

ИГОРЬ ПАВЛОВИЧ СМИРНОВ



Профессор Университета г.Констанц (ФРГ).
Постоянный автор альманаха.
E-mail: ipsmirnov@yahoo.com

ВИНА И НАЧАЛО

1. Вопрос о человеческой первовине философия поднимает снова и снова, возможно, в надежде на то, чтобы стать неким безгрешно-трансгуманным дискурсом, возвышающимся – вместе с религией – над тем, что квалифицировано в нем как свойственное всем и каждому. Опуская философию Отцов церкви и их продолжателей, я изложу только те толкования вины, которые получили хождение в Новое время. Они распадаются на две группы в зависимости от того, объективируется или субъективируется общечеловеческая червоточина.

При объективации чувство вины выводится из того обстоятельства, что homo sapiens sapiens уже самым своим появлением в универсуме искажает естественный или божественный порядок, предзаданный действительности. В «Феноменологии Духа» (1807) Гегель постулировал, что невинно лишь ничегонеделанье. Любое наше действие («Туй»), исходя, с одной стороны, от самости, будучи продуктом авторефлексии, прилагается, с другой – к окружающей нас среде как к своему отрицанию. Действие чуждо знающему «я» и в какой-то мере всегда преступно (коль скоро самосознание обладает для Гегеля абсолютной ценностью)¹. В страстной и впечатляющей критике, которой Ницше подверг человека в «Генеалогии морали» (1887), ответственным за угрызения совести, испытываемые индивидуумом, объявляется общество, требующее от своих членов – в целях воспроизводства – поддержания коллективной памяти. «Большое животное», человек, отрекается от спонтанного отприродного поведения, которым руководят инстинкты, и печется о культе предков, чьим всегдашним должником он оказывается. Отрыв от естественного поведения, невозможного без «забывчивости», усиливается религиозной и правовой «мнемотехникой», назойливо угрожающей индивидууму карой за свободное волеизъявление и гипертрофирующей память². Хайдеггер вменил вину бытующему – безнадежно дефицитарному в сличении с полнотой бытия, в которое он «заброшен». Субъектность предосудительна потому уже, что она в своем социальном со-бытии (= «Dasein») волей-неволей отрицает Другого, откуда адекватным образом признает за собой вину относительно генерализованного «не-я» (= «Sein»). «Ничтожность» («Nichtigkeit») субъекта в проекции на бытие потенцирует нашу автонегативность, самокритичность.

¹ Скорее всего, Гегель полемизирует здесь с антропологическим трактатом Фихте «Die Bestimmung des Menschen» (1800), где действие в своей трансгрессиентности было обрисовано как приобщающее актанта творческой истине, место которой – в запредельности.

² К мотиву вины в «Генеалогии морали» в связи с русской культурой ср.: Sylvia Sasse, *Gift im Ohr. Zur Philosophie des Beichtens und Gestehens in der russischen Literatur*, Berlin 2005, 108 ff (Typoskript).

«Das Dasein ist als solches schuldig»³, – подытоживает Хайдеггер свое онтологическое, надправовое наказание человека⁴. Отвечая на вызов Хайдеггера, Бубер соглашается в книге «Проблема человека» (1942) с тем, что у вины нет иного источника, кроме аффективной реакции одиночки, не находящего себе места в бытии при вхождении туда, но по-своему и вполне позитивно интерпретирует «Dasein». Втягиваясь в процессе социального со-бытия в диалог с Другим, субъект тем самым искупает свою вину перед бытием, интегрируясь в нем, вступая с ним в общение – как с Богом. Бубер привнес в онтологию Хайдеггера богословскую добавку, ориентируясь на такого, современного ему, теолога, как Рудольф Отто, который понял чувство вины как барьер, отделяющий сакральное от профанного, всеобщее в лице Бога от предоставленного себе человека (*mea culpa*)⁵. Еще одно, культурно-экономическое, объяснение вине и долгу, движущим человека, предложил в наши дни Морис Годельер⁶. Они объективны постольку, поскольку общество, учреждая обмен, нуждается в неприкосновенном имущественном запасе, в необменном, в том, что навсегда остается во владении коллектива, даже если он пускает свои ценности в оборот. Именно эта собственность обожествляется и идеализируется. С богами не удастся затеять сделку, равно удовлетворяющую обе стороны – посу- и потустороннюю. Человек – заемщик у высших сил, обязанный вернуть полученное от них.

Своей нравственной философией, определяющей человека без привлечения к дефиниции Бога, Кант заложил традицию, в которой чувство вины не мотивируется контактами субъекта с объектом⁷. Понятие «Schuldgefühl» вообще не всплывает в «Die Metaphysik der Sitten» (1797–1798). Кантовский субъект не виноват ни перед кем – он сам и есть для себя высшая судебная инстанция («Gerichtshof», «Gewissensgericht»), которая всегда – за исключением «патологий» – выносит решения, скрепляющие людей узами морали и справедливости. В каждом субъекте сосуществуют «homo phaenomenon» и «homo noumenon». Первый отприроден и предрасположен к вспышкам самовластия, второй гасит их, руководствуясь интеллектом, не нанося партнерам ущерба так же, как он не хотел бы, чтобы ущерб был причинен ему. Быть совестливым – значит для человека: исполнять долг по отношению к самому себе как к существу разумному (ноуменальному):

...Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß auf Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren)⁸.

Как видно, необходимой предпосылкой для субъективирования долга служит Канту представление о нашей внутренней расколотости. Оно обязательно и в тех случаях, когда вина субъективируется в рамках религиозной философии. Противоречия и Канту (с его рационализацией трансцендентального субъекта), и Гегелю (с его историзацией такового), Кьеркегор опознал в «Болезни к смерти» (1849) грехопадение в авторефлексивном углублении человека в себя, вызывающем «отчаяние» из-за желания либо

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 8. Auflage, Tübingen 1957, 285.

⁴ К превалированию бытия над законом у Хайдеггера ср.: Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Paris 1988, 85 ff, 145–146.

⁵ Rudolf Otto, *Sünde und Urschuld*. Und andere Aufsätze zur Theologie, München 1932, 7 ff.

⁶ Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe*, Geld, Geschenke, heilige Objekte (L'enigma du don, Paris 1996), übers. von M. Pfeifer, München 1999, 270 ff.

⁷ Ср. современное продолжение этой философской линии: Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main, Leipzig 1991, 18 ff.

⁸ Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischeld, Bd. IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1956, 531–532.

не быть собой, либо быть только самим собой. Идентифицируя таким способом проступок человека перед Богом, Кьеркегор оказывается гораздо ближе к ветхозаветному рассказу о порочности познания и самопознания, чем Отто, с точки зрения которого как раз гносеологический акт влечет до того профанного субъекта в абсолютную объективность сакрального демиургического творения⁹. В психоаналитической интерпретации Фрейда расколотость микрокосма выступает в виде амбивалентности субъекта в его связи с авторитетом, с лицом, учреждающим табу (где запрет, там и желание, соблазн сломать ограничение). В эдипальном порыве шайка братьев убивает отца, но, поедая затем его тело, партиципирует патриархальную власть и испытывает раскаяние за содеянное, основывая религию («Тотем и табу», 1913). Интересно, что Фрейд переосмысляет при этом Гегеля, для которого действие, направленное на внешний мир, вводит в (само)сознание «бессознательное», иллюстрируемое в «Феноменологии Духа» ссылкой на сюжет «Царя Эдипа»¹⁰. В «Слезях Эроса» (1961) и в прочих работах Батай усвоил себе (с модификациями) мысль Фрейда (и Сабрины Шпильрейн) об амбивалентности душевной жизни, сливающей воедино либидо и страх. Культура зарождается, по Батаю, из страха смерти, примешивая Танатос к Эросу, откуда происходит стыд за половой акт – фундаментальная виновность человека, поддерживающего в качестве биологической особи непрерывность рода. От психоанализа отправлялся и Норберт Элиас, взяв за точку отсчета «Будущее одной иллюзии» (1927), где Фрейд, хотя и не отказался от идей, выдвинутых ранее в «Тотеме и табу», но все же присовокупил к ним тезис, согласно которому религиозное самоотречение человека коренится в ощущении беспомощности, испытываемом ребенком среди взрослых. Элиас сделал инфантильную неотенную ответственную за тот прогресс, который, по его мнению (откликаящемуся не только на Фрейда, но и на Канта), неустанно заставляет людей всё более и более обуздывать инстинктивное поведение («Triebleben»).

Социогенностью чреват стыд, переживаемый ребенком, признающим превосходство родителей и овнутривающим тем самым «Über-Ich», чем опричинивается конфликтная напряженность в его двупостасном «душевном хозяйстве» (Norbert Elias, «Über den Prozess der Zivilisation. Soziologische und psychologische Untersuchungen», Bd. 1, 2 (1939), Frankfurt am Main 1997). Terminus a quo у Элиаса, как и у позднего Фрейда, не просто объективное положение дел, но субъективное восприятие ситуации: индивидуум не принуждается извне к психической расколотости, она порождается им самим, пусть даже и тогда, когда он сравнивает себя с окружением (впрочем, ближайшим ему, интимно-семейным). В отличие от Фрейда, приурочившего формирование самоосуждающего «я» к постэдипальной кастрационной фазе онтогенеза, Мелани Кляйн возвела в своем ревизионистском психоанализе чувство вины к очень ранним доэдипальным фантазиям, развивая которые ребенок интроецирует садистски разрушаемый им объект. Овнутривание агрессии означает, что в психику индивидуума вторгается угрожающее ей начало, из которого вырастает «Über-Ich» и которое служит последующим сдерживаниям («Triebhemmungen») инстинктивных стремлений (Melanie Klein, «Die Psychoanalyse des Kindes» (The Psychoanalysis of Children, London 1932), München, Basel 1973). В недавнее время

⁹ Оригинальное решение проблемного комплекса, в котором увязаны вина и познание, находим у Льва Карсавина («Saligia, или Весьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке, зле и семи смертных грехах», Петроград 1919). Зло и вина проникают в человека, занятого богостижением: открываясь твари, Бог «противопоставляет себя себе самому», осуждает себя в ней и через нее. Такая концептуализация теофании примиряет подходы к вине от объекта и от субъекта. Бытующее вне человека (Бог) и есть для Карсавина внутреннее содержание и движущая сила субъекта.

¹⁰ Лакан приложит все силы, чтобы вернуть фрейдизм в лоно правоверного гегельянства.

Джудит Батлер подхватила предложенное Кляйн учение, чтобы набросать образ субъекта, предрасполагающего себя к подчинению в процессе конструирования своего объекта, по мере вызревания желания. Оборачиваясь субординативным насилием субъекта над собой, желание у Батлер, как и у Кляйн, совмещается с агрессией и с неизбывным для человека чувством вины¹¹.

2. Одни из приведенных моделей (например, почти сказочный нарратив Фрейда о сыновьях-людоедах) заслуживают того, чтобы быть названными не более, чем игрой воображения, другие (как, допустим, гегелевская философия) кажутся на первый взгляд убедительными или, по меньшей мере, не вызывающими протеста со стороны здравого рассудка. Все эти построения – и те, что объективируют вину, и те, что субъективируют ее, – страдают, однако, тем недостатком, что придают ей то свойство, которое человек обретает при переходе от старого состояния к новому (осуществляя действие, совершенствуя память, признавая сокрушительное превосходство над собой бытия, оставляя позади себя монолизм и профанность, приписывая теоморфизм неотчуждаемой собственности *resp.* превозмогая в нравственном императиве *status naturalis*, вырываясь из авторефлексивной замкнутости к вере, партиципируя до того отрицавшегося отца, привнося смертоносность в продолжение рода, всё сильнее структурируя свое социальное поведение, сублимируя разрушительность или уступая свою суверенность диктату желания). В поисках за объяснением вины философский дискурс конституирует ее не только как свою – текстовую – рему, но и как такое новое, которое достигается людьми фактически – после какого-то происходящего в них перелома. Дискурс опрокидывает себя на моделируемую им реальность и попадает в порочный круг: вина, как утверждает философия, основоположна для человека, но он исходно не знает ее за собой, он сотворяет ее по ходу истории (онтогенетической или филогенетической), при подавлении в себе то ли биологизма, то ли индивидуалистического негативизма, то ли сократической установки на самопознание, то ли еще чего-нибудь. Умозрение дробит историю надвое, локализуя истину (себя) во времени преодоления ошибочного прошлого, в преодоленном, можно и так сказать, времени, в вечном царстве самого метафизического дискурса. Существует дискурсивный эгоцентризм, и он нигде так не сказывается, как в философии, претендующей на общезначимость своих выводов.

Чтобы не ставить телегу впереди лошади, следует предположить, что вина и история – это одно и то же. Вина укоренена в самой нашей трансцендентальности, в несовпадении «я»-субъекта и «я»-объекта, по последнему счету – в асимметричной дву-телесности человека, в которой он возвышается над животными в качестве биологической же особи. Мне уже не раз доводилось писать о своеобразно людской дву-телесности¹². Это обстоятельство столь эвидентно, что диву даешься, почему оно ускользает из поля зрения гуманитарных наук. Наша трансбестиальность дает себя знать в несовпадении функций, выполняемых верхней/нижней и правой/левой частями тела, а также двумя полушариями головного мозга. Дублирование соматики сопровождается тем, что одно из наших тел получает более сильную позицию, чем соположенное ему другое. Прямохождение позволяет туловищу и рукам взять на себя основную трудовую и социально релевантную (жестикуляция) нагрузку, не говоря уже о такой коммуникативной активности телесного верха, как лицевая мимика и речевая артикуляция. Точно так же различаются между собой правая и левая рука, в

¹¹ Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press 1997, 24–29.

¹² Ср., в частности: Смирнов И.П. Обмен и террор. – Художественный журнал, 1998, №19/20, с.36–38; Смирнов И.П. *Homo homini philosophus...* – СПб., 1999, с.25.

несходстве которых Башляр (Gaston Bachelard, «La terre et les rêveries de la volonté», Paris 1947) даже усматривал предвосхищение гегелевской диалектики Господина и Слуги. Поскольку наши тела удвоены и таким образом не совпадают с бестиальными, постольку эта дифференциация интрализуется в физиологических асимметриях, в специализации органов, так что человек оказывается природой, которая отлична от самой себя.

В той степени, в какой мы в трансцендентальном акте (чему соответствует стадийность психогенеза – безразлично, из каких фаз он состоит) несем в себе отрицание себя (как природы), мы сразу и историчны, и без вины виноваты. Имплицируя безотчетное переживание вины, трансцендентальность влечет за собой и то судебное разбирательство, которое сегодняшней человек учиняет вчерашнему, т.е. «я»-объекту, эскорпорируемому из «я»-субъекта. Виноват (и, стало быть, небезошибочен) homo historicus. Циклизуя себя, мифо-ритуальная культура в превентивном порядке защищает человека от имманентного ему историзма, каковой рисуется с этой позиции в виде безупречного демиургического мирозидания (если у истории нет человеческого лица, то она совершенна). В идее Демиурга сквозит людской страх перед историей. Неприкосновенный имущественный резерв нужен обществу, которое противится всеобщей изменчивости. Поклонение предкам не обуславливает складывание кающегося общества, как думал Ницше, но являет собой, будучи обращением рождения (такова мифологема Индры, который производит на свет своих родителей), уход в довиновность, в парадоксальное предшествование индивидуумов себе самим. Проникновение Адама и Евы в тайну божественного творения делает их инициаторами греховного историзма. Избывть первородный грех можно, лишь заново обожествив историю (ставшую человеческой) и предположив вместе с тем, что она когда-нибудь – в момент Второго пришествия Христа – вернется на круги своя. Власть людей друг над другом происходит из случающейся в истории замены неоспоримого божественного авторитета на лидерство отдельных личностей, совершающих *res gestae* такого объема, который захватывает в себя все общество. Эти акции были бы не осуществимы, если бы они не уличали общество в некоем до того недолжном состоянии, не обещали бы улучшения дел и не питались бы, таким образом, чувством вины, которое толкает членов коллектива на подчинение его руководителям¹³.

Еще одно следствие историзации, которой подвергается социокультура на выходе из периода становления, заключено в том, что общество переоценивает бывшее для него ранее релевантным представление об отсутствии вины у абсолютного Другого, у Демиурга. Человек, сам делающий историю, способен снять с себя вину при том только условии, если она будет возложена им на Другого – на врага, на отступников от правопорядка, на природу (как у Канта) или даже на самого Демиурга (как в гностических сектах). Не мысля «я» без Другого в нем, постисторизм образца 1960-х годов, утратил всегдашний философский интерес к вине. В своей дифференцированности она открывается диахроническому взгляду на человеческий мир. Мы виновны в настоящем, совестливы ради будущего, должны прошлому.

3. Что есть *arché*? Вот как моделировал историю («Fortgang») и генезис («Anfang») Хайдеггер. В записках о проблеме начала (1941) он окрестил таковое сущностью бытия. Эта формула логически противоречива и к тому же весьма традиционна, отбрасывая нас, если говорить объективно, к схоластическим трактатам о *causa prima*,

¹³ Ср. замечания о «надперсональности» гения, которая вызывает в «я» ощущение нехватки и ответственности: Giorgio Agamben, *Profanierungen* (Profanazioni, Roma 2005), übers. von M. Schneider, Frankfurt am Main 2005, 7–17.

об эссенциально-божественном онтоесе, в котором бытующий имеет тварный статус и занимает подчиненное положение. В восприятии Хайдеггера бытие-начало обрекается в бытующем на упадок, так что человек исчерпывается двумя свойствами: «планетаризмом» (в смысле своей ограниченности) и «идиотизмом» (в смысле своей исключительности)¹⁴. Пренебрегавший логикой всего-лишь бытующего, философ был наказан ею, коль скоро он смешал два предиката – «появляться» и «быть». Первая из этих модальностей нерасторжимо связывает бытие и небытие: возникновение чего-либо означает, что что-то отсутствовало до этого момента. Связка «есть», напротив того, вовсе не содержит в себе идеи отсутствия. Бытие вытекает из появления, но не идентифицируемо без оговорок через него¹⁵. Игнорируя разницу двух модальностей, Хайдеггер совершил логическую подмену, выданную им за ультимативную (т.е. с его точки зрения онтологическую) истину: «Der Tod ist Untergang und das ist höchster Anfang, ist äußerste Verbergung, ist Sein»¹⁶ (подчеркнуто Хайдеггером. – И.С.). Ясно, что если небытие сопричастно бытию и оказывается его сущностью, то последнее не может быть ничем иным, кроме «Sein-zum-Tode». Логика мстительно настигла агуманную хайдеггеровскую онтологию.

Человеку приходится, по Хайдеггеру, довольствоваться пребыванием в бытии, своей неонтологичностью. Мы, однако, столь же бытийны, как и всё, что бытует. Другое дело, что человек с его двутелесностью биофизически удваивает бытие, которое таким образом становится отражаемым в самом себе, автомиметичным, внутренне рефлексивным. Не мы отличаемся от бытия, но оно само расподобляет себя в нас, дифференцирует себя от своей же бессубъектной ординарности. Человек, которого не было в бытии, делается им, рефлексивуя его. В этом аспекте бытующий есть не недостаток, а избыток бытия, его начало как полноты. Как показывает мифо-ри-туальная культура, человек не сокращает бытие до пребывания в нем субъекта, но в противоположном порядке расширяет его так, что до-полняет присутствующее и непосредственно созерцаемое инобытием. Homo sapiens sapiens отнюдь не «вброшен» в бытие, но составляет его выброс, его эманацию, его со-бытийность, запечатлеваемую в образе трансреальности, в выхождении всего из себя в еще одно всё. Событие в бытии – его дублирование в запредельности, то единственно новое, что может случиться тогда, когда всё уже есть. Оттуда – из события – и бытует архесубъект бытия (= Sein-aus-dem Tode).

В разбираемых здесь заметках Хайдеггер ведет речь не только о примарном, но и о другом начале, которое он понимает как преодоление «метафизики» (всегда субъектной и субъективной, слишком человеческой), как сверхчеловеческое, воистину философское реверсивное движение от пребывания в бытии назад к бытию: «Der Anfang ist, indem er immer anfänglicher wird»¹⁷. В результате этой динамики бытию-началу воздается должное и оно оценивается в силу его «достоинства». Доподлинно начинательная онтоистория («Seinsgeschichte») противопоставляется Хайдеггером истории, творимой человеком и скрывающей arché, но вместе с тем и ведущей к признанию примата над всем бытия (т.е. философии Хайдеггера): «Das seyns-geschichtliche Denken denkt in den Anfängen und denkt aus der Auseinandersetzung des ersten und des anderen Anfangs»¹⁸. Это положение так же

¹⁴ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 70. Über den Anfang, hrsg. von P.-L. Coriando, Frankfurt am Main, 2005, с.35.

¹⁵ Подробнее об упрощенных здесь значениях «появления» и «бытия» см.: Смирнов И.П. Художественный смысл и эволюция поэтических систем. – М., 1977, с.163–169.

¹⁶ Martin Heidegger, *Über den Anfang*, 139.

¹⁷ *Ibid.*, 103.

¹⁸ *Ibid.*, 94.

трудно принять, как и постулат о закате бытия в бытующем (максимализовавшем исторический пессимизм Шпенглера).

Вразрез с первобытийностью, линейная история есть столь же непрекращающееся (пока), сколь и безуспешное усилие бытующего устранить из создаваемой им социокультуры ее двубытийность, взять таковую назад. Трансцендентальность, которая требует от субъекта отрицания себя, – мотор истории, так или иначе отвергающей дуальность универсума – физического, с одной стороны, метафизического, – с другой, безразлично в пользу ли естественного или сверхъестественного мира. Но homo duplex не в состоянии избавиться от своей природы. Трансцендентальность негативна, в гегелевских терминах, лишь как «Aufhebung», ибо в акте возвышения над собой субъект не зачеркивает себя вовсе. Человек, отпадающий от прошлого во всем его объеме, продолжает быть творцом двумирия, которое приобретает в истории диахроническое измерение, прикрепляется к временной оси. Другое (линейно-историческое) начало социокультуры сообщает инобытийность предшествованию, консервируемому в архивном хранилище современности, стремящейся к тому, чтобы поддерживать актуальность негативизма, который конституирует настоящее в его отношении к бывшему. Ни на одном из своих этапов истории не удастся добиться желанной цели – превозмогания двубытийности. Сами эти этапы суть возобновление секундарной начинательности, бьющей мимо цели, но не имеющей альтернативы. В значительной степени линейная история автоматична. Сосредоточенный на себе, на своей эпохе, исторический человек – это носитель иллюзии, существо, тщетно полагающее, что оно пробилось в неотрефлексированный, не искаженный при отражении онтос, верящее, говоря словами Хайдеггера, «...daß das Seyn dem Seyn einzig das Seine sei»¹⁹. Жертвой подобной иллюзии пал и Хайдеггер, провозгласивший, что его онтологизм знаменует собой конец «метафизики», рождение такого мышления, которое фундировано не в бытующем, а в самом бытии. Прогрессизм был не чужд Хайдеггеру – вопреки всем его колким выпадам в адрес Просвещения. Если только данность кажется безупречно бытийной, то в будущем следует ожидать нарастания достигнутого и переживаемого здесь и сейчас, отчего прогрессизм не отъемлем от истории даже и тогда, когда она мыслится оставленной позади мыслящего. Ностальгия, которая пробегает через самые разные периоды социокультурной истории, представляет собой оборотную сторону прогрессизма, будучи в своей, измеренной до дна, глубине тоской по доначалу, по бытию без бытующего, признанием краха исторического проекта. Но не быть затянутым в алгоритм истории – значит: не ставить себя ни в ее якобы кульминирующее будущее, ни туда, где якобы еще не была ощутима ее безрезультатность. Адекватнее всего история открывается тому, кто раскаивается в тяжком грехе своей сопринадлежности к ней.

¹⁹ Ibid., 110.