ни желать ускорить её приход. Смерть будет считаться ни нашим другом, ни чем-то для нас неизвестным.

Первым, что потребуется для осознания смерти как возрастания бытия (increase of being), является

признанием того, что она абсолютно всегда — моя собственная, что-то, принадлежащее самой моей сути, как Ничто принадлежит Бытию. Никто не может занять место в моей смерти, так же, как я не могу умереть за другого. Я всегда умираю один, и сам смысл смерти достигается мной, по Хайдеггеру, только в лицезрении моей собственной смерти.

Занимательно, что Ясперс проводит принципиальное различие между смертью ближайшего⁹ и смертью меня самого. Смерть ближайшего может быть «самой глубокой раной» в жизни. Как и все, ближайший умирает один, и это разделение, казалось бы, происходит абсолютно и навсегда. Тем не менее для того, кто остался позади, продолжение той коммуникации ощущается возможной в действительности, пусть даже мистически. Такая коммуникация, будучи не физической и не определенной языком, вовсе не требует физического присутствия связанных ею. Но, чтобы подробно изложить то, что Ясперс понимает под такой коммуникацией и близким с ней по значению понятием трансценденции, потребуется отдельное эссе. Насколько я могу судить, эти его идеи отходят от того, что он говорит о смерти и неизбежном кораблекрушении. Его религиозность можно поместить между пылким протестантизмом Кьеркегора и атеизмом Сартра. В этом отношении его философия в целом воспринимается в высшей степени двусмысленно и амбивалентно.

Тем не менее для Ясперса, как и для Хайдеггера, несомненным фактом о смерти является необходимость принятия каждым отдельным человеком своей смерти, как главенствующей реальности. Это нераздельная, наиболее обособленная, отдельная и несвязанная возможность жизни и поэтому имеющая наибольшее значение. Человек, достигший подлинности, приветствует ситуации, в которых всё зависит только от него самого, когда нет никакой помощи или повода для утешений. Такой индивид столкнётся с пониманием того, что хотя наша смерть и несомненна, час её прихода ничем не предопределён. Мы должны быть уверены, что мы умрём, и мы никогда не узнаем, когда именно. Как следствие из этой, казалось бы, общепонятной истины, мы должны учиться жить всё время, находясь перед лицом смерти.

Прежде чем мы перейдём к выводам из этого утверждения, мы должны изложить то, что Ясперс и Хайдеггер рассматривают как привычные подходы к оценке смерти, которые, на их взгляд, являются извращенными и ложными. Они все придерживаются того, чтобы отказаться принимать реальность смерти. Ясперс разделяет такие практики на «позитивистские» и «мистические». Позитивист обычно следует за довольно сомнительной мудростью Эпикура и повторяет слова: «Когда я есть, то смерти ещё нет, а когда смерть наступает, то нет уже меня. Следовательно, смерть не имеет ко мне никакого отношения». И верно, я не могу переживать мою смерть, и утешения, предлагаемого позитивистами, было бы достаточно, если бы мы испытывали страх перед физической смертью. Но, как указывает Ясперс, с которым я в этом согласен, что то, чего мы больше всего боимся в смерти, — это перспектива не существования, исчезновения в ничто. Этот «экзистенциальный ужас» перспективы, охватывающий вдумчивого человека, ощущения которого имеют мало общего с простой биологией. Против этого ужаса, этого содрогания перед небытием, у позитивиста нет никакого ору-

жия. Всё, что ему известно, — это «беспомощное отчаяние». Не лучше классический вариант избегания, называемый Ясперсом «безмирным мистицизмом» (worldless mysticism). Мистики любого толка отказываются от полагания реальности смерти, потому что они не принимают мир нашего опыта как реальный. Они установили непреодолимый дуализм между якобы имеющим место настоящим миром и переживаемым миром феноменов. Они верят в бессмертие или метемпсихоз, и тогда смерть — это момент перехода, физическое превращение, зачастую даже предмет ожидания, в таком положении она теряет свой истинный характер, как пограничная ситуация. Мистики совершают ошибку, противоположную позитивистской, не принимая органического аспекта человеческого существования, союза плоти и духа.

Анализ нашего привычного способа по избеганию смерти, проведенный Хайдеггером, является, пожалуй, даже более пронизательным. Мы крадём у себя чувство реальности смерти, превращая его во что-то публичное, что-то, что происходит со всеми без разбора и, следовательно, ни с кем в частности, утверждает он. Мы стремимся сделать смерть ещё одним событием, среди множества других, происходящим с кем-то каждый день, которое, по-видимому, когда-то произойдёт и со мной тоже, но в данный момент это меня не касается. Смерть несомненна, имеем мы привычку говорить, но со мной она ещё не случилась. Но самой манерой нашей речи мы выдаем своё желание избежать эту наиболее личную, изолированную и непреодолимую возможность. В конце концов приходит молчаливое согласие не говорить о смерти, как о предмете, не связанном с приличиями, как о неуместном событии. Неоправданное внимание этому — явный признак трусости. Хайдеггеровский анализ безличного немецкого местоимения *das Man* (люди), как выражающего падшее состояние человечества в целом и безволия перед лицом смерти в частности, стал широко известным. В повседневном общении мы используем более привычные безличные формы третьего лица: «они сказали», «они это делают» и так далее. Когда это местоимение используется именно безлично, мы исключаем это лицо и этот некто, как и «мы сами», часто не обозначает никого вообще. Как мы используем такие слова, как «общественность» или «массы», для обозначения обезличенных групп, так мы говорим «некто», «они», «остальные», не имея в виду никого конкретного. Такой уход в обезличенность является первородным грехом для экзистенциализма. Это означает притупление всех интенсивных ощущений, уход от персональной ответственности, отказ рассматривать смерть как что-то, относящееся к индивидуальной личности. Потому что я бессознательно ассоциирую себя с безличными «людьми». Так мы, падшие создания, живём в нашей повседневной банальности, постоянно защищаясь от того, что может сделать нас подлинными личностями. Мы предпочитаем забывчивость опознанию, и смерть настаивает на нас, как она настаивает Илью Ильича в знаменитом рассказе Толстого¹⁰ ужасающей последней чертой, поскольку жизнь была лишена аутентичности, была полностью пустой.

Чтобы преодолеть это стремление к нереальности — это падение, необходимо признать, что мы живем, ежеминутно находясь перед лицом смерти, и научиться действовать на основании этого понимания. Я должен считать абсолютной правдой

и фактом, относящимся ко мне, что смерть, несомненно, придёт и это может произойти в любой момент. Я не могу притязать ни на что, кроме текущего момента, однако на него у меня есть полное право, он может быть полностью моим. И моя ответственность в том, чтобы сделать его активным и насыщенным. Я отвечаю за постоянное различие существенного от несущественного, истинного от ложного. Такая ответственность может быть достигнута только путём жизни перед лицом смерти. «Что остается существенным перед лицом смерти, то мы сделали экзистирова, что слабеет и ветшает перед её лицом, — не более чем существованием»¹¹.

Что это значит на практике для всех тех, кто озабочен тем, чтобы стать полностью подлинным человеком? Для экзистенциалистов это значит, во-первых, что мы не можем планировать всю нашу жизнь или даже значительную её часть. Мы не можем говорить о подлинности с точки зрения завершенности. Некоторые люди осуществляют себя, по крайней мере, в поверхностном смысле, и продолжают жить, многие из них умирают, не реализуя своих возможностей. На самом деле большинство умирает после растраты своих жизней, никогда не «приходя к самим себе». Ясперс писал:

«В жизни всё, чего бы мы ни достигли, мертво для нас. Ничто завершенное нежизнеспособно. Поскольку мы стремимся достичь завершения, мы стремимся к мертвому, как к готовому... Как зрелище для других она ещё может иметь характер завершенности, но как действительная жизнь она лишена его. В жизни остаются напряжение и цель, неадекватность и незавершенность»¹².

Жить лицом к лицу со смертью означает проживать её так, что она может быть прервана в любой момент и при этом вовсе не станет бессмысленной по этой причине. Мы не считаем, что истинные люди ставят себе цели в далеком будущем и делают их осуществление целью своих жизней. Жизнь, наполненную смыслом, согласно экзистенциалистам, требуется постигать не с точки зрения завершенности или продолжительности, но, напротив, с точки зрения усиления и высветления (clarification) жизненных возможностей от раза к разу.

Размышления Хайдеггера о природе времени позволяют прояснить и углубить эту центральную доктрину экзистенциализма. И хотя его анализ в «*Sein und Zeit*» является комплексным и трудоёмким, вполне возможно кратко изложить материал, который соотносится с рассматриваемой нами проблемой. Для нас, как человеческих созданий, говорит Хайдеггер, время не предстаёт в действительности как плавный переход от прошлого к будущему через настоящее, точно так же как смерть не просто обрывание нашей висящей на ниточке жизни. Время не течёт и не несёт нас, это вовсе не то, что полагал Бергсон. Мы должны рассматривать настоящий момент как всё то, что мы когда-либо переживали и в чём находились. Текущий момент содержит всё богатство мира и весь спектр возможных переживаний. Прошлое и будущее содержатся в нашем мышлении, происходящем сейчас, и настоящие чувства могут быть только там. Прошлое «было», действует как сдерживающий вес, для нашего настоящего, а будущее, «ещё-нет», как освобождающая, выпускающая сила. Другими словами, будущее может быть освобождено, если в настоящем оно содержит прошлое, как пережитое время, а не как внешнее время, которое можно описать посредством календаря и часов. Хайдеггер

вовсе не отнимает у реальности его объективного времени, как то считают его американские критики. Но он считает, что для достижения подлинного времени его следует пропустить через себя, принимать его как личное и собственное, как *наше* время, противопоставленное времени, измеряемому днями и часами. Если мы будем смотреть на это именно так, то время, как линейная прогрессия, исчезает из нашего мышления, и будущее будет рассматриваться фундаментальным образом, принадлежащим настоящему. Хотя речь здесь идёт о большем количестве вещей, Хайдеггер в вопросе времени делает упор на то, что будущее должно рассматриваться новым образом, как часть экзистенциального момента. Как он суммирует это в трудно переводимом предложении:

«"Будущее" значит тут не некое теперь, которое, еще не став "действительным", лишь когда-то будет быть, но наступление, в каком присутствии в его самой своей способности быть настает для себя. Заступание делает присутствие собственно наступающим, а именно так, что заступание само возможно лишь поскольку присутствие как сущее вообще уже всегда настает для себя, т. е. вообще в своем бытии наступающе»¹³.

Будущее, таким образом, для пережитого, внутреннего времени всегда является областью возможности настоящего. Время «ещё-нет» переживается как «наступающее» в мысли о том, что может или должно случиться. Как подлинно существующие мы открыты, незавершенны, «не закончены» («fulfillment»), кажется, что порой Хайдеггер думает о нашей потенциальности «ещё-нет», как о подлинности вообще. Внешнее относительно нас будущее не может принести нам то, чем мы не владели бы, если мы являемся подлинными людьми. Следовательно, потенциальность никак не связана с теологией органического толка. Хотя, как говорят экзистенциалисты, наша жизнь всегда направлена в будущее, это выражение, скорее, вводит в заблуждение, если мы не понимаем «будущее» как измерение настоящего.

Как тогда смерть связана с этим «ещё-нет», составляющим столь значительную часть нашего внутреннего настоящего? Хайдеггер предлагает две интересные аналогии только затем, чтобы их отвергнуть. Во-первых, когда мы говорим, что луна ещё неполная, мы имеем в виду, что мы не воспринимаем, скажем, четвертую её часть. Но это только вопрос восприятия, а не бытия. Невидимая четверть всё время находится там. Обратное этому справедливо для человека «ещё-нет». Но, в отличие от луны, с нами речь всегда идёт о становлении бытия (actual growth of being). Во-вторых, про плоды мы говорим, что они созревающие, когда они ещё-не созрели. Эта аналогия более адекватная, чем с луной, поскольку в ней речь идёт о становлении бытия, а не просто о восприятии. Более того, состояние созревания-вперёд (ripeness toward), в котором незрелый плод растёт, не есть что-то внешнее к нему, или просто добавленное как сумма, но является основополагающей частью самого плода. В этом случае «ещё-нет» является собственным бытием плода, как и в случае с человеческой жизнью.

Тем не менее данная аналогия является крайне неточной, каким и будет любое другое сравнение с органической природой в глазах экзистенциалистов. Экзистенциализм подчеркнуто дистанцируется от «философии процесса» натуралистического или идеалистического толка. Созревание плода

означает его совершенствование или завершение, его телос, в то время как смерть следует понимать совершенно другим образом. Смерть — это не законченность «ещё-нет», каковым является созревание плода, требующее определенного времени. Напротив, это *Bevorstand*, предстоящее, что-то, что всегда находится прямо перед вами. Бытие-к-смерти, выражение, которое Хайдеггер заимствует у Кьеркегора, это образ жизни, рассматривающий возможность смерти как интимную часть жизни: он отдаляет человека, бросает его обратно к нему самому, предлагая ему возможность стать личностью. Если рассматривать это как образ жизни, то бытие-к-смерти осознаёт, что жизнь может в любой момент отойти ко смерти — «Едва человек приходит в жизнь, он сразу же достаточно стар, чтобы умереть»¹⁴ — и в то же время оно утверждает этот факт своей самой значительной привилегией и величайшим для себя вызовом.

В момент, когда будет принята реальность личной смерти, развивается чувство неотложности и предначертания (*sense of urgency and mission*). Индивидуальное освобождается от существования в обществе, от присущего людям состояния паде-ния. Подлинный человек, полный боли и даже трагедии, станет незаурядностью через решимость (*resoluteness*), ключевой термин Хайдеггера. Подлинный человек обретает решимость, осознавая, что в существовании должен быть какой-то смысл, но в нём его нет. Он будет стремиться расширить границы своего настоящего, чтобы сделать свою жизнь отличной и уникальной. Он не будет больше избегать подверженности и содроганий Ужаса перед Ничто. Напротив, это будет ему необходимо как воздух.

Больше того, подверженность самому интимному и экстремальному переживанию из всех — смерти, развивает в человеке открытость (*love of openness, or overt behavior*), которую Ясперс и Хайдеггер называют истиной. Подобно остальным философам, они заявляют об открытии важной истины, как о *raison d'être*¹⁵ их философии. Истина для них не что-то, скованное цепями логики или концептов. Это способ поведения или бытия. Экзистенциально быть — значит, быть в истине. Наше существование есть существование в правде, когда оно открыто, направлено к свету. Но невыясненность, темнота и сокрытие находятся в самой природе вещей. Истина есть акт раскрытия бытия, его прояснения, просветления бытия, *Erhellung des Seins*. Прояснённый, просвещённый индивид отображает Бытие как оно есть, подвергая себя наиболее сильной открытости: открытости к смерти. Здесь предельно ясным становится экзистенциалистское требование, что та личность, которая живёт перед лицом смерти, не только раскрывает истину бытия, он и *есть* эта истина, по крайней мере, её субстанция. И она обретает свободу, которую Хайдеггер связывает с истиной и которая, в связи с фигурой Сартра, стала темой более значимой, чем тема смерти. Но анализ того, как экзистенциалисты видят свободу и истину, лучше оставить для другого раза. Давайте перейдём к краткому заключению касательно такого восприятия смерти и спросим себя, с какими аргументами мы можем согласиться.

Мы, как американцы, всегда находим что-то извращенное в европейской точке зрения. Как философия, это слишком мрачно, слишком предельно, слишком индивидуалистично для нас. Наш обычный ответ на такое утверждение, что для раскры-

тия аутентичности есть другие, более удачные способы. Мы будем возражать, что если ты хочешь, чтобы твоя жизнь была подлинной, наполненной смыслом и активной, почему бы не посвятить всего себя идеалам социального? Мне кажется, для нас это означает вовлеченность в важные и насущные задачи в той мере, в какой удовлетворяются наши стремления к любви и преданности. Мы осознаем своё истинное «я», погружая его в сверхличные цели, такие как: мир на земле, расовое равенство, политическая и экономическая демократия и им подобные. Мы думаем, что индивидуальную жизнь можно через социальное и политическое спасти от пустоты и бесполезности. Моё подспорье не находится внутри меня. Я потеряюсь, если не смогу ухватиться за идею служения великой цели. Для нас спасение, как и многое другое, стало социальным спасением.

Этот подавляющий акцент на социальном, безусловно, не исключительно американский феномен. Он является значительной частью текущего духа Западной цивилизации и, как таковой, сидит в нас настолько глубоко, что любая его критика кажется чем-то до крайности донкихотовским (*quixotic in the extreme*). Как и все критики экзистенциализма, которых я читал, эта философия представляется мне односторонней и не выверенной в её пренебрежении, если не сказать в её сведении к нулю, социальной составляющей существования. В то же время я убеждён, что наша чрезмерная озабоченность социальным в этом столетии вызвала глубокую неудовлетворённость, делающую экзистенциализм столь мрачно привлекательным. Не нужно отказываться от своей веры в демократию, чтобы осознать, что даже расширяя этот концепт, он останется довольно скудной духовной пищей. То же самое относится к коммунизму, да и к прочим нашим социально-секулярным религиям. Их недостаточно для жизни, отсюда у нас и возникает подозрение, что мы всё время ими пользуемся ради избегания ответственности самоанализа и самопознания. С одной стороны, так легко задать самому себе социальную и общественную одобряемую цель, а с другой стороны, как знал ещё Кьеркегор, крайне сложно достичь настоящей самости, или, как он это называл, «субъективности». Сегодня, когда у нас есть так много убеждённых демократов и так много коммунистов, отдающих себя целиком своей идее, у нас так мало по-настоящему глубоких личностей, достигших своей индивидуальности. Какую бы критику мы не могли и не обязаны были бы обрушивать на экзистенциализм в целом, трудно что-то противопоставить позиции Хайдеггера о проблеме нашего бегства в безличное, трудно отрицать то, что мы слишком часто пытались согреться в толпе, предпочитая общественную анонимность возможности для подлинного личностного роста. Быть может, миссия экзистенциализма заключается в том, чтобы сделать для нас очевидным: трудные задачи, связанные с самоанализом и самоконтролем, в наши времена важны абсолютно так же, как и во все предыдущие. И я думаю, мало что может больше помочь этой задаче, чем мужественное признание того, что мы, как личности, постоянно находимся около смерти, и ничто не может нас от неё увести. Если и это не выведет нас к добродетельному и вдумчивому образу жизни, то я могу со всей уверенностью утверждать, что не выведет уже ничего.

Тем не менее с этих позиций к экзистенциализму появляются вопросы. Можем ли мы на самом

деле прожить нашу жизнь так, чтобы вневременная смерть не разрушила те смыслы и цели, которых мы, в нашем существовании, придерживаемся? Или, выражаясь более конкретно: может ли жизнь быть значимой без экзистенциальных ситуаций? Это кажется мне весьма сомнительным, без изменения некоторых их предпосылок. Экзистенциальную оценку времени, с её изворотливым изъятием объективных процессов и развития как такового, очень трудно принять. Духовная, да и биологическая жизнь требует более конвенционального вида времени для претворения ценностей и создания смыслов. Без сомнений крайне наивно полагать, что наша жизнь может быть цельной, как произведение искусства, какой бы зрелости и сформированности мы бы не достигли. Но вполне очевидно, что существуют разные степени целостности, которые, в какой-то мере всё-таки связаны с привычным, календарным временем. Достижение подлинной самости представляется мне таким же процессом, происходящим во времени, как и, с позволения сказать, получение философского представления о ней. Аутентичность не достигается одновременно ни одним из нас, и, что вероятно, никогда не бывает «чистой», безо всяких примесей, противостоящих ей. Внутреннее, личное время является, без сомнений, более точным показателем взросления, чем некий хронологический возраст. Но, во-первых, это именно взросление, а не некое состояние бытия на текущий момент времени, а во-вторых, это внутреннее время вовсе не должно быть заключённым в нашей мысли и оторванным от объективного, общественного времени.

Всё усложняет то, что экзистенциалисты не заходят достаточно далеко. Не могу сказать, что они ошибаются, скорее они, на мой взгляд, не совсем точны. Это касается будущего, или того, что под этим понимает Хайдеггер, и ряда других вопросов. Если я достигаю желанной Хайдеггером решимости или лелеемого Ясперсом спокойствия (*Gefasst sein*¹⁶), то мне требуются не только цели будущего в моей текущей мысли, но, помимо этого, и календарное время для исполнения этих целей. Я знаю, что им нравится говорить о решимости как таковой и обязательности (*commitment*) безотносительно к объекту, но их критики с большим единодушием отметили сложности решимости о решимости и обязательности обязательности (*difficulty of being resolute about resoluteness and committed to commitment*). Трудно не согласиться с тем, что духовный рост и достижение целостности занимают значительную часть в какой бы то ни было жизни любого человека.

Если это вообще можно рассматривать как обвинение против экзистенциализма, то мы остались с нераскрытой проблемой жизни, прекращаемой безвременным концом. Рассматривая безвременность смерти не так, как это сделали экзистенциалисты, мы можем сказать, что факт смерти остался столь же иррациональным и неразгаданным, как и в других направлениях философии. Похоже, что смерть насмехается над всеми человеческими возможностями и мечтами. Поскольку она есть нечто большее, чем просто биологический конец, она стоит перед нами слепая, непримиримая и неисповедимая. С одной стороны, невозможно не согласиться с экзистенциализмом в том, что мы должны быть готовы умереть в любой момент и, следовательно, должны искать смысл жизни вне зависимости от её продолжительности. Однако, с другой сторо-

ны, невозможно просто принять столь случайное и амбивалентное явление, как смерть, посреди буйной жизни (*life in full career*). Осознание смерти может для многих из нас быть глубоким источником возможностей, побуждая нас воспринимать всю ценность жизни целиком. Но как несвоевременное явление оно может стать неустрашимой трагедией, игнорирующей все стремления к её познанию. Могу только заключить, что рациональность должна создать место для религиозной веры в более широком смысле. Хотя вера в бессмертие не должна соблазнять нас на отнятие у смерти её реальности (как то делал Спиноза), или на избегании её как величайшей угрозы, у нас всё ещё должно быть глубоко укоренившееся религиозное убеждение, что мы не подвешены над бездной. Мы можем признать правильность экзистенциализма, что осознание персональной смерти приносит глубину и ясность в нашу жизнь, но в то же время нам не следует отказываться от нашего убеждения, что смерть как событие также содержит обещание наибольшей полноты бытия.

Примечание автора

¹ Обращение к этой идее можно найти у всех экзистенциалистов, но наилучший критический подход я нашёл в книге «Экзистенциальная философия» Отто Фридриха Больнова. Этой короткой, блестящей монографией я обязан за несколько моментов этого эссе.

Примечания переводчика

¹ *Sine pro quo* (лат.) — то, без чего нельзя, необходимое условие.

² Здесь и далее дан перевод М. Хайдеггера по [1]. [1, с. 220].

³ Перевод немецкого термина *Angst* представляет собой немалое затруднение, однако, поскольку автором было использовано слово «*Dread*» то, отталкиваясь от него, в русском варианте было использовано слово «ужас».

⁴ «The bottomless character of the world must become revealed to us, if we are to win through to the truth of the world». В оригинале было указано процитированное из Ясперса место и дан авторский перевод, однако в этом месте данная цитата не встречается. В переводе А. К. Судакова, в других местах, мы можем найти близкие по смыслу сентенции: «Действительность мира, как знаемость, должна быть завоевана» [2, с. 95], «Я не успокаиваюсь в этом своем стремлении, даже под угрозой того, что Я и мир потонут в беспочвенности; меня побуждает страсть, которая знает, что путь объективного познания, куда бы он ни вел, если он еще и не приводит к подлинной истине, составляет все же условие обретения истинности» [2, с. 96].

⁵ В оригинале приводится взятое курсивом слово «*exposure*», так как Дж. Гленн Греем не приведено немецкого термина, скорее всего, взятого из уже приведенной им монографии О. Ф. Больнова (а именно встречаемый у него термин «незащищенность» см. [3]), то нами переводится непосредственно английский термин, так же выделенный курсивом.

⁶ Здесь и далее дан перевод К. Ясперса по [4]. [4, с. 205].

⁷ В оригинале присутствует цитата работы Ясперса «*Von der Wahrheit*» («Об Истине»), в связи с отсутствием данной книги на русском языке был дан перевод английского отрывка.

⁸ Перевод по [1, с. 284].

⁹ В оригинале — «*dearest friend*», был использован перевод, данный А. К. Судаковым.

¹⁰ Оригинальный текст был оставлен без изменений. Очевидно, что имеется в виду повесть «Смерть Ивана Ильича» А. Н. Толстого.

11. Перевод по [4, с. 225].
12. Перевод по [3, с. 231].
13. Перевод по [1, с. 366].
14. Перевод по [1, с. 278].
15. Raison d'être (франц.) — буквально: смысл жизни.

16. Скорее всего, автором была допущена ошибка. Слово-сочетание «Gefasst sein» у Ясперса не упоминается. Вероятно, речь идет о встречающемся у Хайдеггера и Ясперса термине «Gefäßtheit», который на английский переводят именно словом «calmness». Второй вариант, что имеется в виду слово «Gelassenheit», переводимый аналогичным образом. Оба термина на русский язык можно передать словами «готовность», а также «спокойствие» и «невозмутимость». Менее вероятен вариант, при котором упоминалось то, что Сартр называл состоянием «ожидания смерти», в германоязычных работах, посвященных книге «Бытие и Ничто» встречается именно такой термин.

Библиографический список

1. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с. ISBN 966-03-1594-5.
2. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / Пер с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+, 2012. 384 с. ISBN 978-5-88373-274-3.

3. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1993. 384 с. ISBN 5-8114-0120-5.

4. Ясперс К. Философия. В 3-х кн. Кн. 2. Просветление экзистенции / Пер с нем. А. К. Судакова. М.: Канон+, 2012. 448 с. ISBN 978-5-88373-290-3.

Сведения о переводчике

КОЧНЕВ Роман Леонидович, учебный мастер кафедры «Философия и социальные коммуникации»; магистрант гр. КРМ-161 факультета «Элитное образование и магистратура» Омского государственного технического университета.

Источник перевода: J. Glenn Gray. The Idea of Death in Existentialism // Journal of Philosophy. Mar. 1, 1951. Vol. 48, №. 5. P. 113–127. DOI: 10.2307/2020575.

Ссылка на полный текст статьи: https://www.academia.edu/35023575/Gray1951_The_Idea_of_Death_in_Existentialism

Адрес для переписки r-kochnev@mail.ru

Перевод поступил в редакцию 26.10.2017 г.

© Д. Г. Грей

Книжная полка

Пржиленский, В. И. Современная философия. Интеллектуальные технологии XXI века : учеб. / В. И. Пржиленский. – М. : Проспект, 2018. – 336 с. – ISBN 978-5-392-27072-9.

Учебник написан в соответствии с новыми требованиями, содержащимися в рекомендациях Министерства образования и науки Российской Федерации. В центре излагаемого материала находятся проблемы, анализ которых необходим при подготовке к решению специальных профессиональных задач повышенного уровня сложности и имеет фундаментальное значение для формирования навыков правовой аналитики. Основное внимание уделено новейшим философским средствам и методам анализа явлений правовой и социальной действительности, имеющим непосредственное отношение к профессиональной деятельности юриста. Показана логика и прагматика развития систем научного знания, а также их взаимодействие с правовыми, социальными и культурными системами в стремительно изменяющемся мире.

Рассчитан на слушателей юридических и социально-гуманитарных программ магистратуры, а также всех тех, кому интересны новые философские идеи и их влияние на интеллектуальные и социальные практики повседневной жизни.

Кохановский, В. П. Философия науки : учеб. пособие / В. П. Кохановский, В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева. – 3-е изд., перераб. – М. : Норма; Инфра-М, 2017. – 432 с. – ISBN 978-5-91768-758-2, 978-5-16-012230-4.

Учебник написан в соответствии с требованиями государственных образовательных стандартов. Основное внимание уделено новейшим философским подходам к пониманию природы, сущности и смысла науки и научной деятельности. Показаны логика и прагматика развития систем научного знания, а также их взаимодействие с социальными и культурными системами. Рассмотрены основы теории и методологии научного познания, критика научной рациональности и социологии знания. Для студентов, аспирантов, соискателей, преподавателей, а также всех, кого интересует философия науки.

Философия религии : учеб. / Под ред. М. Шахнович. – М. : Юрайт, 2016. – 274 с. – ISBN 978-5-9916-5647-4.

Учебник «Философия религии» подготовлен на основе многолетнего опыта преподавания данной дисциплины, входящей в состав Федеральных государственных образовательных стандартов по направлениям «Философия» и «Религиоведение». На основе принципов историко-философского анализа авторы рассматривают классические учения философии религии. Данный учебник предназначен, прежде всего, для студентов, получающих образование в области философии и религиоведения. Вместе с тем он будет полезен студентам, изучающим другие направления гуманитарных и социальных наук, а также всем тем, кто интересуется историей философского осмысления религии. Соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования. Для студентов, аспирантов и преподавателей философских и религиоведческих факультетов гуманитарных вузов.