РОМАН
ИНГАРДЕН

КНИЖЕЧКА О ЧЕЛОВЕКЕ

БПЛ БИБЛИОТЕКА ПОЛЬСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

INSTYTUT KSIĄŻKI ©POLAND

Роман ИНГАРДЕН

Книжечка о человеке

МГУ

Серия «Книга Мысли»

Roman Ingarden

KSIĄŻECZKA O CZŁOWIEKU

Роман ИНГАРДЕН

Книжечка о человеке

Издательство Московского университета 2010

УДК 13
ББК 87
И59

Печать книги финансируется за счет средств
Ягеллонского университета в Кракове

Публикация дополнительно финансируется
Институтом книги Program Translatorski © Poland

Научная консультация *Павел Роек* (Краков)

Редактор-организатор *Станислав Сиесс-Кшишковский* (Краков)

Редакторская сверка с немецким оригиналом *Сергей Лещев*

Ингарден Роман

И59 Книжечка о человеке / Составление, перевод и вступительная статья Е.С. Твердисловой. — М.: Издательство Московского университета, 2010. — 208 с. — Серия «Книга Мысли».

ISBN 978-5-211-05922-1

В сборник работ польского философа Романа Ингардена (1893–1970), ученика Гуссерля, феноменолога, основоположника рецептивной эстетики, вошли изданная посмертно «Книжечка о человеке» (1972), в центре которой проблема взаимоначал человеческой природы и звериной, а также статьи «Об ответственности и ее онтических основах» (впервые опубликована на немецком языке в 1970), «Чего мы не знаем о ценностях» (1970) и др. Автор демонстрирует мастерство методологии, органично соединив метафизику, экзистенциализм, онтологию, эпистемологию, аксиологию, эстетику и т.п., виртуозно работая на пограничье наук.

Книга предназначена философам, славистам, а также студентам и всем, кто интересуется историей современной мысли.

УДК 13
ББК 87

© Copyright by Krzysztof Ingarden & Roman Stanisław Ingarden, 2010
© Copyright by Wydawnictwo Literackie, Kraków, 2010
© Для издания на русском языке — Издательство Московского университета, 2010
© Елена Твердислова, составление, перевод, вступ. статья, 2010

ISBN 978-5-211-05922-1

Данная книга посвящена памяти польского философа, профессора Ягеллонского университета Ежи Пежановского (1943–2009), который был инициатором издания польской философии по-русски.

ПОТАЕННЫЙ РОМАН ИНГАРДЕН

Предисловие

Польский философ Роман Витольд Ингарден (1893–1970) в той же мере мог бы считаться немецким. И не только потому, что часть его сочинений написана по-немецки, а сам он был учеником Эдмунда Гуссерля и соответственно продолжателем его феноменологической школы, но, скорее, потому, что немецкие философы первыми распознали в нем «своего». Уже в 60-е годы прошлого столетия они причислили его к классикам: лишь избранные удостаивались чести получить заказ на публикацию своей научной концепции в престижном издательстве RECLAM. Так возникло у Ингардена «немецкое» исследование об ответственности, в Польше оно вошло (перевод на польский сделан его учеником А. Венгжецким) в «Книжечку о человеке» (1972), обозначив «потаенного» Ингардена. Кстати, по-немецки был издан в 1931 г. и первый его научный труд, принесший философу мировую признательность, — «О литературном произведении»*.

В Польше Ингарден — человек-легенда, хотя отношение к нему неоднозначно, особенно в среде молодежи. Некоторые готовы выбросить его «за борт современности», забыв о том, что Ингардену принадлежат важнейшие открытия не просто в сфере философии, а в пограничных с ней областях — прежде всего в эстетике, литературоведении, теории познания. В итоге — расширение границ и слом узкой дисциплинарной специализации. Возникновение такой междисциплинарной области, какой на сегодня является культуро-

* *Ingarden* R. Das Literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft. Halle, Niemeyer 1931. См. это сочинение по-польски: O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii. Przeł. M. Turowicz. PWN, Warszawa, 1960.

логия, — безусловно, во многом заслуга Ингардена. Он обосновал понятия, ставшие ныне расхожими, например идентичности, заставившей заговорить о себе во весь голос после Второй мировой войны. Ингарденовская рецептивная эстетика круто передвинула, как стрелки часов на циферблате — не просто историческом или философском, а в широком смысле гуманитарном, — внимание с автора текста на читателя, обозначив новую эру в литературе и искусстве, раскрепостившую человеческое сознание: соавторство утверждалось как неприемлемая реалия художественного бытия и творчества. Так человек — профессиональный или обычный читатель, слушатель, зритель — автоматически становился соавтором, ибо, полагал Ингарден, каждый — соавтор Создателя. Воспринимающее лицо — все мы — получило законное право на индивидуальную интерпретацию, участие в действии, на которое раньше могло лишь взирать, быть наблюдателем, да и то с определенной дистанции.

Ингарден дал ход феноменологическому реализму, определив подход к онтологическим структурам (в том числе и художественного произведения) как к системе бытия. При этом с позиций реализма он «испытывал метафизическую тоску по Абсолюту» (Н. Лубницкий)*. Вместе с тем дифференцировал понятие материального как само **материальное**, **содержание** и чрезвычайно трудное для перевода, введенное им **наделение** (uposażenie).

К счастью, у Ингардена куда больше оказалось сторонников, они называют себя его «детьми», т.е. «внуками» Гуссерля, и всё это — светлые головы. Ингарден для них — знаковая фигура: действует Ингарденовское общество, в Кракове заметно бурлит философская жизнь его «закваски», позволяя ставить вопрос о своеобразии «Краковской школы». Ему посвящены два сборника статей: «Философские очерки»** (1964) — по случаю его шестидесятилетия, и «Феноменология Романа Ингардена»***, приуроченная к годовщине

* *Łubnicki N.* Sylwetka filozoficzna Romana Ingardena // Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne «Studiów Filozoficznych» / IFiS PAN, Warszawa, 1972. S. 91.
** Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze, PWN, Warszawa; Kraków, 1964.
*** Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne «Studiów Filozoficznych» / IFiS PAN, Warszawa, 1972.

его смерти. И однако же его наследие, несмотря на то что живы те, с кем он непосредственно общался, работал, сотрудничал, кого учил, похоже на огромное непаханое поле, обработанное лишь по краям. Даже «Словарь философских понятий Романа Ингардена»* далеко не исчерпывает его научного потенциала, во всяком случае, к примеру, «наделения» — сложного ингарденовского термина — там нет. Да и сама его феноменология больше свидетельствует о том, насколько автор перерос эту дисциплину и вышел за ее пределы, являя себя больше ее воспитанником, чем представителем.

Ему вообще было свойственно такого рода трансцендирование — умение резко менять курс, отодвигать границы поисков, ища себя за пределами себя, а в итоге — перекраивать жизнь и судьбу. Его тяга к исследованию пограничных областей заставляла расширять собственные рамки действий. Не ограничивал себя одним городом, не замыкался одним университетом, одной средой. Еще в юности, ощутив мешающие двигаться дальше сжатые, как ему представлялось, границы философии, которую изучал во Львове, смело покинул знаменитую «львовско-варшавскую» школу, возглавляемую тогда К. Твардовским, и отправился в Геттинген к Гуссерлю, чтобы стать его учеником, защитить под его руководством в 1918 г. докторскую диссертацию «Интуиция и разум у Анри Бергсона»**. «Эта встреча имела двойное значение: самое важное — он обрел для своей философии исходную позицию, метод и программу. Ему не надо было выкапывать фундамент, достаточно было его укрепить, благодаря чему он мог позволить себе роскошь возводить здание целиком, не просто стены, но еще и с оснащением, обеспечивая их всем необходимым»***, — писал о нем один из учеников Твардовского В. Татаркевич. А главное — он обрел мощную поддержку в лице

* *Nowak A.J., Sosnowski L.* (red.) Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena. Kraków, 2001.

** *Ingarden R.* Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses, 1921. 177 S. *Польский перевод*: Intuicja i intelekt u Henryka Bergsona // *Ingarden R.* Z badań nad filozofią współczesną. PWN, Warszawa, 1963. S. 11–191.

*** *Tatarkiewicz W.* Roman Ingarden // Fenomenologia Romana Ingardena… S. 55.

гениального Гуссерля, став наиболее «весомым» его продолжателем (речь идет не столько о концепции — тут было немало расхождений, сколько об отношении к предмету исследования и взгляде на мир, плюс — степени таланта). Более того, Ингарден не побоялся стать чуть ли не противником Гуссерля по вопросам борения реализма с идеализмом и всё той же трансценденции, оставаясь при этом его «доверенным лицом». Он выступал против гуссерлевской трактовки трансценденции, подразумевавшей лишь выход за пределы себя,* и предложил собственную систему, включающую трансценденцию «структурную», «радикальную», «целого бытия», даже «не доступную познанию» и т.д.** Думается, однако, его критика гуссерлевского идеализма несколько преувеличена. В послевоенный период реализм в его «неовариантах» всё больше распространялся в Европе и получил художественное воплощение, в частности, в итальянском кино.

Интенциональность волновала Ингардена не меньше, чем трансценденция, — краеугольные камни любого феноменолога. Понятие интенциональности применялось им ко всякому художественному произведению — «интенциональному бытию», по его выражению, что позволяло точнее обозначить свойство человеческого способа познания — как научного, так и художественного, а также онтического и в итоге — экзистенциального. Это лучше всего характеризует Ингардена как личность, его человеческий и научный облик. Он не боялся сложностей и не избегал их, а с упорством и кропотливостью развязывал бесчисленные узелки, возникавшие на изнанке не только человеческого существования, но и его понимания, познавания. По наблюдениям Татаркевича, Ингарден, занимаясь анализом способов существования мира, выявил 98 возможных его интерпретаций! И каждый из способов исследовал отдельно***. Гарольд Осборн, один из самых активных пропагандистов его учения и метода, назвал его сочинения «кладезем замыслов»****, особо отмечая метафизическую и

* *Tischner J.* Studia z filzofii świadomości. Kraków, 2006. Здесь предмет анализа — гуссерлевское «Я» трансцендентальное, которое Гуссерль называл «чистым субъектом».

** Słownik terminów i pojęć filozofizcnych. Warszawa, 2000. S. 898.

*** *Tatarkiewicz W.* Roman Ingarden... S. 56.

**** Ibid. См. также: Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena. Kraków, 2001. S. 71.

онтологическую проблематику произведения искусства у Ингардена, выделяя схематизм, понятие эстетического опыта, конкретизации. Никто другой, подчеркивает он, не вникал столь глубоко в феноменологию эстетического восприятия.

Кабинетного ученого не раз спасала от давящей реальности философская работа. В годы Второй мировой войны и оккупации Ингарден обратился к созданию толстенного многотомного «Спора о существовании мира», чтобы не наложить на себя руки от сознания собственной беспомощности и бесперспективности будущего, на деле доказывая, что «польский сопротивленческий дух жил и в научной среде тоже»*. Он отказался от немецкого языка, на котором предполагал писать работу, прежде всего из патриотических чувств, что не раз подчеркивал: этот поступок был не просто во славу родного языка, но и против немецкой оккупации. При этом постоянно испытывал свойственную, наверное, любому ученому, занимающемуся вроде бы абстрактными проблемами, жгучую неудовлетворенность тем, что делает, и вынашивал, по собственному признанию, мечту написать что-то «более для людей»**. Вопреки всему занимался распространением философских идей, в которые верил, выдвигая и обосновывая новые концепции, а по сути — укрепляя позиции философии. Был активным и деятельным. Защитив в 1924 г. докторскую габилитационную диссертацию, уже год спустя, по рекомендации своего первого наставника проф. Твардовского, начал читать во Львовском университете лекции, но лишь в 1933 г. получил звание профессора, познав изнурительность и унизительность подобного ожидания. Наверное, ему во Львове было, как и в молодости, скучно? В 1945 г. осел в Кракове, сделав его очагом современной европейской философии. В том же году принят в престижную польскую Академию Знания (PAU)***; в 1958-м — в Польскую академию наук (PAN). Он

* *Michejda H.* Whitehead i Ingarden // Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze. PWN, Warszawa, 1964. S. 15.

** *Gołaszewska M.* Romana Ingardena filozofia moralności // Etyka. Kraków, 1971. N 9. S. 9.

*** Polska Akademia Umiejętności — первоначально возникла как Академия Знания в Кракове в 1871 г., с 1919 г. — Польская Академия Знания.

возглавлял Краковское отделение Польского философского общества (PTF), организовал Секцию эстетики при этом же обществе, много и плодотворно сотрудничал с журналами «Przegląd Filozoficzny» и «Studia Estetyczne» — в Варшаве, «Ruch Filozoficzny» — в Торуне, «Dziennik Literacki» — во Львове, «Znak» — в Кракове, а также с другими органами печати, которые представляли в разные годы польскую философскую мысль; был обязательным участником международных конгрессов и съездов по философии, эстетике, поэтике, киноведению, не говоря уже о феноменологии. Публиковался в Англии, США, Голландии, Франции, Италии. За такими масштабами мысль о человеке как таковом могла бы легко потеряться. Но получилось иначе. Он был любим и уважаем не только философами, едва ли не более всего его ценили литераторы, искусствоведы, художники, актеры: его открытия в области рецепции были одинаково важны как с научно-теоретической, так и с практической точки зрения. Ингарденовское заявление о реципиенте — той категории людей, для которой пишут, рисуют, сочиняют и при этом с нею не считаются, ее не учитывают, — обозначило подлинно демократический взрыв в науке, но... его не оценили. Между тем данный поворот определил последующее русло развития всего современного литературоведения, расширив специфику области искусства и возможности текстуального изучения, обогатив герменевтику и сделав из восприятия особое явление, феномен человеческого «я». Так исподволь складывалась его «философия человека», которая, в сущности, питает все его труды, какими бы отвлеченными на первый взгляд они ни казались. Понимание, что человек, создающий личность, представляет собой сложную, иерархически выстроенную и отчасти изолированную систему высшего порядка, состоящую из множества низших систем, до сих пор не освоено антропологией и ее разделами — психологией, анатомией, физиологией человека, — сокрушался Ингарден. Нельзя сказать, что в наши дни в этом направлении сделан заметный прорыв. А он о нем мечтал, постоянно помня о трагической судьбе человека, гениальности и законченности его бытия. Человек в принципе «распоряжается только двумя возможностями победы над Природой. С одной стороны, может познать себя самого и окружающую его

Природу в ее собственной сущности, истинной и оригинальной. А с другой — реализует своим усилием, своими победами и даже своими поражениями ценности Добра и Красоты, которые в действительности проявляют себя только в интенциональных делах, в них находится, по существу, некая высшая реальность, по сравнению с миром самой Природы. И человек служит реализации этих ценностей. И если ему удается, сохраняет в себе дух уверенности, что живет не напрасно»*.

Именно к человеку, его природе и личности, «что живет не напрасно», обращена «Книжечка о человеке» — не к читателям или коллегам-философам, и речь в ней идет о сугубо человеческом. «Человек есть единственное создание, которое может творить дела и создавать ситуации, не выгодные для него ни с какой точки зрения. И создавать их только ради их красоты и ради того, чтобы обогащать ими существование специфически человеческого мира»**, — эта мысль Ингардена в его философскую эпоху, больше стремившуюся доказать смерть человека, обрыв его бытия, закатывающуюся витальность, звучит несовременно и мужественно. Этот пафос во славу человеческого сильно выделяет ее из всей европейской философии вообще и придает самой польской философии своеобразие и высоту. «С упорством придерживаться своего языка, своего способа понимания, собственной оценки — это как раз и есть то отсутствие внутренней свободы, которое делает иллюзорной всякую попытку дискуссии между людьми», — почти прокричал он в крошечной статье «Несколько слов о плодотворности дискуссии», своеобразном манифесте современного ученого. В те времена этот призыв был брошен едва ли не в пустоту либо в мир, которого не было рядом, но в который Ингарден верил, продолжая отстаивать принципы истинного знания. А ведь кроме прочего это был простой призыв — чтобы «люди с людьми» умели понимать друг друга и не «зацикливаться» на своем. Потому что сам он был подлинным, искренним, настоящим — таким увидел его впервые молодой Ежи Пежановский, тогда студент, и запомнил на всю жизнь. Если иметь в виду, что его философское

* *Ингарден Р.* Книжечка о человеке. М.: Изд-во МГУ, 2007. С. 5.
** Там же. С. 6.

начало складывалось под непосредственным влиянием и при участии Ингардена, первое впечатление не обмануло: «Словно воплощенная харизма кружила по улицам Кракова»*.

В какой-то степени «Книжечка» снимает тень могучего Гуссерля с не менее мощной фигуры Ингардена, которому не раз отказывали в самостоятельности поисков, закрепив за ним репутацию чуть ли не эпигона, хотя он был честным и последовательным его продолжателем, оставаясь верным главной его позиции: философия — наука строго выверенных понятий и абсолютно независимая. «Книжечка» вышла уже после смерти Ингардена, ученый не успел ее увидеть, будто им самим она была вынесена (говоря языком того же Гуссерля) за скобки. Такого рода «редукция» лишь высвечивает внутреннюю имманенцию автора: Ингарден, которого «смутная конкретность» гуссерлевского субъекта интересовала не меньше, чем его Наставника, больше всего думал о человеке и его специфике, но в своеобразном — эпистемологическом ключе, соединив тем самым природу сущностного с познанием (и познаванием произведения), а говоря точнее — онтическое с эпистемологическим. В какие бы отвлеченные дали он ни уходил в поисках онтических и онтологических основ, фактов и определений, сводя воедино и разводя реальные предметы и идеальные сущности, он оставался верен «фундаменту человеческого в человеке» в его связях с миром, осознавая «трагичность» положения человека «как познающего, как нуждающегося в радикальной эпистемологической уверенности и как не находящего окончательных эпистемологических ответов, а в силу этого прибегающего к "спасению" в укоренившемся и вытекающем из доминировавшей философской традиции "комплексе иллюзии"»**. В его эпистемологических рассуждениях нашел отражение процесс теоретического мышления, поиск подхода и способов к нему относительно изучаемого предмета. «Познавание и то, что познано, может в определенных и отдельных случаях создавать единое целое, в котором обе эти проблемы выделяются как несамостоятельные его

* *Perzanowski J.* Garść wspomnień o Wielkim Filozofie // Od teorii literatury do ontologii świata. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Toruń, 2003. S. 355–387.

** *Абушенко В.Л., Можейко М.А.* Ингарден // file: // E:\ Documents\ Ingard|\ Яндекс_Словари Ингарден. Htm. С. 4.

моменты». Исходный пункт теории познания для Ингардена — «интуиция переживания»*. Отсюда его непреходящий интерес к природе творчества — области, как бы соединяющей в себе эти дисциплины, и огромная роль, которая отводится им вопросам морали и этики, внутренней сущности человека, побуждающей его быть тем или иным, реагировать на происходящее с той или иной мерой ответственности. Да и сама ответственность — явление сложное и многообразное, она может быть личной, моральной, правовой, социальной, профессиональной, экологической. Таков плюрализм мира.

Но, пожалуй, один из самых важных критериев в системе Ингардена (и глава в «Книжечке») — связь ответственности со временем. Вообще, его рассуждения о времени — лучшее из написанного им, и кажется, так думают все. Феноменальность характера времени в том, что оно «способствует моему хождению как бы по всесторонней действительности»**.

Человек, утверждает Ингарден, являет себя как тело, личность, субъекта — в качестве предмета, длящегося во времени-вещи, представляя собой в целом относительно изолированную систему, но — и это принципиально — абсолютно свободную в своих решениях и в поступках личность. А это значит, что ее собственный поступок при всей структурной специфичности мира диктует и соответствующий способ поведения. Следовательно, поступок создает личность, вытекает из ее инициативности. Эту же мысль, но совершенно иным способом и методами утверждает другой современник и коллега Ингардена — Кароль Войтыла (Папа Римский Иоанн Павел II) в антропологическом трактате «Личность и поступок»***. Обоих сближали не только поиски главных основ человеческого бытия, но и выводы, к которым приходили независимо друг друга, в частности, в трактовке призвания как главной сути человека и его существования. «Стать человеком, посредничающим между тем, что есть только "природа",

* *Gołaszewska M.* O Ingardenowskiej epistemologii // Zeszyty Naukowe UJ. Prace filozoficzne — Z. 4: CCCLVIII, 1974. S. 63–79.

** *Ингарден Р.* Книжечка о человеке. С. 17.

*** *Wojtyła K.* Osoba i czyn. Oraz inne studia antropologiczne. Lublin, Wyd-wo Towarzystwa naukowego Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego, 1994. *Źródła i monografie* 142.

и тем, что он только лишь приблизительно, как бы в отблеске, может почувствовать в выявленных и воплощенных собой ценностях»*.

Неустанное желание Ингардена обозначить «родовые моменты» ценностей, отношение к которым и формирует личность, побуждают Ингардена сделать следующее заключение: ценности как часть общей онтологии существуют объективно, со своей иерархией, не зависят ни от своего носителя, ни от оценки, какую им дают. Ингардена, с его склонностью к структурному мышлению, более всего занимала идея систематизации ценностей, сгруппировать которые — его исходная позиция — можно при условии одновременного наличия разных ценностей**. Способу рассмотрения и размежевания ценностей (между собой разнятся, естественно, ценности эстетические и моральные, и если эстетические «просятся» к осуществлению, то моральные — к реализации***) Ингарден посвятил несколько статей, одна из них — «Чего мы не знаем о ценностях» — включена в предлагаемую «Книжечку». По Ингардену, этика «курирует» человеческую деятельность как возможность реализации нравственных ценностей. Свою роль играют здесь особенности строения мира и человеческого сознания. Ингарден упор делает на природе и индивидуальности человека, подчеркивая, что личность нельзя свести к «сумме переживаний»: у нее «субстанциальный» характер****. И хотя нравственные ценности существуют объективно, они заключены в субъекте.

Ингарден, будучи первопроходцем, зачастую со своим тяжелым, функционально адекватным и точным, но мало доходчивым языком, лишенным легкости стилем, не раз продирался сквозь сплошные заросли и болота, чтобы торить пути и помогать людям обнаруживать мир, а миру — людей в той мере, в какой это есть на самом деле. Его открытия, мимо которых прошли его современники, например о зве-

---

* *Ингарден Р.* Книжечка о человеке. С. 12.

** *Makota J.* Wartości estetyczne a wartości moralne w filozofii Romana Ingardena // Etyka, 1986. N 22. S. 183–194.

*** См. на эту тему, в частности: *Pawlica J.* Próba rekonstrukcji i «przekraczanie» aksjologii Romana Ingardena // J. Lipiec (red.) Ontologia wartości, Lublin, 1990. S. 123–134.

**** *Gołaszewska M.* Ingardenowska koncepcja osoby // Studia Filozoficzne, 1975. N 7 (116). S. 125–140.

рочеловеке (глава «Человек и природа»)*, по сути своей революционны и далеко еще не осмысленны, они породили множество последователей, среди которых немало полемистов. В их числе Юзеф Тишнер, который написал в виде концептуально развернутых реплик по адресу Учителя «Спор о существовании человека»**, переиначив знаменитый ингарденовский «талмуд» «Спор о существовании мира»***.

В нашей стране Ингарден не только не изучался, но даже и мало переводился, он почти не известен, несмотря на то что его заслуги перед современным гуманитарным мышлением неизмеримы. Исключение составляет цитируемая справка о нем в Словарях Яндекса в Интернете, в которой его научный облик представлен полновесно и зримо, однако без ссылок на конкретные работы всё сказанное повисает в воздухе: очарование своеобразия уходит.

---

* К аналогичным выводам приходит русский богослов и библеист о. Иннокентий Павлов, который, в частности, пишет: «Нарушивший Божий завет человек, как мы уже знаем, оставляется в одном ряду с прочим животным миром через подчинение его законам последнего, главным признаком чего выступает смертность. Это, в свою очередь, ставит теперь человека перед необходимостью выбора, которая со всей остротой встала перед старшим сыном Адама и Евы Каином: сохранить ли ему признаки своего богоподобия, слушая голос Божий, звучащий в его совести, и, следуя ему, поступать по справедливости, или же следовать побуждению своей души, каковым в данном случае выступает зависть. Бог напоминает Каину о первом призвании человека, говоря, что он способен обуздать грех, т.е. **то, что противно Богу в человеке как в существе, призванном быть подобным Ему**. Однако Каин выбирает второе и в безрассудном порыве убивает своего брата (Быт. 4:8). Именно с **события Авеля** Августин в своём обширном трактате «О граде Божьем» начинает историю домостроительства спасения, находящую завершение во Христе, прообраз жертвы Которого являет собой убитый Авель (Быт. 15.18), тогда как историю человеческой цивилизации он начинает с Каина (Быт. 15.5). Нам же теперь ввиду как исторического опыта, так и имеющихся научных знаний о человеке можно было бы говорить в связи со сказанным о **зверочеловечестве**, явившемся с библейской точки зрения следствием человеческой грехопадшести. На это как раз обратят внимание псалмопевцы — сыновья Кореевы, отметившие, что в своём стремлении к самоутверждению (буквально: *чести*) человек становится как *бессловесное животное* (Пс. 49 (48):13)». См.: *Игумен Иннокентий* (*Павлов*). Что такое христианство. М.: Эксмо, 2008. С. 84–85.

** *Тишнер Ю.* Довериться своему существованию // Тишнер Ю. Избранное. Т. 1: Мышление в категориях ценности. М., 2005. С. 34–39 и далее.

*** *Ingarden* R. Spór o istnienie świata. T. 1–2. Kraków: PAU, 1947, 1948.

Ингарден — чистый философ, но направленность его интересов обширна, и однозначно ее не определить. Он как бы везде и во всём находился на пограничье (чему во многом способствовало личное качество его ума — аналитичность): онтологии и экзистенции, эпистемологии и эстетики, реализма и структурализма, «строгой науки» и человеческого бытия, конкретизируя семиотику, выявляя сложность взаимодействия человека и мира, в конечном счете творя свой собственный экзистенциально-феноменологический дискурс.

Область его знаний подразумевает онтологию, теорию познания, логику, методологию, аксиологию, эстетику, философию языка и литературы, но главное — в широком смысле философию человека, на которой покоятся все эти направления, ею питаемые. И одно дополняет другое, обогащает опыт.

Его относят к феноменологам, хотя его теория, метод и область исследования шире феноменологических. Ингарден давно переступил порог отношения к изучению мира как только к явлениям, данным непосредственно и в созерцательности. В отличие от Гуссерля, который в своем поиске истоков познавательного акта устремлялся к тому, чтобы схватить «положение вещей», Ингарден делал упор на объективации эйдоса, сущности, взвалив на свои плечи, почти как Геракл, мощь и объем мира (разумеется, у него тут были свои сторонники в лице, например, Эдит Штайн) как способа существования. Отсюда само понятие явления обрело в его трудах совершенно особый смысл: обязательно в соотношении с чем-то, на фоне чего-то, в контексте. Таков тип его мышления — внешне строго формальный, но внутренне глубинно гуманистический. Неслучайно на Родине у него немало продолжателей, развивающих его научные положения: Изидора Домбская, Владислав Стружевский, Антони Стемпень, Ежи Галэцкий — с некоторыми их работами, надеемся, нам удастся познакомить нашего читателя.

Ингарден запомнился превосходным преподавателем, на лекции и семинары которого приезжали специально, в них была скрыта часть его человеческого. Свои лекции он читал легко и свободно, сидя, почти не заглядывая в записи, и смотрел в зал, на слушателей, словно вместе с ними проводил свои исследовательские опыты, в

форме диалога. Он нуждался в реакции, в понимании, в восприятии, которому посвятил себя. Это было не просто свойство его натуры, а отражение его глубоко спрятанной личной концепции.

Общительный и открытый, он был во всех отношениях светским, любил богему, театр и художников, пользовался у слушателей неизменным уважением еще и за то, что с подчеркнутым пиететом относился к философскому наследию, корректно и добросовестно цитируя классиков, какие бы научные претензии к ним ни испытывал*. На самом деле он был мастером методологии, ибо свои труды и лекции он не выстраивал даже, а ваял, наощупь предвидя результат. Ибо исходил не из желания запечатлеть во всех возможных связях и оттенках как таковое бытие (экзитенциально, онтологически, эпистемологически, аксиологически, эстетически и т.п.), а потому что знал: бытие именно таково — органичное и сложное, и именно таким его следует изучать. Отсюда тематическое разнообразие (и многообразие!), а вместе с тем целостность написанного им, ибо любая выдвигаемая идея так или иначе соприкасается со всеми остальными. Больше всего поражает внутренняя связь всех его работ, их взаимосочетаемость, и каждая на каком-то определенном этапе становится главной, ведущей. Схема его сочинений, превосходно воссозданная Д. Герулянкой**, напоминает человеческий организм, который служит Ингардену («Об ответственности») примером органично выверенной системы, со своими видимыми и невидимыми органами, частями тела и его членами: вроде бы все знакомо и узнаваемо, но по-прежнему неведомо. Развивающиеся в разных направлениях его онтология, метафизика и теория познания соединяются через проблемы языка и его художественных функций, литературы, искусства, ценности, наконец, времени, которое в свою очередь складывается из события, процесса и длительности.

Эффектный, с «благородной внешностью сенатора» (Е. Пежановский), хоть и не был высоким, лоб мыслителя обрамлен гривой

* *Krońska I.* Wspomnienie o Profesorze Ingardenie w pierwszą rocznicę jego śmierci // Fenomenologia Romana Ingardena… S. 59–70.

** *Gierulanka D.* Filozofia Romana Ingardena. Próba wniknięcia w strukturę całości dzieła // Fenomenologia Romana Ingardena… S. 71–90.

седых волос, и проницательно смотрящие из-под густых бровей глаза — живые, приветливые, смеющиеся, взгляд — со склонностью к самоиронии. Четкий, организованный, не жалел времени на самые незначительные профессиональные встречи и собрания, и всегда привлекал женщин, среди которых много талантливых и вдумчивых исследовательниц и последовательниц его дела. Его бывшие аспирантки — имена мирового класса: Данута Герулянка, Анна Тереза Тыменецкая (многие годы возглавляла «Analecta Husserliana»), Мария Голошевская, Янина Макота. В письменном столе Ингарден хранил как реликвию письма к нему Эдит Штайн, его близкого и верного друга, ученицы и ассистентки Гуссерля, которая была его «проводницей по феноменологии и нюансам немецкого языка»*. Впоследствии он посвятил ее памяти специальную статью, рассматривая сделанное ею в ряду выдающихся исследований и сокрушаясь, что личная ее трагическая судьба (мученица Освенцима, ныне провозглашена святой) в какой-то мере сокрыла от современников ее философский дар**. Их общение — отчасти счастливое, а отчасти горькое, наполненное доверием и вместе с тем уводившее друг от друга, по-человечески богатое и невидимое — еще одна сторона «потаенного» Ингардена, жизнь которого чем больше ею занимаешься, тем интереснее предстает. Его умели любить — красиво, полнокровно, самозабвенно. А это и есть оценка личности и соответственно созданного.

В настоящее время в Польше вышло 14 солидных томов сочинений Ингардена, начиная с рецензии на Гуссерля, опубликованной в 1915 году, и кончая его последней работой «Об ответственности», впервые увидевшей свет в 1970 году. В том числе и два издания «Спора о существовании мира» (всего их 3, 1-е в 1947–1948, затем в Собр. соч. два издания, 1960–1961 и 1985), причем первое издание — без третьего тома, второе — уже с ним.

---

* *Perzanowski J.* Garść wspomnień... S. 369.

** *Ingarden R.* O badaniach filozoficznych Edith Stein (12.10.1891 — 9.8.1942) // Znak. 1971. № 4. S. 389–409. Немецкий перевод: Über die philosophischen Forschungen Edith Steins // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1979. № 2–3. S. 456–480 и в сборнике *Edith Stein* Eine grosse Glaubenzeugin, Annweiler: Piger 1986. S. 203–229. А также: O badaniach filozoficznych Edith Stein // Znak. Kraków, 1988. S. 155–180.

Ингарден был глубоким, проникновенным ученым, вообще — преданным «служакой»: автором предисловий, редактором, ему принадлежат критические работы о Гуссерле и Твардовском, медиевисте и дантологе о. Константы Михальском, а также первоклассные переводы философской литературы, в том числе И. Канта («Критика чистого разума» и «Критика способности суждения»), хоть и не причислял себя к его поклонникам. Писал о М. Шелере и переводил его («О феномене трагического») и др., призывая коллег не жалеть себя, не экономить своего времени, у которого особый счет. Пока работаешь, творишь, — у тебя есть способ себя трансцендировать, не замыкаясь на сделанном, ибо главное и важное — всегда за порогом личных возможностей и интересов: «Ингарден меньше говорил, а больше делал»*. Когда после его прощальной лекции (в 1963 году) к нему подошли с цветами студенты, чтобы его поблагодарить, он заплакал, признаваясь, что занятия, которые проводил более сорока лет, были ему не менее нужны и важны, чем им.

Он умер 14 июня 1970 года в возрасте семидесяти семи лет не чувствуя себя старым. Его хоронили лучшие умы его времени: кардинал Кароль Войтыла (позднее Папа Римский Иоанн Павел II), ученик и «домашний» священник Юзеф Тишнер, а также директор знаменитого Гуссерлевского архива в Луване Герман Лео Ван Бреда. И это было символично.

Есть у Ингардена блестящий пассаж, написанный в годы Второй мировой войны, — во славу тех возможностей человека, которые сотворяют его личность, но и как предостережение от легкости падения. Хочется, чтобы его прочитал каждый:

«Однажды возникнув, безотносительно, из какой власти и на какой основе, я есть сила, которая сама себя множит, сама себя строит и сама себя перерастает, в той степени, в какой способна собраться, а не рассыпаться на мелкие минуты, подчиняясь страданию или отдаваясь удовольствию.

Я — сила, которая, живущая в теле и телом же используемая, несет на себе следы тела и не единожды подлежала его действию, но вместе

* *Perzanowski J.* Garść wspomnień... S. 373.

с тем однажды это тело поработив, способна обратить все свои возможности на усиление себя самой.

Я — сила, которая как-то раз была выброшена в чужой для себя мир, этот мир она присваивает себе и даже более — из того, что остается, создает новые, необходимые для жизни творения.

Я — сила, которая хочет зафиксировать себя — в себе, в своем деле, во всём, с чем встречается, чувствуя, что хватит всего лишь мига для ослабления напряжения или забвения, и саму себя разобьет, саму себя утратит, уничтожит.

Я — сила, которая избывает тоску, придумывая величайшие сокровища восторга и счастья и стремится к их осуществлению, но готова от всего этого отказаться за одну возможность продолжать быть.

Я — сила, которая противится судьбе, когда чувствует и знает, что своим свободным поступком вызывает из небытия то, что останется после нее, когда сама она сгорит в борьбе.

Я — сила, которая желает быть свободной. И даже свою продолжительность желает посвятить свободе. Но живущая под напором других сил, обступающих со всех сторон, обнаруживает в себе сама зародыш неволи, стоит лишь ей разрядиться, пренебречь усилиями. И утрачивает свою свободу, если привязывается к самой себе. Продолжаться и быть свободной может она только тогда, когда добровольно предаст саму себя на создание добра, красоты и истины. И только тогда существует»*.

Приношу глубокую благодарность за помощь, оказанную мне в этой работе, Дине Гусейновой (Чикаго), Ивану Лупандину (Москва), Гжегожу Руссеку (Краков), Дануте Сиесс-Кшишковской (Краков), Светлане Соломатиной (Москва), Надежде Трубкиной (Элиста), а также профессору МГУ Елене Захаровне Цыбенко.

Елена Твердислова

---

* *Ингарден Р.* Книжечка о человеке. С. 27.

КНИЖЕЧКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Данута Герулянка

Вступление

Несколько слов по поводу истории возникновения этого сборника. Его издание, обращенное в неопределенное будущее, входило в намерения автора. Замысел возник в начале 1969 года, когда необходимо было окончательно решить, какие работы — а среди них были уже до этого опубликованные и разбросанные по разным журналам и материалам конгрессов — составят третий том «Исследований по эстетике», очередную позицию в серии «Философские сочинения Романа Ингардена», издаваемую в издательстве "Państwowe Wydawnictwo Naukowe" (PWN). Тогда у автора было несколько небольших работ (прежде всего, четыре первые из представленных в настоящем сборнике), которые он не хотел сюда включать исходя из композиционного содержания проектируемого тома; их связывает между собой особая тема: сущность человека.

И по сегодня отлично помню, ведь всё происходило у меня на глазах, чуть ироничный тон автора, который привык издавать саженные книги, с каким профессор заметил: «А может, когда-нибудь удастся издать и такую маленькую, как "Книжечка о человеке"?». Идею с энтузиазмом подхватили несколько его учеников; договорились с издательством "Wydawnictwo literackie". Но дело сразу же заглохло — общий объем этих четырех статей был слишком мал даже для «Книжечки», и то что сюда включили статью «О плодотворной дискуссии», состоящую всего из несколько страниц, положения никак не спасало. Можно было, конечно, предполагаемый сборник дополнить новыми работами, ибо этот круг проблем Ингарденом был начат еще в годы юности (ведь первый запланированный том его докторской диссертации звучал: «Структура человеческой личности»). Но сроч-

ные исследования из других областей философии не позволяли в ближайшие несколько лет всерьез думать о подобном дополнении. Во что бы то ни стало необходимо было довести до конца и опубликовать не раз предпринимавшийся в течение нескольких лет фундаментальный труд по методологическим основам теории познания, а в недалеком будущем его ожидала подготовка для PWN также уже обещанного тома «Из теории языка и философских основ логики». Правда, автор к тому времени закончил большой труд "Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente", написанный по-немецки по заказу издательства Philipp Reclam в Штутгарде, который представлял собой расширенный доклад, сделанный им на XIV Международном философском конгрессе в Вене в 1968 году. Эта работа, как сам он признавался, тематически прекрасно ложилась в сборник исследований о человеке: ведь ответственность — явление, которое есть только в человеческом мире, и среди онтических условий ее возможностей одну из основных составляет психофизическая структура человека. Но с предложением именно этим исследованием дополнить «Книжечку о человеке» профессор не согласился: на перевод "Verantwortung" у него не было ни времени, ни охоты, да, он собирался когда-нибудь написать эту вещь по-польски, но обратиться к ней вновь лишь с тем, чтобы ее расширить и углубить. Тогда с ней, наверное, случилось бы то, что уже не раз случалось, когда он вновь принимался за какую-нибудь давнюю тему, и из этого возникало иногда совершенно новое, большое сочинение. А эта тема, без сомнения, его беспокоила — он думал о возможной ее связи с обработкой своих материалов для докладов по этике, которые читал, — один раз до войны в университете Яна Казимира во Львове, другой — в Ягеллонском университете в Кракове в 1961/62 годах. Но всё это могло бы произойти только в далеком будущем, и о «Книжечке о человеке» перестали говорить.

Неожиданная смерть Романа Ингардена в июле 1970 года совершенно изменила положение дел: уже не от кого было ждать разработанного польского варианта исследования "Über die Verantwortung", которое тем временем вышло из печати в оригинале — nota bene*

* Заметь хорошо (*лат.*). — Примечание переводчика.

как последняя, опубликованная при жизни, работа Р. Ингардена. До людей дошло профессиональное мнение проф. Владислава Татаркевича, что публикация философской позиции в издательстве Philipp Reclam означает в философском мире «признание в ее авторе классика». Интерес к исследованию растет, немецкие экземпляры в Польше едва ли доступны. Стали добиваться ее перевода на польский язык. Перевод осуществил ученик профессора, доктор Адам Венгжецкий. Появилась новая, значительная позиция в дополнение к имеющимся ингарденовским исследованиям о человеке. Издательство "Wydawnictwo literackie" с большой благосклонностью приняло решение об этом издании.

Вот каким образом реализуется мимоходом брошенное желание Романа Ингардена — читатель получает его маленькую «Книжечку о человеке», которая без всяких популяризаций, чуждых духу автора, благодаря соответствующе выстроенным содержащимся в ней исследованиям постепенно вводит в круг самых важных и самых сложных проблем философии даже совершенно неискушенных и не знакомых с этой областью.

Человек и природа*

Не могу не согласиться с выступавшим профессором Г. Лотце, что человек трансцендирует Природу и «силой своей сущности» «создает мир, который, несмотря на свой постоянно сохраняемый основной вид, приобретает бесконечные и всё новые исторические обличия». Правда и то, что его «осознанная активность выражается прежде всего в трех главных формах: как познавание того, что истинно, как делание Добра и как формирование Прекрасного». Но по-прежнему остается непроясненным, что составляет сущность его творческой активности и каково отношение между созданным человеком миром и Природой, в которой он находился в начале своей деятельности. Сущность человека можно выяснить, эксплицируя между прочим смысл и способ существования его дела, обретающего опору в Природе. Незначительную роль в этой проблематике играет вопрос, как понимается сама Природа: как множество всех вещей, или как множество того, что видимо, или, наконец, как целое бытия. Знаменательным является лишь тот факт, что Природа существует до всякой деятельности человека и что она изменяется в самой себе вообще, независимо не только от действия человека, но и от его существования. Она же есть и обязательный фундамент его бытия, как и существования его дел. Это видно не столько в факте человеческого познания, сколько в содержании и способе существования произведений человеческой культуры.

Человек сегодня лишь в очень редких случаях оказывается перед лицом первоначальной Природы, например во время путешествия в полном одиночестве высоко в горах или в момент сильного шторма на море, или, наконец, становится свидетелем процесса, который не остановить, смертельно развивающейся болезни друга, ощущая свое полное бессилие в любой попытке спасти его. В этих случаях человек может удивиться красоте и величию Природы или же пора-

* Статья представляет собой выступление Ингардена в дискуссии по вопросу «Человек и Природа» на пленарном заседании XII Международного конгресса философии в Венеции в 1958 году. Главным докладчиком был профессор Герман Лотце.

зиться неукротимой силе напора урагана, или же он почувствует, как вещи неотвратимо двинулись в направлении, обозначенном самой Природой, и ничто не в состоянии предотвратить беду. И при этом его всегда переполняет совершенно особое двойственное чувство. С одной стороны, он чувствует себя абсолютно чужим перед всем, что происходит в Природе независимо от него, и видит себя лишенным всякой доброжелательной помощи с ее стороны — до такой степени, что буквально утрачивает доверие к судьбе. С другой же стороны, он чувствует себя в своей чистой и автономной сущности чем-то стоящим над Природой и чем-то настолько более благородным по сравнению с физическими процессами или тем, что происходит у животных, что не может ощущать себя совершенно счастливым, испытывая при этом тесную связь с Природой и живя в ее пределах, в единстве с ней. Когда время от времени он открывает в себе нечто от первоначальной Природы, он чувствует себя в этом не только безмерно униженным, но и совершенно чужим себе и тотчас же становится непонятным себе самому. Он не может и не желает поверить в то, что является частью первоначальной Природы, что является зверем и что ни как естественная действительность, ни как определенный индивидуум он ничем не лучше животных ни с какой точки зрения и ничем радикально не отличается от остальной Природы. В глубине души он не может в это поверить, несмотря на то что наука и говорит ему, что жизненные процессы, происходящие в его теле и даже в его сердце, в принципе ничем не отличаются от процессов у животных. В глубине души он не верит и в свою собственную смерть, убеждая самого себя в том, что душа его бессмертна, хотя ежедневно наблюдает, как умирают его друзья и коллеги по работе. Не понимает и смерти других людей, поражаясь при виде разлагающегося трупа, почему его зарывают в землю. Он глубоко несчастен, когда чувствует себя в какой-то ситуации сведенным до уровня животного или когда видит, что никакие его силы и старания не позволят ему переступить границ, обозначенных Природой. Тогда он начинает жить сверх своих сил и своей природной натуры: создает для себя новый мир, новую реальность — вокруг себя и в себе самом. Творит мир культуры и придает ему человеческий характер.

Он изменяет Природу, порабощая ее (сельское хозяйство, техника) и наделяя ее определенным смыслом, которого она в себе не имеет, создает дела, совершенно не похожие по своей суги на то, что является в мире творением самой Природы. Эти дела приспособлены к его духу и представляют собой его дополнение. Раз они однажды уже были созданы, он сталкивается с ними в мире, как с чем-то действительно существующим. Он создает произведения искусства — литературы, музыки и т.д. — создает науку, философию, религию, а также историю самого себя и человечества. Создает в каком-то смысле и свою семью, другие семьи, свой собственный народ и другие народы, что в свою очередь накладывает на него обязательства перед семьей и народом, а также обязательства народов перед человечеством. Учреждает тем самым свою родину и другие государства. Всё богатство разных ценностей распространяется тотчас же и у него на глазах, обязывая его действовать в отношении близких, друзей и врагов. Его жизнь получает некую цель и задачу и набирает определенный смысл и значение, которых нет в самой первоначальной Природе. И такая жизнь становится ответственной. Человек добивается заслуг и отягощается виной. Живет в мире, отличном от Природы, и едва ли не полностью забывает, что в основании всей этой новой действительности скрыта Природа, равнодушная к ценности и нечувствительная к счастью или горькой участи человека. Забывает и то, что этот единственный тонкий слой на его поверхности представляет в нем человеческое и что это он изменяет весь смысл его жизни и его судьбы. Теперь он становится личностью, которая играет некую роль в человеческом мире и которая должна иметь в нем самом основу для своей автономии и свободы. Даже тогда, когда он подлежит определенной системе права, это право оказывается совершенно отличным от прав, какие управляют Природой, и является правом, установленным человеком. Так живя, человек может быть счастливым и добрым и может столкнуться с тем, что ему представляется большим и более совершенным, чем он сам и все человечество, и что превышает всякие идеи и самые благородные идеалы человека, а также всякие совершенства конечного бытия вообще, т.е. с Богом. И потому он готов посвятить свою жизнь и даже свое существование реализации идеалов, осознавая

полную свою ответственность перед Богом. Забывает, что его бытие и его жизнь зависят от того, что происходит в Природе, и считает, что может преодолеть и победить саму Натуру. И только время от времени ему напоминает об этом его собственная натура животного, в которой не может распознать себя самого.

Но творческая его сила, которая создает специфически человеческий мир, не является неограниченной и даже не является достаточно творческой, чтобы быть действительно способной реализовать этот новый мир и придать ему автономное существование. Он может вызвать в Природе изменения, необходимые только для того, чтобы проявить отдельные дела и характеры специфически человеческие, но недостаточные для того, чтобы обеспечить им автономную экзистенцию. Творения культуры, созданные человеком, представляют собой не что иное, как только своего рода тень действительности, будучи лишь чисто интенциональными творениями. Они только внешне обладают существованием, которое характеризует всякие духовные дела человека, как то произведения искусства или различные другие творения человеческой культуры, независимо от того, являются ли они произведениями отдельного человека или всей человеческой общности. Эти творения конституируются на основе вещей и процессов природного мира, приспособленных к этому человеком, а их свойства выходят за границы того, что является содержанием материальных вещей, облекая их в новый слой смысла и явлений. Трансцендируя так эти вещи, они вместе с тем утрачивают полноту и автономность существования и не владеют силой действительности, независимой от человека и его духовных актов. Они могут удовлетворить стремление человека к жизни, вознесенной над Природой, единственно при условии его чрезвычайно духовной активности и оказываются по возвращении в совершеннейшем небытии, коль скоро только человек утрачивает волю трансцендировать свою простую природную натуру и отрекаться от своего творчески активного сознания. Всё-таки они не только присутствуют для человека, который как бы открывается предметам этого рода и старается их понять, но также и влияют на него и не раз глубоко модифицировали его духовную жизнь, а в определенной мере и жизнь телесную. Они обусловливают

его специфически человеческое существование, не способное на самом деле естественно влиять на этот реальный индивидуум, который является частью Природы и составляет, в частности, физическую основу человека.

Человек существует и живет на грани двух разных существ, из которых только одно призвано представлять собой его человеческое, а второе — более реальное, чем первое, — происходит, к сожалению, из его животности и обусловливает первое. Человек находится на грани двух областей бытия: Природы и специфически человеческого мира и не может без него существовать, но этот мир недостаточен для его существования и не способен ему его обеспечить. А потому человек принужден жить жизнью в опоре на Природу и в ее пределах, но благодаря своей особой сути может переступать ее границы, хотя никогда не сможет в полную меру удовлетворить свою внутреннюю потребность быть человеком.

Такова трагическая судьба человека. Но именно в этом проявляет себя истинная его суть: гениальность и законченность его бытия. Он в принципе распоряжается только двумя возможными победами над Природой. С одной стороны, познает себя самого и окружающую его Природу в ее собственной сущности, истинной и оригинальной. А с другой — реализует своим усилием, победами и даже поражениями ценности Добра и Красоты, которые в действительности проявляют себя только в интенциональных делах, в них находится, по существу, некая высшая реальность по сравнению с миром самой Природы. И человек служит реализации этих ценностей. И если ему удается, сохраняет в себе дух уверенности, что живет не напрасно.

О человеческой натуре*

Натуру человека, без сомнения, определить трудно. Он выходит за пределы рамок всех данных ему определений своими поступками, иногда героическими, а иногда отвратительными, безмерной разнородностью своего характера и замыслов, какие старается реализовать, не позволяя в своих делах новому исчерпать себя, и удивительной способностью к восстановлению после почти каждого своего падения. Любые попытки охватить в полную меру его существо определением, которое было бы адекватным и удовлетворительным, оказываются напрасными. К каждой черте, какую мы обнаруживаем в его существе, можно добавить конкретные факты, которые будут ее опровергать. С уверенностью, что в действительности человека — и в истории человечества вообще — существует множество неоспоримых фактов, которые пусть реально и через это исполняются, однако остаются чем-то более низким в сравнении с его подлинной натурой. И в то же время есть в его жизни, и не в единственном числе, — такие факты в своей возвышенности и исключительности, что кажется, будто они обозначают лишь определенную направленность самого в нем благородного развития, а не цель, которую он в состоянии повсеместно реализовывать.

Несмотря на то что мы осознаем, сколь большие трудности заключены в попытке схватить как таковую натуру человека, тем не менее нам хочется сделать это еще раз, пусть риск ограничится в лучшем случае частным определением, которое удастся сформулировать, или выявленными чертами, которые реализуют себя чрезвычайно редко.

Вот какие вырисовываются мысли.

Без сомнения, в большинстве личных человеческих поступков — социальных или национальных — доминирует эгоизм. И однако есть

---

* Статья содержит тезисы доклада, прочитанного автором на XI Конгрессе философских обществ французского языка в Монпелье в сентябре 1961 года и опубликованного в Документах этого Конгресса в Париже в то же году (с. 220–223) на франц. яз. под названием “Nature humaine”.

что-то специфически человеческое в действии ради не своего блага и счастья, когда в исключительных случаях жизнь отдается для спасения незнакомой жизни, а бывает даже и совершенно чужой. Человек способен на поступки страшные, ужасные, «нечеловеческие», но вместе с тем он является единственным созданием, которое испытывает унижение за эти свои дурные поступки и старается искупить свою вину. В пограничной ситуации он готов погибнуть ради спасения своей чести и, наверное, является единственным созданием, для кого вообще существует честь и эту честь можно уронить. Только человек испытывает ответственность за свой образ жизни, в особенности если ему не удается реализовать необходимые ценности, которые, по его мнению, ему нужны для его внутреннего достоинства. И наконец, это правда, что в большинстве случаев решающим мотивом его деятельности является собственная выгода, но правда и то, что человек есть единственное создание, которое может творить дела и создавать ситуации, невыгодные для него ни с какой точки зрения. И создавать их только ради их красоты и ради того, чтобы обогащать ими существование специфически человеческого мира.

Короче говоря, существует определенное множество особых ценностей, которые человек сам себе устанавливает и старается их реализовать и даже чувствует себя призванным к их реализации. Что это за ценности, сказать нелегко. Вполне возможно, что в своей совокупности они изменяются в строго определенных границах в зависимости от каждого типа человека и исторической эпохи. Но при всем возможном изменении существует некий основной ресурс ценностей, характерный для данной эпохи человечества. Он, однако, состоит не из отдельных ценностей, а из набора принципиальных категорий ценностей. Но не столько принципиальные черты данной совокупности категорий ценностей сущностны для натуры человека, сколько скорее тот факт, что человек вообще испытывает потребность и даже ощущает необходимость иметь и познавать ценности, а также реализовывать их, насколько это возможно вообще и, в частности, в окружающем его мире. Без непосредственного и интуитивного общения с ценностями, без радости, какую ему дает это общение,

человек глубоко несчастен. Зато осуществление ценностей делает его счастливым, и он подпадает под их особое обаяние. При этом речь тут, по крайней мере в первую очередь, идет не об относительных ценностях, касающихся его жизненных потребностей (например, еды) или удовольствий (хорошее здоровье, наслаждение), а о ценностях, в своем имманентном свойстве абсолютных, хотя их реализация и зависит от творческого потенциала человека, словом, о ценностях моральных и эстетических.

Но человеку просто в природе, в материальном мире эти ценности не найти. Он должен создать реальные условия для их возникновения и появления в этом мире. Благодаря особому умению представить их качества он способен создать на основе реального мира, посредством соответствующих преобразований отдельных вещей и целых процессов, новый мир — мир человеческой культуры, в котором появляются ценности.

Этот новый мир не существовал бы без гения и творческой деятельности человека, и его нельзя конкретизировать, не создав его физической онтической основы, приспособленной человеком под функцию выявления новых предметов и их ценностей. Однако своим содержанием он существенным образом выходит за пределы мира природы и вместе с тем облекает его в некий вид специфических качеств, которые придают отдельным вещам особое значение и определенную знаменательность, какая им как вещам природы не присуща и даже чужда. Эта новая действительность, имеющая отношение к человеку, создает для него своего рода атмосферу, необходимую для того, чтобы придать его жизни новый смысл и значимость, которые таким образом преобразуют каждый его поступок и всю его роль в мире в целом. Лишившись их, человек не сможет примириться с собственным существованием.

Перед лицом этой новой действительности человек до некоторой степени забывает о своей истинной, первозданной, чисто звериной натуре. Он забывает и о том, как выглядит реальный мир, сохраняя независимость от его творческой деятельности и до глубин отличаясь от того вида культуры, который навязан через нее чуждой ему при-

роде и даже враждебной его идеалам и самым благородным чувствам любви. Он испытывает счастье, когда может осознавать наличие ценностей, созданных им или его близкими. Эта специфически человеческая действительность есть и будет продолжаться дольше жизни отдельного человека, и пусть в своем существовании она зависит от творческой силы сознания, для каждого из нас она является своего рода наследием, которое мы получаем в нашем мире как дар предков и как возрождение минувших исторических эпох, как встречу с людьми, которых уже давно нет на свете. И стараемся не только сохранить сокровище ценностей, полученных из давних эпох, но даже его обогатить и преобразовать в наших творческих актах и новых сочинениях. Но полное удовлетворение нам может принести в жизни только тот факт, что нам удалось создать ценности, отмеченные нашей индивидуальностью. Но что особенно важно, мы сами преобразовываемся под влиянием произведений, которые создали и с которыми находимся в непосредственном и интуитивном контакте, и помимо своей воли и знания возрождаем себя и преобразуем, стараясь служить реализации ценностей. Обогащаем самих себя, посвящая свои лучшие силы созданию действительности человека вообще.

Но творческая сила человека ограниченна. Она не способна к созданию автономных в своем существовании и независимых от нашего сознания дел. Слишком слаба, чтобы и вправду преобразовать первозданную натуру в действительность человека. Эта действительность — лишь некий интенционально сотворенный слой, как бы наложенный на основу реальной природы, но никогда ему не стать непрозрачным и непроницаемым до такой степени, чтобы Натура в ее реальном проявлении не смогла бы его высветить и обнаружить в нем для нас его поразительно жестокое обличие. Произведения духовной человеческой культуры никогда не найдут в материальных вещах твердой поддержки для существования без всякой помощи со стороны человеческой деятельности и сознания. Когда духовная мощь человека слабеет или сникает, слой Человеческой Действительности в мире сглаживается и исчезает, и тогда человек открывает подлинное обличие Природы — стихии в окружающем его мире и даже в себе

самом. Он чувствует себя сиротой в чужом для себя и страшном мире. Впадает в настоящее отчаяние, ощущая себя оторванным от всякого смысла, который сделал из него — зверя — человека.

Человеческая Натура находится в неустанном стремлении переступать границы животности, заключенной в человеке, и перерастать ее человеческим началом и ролью человека как создателя ценностей. Без этой миссии и этого старания перерасти себя самого человек вновь впадает — и тут уже его не спасти — в свою чистую звериность, которая для него — подлинная смерть.

Человек и его действительность*

Как-то я присутствовал на выступлении одного известного биолога — он держался позиции человека, крепко стоящего на земле. Одним из главных тезисов его доклада было утверждение, что человек сумел овладеть природой в большей степени, чем кто-либо из каких-либо видов животных, и что именно это лежит в основе его исключительного положения среди других живых существ на земле. Это утверждение обернулось для меня вопросом: так ли уж на самом деле человек, который, без сомнения, овладел природой в более высокой степени, а значит, получил и большую независимость от того, что с ней происходит, существенным образом отличается от животных? Правдой это может быть лишь в том случае, если за основу данного противопоставления взять понятие человека как homo faber. Но именно такое понимание человека не касается в человеке того, что есть в нем сущностно человеческого. На чем-то другом основана и исключительная позиция человека в мире, тогда как тот факт, что он овладел природой и животными, представляет собой всего лишь какое-то явление, если не производное, то во всяком случае не самое значительное. Несколькими мыслями на эту тему мне хочется поделиться с читателями.

Человек именно тем отличается от животных, что не только овладевает природой в границах без всякого сравнения более широких, чем это доступно животным, но даже выходит за них и приспосабливает их к своим потребностям и требованиям, а кроме того, — и в том заключена его существенная черта — создает для себя определенную и совершенно новую действительность или же, если будет угодно, quasi-действительность. Однажды созданная, она в дальнейшем будет представлять собой важную составляющую окружающего его мира.

---

* Впервые очерк был опубликован в журнале *Tydzień Polski*, R. 1 N 6, 24 II, 1935. В него вошли также мои выступления на радио, которые начались с весны 1939 года. Не думаю, чтобы в нем содержалось что-то существенно новое. Но он может стать способом ввести человека в определенный и отдельный отрезок «действительности человека», каким является произведение художественной литературы.

Человек возделывает землю и выращивает растения, строит дома, налаживает дороги и прокладывает железнодорожные пути, направляет реки и т.д. Однако это делают на свой манер и в рамках своих возможностей, по крайней мере, и некоторые животные — бобры, муравьи, термиты, хотя, наверное, не так точно и не везде. Но сверх этого человек создает еще такого рода предметы, как произведения искусства, научные теории, метафизические или богословские системы, языки как различные способы фиксации и передачи другим того, о чем однажды уже было помыслено*, государства, публичные институты (например, университеты) или частные (например, банки, товарищества и т.д.), юридические системы, деньги и т.п. Развивая и передавая знания о своем собственном прошлом и прошлом произведений, созданных его предками, он создает историческую действительность, благодаря которой жизнь собственно действующего поколения становится продолжением процессов и исторических событий, уже случившихся.

Наверное, скажет читатель, всё это возможно лишь благодаря тому, что человек сумел овладеть природой и победить животных, которые ему когда-то постоянно угрожали. Поэтому данный факт следует считать решающим и существенно важным для человека.

Отвечу: не подлежит сомнению, что этот факт, по крайней мере, облегчил человеку производство в означенном направлении. Но то, что он сделал это возможным, уже не кажется столь непреложным. Ибо хочется спросить: а не наоборот ли — не овладением ли природой и борьбой с животными облегчил он или, по меньшей мере, сделал возможным тот факт, что человек создавал определенные предметы, не существующие до этого на земле? Чем же еще человек победил когда-то зверя? Ведь он добился этого не силой своих мышц, а именно с помощью орудий, вот что, по крайней мере, выглядит правдоподобным.

* Вполне правдоподобно, что у отдельных видов животных есть своего рода «язык» — система сигналов, при помощи которых они находят друг с другом понимание в жизни своего коллектива. Но, насколько известно, нет никаких подтверждений того, чтобы среди животных существовал письменный язык, который и делает возможным закрепление не только литературных сочинений, но, например, и общих документов.

В любом случае создание орудий стало решающим моментом в борьбе человека и зверя. Эти орудия первоначально и вправду были всего лишь отдельными вещами, имеющимися у человека. Однако применяемые для конкретных действий, они именно в этой функции становились чем-то совершенно новым, чего до человека в природе не было. Позднее они стали предметами, которые человек начал целенаправленно создавать для получения с их помощью выгодного для себя положения дел. И они, следовательно, представляют собой определенный и специальный случай творений человеческой работы вообще: в частности, человеку удалось создать машины — станки, на которых получаются куда более точные машины и механизмы, чем те, что человек мог когда-либо сделать своими руками. Но самым интересным и важным является то, что человека не удовлетворяли только сделанные орудия, которые могли удовлетворить его чисто биологические функции, и уже на уровне «доисторических» периодов он начал создавать разные предметы, с чисто физико-биологической точки зрения мало или совсем бесполезные, однако необходимые для него и для его психической жизни; они не только представляли собой разрядку его духовных сил, но вместе с тем и безмерно обогащали мир, в котором живет человек. Мы обнаруживаем в пещерах, где человек когда-то жил, первые произведения живописи, и они нам много говорят о хорошем вкусе и живой художественной потребности их создателей.

При этом не играет большой роли, являются ли все эти произведения человеческой деятельности в этом смысле «действительными», как и окружающий нас мир «природы». Может быть, следовало бы привести аргументы, которые заставили бы признать, что, скажем, произведения искусства (или эстетические предметы) — «действительные» в другом смысле, нежели, например, дом, который служит для их сохранности (музей). Может быть, некоторые ученые не согласились бы даже с тем, чтобы произведениям искусства или — чтобы привести пример из другой области — такого рода предметам, как Польское государство либо Ягеллонский университет, приписывать действительность хотя бы в каком-то переносном смысле. Эти проблемы слишком трудны и сложны, чтобы их тут можно было развивать, а уж тем более разрешить. Однако нельзя не согласиться с тем, что все эти названные выше пред-

меты так или иначе существуют и составляют часть мира, в котором мы живем и с которым ежедневно общаемся. Представим себе, что из этого мира вдруг исчезли все произведения искусства, все научные и философские теории, государства, публичные и частные институты и т.д. и что одновременно с тем мы никаким образом не смогли бы узнать о том, что было когда-то в нашей собственной жизни и в жизни поколений и народов, которые уже ушли. А то, что осталось, будет ли для нас тем существующим миром, в котором мы фактически живем? Не станет ли он тогда невероятно убогим и совершенно другим? И не придется ли нам самим в таком случае измениться, в определенной степени выродиться, чтобы в этом оскудевшем мире жить, и жить в нем так, чтобы спустя какое-то время опять не создать каких-либо новых произведений искусств, новых наук, новых государств и т.д. и вновь не вернуться к миру, в котором единственном мы не чувствуем себя чужими? А не станет ли тогда долгая череда наших прежних способов поведения и деятельности совершенно бессмысленной, бесцельной и ненужной, а вместе с тем и совершенно непонятной? Отныне мы перестаем читать стихи, не посещаем театры, не слушаем симфоний. Отныне мы не ведем споры о литературных направлениях и ценностях, перестаем проводить порой десятки лет жизни в поисках доказательств, кропотливых и хрупких экспериментов — физических или каких-то иных, бороться за так называемые идеи, а значит, за истинные или ложные научные и философские теории, за правильные или неправильные этические либо юридические нормы, воевать за тот или иной социальный или государственный строй, отдавать наши лучшие силы ради чести и блага государства, гражданами которого являемся; перестаем соотносить наш прогресс с традициями и намерениями наших предков или, наоборот, спорить с их идеями, с их миром искусства, с их наукой, вообще не будем чувствовать себя чьими-то потомками или наследниками имущества и идеалов минувших поколений. Мы перестаем делать всё то, что играет столь решающую роль в нашей жизни, ибо в радиусе нашего опыта не будет — в соответствии с главной мыслью — всех тех предметов, к которым наши действия могут быть обращены. Все они исчезнут с нашего горизонта, а вместе с ними исчезнет всё то, что есть добро, красота, возвышенное и истинное. И тот, кто захочет, несмотря

на их отсутствие, продолжать воевать за правовые идеи или ценности того или иного художественного направления, захочет увлечься — уже тогда несуществующими! — произведениями искусства или защищать честь своего государства и народа, не будет ли тогда он выглядеть в наших (если и вправду еще «наших») глазах сумасшедшим?

Насколько иной — да и человеческой ли вообще? — стала бы тогда наша жизнь! Может, нам еще здорово повезло и у нас будет, что есть и во что одеться, где жить, может, у нас гораздо удобнее железные дороги и быстрее аэропланы, чем были до этого (хотя и весьма сомнительно, разве умели бы мы и могли бы всё это делать без науки, искусства и всех тех «вещей», которые, как известно, выходят за пределы реального мира?). И при этом нам удается жить как люди? А обилие еды, чувственных наслаждений и удобств — способны ли привязать нас к жизни настолько, чтобы ради этого стоило сносить трудности, опасности и страдания?*

Вымысел и действительность составляют, по последним подсчетам философов, все эти удивительные предметы, входящие в содержание мира, в котором живет человек, — вот проблема, которую не так-то легко решить**. Но само существование этой проблемы и ее разумность

* Эти слова я написал за несколько лет до войны. Может ли быть лучшим подтверждением этих слов опыт, который нам принесла война? Как только в Польше в 1939 году смолкли пушки, немцы кинулись уничтожать всё, что составляло достижения нашей культуры, стараясь лишить нас способности всякого общения и всякого создания произведений искусства. Они знали, что существование этого мира свидетельствует о нашем существовании как отдельной нации. И мы скорее предпочли тюрьмы и преследования, чем согласились на непродуктивную и нечеловеческую жизнь.

** Ситуация довольно странная. Читатели, не имеющие философского образования, будут, наверное, думать, что я без нужды ломлюсь в открытые двери. Кто бы сомневался в существовании всех этих творений деятельности человека? В то же время, однако, под влиянием психологизма и психологистского релятивизма, который у нас среди людей, имеющих академическое образование, всё еще считается особого рода opinio communis [общее мнение — *лат.*], будут полагать, что эти создания — не что иное, как определенное человеческое «воображение» или нечто общее с «психическим». Так вот, если бы все эти предметы были бы по существу чем-то «психическим», они были бы тогда в нас самих, а не в мире вокруг нас. Между тем, когда мы общаемся с ними в повседневной жизни, нам кажется, что они представляют собой одно из составляющих окружающего нас мира, причем такое составляющее, которое не

имеют в своих истоках то основоположение, согласно которому мы в повседневном нашем опыте общаемся с множеством предметов, являющихся по своей природе toto coelo*, что отличает их от вещей и явлений, существующих в так называемой «природе». Фактом является и то, что созданные нами, людьми, различные области искусства, науки, права, техники, созданная нами историческая действительность обладают таким весом в нашей собственной жизни и так влияют на ее течение, что, общаясь целиком с — как хочется некоторым — quasi-действительностью, мы сами меняемся под ее влиянием, она нас формирует, мы обретаем новые черты характера, увлечения, а то и питаем отвращение, испытываем новые страсти и заново влюбляемся. С детства мы врастаем в определенный, нами полученный мир из произведений человеческого духа. И пока мы начнем его пересоздавать и дополнять новыми произведениями, он уже окружит нас и начнет на нас влиять, моделируя наше тело, наши мысли, чувства и желания. Он ведет к тому, что мы становимся наследниками минувших поколений и не оказываемся — каждый по отдельности — одиночками в мире, ибо у нас есть общий мир из творений духа и наших им управляемых телесных функций**, а посредством этого и мы сами — человек с человеком — в той или иной степени срастаемся в единый организм

является ни чем-то материальным, ни чем-то психическим, но чем-то совершенно иной природы, хотя и появляющимся в пределах материально-психического мира (если можно так сказать). Когда мы это осознаем и одновременно с тем отдаем себе отчет в том, что мы вообще склонны приписывать действительное существование только материальным предметам или психофизическим индивидуумам, нам тотчас же следует осознать, что существование названных мной произведений человеческой деятельности в целом не столь очевидно, как нам это представляется в повседневности, и что необходимо найти аргументы, которые позволили бы их существование подтвердить или же дефинитивно от него отказаться. Однако у этих аргументов есть одна опасность: нельзя приписывать этим предметам свойства, которые им чужды и которые никогда не приписывались им в дофилософских рассуждениях, как и в опыте, обретаемом нами в общении с ними. Именно так постоянно поступает психологистская трактовка произведений культуры человека.

* В высшей степени диаметрально (*лат.*) — Примечание переводчика.

** Мы не самим духом движемся по миру, и не имей мы наших мудрых и проворных рук, наших быстрых и восприимчивых глаз и нежных ушей, многое из наших дел вообще бы не возникло.

человечества. Вот когда в свою очередь мы становимся творцами или сотворцами новых произведений искусства, нового права, новых общественных и нравственных идеалов, дел, машин и приборов: всё это встречной волной воздействует на нас. Благодаря этому мы живем в другом мире и сами мы другие. Не только наши дела являются нашим потомкам, но в определенной мере и мы становимся как бы потомками наших дел и, однажды создав и общаясь с ними, уже не сумеем жить так и быть такими, какими были бы, не будь их у нас. Мы меняемся — телесно и духовно — под влиянием созданного нами мира из наших же дел. Имея железные дороги и аэропланы, мы разучились ходить так, как это делали наши прадедушки и прабабушки. Наши глаза приспособились к электрическим лампам и микроскопам. Уход времени мы ощущаем иначе, как и всякое движение, и темп жизни. Если нам знакомы сочинения Бетховена и Шопена, мы не станем слушать шарманку; если нас очаровали своей красотой «Пан Тадеуш» [Мицкевича] и «Король Дух» [Словацкого] или стихи Верлена либо Рильке, нам покажутся скучными многие из когда-то ценимых произведений, ибо у нас изменились художественная восприимчивость и требования к поэтической красоте. Если наши сочинения — высокого свойства, прекрасные, духовно богатые, благородные и мудрые, то и мы сами через них становимся лучше, а если они отмечены следами зла, уродства и немощи, болезни или безумия, то и мы становимся под их влиянием хуже, беднее, слабее, чуть ли не больными. И если наших собственных дел (к какой бы области человеческой действительности они ни принадлежали) мы по какой-либо причине не сумели достойным образом понять и воздать им должное нашими переживаниями, если нам не достичь их тонкости и напряжения, той или иной тщательности, мы тотчас же ощущаем, как неуклонно падаем ниже собственного уровня наших возможностей, глубинной сущности: мы перестаем быть теми людьми, которые их создали и были их достойны. Мы чувствуем себя униженными, извращенными, в определенной мере это возвращает нас к той границе, на которой вроде бы уже стерлись различия между нами и животными.

А теперь зададимся вопросом: не посредством ли именно того, что мы создали некую новую и столь разнообразную действитель-

ность окружающего нас — даже больше — мира, единственно необходимым основанием которого является область так называемой природы, не посредством ли именно этого мы еще остаемся людьми, существами, радикально отличающимися от животных? Отличающимися, впрочем, не тем, что получили в течение нашего развития, а тем, что утратили, живя в мире, не похожем на их.

Мы являемся людьми за счет того, что живем в определенном смысле «сверх состояния» и всего того, в чем есть нужда для нашей физиологической жизни и ее благополучия, мы создаем некие «вещи», комфорт определяет нашу физиологическую жизнь, но он необходим нам также и для того, чтобы мы могли как испытывать удовольствия, так и переносить неприятности этой жизни, с тем чтобы с удовлетворением относиться к нашему внутреннему достоинству, без которого мы вообще не сможем жить. Мы являемся людьми потому, что перерастаем биологические условия, в которых оказываемся, и на этой основе выстраиваем новый, непохожий на прежний мир.

Сделаем еще один — решающий — шаг: то, что мы называем ценностями, — добро, красота, истинность, справедливость и т.д. — в данном физико-биологическом основании нашего человеческого мира не найти, оно выступает лишь в той, именно нами создаваемой и человеку присущей надстройке действительности, по крайней мере как добро в нравственном смысле, — через нее проявляясь, либо требуя ее создания для своего воплощения*. Человек создает эту действительность всем своим старанием, упорным трудом и жертвуя собственной жизнью, самым ярким проявлением своей гениальности. Но если бы он делал это только для того, чтобы угодить своей природе, дать выход своей энергии и создать себе условия для приятного духовного существования, то тогда он не исполнил бы своей самой главной функции, не дорос бы в своей глубинной сердцевине до своего призвания, а это составляет его сущность, его идею. Лишь

* Это еще не значит, что сами эти ценности были созданы человеком. Каковы их истоки и можно ли вообще говорить об их создании — совершенно иной аспект проблем, который уже не относится к проблеме сущности человека. Для человека сущностным является только то, что он вообще способен достичь той сферы бытия, которая распоряжается ценностями.

посредством того, что создается действительность, которая себя проявляет или воплощает в себе ценности добра, красоты, истинности и права, а это представляет в его жизни, по крайней мере в том, что в его жизни есть единственно важного, — служение в целях реализации ценностей в действительности, создаваемой через себя самою, только посредством этого человек достигает своего подлинно человеческого, своего — о его человеческом свидетельствующем — призвания: стать человеком, посредничая между тем, что есть только «природа», и тем, что он лишь приблизительно, как бы в отблеске может почувствовать в выявленных и воплощенных им ценностях.

Человек находится на стыке двух миров: из одного он вырастает и перерастает его огромным усилием духа, а ко второму приближается самыми ценными своими творениями, ни в одном не будучи на самом деле «у себя». Стараясь удержаться на краю, постоянно связанный путами в силу беспомощности физико-биологического мира и ограниченных — самой природой — возможностей и одновременно чувствуя его недостатки и безответственность в отношении своей человеческой сути, он извлекает из себя мощь творческой жизни и окружает себя новой действительностью. Эта действительность лишь намечает ему перспективы совершенно новых масштабов бытия, но в том новом предчувствуемом мире тоже есть силы, чуждые ему, как мир, из которого он происходит, и значительно перерастающие всё то, чего он достиг. В этом — его особая роль в мире, а вместе с тем и окончательный исток его трагичной и одинокой борьбы, бесчисленное множество проигранных и почти всегда неразрешенных побед.

Человек и время*

Мы все живем во времени и знаем об этом. Однако существует два принципиально различающихся между собой типа испытания времени и нас самих во времени. В одном из них кажется, что то, что «вправду» существует, — это **мы сами**, тогда как время — лишь что-то вроде производного и всего лишь явленного; во втором типе, напротив, **время** и происходящие в нем **перемены** составляют единую действительность, мы же как бы подвергаемся в этих переменах совершенному исчезновению. В лучшем случае удерживаемся в бытии как чистое явление, как своего рода фантом, созданный переменами, происходящими в настоящем.

Самое крайнее противопоставление этих испытаний и внешне такое же их право на истинность приводит к тому, что они представляют, в итоге, не раз осмысляемое основание для противопоставленных друг другу метафизических позиций. Так, например, именно в них уходит своими истоками европейская философия, с одной стороны, — это взгляд Гераклита, а с другой — метафизика элеев**. Одним из проявлений этого противоположения в новой философии стал спор между реализмом и трансцендентальным идеализмом. Более точный исторический анализ мог бы показать, каким образом два столь разных испытания времени сыграли свою роль в формировании отдельных воззрений на время на протяжении истории европейской

---

* Статья отдельными своими частями публиковалась следующим образом: I и II части легли в основу моего доклада на IX Международной философской конференции в Париже в 1937 году и вместе с III частью вышли в свет в XLI томе журнала «Przegląd Filozoficzny». Тогда они не получили развития. Лишь дальнейшие мои наблюдения над сущностью времени, проводимые на материале моей другой работы, привели меня к тому, что я смог, уже во время войны, завершить (части V и VI) этот очерк. Поскольку «Przegląd Filozoficzny» с 1938 года не существует, я позволил себе еще раз издать свои наблюдения как некое целое. (В таком виде эта статья появилась на страницах журнала «Twórczość», zesz. 2, lut., 1946. — Примечание польского редактора.)

** Элейская философская школа (6–5 вв. до н.э.), утверждавшая бытие как нечто единственно неизменное, недвижимое и вечное, тогда как дух не существует. Крупнейшим ее представителем был Парменид (из Элеи, в Южной Италии). — Примечание переводчика.

философии. Наиболее ощутимо, пожалуй, это различие двух опытов времени нашло отражение в проблематике сущности личности, в понимании человека вообще, и это делает его существо центральной проблемой философии. Займемся этим ближе.

I

В постоянном беге и неустанном обновлении времени я всегда чувствую себя **одним и тем же человеком** и живу с первозданным ощущением, что и в будущем **сохраню** себя. Тождественность означает «для меня» две разные проблемы: 1. В течение всей моей жизни я — **один** и тот же индивидуум. 2. В течение этой же жизни я **остаюсь тем же самым человеком во всей своей качественно неизменяемой** определенной **природе**. Обе эти проблемы неразрывно друг с другом связаны. В целом, которым являюсь я, можно выделить в непосредственном опыте: а) изменяемые и постоянно заново осознаваемые **переживания**; б) изменяемые **состояния** и психические **процессы**, как и **свойства** — психические* и физические; в) некую **неизменную квалификацию**, определяющую мое целое как человека, которое совершенно неповторимо и специфично. Эту-то квалификацию я и называю своей природой, т.е. у других людей есть природа, например у Адама Мицкевича или какого-то, скажем, Франтишека Капусты. При всех изменениях и всё появляющихся новых переживаниях, состояниях и процессах эта моя «природа» представляется неизменной в течение всей моей жизни, благодаря ей я постоянно чувствую себя самим собой. А можно и по-другому: то что я постоянно чувствую себя самим собой, означает не что иное, как то, что я чувствую себя

* Согласно принятой у нас терминологии, мы используем в порядке замены выражения «осознанное переживание» и «психическое состояние». Как видно из способа, о каком я говорю, я применяю эти выражения в значениях, согласно которым их области исключают друг друга: ни одно состояние или психический процесс не являются осознанным переживанием и наоборот. Осознанные переживания (хотя и не все) **проявляют** только психические состояния и процессы (например, состояние внутренней разбитости или сосредоточенности, процесс возрастания внутренних сил человека и т.п.). Невозможно это тут рассматривать более подробно.

личностью, конституируемой этой специфической природой. Если бы со временем эта природа подверглась изменениям, например в случаях так называемого расщепления сознания, я перестал бы чувствовать себя собой, а тем самым тем, кем был вчера. Не смог бы даже распознать самого себя из своего актуального «теперь», а вчерашнего себя самого считал бы за кого-то **другого**, который никогда не смог бы быть «мной».

В этом ощущении быть собой в течение всей моей жизни мне никак не мешают ни происходящие, пусть даже глубокие и многосторонние, перемены в моей психической структуре и в моем теле, ни сознание того, что такие перемены есть. Иногда, правда, когда произошедшие и осознанные перемены очень важны, и особенно когда они произошли в далеком прошлом, может показаться, что я сам себе становлюсь чужим, что перестаю с самим собой солидаризироваться, противопоставляю себе себя и сильно осуждаю, более того, перестаю понимать себя из этого прошлого. Но все эти явления ничем не нарушают моего более-менее явного ощущения быть собой, быть тем самим собой, что и когда-то.

Во-вторых, я — как человек, со всеми своими первоначальными и продолжающимися, как и с изменяющимися свойствами и состояниями, являюсь и чувствую себя существом реальным, как бы более реальным, чем мои переживания. Я именно есть, согласно этому чувству **длящегося бытия**, тогда как мои переживания — всего лишь **переходные проявления**, явления меня самого. Я сам составляю исток и конечное основание переживаний, которые со своей стороны являются чем-то во мне укорененным, от меня идущим, которые, иными словами, и есть «мои» переживания. Их течение и их содержание не остается, правда, без влияния на меня как человека. И они реальные. Но если я осознаю себя самого или то, что «во мне», а через это влияю на себя самого и так или иначе формирую себя, то это делается не потому, что произошли определенные переживаемые процессы, а потому, что я как человек реально действую. Без сомнения, есть факт, что совершаемые во мне определенные переживания — не без реального влияния на меня и на дальнейший ток моей жизни. В этом тоже находит проявление то, что мои переживания, пусть и производ-

ные, — нечто реальное. Но мои действия совершаются не в самом переживании, а в том, что мои силы воздействуют на определенную действительность. И точно так же, как в своих переживаниях я получаю знания о других людях, вещах и событиях, когда подчиняюсь их действию или же с ними вместе живу и в этой совместной с ними жизни изменяюсь, это опять-таки происходит не потому, во всяком случае, не прежде всего потому, что во мне совершались определенные переживания, а потому, что в них разряжаются определенные реальные силы. Мои осознанные переживания создают лишь образ **моей жизни**, впрочем, образ, который не содержит всего того, что происходит во мне и в моей жизни. Я как человек кажусь себе в этом смысле даже независимым от собственных осознанных переживаний, могу **быть** и тогда, когда их у меня нет. После того как я — в неосознанности или после сна — просыпаюсь без всяких снов не только как тот же самый человек, которым был **до** того, как заснуть, но и как тот, кто существовал во время сна и в состоянии неосознанности. Словом, как человек я являюсь в отношении своих переживаний **трансцендентным***. Именно то, что в отношении них есть трансцендентное, составляет мою действительность, «подлинное» бытие.

В тесной связи с этим находится определенный специальный тип испытания времени. А именно: постоянно ощущая себя одним и тем же человеком, я одновременно с тем ощущаю себя в самой глубинной своей сущности **независимым** от времени, не чувствуя, что мне может угрожать его течение, словно бы не «принимаю к сведению» время и непрестанную преходящность всякой действительности. Не принимаю времени «в расчет» и не забочусь о нем. Всякое абстрактное **знание** о постоянной преходящности событий в окружающем нас мире и во мне самом ничем не может изменить ощущения, что время для меня самого ничего не значит. Ибо с этой позиции пред-

* Этот термин в результате разных исторических влияний стал многозначным и может породить недоразумения. Тут я применяю его исключительно в том значении, что то, что есть трансцендентным в отношении осознанного переживания, не представляет собой ничего подобного элементу или моменту этого переживания. Это, однако, вовсе не значит, как считает Кант, что то, что трансцендентно в отношении переживания, недоступно знанию.

ставляется, что преходящность вытекает не из сути времени или сути бытия, а только в силу **деяния** (возникновения) природы. И, однако, я, который являюсь не деянием, а чем-то **существующим, остаюсь** во времени. Хотя время благодаря самому своему течению вытесняет из действительности всё, что есть только деяние, мне самому этого сделать нельзя: оно как бы по мне стекает и оставляет меня незадетым*.

Но не только я сам остаюсь, как я полагаю, тем же самым во времени. Точно так же остаются и другие люди, и они по-прежнему те же самые, хотя я вовсе не упускаю из виду того, что с ними происходит, как и того, что они при этом так или иначе, но меняются. И **вещи** тоже: те же дома, улицы, города, вчера и сегодня, и та же «старая» мебель, окружающая меня с самого детства, известная мне своим молчанием и пассивностью. Я так со всем этим сросся, как со старинными друзьями, не замечая, что они в течение долгого времени старятся, поскольку вижу их ежедневно. Несмотря на все события, случаи, изменения, которых являюсь свидетелем, мир мне по-прежнему представляется тем же и остается таким же, как и я в этом мире. По нему как бы «стекают» все перемены, времени вроде бы не было, а был лишь некий фантом, лишь «явление».

Так мне это представляется. Более того: таким я воспринимаю во времени себя и свое окружение.

В первоначальном ощущении — в этом типе опыта — время для меня не является чем-то таким, что само по себе существует отдельно. В лучшем случае оно является неким производным, поскольку существует нечто иное — некое реальное бытие, а поскольку это нечто есть некий специальный способ, для меня обнаруживает себя время, а еще лучше — течение времени. Но одновременно само оно — «никакое», качественно неопределенное и вместе с тем всегда одинаковое. Как ладит одно с другим, над этим я в первоначальной жизненной позиции не задумываюсь, мне естественным представляется то, что это именно так.

Из такого опыта времени вытекает также и некое мною переживаемое отношение ко времени. Я чувствую себя в некотором смысле

* Напрашивается предположение, что в связи с этим в схоластике со времен св. Фомы Аквинского различают как бы два разных типа времени: время процессов и продолжительность субстанции.

перед ним господином, преодолеваю его. Прежде всего в той мере, что ушедшее, то, что когда-то на самом деле **свершилось**, мне не представляется умершим полностью, не является для меня целиком уничтоженным. Такое впечатление, что оно просто не присутствовало и еще больше от меня отдалилось. Однако я могу снова его к себе позвать и до некоторой степени оживить. Когда же я смотрю на ситуацию в целом, что называется «со стороны», то это к «себе» значит, строго говоря, к себе такому, каким себя чувствую в моем переживаемом настоящем. И пока я чувствую себя под впечатлением наличия упомянутого опыта времени и не высвобождаюсь из его течения (как тогда, когда стараюсь смотреть на него «со стороны», «рефлектировать»*), до тех пор, пока, говоря и мысля о себе, я чувствую себя самим собой, не сдерживаю своего «я» по отношению и в зависимости от протекающего времени, оно представляется мне в своем течении всё тем же, как если бы времени не было, как если бы оно не имело на меня влияния. Точно так же и «я», призывающий ушедшие и давно мной изведанные факты, нахожусь в непосредственном испытании (если в этот момент не произошло катастрофы, которая изменит меня «до неузнаваемости»), — не только тот же самый, но по своей природе и такой же самый, что и тот «я», который был когда-то свидетелем упомянутых фактов.

Я тоже живу под заметным давлением прошлого, и это в большей или меньшей степени связывает меня. Приспосабливаюсь к тому, что делаю «теперь», — к тем событиям и случаям, которые хоть и прошли, но однако же **были**, и однажды свершившиеся и ожившие в памяти, **отягощают** мое теперешнее. Сегодня я сделал так, как это именно делаю, потому что то-то и то-то некогда **произошло**, как, например, разыгрались между мной и моими друзьями или знакомыми некие конкретные случаи. Если бы всё прошлое совершенно для меня исчезло, я был бы свободным со многих точек зрения, и даже с тех, которые меня стесняют, поскольку то-то и то-то произошло не только когда-то, но оно и сегодня еще каким-то удивительным образом для

* Этот взгляд «со стороны» может быть вмешивающимся в течение переживаний другого и отличного способа испытания времени.

меня существует, но и не так, как то, что происходит «теперь», хотя я себе этого специальными, особенными действиями не напоминаю. Я просто чувствую себя связанным, например, когда-то данными обещаниями и обязательствами. Точно так же и совершённые когда-то мной поступки (победы или поражения) обязывают меня перед самим собой. Существует специальная и определенная "noblesse"* моего собственного прошлого "qui m'oblige"** еще сегодня, как существует так называемое «отлучение прошлого», отлучение моей вины, давно совершенной и ушедшей и однако же до сего дня определяющей течение моей жизни. Я и другие люди, мы сами благодаря этому не только остаемся во времени, но сверх того как бы **консервируем** то, что, совершаясь во времени, ушло, а уйдя, вытолкнулось из актуальности существования и благодаря мне в эту актуальность возвращается. Мое прошлое в каждоразовом моем настоящем **простирается** так далеко, что необходимо специальное действие, чтобы высвободиться из его тисков. Как будто не миновало то, что ушло, как будто не было времени.

Вместе с тем я также живу в почти постоянной ориентации на будущее, постоянно в него погружаюсь, «вживаюсь». Именно потому, что намерения мои обращены в будущее, то, чего я ожидаю, обещает надежду как то, что **придет**, что **произойдет**, и часто **вопреки** или **независимо** от моей воли, и мое теперешнее находится под влиянием обещанного каким-то образом будущего. То, что придет, и не раз, именно тогда, когда **не** зависит от меня, влияет на меня уже **теперь** и может меня пересоздать. То, что будет (а лучше — мое будущее), есть уже как бы теперь, хотя само сейчас не присутствует, оно только «ожидает» меня, ждет меня. По-видимому, «теперь» существует actualiter*** из всего того только как мои ожидания, надежды, опасения и страхи за то, на что надеюсь: то, что будет, еще actualiter не существует, но несмотря на это, обещая как то, что либо безусловно,

* Дословно: дворянство (*фран.*).

** Дословно: которое меня обязывает (*фран.*). Целиком известная французская фраза "la noblesse qui m'oblige" переводится «дворянство обязывает» — в смысле статуса, диктующего свои правила поведения. — Перевод и объяснение *Д. Гусейновой.*

*** Актуально, действительно (англ.). — Примечание переводчика.

либо с меньшей или большей вероятностью правдоподобия становится действительностью, становится фактором, влияющим на мою жизнь, на мое актуальное состояние, на мои планы и решения и даже на меня самого.

Я преодолеваю, стало быть, время тем, что живу естественным образом и первоначально так, что **не чувствую себя скованным** границами настоящего, потому что постоянно их **переступаю**. Я — тот, кто является трансцендентным по отношению к улетающим сознательным переживаниям — постоянно трансцендирую то, что существует в каждоразовом настоящем, как если бы каким-то образом существовало бы не только то, что теперешнее, но и то, что прошло, и то, что придет. Именно в этом, между прочим, проявляет себя феноменальный характер времени: оно является таким способом проявления действительности, который помогает моему хождению как бы по всесторонней действительности.

II

Существует, однако, другой тип испытания времени, в котором время кажется чем-то радикально отличным от предыдущего. Он приводит и к совершенно разному пониманию меня самого. К этому опыту можно прийти двумя путями: 1) через осознание уничтожающей для моего существования роли времени; 2) с помощью убеждения, что я как личность сам себя только конституирую в разнородных переживаемых перспективах времени.

Первый из таких путей ведет к схватыванию хрупкости всего действительного бытия, т.е. посредством осознания для себя факта, что всё, что действительно, коль скоро оно только есть, может тем самым в любую минуту перестать существовать. Поскольку **существование того, что действительно, не вытекает из его сущности и не является необходимым**. Существование того, что действительно, а значит, меня самого, всегда представляется лишь как бы неким даром благодати, ибо то, что реально, всегда обусловлено своим существованием и содержанием чего-то другого, независимо от того, чем было

то, что его обусловливает. Тем самым его всегда можно уничтожить устранением обусловливающего предмета или положения вещей.

Не всякая эпоха схватывает в непосредственном опыте обусловленность и случайность всего, что действительно. И не каждый из нас и не в течение своей жизни отдает себе в этом отчет. Только тогда, когда мы являемся свидетелями того, как в прах разбиваются силы, которые нам представлялись неколебимыми; как человеческие произведения, которые на протяжении целых поколений являли собой гений человеческого духа, со временем, однако, неуклонно устаревают и заново их не оживить; как ценности, которые светили ряду поколений, однажды оказываются иллюзией, когда, наконец, в самих себе мы открываем возможность несуществования, — только тогда мы **увидим**, что это продолжающееся бытие, которым, как это нам представлялось, являемся мы сами, мимолетно и летуче и в своей глубиннейшей сердцевине **нуждается** в какой-то поддержке, опоре. Тут-то мы и откроем, что всё, что действительно (а среди этого и мы сами), как бы случайно становится лишь исполнением определенной и всё новой временной фазы и что только в ограниченный период времени у нас есть место для существования. Вот, наконец, когда мы узнаем, что не мы властители времени, а время властвует над нами: в конце концов, не имеет никакого значения, что мы делаем, как стремимся себя сформировать, — время течет, а мы в нем стареем и меняемся, без остатка отданные его течению. Ибо в ту минуту, когда нам непосредственно открывается возможность несуществования того, что действительно, как и факт уничтожения множества реальных предметов, нам являет себя **сущность** времени, которое всё, что временно, сводит в бытии до теперешности, а вместе с тем не позволяет **длиться** тому, что теперешнее, и всё новым теперешним выталкивает из бытия в прошлое и в небытие.

Независимо, следовательно, от того, насколько сильно мы трансцендируем наше каждоразовое теперешнее и считаем бытие длящимся и независимым от времени, мы всегда находимся как бы на острие ножа между двумя безднами небытия: того, чего уже нет, и того, что еще не существует. В то же время и само теперешнее радикально меняет свое обличие. Вместо того чтобы быть фазой, однозначно

определенной по своему свойству через свое наполнение, оно преобразуется в лишенное всякого качества **точечное** «теперь», которое само по себе содержать ничего не может, ибо не имеет никакого размера.

Чем же всё-таки **мы сами** являемся в этом всё новом «теперь», о котором некогда Бергсон сказал, что оно даже не «есть», поскольку постоянно становится, а став, перестает существовать? И можем ли мы в этом неустанном течении всё нового теперешнего быть тем, что, **продолжаясь**, существует, что по отношению к изменяющимся переживаниям было бы **трансцендентным** и что как постоянное и определенное в своей природе «я» составит конечное основание для этих переживаний?

При настоящем рассмотрении исследуемого опыта времени это невозможно (или так кажется), раз не может существовать ни одно реальное бытие, которое было бы независимо от времени и могло бы преодолеть небытие прошлого и будущего. Если бы у этого испытания времени были бы на то все правомочия, то, как представляется, нам всем следовало бы тогда **отождествиться** либо со всё новой каждый раз фазой осознанных переживаний, которые в таких условиях привыкли называть «чистыми», либо же с так называемым «чистым я», существование которого и полнота наделения [uposażenie] исчерпывается владением переживаниями (см., например: E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*)*. Это чистое «трансцендентальное я» надлежало бы в таких условиях понимать как всё заново возникающее «я» настоящего.

Согласимся, что в рассуждениях о трансцендентальной теории познания, может быть, необходимо прибегнуть к этому трансцендентальному и неопределенному «я» как к бытию окончательному и не позволяющему впасть в сомнение. И однако в той же мере верно, что я не могу отождествить себя как человека с этим чистым «я», как нельзя меня к нему «свести» (с чем, впрочем, мирятся трансценденталисты). Но в таком случае, если обрисованное до этого испытание времени

* *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию в переводе А.В. Михайлова. М., 1999. С. 51. — Примечание переводчика.

было полностью и окончательно правомочно, надо согласиться, что я как человек вообще не существую, хотя, может, правда и то, что существует «чистое я» (субъект).

Однако я не так-то легко готов признать, что меня как человека вообще нет. Перед лицом вечно текущего времени, которое сводит бытие до актуального теперешнего, я потому и ссылаюсь на неизменную квалификацию себя самого, на свою природу, которая составляет основу моего тождества в непрестанных изменениях. Это, безусловно, так, но что это такое — **неизменяемое** «я»? В первоначальном непосредственном ощущении мне казалось, что я знаю, что оно такое. Но в данный момент этого недостаточно. Ибо сейчас я стою перед двумя разными несогласуемыми между собой испытаниями времени, и второе из них вызывает сомнение также и способом понимания нашего «я», которое кажется естественным на основе первого из отличающихся опытов времени. А потому я должен ясно и отчетливо **знать**, что такое это мое «я», и должен также на основе выраженного испытания себя самого уметь со всей точностью **определить**, что оно такое. Каким, однако, образом я испытываю самого себя, какова окончательная, неколебимая основа схватывания моего единственного, идентичного «я»?

И когда я над этим задумываюсь, я для себя уясняю, что это «я» в своей квалификации, как и его непосредственное познание, само вплетено во время. Чем сейчас я **есть**, то и есть, — как я полагаю в непосредственном ощущении, не задаваясь вопросом об обосновании — однозначно определяемое всем тем, чем я был до этого, и что до этого на меня воздействовало. Но **знать** о том, что я такое, я буду только тогда, когда присутствующее [obecne] «теперь» будет относиться к **прошлому**, а значит, когда я уже больше не буду тем, чем есть теперь. Если же **теперь** я чувствую себя как «я», наделенное в своем личном существовании конкретными свойствами, то это происходит только потому, что я получил определенное знание о себе таковом, каким **был** в давнем или недавнем **прошлом**, и что понимаю себя в теперешнем в аспекте этого **прошлого** наделения качествами моего «я». Понимаю же я себя самого, каким был в прошлом или в воспоминании обо всём том, в чем находит проявление мое «я»

в его разного рода свойствах, но также и в первозданном **живом запоминании** («сохранение в памяти») непосредственного, еще не умершего прошлого. Оба различных знания о прошлом указывают мне на него, однако — как я старался уже это показать* — «в сокращенной» временной перспективе. То, что прошло, обретает в нем облик, который его необходимым и правильным образом искажает: не во всех деталях показывает мне то, что когда-то было теперешним, в непосредственном знании о прошлом в том виде, в каком когда-то оно было теперешним, но в изменениях и видах, какие зависели от **типа** знания о прошлом и какие только в его **области** получают свое значение [walor]. Речь при этом идет не только о своего рода «смещении», подобном сокращению или увеличению временных фаз и происходящих в них процессах, и не только о другом виде динамичных характеров действия чего-то либо, наконец, о большей или меньшей **дистанции**, в которой остается «во мне» то, что мне вспоминается, а тем самым — о большей или меньшей его выразительности, но прежде всего речь идет тут о том, что то, что было когда-то теперешним, **показывает** себя как ушедшее в **иных свойствах**, а иногда и в иной **сущности**, нежели та, которая ему действительно была свойственна и присуща в минувшем теперешнем. И это не вследствие случайных **ошибок** или просто вспомнившихся **иллюзий**, которые, впрочем, тоже возможны, а в результате необходимых перемен временнóй перспективы. То, что в прежнем теперешнем **было** любовью, может в знании о прошлом с необходимостью обнаружить замаскированную собственную любовь, если за время между ее существованием и минутой воспоминания о ней случились некие факты, свидетельствующие об этом; то, что было в ушедшем теперешнем поражением и бегством от грозящей опасности, не раз обретало в воспоминаемом теперешнем вид внутренней победы. То, что в тогдашней нашей жизни было невероятно важным и овладевало нами, оказывается в сопоставлении с позднейшей нашей жизнью — она тоже обнаруживается в знании

* См.: *Ingarden R.* O poznawaniu dzieła literackiego. Lwów, Ossolineum, 1937. Rodz. II Живую память не следует отождествлять с так называемой «ретенцией», о которой говорит Гуссерль, или же с так называемой "souvenir du présent", которую рассматривает Бергсон.

о нашем прошлом — событием без всякого значения и т.д. Во всех этих аспектах мое «я» обретает иные свойства и характерные черты по сравнению с теми, какими были они отмечены в ушедшем теперешнем. Вот эти иные — новые — черты и почитаются мной как настоящая действительность.

Короче: я, которым я был когда-то и верю, что еще им есть, обретаю вид, **зависимый** от содержания моего каждоразового «теперь» и соответственно к нему приспособленного. В этом относительном аспекте временно́й перспективы я понимаю самого себя как еще существующего «в ту минуту» и соответствующим образом квалифицированного человека. Даже когда я этому своему ушедшему «я» противопоставляю себя, порицая, например, себя и свое прошлое, то и это противопоставление — не без влияния того, что содержится в ощущении меня теперешнего, я чувствую себя, например, гораздо лучше и благороднее именно потому, что себя противопоставляю себе же самому и «себя» порицаю. Но и то, что себя прошлого я схватываю в виде временно́й перспективы того, кто относится к актуальному теперешнему, и что, с другой стороны, и себя в актуальном теперешнем я схватываю только в связи с так перспективно преображенным и признаваемым себя реальным — даже и это я знаю только с перспективы **позднейшего** теперешнего, с перспективы, которая вновь относится к этому новому теперешнему. Кем же тогда я являюсь во всех этих переменчивостях и измененных перспективах времени? Что такое это «я», которое, несмотря ни на что, трансцендирует все эти переменчивости и перспективы при всей ограниченности настоящего и двух бездн небытия продолжает, однако, быть и существовать? А не является ли оно в конечном счете лишь **фантомом, призраком,** созданным моей жизнью в теперешнем и моим знанием о прошлом и его разнородных видах с перспективы времени? И хоть эти виды относятся по своему содержанию к одному и тому же «я», но не ошибочно ли это, пусть и выглядит обязательным? А может, «я» — это, по сути, не что иное (утверждают трансцендентальные идеалисты), как только ограниченный теперешним жизненный процесс, призрак, постоянно подделывающийся под себя самого, это другое «я», транс-

цендирующее теперешнее, той же самой природы и продолжающееся при всех изменениях и ограничениях во времени?

Вот и поныне поэтому живы и важны давнишние слова Декарта: "Hoc pronuntiatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum. Nondum vero satis intelligo, quis nam sim ego ille, qui iam necessario sum..."*. Только теперь проблематику сущего нашего «я» как человека, живущего во времени, надо ставить на основе разных опытов времени и искать новые ее решения.

III

Следовательно, и ссылка на способ, каким — на фоне второго испытания времени — происходит конституирование меня же самого до меня, не позволяет нам разрешить трудности, в которых мы оказались вследствие существования двух различных и не согласуемых между собой опытов времени. Поэтому размышление над способом, каким для меня конституируется мое «я», и вправду заметно повышает во мне убеждение, что я существую как человек, трансцендирующий мои актуальные переживания и мое актуальное теперешнее, но вместе с тем оно совершенно не способно это убеждение ни опровергнуть, ни также выработать во мне уверенность, что подобный способ знания о себе самом и конституирование своего «человеческого» «я» **исключает** существование этого «я» самого по себе и чтобы было таким, каким мне предстает в опыте. А потому следует скрупулезно изучить все источники знания о себе самом и подумать, способны ли убедить нас и в каких границах его результаты о существовании и свойствах нас самих как людей, трансцендирующих переживание. Задача, к решению которой мы сегодня пока еще не готовы. Ибо насколько в истории европейской теории познания большие усилия направлялись на изучение развития чувственного восприятия [spostrzeganie] и полученных на его основе познавательных выводов,

* Сие провозглашенное я есмь, я существую всякий раз, когда мной высказывается или мыслится, с необходимостью является истинным. Но я еще недостаточно уразумеваю, кто есть тот я, который уже с необходимостью существует (*лат.*). — Перевод *И. Лупандина.*

настолько — странным образом — проблема, как мы познаем самих себя, всё еще остается неосвоенной. Сегодня мы даже не располагаем необходимым началом теории внутреннего опыта, ибо трудно таким началом считать незначительное число малозначащих общих мест о так называемом внутреннем восприятии [spostrzeżenie]*, которое можно найти в литературе. Однако я тут специально заниматься этой проблемой не собираюсь. Хочу лишь указать на некоторые результаты второго из представленных тут опытов времени и уже намеченных воззрений, которые на его основе напрашиваются. Ибо эти выводы могут бросить дополнительный свет на проблему существования и сущности моего человеческого «я», так сильно связанную с опытом времени.

Как же, собственно, это происходит? Испытание времени, живя в котором, мы начинаем казаться себе лишь интенциональным созданием переживаний в теперешнем, обнаруживает нам две пустоты небытия: уничтожение того, что было когда-то, и несуществование того, что будет. На границе этих двух пустот пролегает теперешнее. Но это настоящее, как подчеркивал св. Августин, находится не только на их границе. Оно — сама граница. Не фаза, а четко очерченный разрез. Поперек чего? Поперек того, чего нет. Эта и только эта граница, этот «точный» разрез должен быть тем, что существует. А вместе с тем в этот четко очерченный разрез должна не только вместиться, если можно так выразиться, наша актуальная жизнь, но и, более того, произойти конституирование нашей человеческой личности, все эти сложные и взаимообусловленные процессы, которые, создавая многообразные перспективы, призваны как-то выдумывать мое «я», которое выходит своим существованием и обеспеченностью как за пределы течения осознанных переживаний, так и моего актуального теперешнего. Вот это существующее осознанное переживание на пограничном разрезе теперешнего и должно бы, как это не раз провозглашалось со времен св. Августина и вплоть до Гуссерля, привести к чему-то еще большему. Именно в нем должно быть истоку консти-

* Этот термин переводится еще и как *усматривание* (в частности, у Гуссерля). — Примечание переводчика.

туции самого времени, а следовательно, не только настоящего, но прошлого и будущего. Если же истиной будет то (в чем я, конечно, не уверен, но это следует предположить для дальнейших выводов), что мое человеческое «я», помысленное как продолжающееся бытие, трансцендирующее теперешнее, которое каким-то образом избегает уничтожения в прошлом, должно быть единственно определенного рода fictum* сознательных процессов, то почему **такого же самого** рода fictum не может быть и само прошлое, и будущее, а значит, — подобное изменение, перемена из небытия прошлого в моментальную актуальность и снова в его небытие, постоянно? Иначе говоря, почему бы в этих условиях самому времени не быть чисто интенциональным созданием отдельных сознательных процессов, которому, так сказать, в «действительности» ничто не соответствует? По существу, в истории европейской философии эту мысль не раз пытались реализовать, и это делалось по-разному: Кант, как известно, видел во времени только форму созерцания или, иначе говоря, определенный трансцендентальный продукт «внутреннего ощущения»; согласно Гуссерлю, время конституируется в системе ретенции; а по Бергсону, однородное время есть всего лишь некая формальная схема, релятивная усилиям действия. Наконец, можно сказать, что описанный мной вид времени как эквивалента первого из выделенных тут опытов, является не чем иным, как чисто интенциональным продуктом этого опыта.

Я не собираюсь заниматься критикой всех этих разнородных воззрений, а упоминаю о них только для того, чтобы отметить, что в той теоретической области, в которой мы сейчас находимся, в конечном счете не имеет значения, как мы будем понимать время, которое должно быть так ли иначе производным, — fictum переживаний, заключенных в моментальном теперешнем. Существенным является лишь вопрос: как было бы возможно, чтобы в сжатом моментальном настоящем происходили эти столь сложные переживания, ведущие к конституированию многообразных трансцендентов, между прочим, прошлого и будущего? Можно ли признать существование этих переживаний в данных условиях? Не проще ли согласиться с тем, что их

* Выдумка, ложь (*лат.*) — Примечание переводчика.

вообще нет? Ибо разве может **быть** так, чтобы — всё равно, переживание это или какой-либо трансцендирующий его предмет — **в ту самую минуту**, в которую оно становится, одновременно переставало быть в ту самую минуту, которая должна быть единственно точной границей между двумя небытиями? Как же можно что-то квалифицировать, если эта квалификация «одновременно» возникает и исчезает, если ее нельзя **продолжить** как **то же самое**?

Если же, напротив, мы согласимся с тем, что переживания существуют и что время и, в частности, прошлое может только в них «конституироваться», то не следует ли нам одновременно признать, что каждое из этих переживаний должно как **одно и то же** — выходить **за пределы** этого «точного» «теперь», что континуум таких точных «теперь» должен **сохраняться как одно и то же**, а тем самым своим бытием переступать, трансцендировать **каждое** из этих точных «теперь» и длиться как бы вопреки точному явлению себя и исчезновению каждого из них? Но в таком случае не следует ли прежде всего скорее отказаться от такого понимания настоящего, как «разрез», «граница», «временнáя точка», и сказать, — как это, впрочем, и в самом деле не раз старались сделать — что ничего подобного нет? В конкретном опыте вообще не выступает такое **точное** «теперь». Это, скорее, чисто теоретическая концепция, которая сигнализирует нам, с одной стороны, о втором из упомянутых способов опыта времени, а с другой, как сказал бы Бергсон, — понимание времени как пунктирного континуума.

Однако если мы согласимся, что настоящее не является точной границей между небытием прошлого и небытием будущего, то не придется ли нам тогда сомневаться по поводу испытания времени, в котором это небытие себя обнаружило? По всей вероятности, мы никогда не согласимся с тем, что «ушедшее настоящее» якобы продолжает **таким же образом** существовать, каким когда-то было настоящим (подобное — в отношении будущего). Но должны ли мы по сути принять только **один** способ бытования, — который свойствен бытованию в актуальном теперешнем?

Напрашивается, однако, еще одна возможность. Если мы согласимся с тем, что переживания, в которых совершается конституция

времени и других трансцендентов, сами трансцендируют точное настоящее, то приняв одновременно с тем, что настоящее и **есть** точная граница между прошлым и будущим, мы должны будем признать, что эта точность настоящего не превращает в прах существования и тождества трансцендирующих настоящее переживаний. Но в таком случае не следует ли признать, что подобное «бессилие» и есть точность настоящего в отношении бытия и квалификации других трансцендентов, в частности, в отношении моего человеческого «я», которое, согласно первому опыту времени, преодолевает время?

Не будем решать, как в конечном счете обстоит дело с этими проблемами, чтобы не сделать преждевременно решительного шага. Лучше еще раз задумаемся над другой проблемой. Если прошлое и будущее — не что иное, как **небытие**, тогда утрачивается всякий смысл понимания того, что есть «настоящее». Говорить о «настоящем» имеет смысл только в том случае, если мы согласимся, что прошлое и будущее не являются простым и абсолютным небытием, а, скорее, являются отдельными видами или способами существования, специфически отличными от существования в актуальном теперешнем. В противном случае следует говорить только о бытии и небытии, а время вообще исчезает из сферы рассуждений.

Допустим, однако, еще раз, что прошлое и будущее были бы только интенциональным продуктом теперешних переживаний, что и то и другое — чистое небытие. Тогда возникает вопрос: почему как раз этому продукту в противовес другим, якобы только интенциональным продуктам теперешних переживаний, мы должны приписывать абсолютный характер, а следовательно, утверждать, что это чистое небытие представляет собой состояние вещей независимо от сознательных операций? И не следует ли в результате этого скорее принять, что и эта пустота небытия прошлого и будущего есть всего лишь некий fictum, тогда как «вправду» **такой пустоты нет**? И не переворачивается ли тогда вся проблема с ног на голову? Не лучше ли сказать сейчас, что эта жизнь на острие скрещения двух небытий — только особого рода иллюзия, проистекающая из специфического способа переживания, который, впрочем, не является ни обязательным, ни единственным, и что «вправду» всё происходит

совершенно иначе? Но в таком случае не надо ли нам из двух разных опытов времени признать больший вес скорее за первым из них, а тем самым склониться к воззрению, что человеческое «я» — не просто интенциональный продукт определенного способа переживания, а нечто, принципиально от него отличное?

Я не собираюсь здесь все эти вопросы решать. Оживив саму проблематику, я считаю, что надо еще обдумать множество разных вопросов, тщательно проанализировать данные опыта и ход самих испытаний, чтобы приблизиться к ее решению. Мой же тезис в настоящее время сводится к следующему: есть два различных, описанных мной опыта времени и возникает тесная связь между ними и проблемой сущности и существования нашей личности.

IV

Но есть во втором испытании времени и кое-какие практические результаты, касающиеся жизни. Важнейшие из них таковы.

Погруженный во время, вечно тоскующий о себе как о существе, независимом от времени, человек ощущает угрозу со стороны перемен и тщетность наступающего дня. Не осознавая того, что хочет убежать от себя самого, забыть о себе. Старается не знать, что неуклонно меняется и что с каждой минутой он кончается, как спадающий жар. Он «убивает время»: находит занятия, какими бы «заполнить» время, всё свое внимание концентрирует на работе, без которой мог бы обойтись. Чтобы не чувствовать себя одиноким и чужим на свете, создает для себя фикцию обязательств перед тем, чего, собственно, нет, что неважно, но что сам себе создал и чему — не признаваясь в том — придает вид значительности и существования. Себя оставляет в залежах, чтобы служить чему-то другому. Вместо того чтобы **быть**, будучи собой, схватывая себя в каждой боли и в каждой радости, в каждом усилии и победе, он безвозвратно себя теряет. И не знает, как много теряет. Думает, что возводит вокруг себя мир и себя в этом мире, а между тем сдерживает лишь собственный страх перед грозящей ему пустотой. И через это уже сегодня становится пустотой еще большей.

Когда однажды обстоятельства, в которых он оказался, потребуют от него решения — не по готовым рецептам, внешним образцам или нормам, а согласно собственному знанию, выросшему из собственного же усилия воли, — он тотчас вдруг вернется к себе и почувствует себя ребенком, беспомощным и глупым. Пустота будет там, где он ожидал найти себя, не будет не только силы отпора, но даже и способности к порыву, возможности взволноваться и стать захваченным. И тогда не без удивления он откроет, что, несмотря на вечное течение времени и то, что постоянно находится между тем, чего уже нет, и тем, что еще не настало, он мог бы на протяжении перемен, уничтожений и возникновений остаться собой, умей он оказывать сопротивление времени-разрушителю и не погуби он себя в жизни за «пределами себя».

Иногда человек, потерявший себя во времени, старается себя зафиксировать, замкнувшись в своих делах. Поддается иллюзии уверенности, возникшей по тоске длящегося бытия, что лишь только он сам уходит и действительно **быть** не может, застыв на границе двух небытий, тогда как окружающий его мир не подлежит времени, продолжается, существует. Он старается тогда свои создания — будь то художественные, научные или из области техники — вместить в как бы независимый от времени мир и заключить в нем себя либо то, что считает в себе самым лучшим: самую свою глубокую мысль, свои самые чистые чувства, свои идеалы*. Всё это хорошо, пока он не разглядит, что не способен ни себя заключить в дело, ни дело сделать длящимся. Вставляет его в действительность течения исторического времени, подчиняет бегу неустанных и неотвратимых перемен, при которых оно раньше или позже состарится и разрушится и станет немым. Настанет день, когда он поймет, постигнет, что напрасно жертвовал жизнью в погоне за призраком.

* На этой основе возникла концепция искусства у Валери и Лавеля. Она соответствует обрисованной жизненной позиции и одностороннему приятию только одного опыта времени. Тогда искусство представляется преодолением времени. Но из этого не следует, что оно им действительно было. Его суть и смысл в жизни человека — в другом.

Бывает, что человек старается себя зафиксировать по-другому: живет с убеждением, что он — сегодняшний и его поступки и дела — точно так же, как когда-то это было для других, — уйдут в будущее, что он силой своих ощущений и способа жизни делает прошлое продолжающимся, а сегодняшнее — уже ушедшим. И чтобы сделать его продолжающимся и своим, подобным себе, забывает или старается забыть о еще более давнем и более далеком прошлом, как бы его вообще не было. И таким образом (внешне) вытаскивает из потока времени то, что ему надо присовокупить к своему настоящему, к своему «сегодня». И тогда говорит: «сегодняшние» люди, «сегодняшнее искусство», «сегодняшняя» наука. Те давние, «незапамятные», уже к «нам» не относящиеся века, люди, произведения культуры, уже «сегодня» им не считаются. Их нет. Он не чувствует себя их потомком, последователем. Ценит только **свой** век, **свои** завоевания, **свои** дела. Забывает, что человек уже множество раз завоевывал эти самые вершины культуры, а завоевав их, снова с них скатывался, минуя их. Он живет с постоянно сопровождающим его убеждением, что когда-то там, во мраке прошлого, было высшее приуготовление, одно начало, но не было еще никого, кто был бы точно так же, как он (или так только чувствовал?), захватчиком, победителем, вершиной культуры, которая останется. Живет вне времени. Он забывает, что на его могиле, на останках его культуры, о которой, придет час, никто не будет уже ничего знать, будут создавать свои произведения **другие**.

Ограниченность исторического времени и размах «нашей» эпохи, которую мы создаем «сегодня», убеждение, что только наша культура и мы сами — особая ценность и обладаем зрелостью — всё это возникает из того же самого источника: желания человека избежать потери себя во времени — вечной преходящности.

Но все эти попытки убить время, преодолеть его или отгородиться не способны уничтожить в человеке — на основе того, как испытывает время живущий, — тлеющее в нем и вне всего знание об утрате себя во времени. Наоборот. Это знание, скорее всего, лишь ощущение, является истоком всё нового беспокойства и всё новой попытки человека убежать от себя. Это беспокойство устранит толь-

ко тот, кто почувствует в самом себе следы бытия, независимого от времени-преходящности. Но чтобы эти следы в себе обнаружить, надо уметь **остаться самим собой,** без страха утратить себя во времени и не принимать обличие за вещь в мире. Остаться собой — значит не только увеличить самосознание собственного «я» в разных его видах, но, сверх того, **владеть собой** и в столкновении с противниками судьбы, с самим собой и проблемами жизни **выстраивать себя самого** как всё усиливающуюся внутреннюю мощь. Довериться себе и своему существованию.

Вот тогда изменится облик времени. Станет лишь поводом, позволяющим человеку упрочить в себе собственный дух.

V

Но напрашивается следующая мысль, которая может помочь прояснению проблемы.

Существуют мои поступки — свободные и ответственные, которые я совершаю в тяжелые минуты жизни, иногда непосредственно перед лицом смерти, и которые как бы бьют в самые глубины глубин моего «я», каким оно стало в прошлом и сохраняется по сегодня, до самой той минуты поступка. Совершить поступок можно в той мере, в какой я есть тот, кто некогда стал таким, каким остаюсь поныне. Из этой в прошлом возникшей и накопившейся силы, из вер, которые питали, влюбленностей, которыми жил, из желаний, которые старался осуществить, и возникает мощь, которая должна быть во мне **живой**, если мне надо совершить поступок. В этой глубиннейшей сущности, которая, впрочем, обычно не появляется, но в данном поступке дает себе выход, мне надлежит **остаться** таким, каким я стал в прошлом, и время при всех его изменениях, какие оно во мне вызвало, ничего не может со мной поделать, бессильно перед моей глубиннейшей сущностью, стекает по мне, как вода. Это такие мои поступки, о которых действительность свидетельствует как о действительности моего **продолжающегося** «я».

Каковы же границы моего нахождения во времени, как долго могу я быть «молодым»? Есть ли и могу ли быть совершенно независимым от времени или же только до неких границ — и от чего всё это зависит — уже иные, последующие вопросы. Принципиальная возможность преодоления времени является данным фактом таких моих свободных поступков, которые совершаются в полном сознании и всей своей тяжестью наваливаются на меня вследствие моей безответственности, вопреки высшему, и не раз, сопротивлению и под угрозой расплаты за все последствия, однако они совершаются с глубоким убеждением, что только это может оградить меня от гибели внутренней целостности, чтобы не быть разбитым потерей веры в себя, в конечную позицию всякой жизни. В таких поступках проявляет себя мое «я», продолжительность моего существования. В их совершении усиливаются мои силы, **созидая меня на будущее, делая независимым от времени**. Его течение утрачивает для меня всякое значение — больше, чем было до совершения данного поступка. (Существуют и другие мои поступки, и тоже положительные, которые меня, однако, «исчерпывают», расходуют мои силы. Но при этом меня уничтожает не время и не бег дней, а я сам в них «сгораю». Такова еще одна перспектива проблем, от которой я вынужден тут отказаться.)

По правде, — и здесь, безусловно, исток новых и разных трудностей — через подобную постановку вопроса открывается перспектива на всё многообразие моей позиции, отношения моего «я» ко времени. Я могу в жизни вести себя по-разному и по-разному поступать. Между прочим, и так, что «со временем» поддамся действию времени, оказавшись уничтоженным его течением. Если я слишком слаб, не дорастаю до того, чтобы уметь правильно решать проблемы, которые мне ставит жизнь, — **практические** проблемы, которые требуют определенных и **нравственных** решений, — если я не умею «сосредоточиться», если «гублю» себя в незначительных мелочах обыденной жизни, если удается «продираться» сквозь мелкие жизненные препятствия, если «трачу» свои силы на проблемы, ничего не стоящие, или расходую себя в иллюзорной погоне за внешними ценностями, если внутри

я трус и лентяй, которому неохота прикладывать никаких усилий, который предпочитает вяло лежать, гнусно жить, вместо того чтобы с трудом продираться вперед и натыкаться на опасности, переносить зной, преодолевать растраченный страх и страдание, если, наконец, **изменяю себе,** — тогда я медленно **распадаюсь во времени**. И тогда само его течение меня уничтожает, «изо дня в день» я всё больше становлюсь «ничем».

Всё это может иметь разные степени и отличия, в результате чего существуют не только разные **испытания** времени, но и — если можно так сказать — разные виды **самого времени** соответственно в разных образах моей жизни и моего поведения. Именно в связи с этим обнаруживают себя новые трудности и теоретические старания. Надо бы принять **разные времена как разные способы длительности психических субъектов** или же, по крайней мере, как разные **эквиваленты** способов длительности и поведения человека. А с другой стороны, не представляется, чтобы человек столь совершенно играл роль в действительности и имел над ней такую власть, чтобы разные времена могли ему прямо realiter соответствовать. Очень бы хотелось принять **единое** для всех и вся **время мира**.

Вполне возможно, что эта идея в итоге идет от Бергсона, хотя и пришла мне в голову уже после того, как я подумал об этом. Но она развивается в обратном, нежели у Бергсона, направлении: свободный поступок может подтвердить существование времени согласно первому опыту, который Бергсон, скорее всего, посчитал бы своего рода fictum, а не «реальной длительностью». Описание данных ни с одним из двух испытаний времени у меня, впрочем, не согласуется с тем, что говорит Бергсон о времени и длительности. Но даже если правда, что предпринятая попытка решения исходит от Бергсона, то тогда я должен признать, что только теперь действительно понял мысль Бергсона (из "Les dönnées imméde la conscience"*) и что к этому я пришел не путем анализа текстов Бергсона, не путем теоретических

* *Bergson H.* Essai sur les données immédiates de la conscience, these pour le doktorat… 1889. См. также: *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания. — Примечание переводчика.

размышлений, а благодаря тому, что неожиданно увидел в своей собственной жизненной действительности то, что может тут послужить ключом к решению проблемы. Надо только эти первоначальные проблески идеи хорошо проработать.

Существенно важным во всём этом является мысль, что время — явление **производное, зависимое** от способа **поведения** человеческой личности и вообще — от того, что существует. Его вид и различия, будь это истиной, станут **проявлением** способа существования того, что существует. Но вместе с тем существует (будь выше сказанные мысли верны) и течение времени, его влияние на то, что есть, в частности на внутреннюю ценность и отъединенность человека, на его внутреннюю силу, на то, что в итоге имеет значение в действительности. Время, будучи чем-то производным, будет вместе с тем и тем, от чего надо оборонятъся и от чего не всегда можно защититъся. Оно будет тогда, наверное, как того хочет, например, Кант, не чистой **формой** опыта, а как бы некоей реальной силой в области того, что действительно. Одновременно с тем, однако, оно не будет и не сможет быть чем-то **особым, рядом** с тем, что существует в действительном мире, а должно быть тем, что осаждается на том, что существует, и что вместе с тем по-своему охватывает, как и то, что существует, **есть во времени**. И что оно может быть другим в зависимости от того, каким является, как себя ведет, живет, как само в себе растрачивается или собирается и затвердевает то, что существует. **Каким образом** другое — это уже иная проблема, которую надо рассматривать отдельно.

VI

При всём том в целом в этой мысли, согласно которой через мой свободный поступок я остаюсь во времени тем же самым, а следовательно, течение времени меня не уничтожает, можно признать лишь в том случае, если «я» — моя личность — не то, что поток сознания, что течение всё новых переживаний, неустанно протекающих и исчезающих без заметного следа, если, стало быть, сознание — это

только **раскрытие** [wyładowanie się] моего «я», только **проявление** меня. Кто я такой, — вновь возвращается вопрос Декарта! — который остается во времени, который в нем благодаря своим поступкам себя выстраивает или распадается, едва снимется напряжение внутреннего усилия, едва хоть на минуту предастся бегу судьбы, не стараясь удержаться в собственной «длани»? Кто я такой, который где-то скрывается «за пределом» своих переживаний и при этом «живёт» в них, в них разряжается, в них же достигает отчетливости своего бытия, в них приходит к выстраиванию себя самого? Кто я такой — я, но не тот кусок из мяса и костей, а я, вырастающий из своей плоти и крови, **человек** действующий?

Однажды возникнув, безотносительно из какой власти и на какой основе, я есть сила, которая сама себя множит, сама себя строит и сама себя перерастает в той степени, в какой способна собраться, а не рассыпаться на мельчайшие мгновения, подчиняясь страданию или отдаваясь удовольствию.

Я — сила, которая, живущая в теле и телом же используемая, несет на себе следы тела и не единожды подлежала его действию, но вместе с тем, однажды это тело поработив, способна обратить все свои возможности на усиление себя самой.

Я — сила, которая как-то раз была выброшена в чужой для себя мир, этот мир она присваивает себе и даже более — из того, что остается, создает новые, необходимые для жизни творения.

Я — сила, которая хочет зафиксировать себя в себе, в своем деле, во всём, с чем встречается, чувствуя, что хватит всего лишь мига для ослабления напряжения или забвения, и саму себя разобьет, саму себя утратит, уничтожит.

Я — сила, которая избывает тоску, придумывая величайшие сокровища восторга и счастья и стремится к их осуществлению, но готова от всего этого отказаться за одну возможность продолжать быть.

Я — сила, которая противится судьбе, когда чувствует и знает, что своим свободным поступком вызывает из небытия то, что останется после нее, когда сама она сгорит в борьбе.

Я — сила, которая желает быть свободной. И даже свою продолжительность желает посвятить свободе. Но живущая под напором других сил, обступающих со всех сторон, обнаруживает в себе сама зародыш неволи, стоит лишь ей разрядиться, пренебречь усилиями. И утрачивает свою свободу, если привязывается к самой себе. Продолжаться и быть свободной может она только тогда, когда добровольно предаст саму себя на создание добра, красоты и истины. И только тогда существует*.

* Эта статья частично была напечатана: первая и вторая части составили содержание моего выступления на IX Международном философском конгрессе в Париже в 1937 году. И вместе с третьей частью были опубликованы в XLI томе "Przegląd Filozoficzny". Но они не получили тогда развития. Дальнейшие мои исследования над сущностью времени, проводимые в рамках другой моей работы, привели к тому, что я смог — уже во время войны — дописать окончание (части V и VI) этого очерка. Поскольку "Przegląd Filozoficzny" не существует с 1938 года, я позволил себе опубликовать мои заметки еще раз целиком.
В таком виде эта статья была опубликована в журнале "Twórczość", 1946, luty, N 2. — Примечание польской редакции.

Об ответственности и ее онтических основах

I. Главный тезис размышлений*

До настоящего времени проблема ответственности преимущественно трактовалась как особый вопрос этики, без тщательного исследования последующих связей. В данных размышлениях существенно важное утверждение заключено в мысли, что этого недостаточно и что в дальнейшем необходимо учесть обстоятельства, углубляющие проблематику, дабы обнаружить условия, в которых можно осмысленно говорить о какой-либо ответственности. Представляется также, что ответственность не возникает исключительно в нравственной области. Моральная ответственность составляет лишь ее конкретный и отдельный случай. А потому необходимо расширять область случаев и примеров, которые надо принимать во внимание.

II. Различение разнообразных ситуаций ответственности

Прежде всего, можно выделить четыре различных ситуации, в которых проявляет себя феномен ответственности. 1) Кто-то **несет** ответственность за что-то, а говоря иначе, **является** за что-то ответственным. 2) Кто-то **принимает** ответственность за что-то. 3) Кто-то

---

* Работа по-польски сделана с немецкого оригинала "Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente", опубликованного в издательстве Philipp Reclam Jun., 1970. В польском тексте были внесены лишь незначительные изменения в нескольких сносках, в которых Ингарден ссылался на свои работы, вышедшие по-немецки, хотя еще до этого они были опубликованы по-польски.

Искренне благодарю проф. И. Домбскую и доктора Д. Геруланку за ознакомление с переводом и замечания, позволившие улучшить текст. — Примечание *А. Венгжецкого.*

привлекается к ответственности. 4) Кто-то **поступает** ответственно*. Различие трех первых ситуаций проявляется прежде всего в том, что фактически они друг от друга не зависят, хотя, несомненно, между ними возникают определенные смысловые связи. Можно быть ответственным, но не привлекаться к ответственности и точно так же не принимать ее (брать на себя, — говорит Н. Гартман). И наоборот, можно за что-то привлекаться к ответственности, в действительности не будучи за это ответственным. Можно также брать фактически ответственность за что-то, не будучи при этом в действительности за это ответственным. Коль скоро являешься за что-то ответственным, должен принимать за это ответственность и привлекаться к ответственности. Когда несмотря на тот факт, что за что-то несется ответственность, ее не берут на себя или даже отказываются сделать это, становятся ответственными за то, что так поступают.

Представляется также, что брать ответственность за то, за что ответственным не являешься, подпадает под клаузулу ответственности. При всей фактической независимости этих состояний между ними возникает существенно важная смысловая связь. Вот, следовательно, еще одна проблема для выяснения.

Связи, возникающие между тремя первыми ситуациями и четвертой, отличаются друг от друга. Именно когда мы в каком-либо определенном деле ответственно действуем, то eo ipso** в еще большей степени мы несем ответственность за это совершённое действие, и представляется вполне логичным, если берем на себя за это ответственность, хотя в действительности это и не обязательно. То же касается и связи между ответственным действием и привлечением к ответственности. Последнему в действительности быть не обязательно, раз произошло первое, но оно составляет его очевидный результат.

---

* Ответственностью (Veranwortlichkeit) [odpowiedzialność] как возможной чертой характера человека я тут заниматься не буду.

В польском языке часто трудно провести различие между этими двумя немецкими терминами — Verantwortung и Veranwortlichkeit. Поэтому оба перевожу как «ответственность» с тем, что когда в оригинале выступает Veranwortlichkeit, этот термин дается в скобках после польского. — Примечание *А. Венгжецкого.*

** Тем самым (*лат.*). — Примечание переводчика.

III. Нести ответственность

Нести ответственность — действительное положение, которое до известной степени автоматически накладывается на того, кто совершает определенного рода поступок. **Мы становимся** ответственными за поступок, раз его предприняли и совершили, но и продолжаем **оставаться** ответственными за него, хотим того или нет. Ответственность **отягощает** виновника. На чем эта «тяжесть» основана и почему она сама посредством этого следует из совершённого поступка, предстоит еще выяснить. Существенным является то, что на самом деле виновник, а никто иной, может «избавиться» от своего бремени с помощью нового — соответственным образом совершенного (geartet*) [ukształtowanego] — поступка. Это «несение» ответственности за что-то отличается от других ситуаций ответственности тем, что является действительным положением виновника, который выполняет его пассивно. По правде, принятие ответственности еще не есть деятельное поведение виновника, однако оно подразумевает какое-то активное отношение, из которого может вытекать (или же должно вытекать) его поведение, определенным образом квалифицированное. Это принятие ответственности является реальным психическим актом личности (не просто переживанием) и принципиально приводит к внутренней готовности совершить шаг для избавления виновника, осознанная цель которого — не как таковое избавление, а прежде всего удовлетворение требований, вытекающих из ответственности и направленных на виновника. Удовлетворение этих требований лишь производно приносит виновнику избавление.

Как нести, так и принимать ответственность лежит в онтической плоскости действия виновника, хотя и то и другое переступает ее границы в своем основании и последствиях. Между тем «призывать кого-либо к ответственности» в своих истоках находится вне виновника и простирается за его пределы, но на него направлено и должно в нем порождать конкретные изменения. Оно развивается в действии

* Дословно: устроенный, обладающий определенным характером (*нем.*). — Примечание переводчика.

определенного рода, которое, правда, касается виновника, но автоматически его избавить от ответственности не может. Причинно оно независимо от поступка виновника, но этот поступок уполномачивает уполномоченного на то, чтобы привлечь виновника к ответственности. Правомочный «призыв к ответственности» предполагает, что поступок действительно был совершен и самим виновником исполнен. Таким образом, это требует предварительного действительного исследования положения и обстоятельств. Оно может виновника либо освободить от ответственности, либо подтвердить ее необходимость и подвести к тому, чтобы его «привлечь к ответственности».

Ответственное действие совершается виновником по-особому. Виновник предпринимает и выполняет его с более-менее полным и очевидным пониманием ситуации как возникающей в результате его действия и выступающей как в аспекте ценностей (Wertsituation), так и ценностей мотивов, которые побудили его к действию. На всех этапах своего действия виновник осознает для себя его связь с положительной или отрицательной ценностью* результата и принимает его или продолжает действовать с осознанным приятием ценностей результата, а посредством этого осознает и правильность своего действия. Ибо совершает его только потому, что не может противостоять причинам, препятствующим реализации неправомерного действия. Таким образом, **не вслепую** вступает он в действие, чьи последствия необозримы, а, напротив, прекрасно их осознает и выстраивает свое действие в соответствии с ними. Как протекает это «ответственное» действие, в какой мере виновнику действительно удается его исполнить ответственно, зависит от того, сумеет ли он не только взять на себя ответственность, но и ее реализовать. Но чтобы это ясно понять, следует уточнить характер того, что значит нести ответственность.

В обороте «кто-то несет за что-то ответственность» рядом со словом «несет» есть и другие слова: «кто-то», «ответственность» и «за что-то». Следует прояснить их смысл.

---

* Немецкое слово "Wert oder Unwert" я передаю здесь (и в дальнейшем) через "wartość pozytywna lub negatywna" — [ценность положительная или отрицательная]. — Примечание *А. Венгжецкого.*

Этим «кто-то», т.е. виновником, который должен нести за что-то ответственность, может быть только какой-либо человек*. Но не любой человек может это и не в любой ситуации. Виновником, действительно взявшим на себя ответственность, считается только тот человек, который в момент действия осознает его и обладает всеми «нормальными» способностями, необходимыми для владения ситуацией**, и который, наконец, что-то совершает, либо тогда, когда должен был нечто определенное предпринять, отказывается это сделать. А значит, это должна быть личность, которая в момент действия обладает соответствующими качествами. Воззрения на то, чем является личность, разнятся между собой. Потому назову лишь одну черту, необходимую прежде всего. Для личности главное состоит именно в том, что сама она есть исходная позиция для возможных решений, которые опираются на понимание ситуации, взятой в аспекте ценностей, а кроме прочего, она способна реализовать принятое ею же решение. Этот личностный характер человеческого индивидуума создает необходимое, хоть и недостаточное условие для того, чтобы он мог быть ответственным за то, что делает или от чего отказывается. Условия следует распространять и шире: с одной стороны, необходимо уточнить определение самой личности, с другой — наделенность [uposażenie] тем, за что она несет ответственность.

То, за что виновник является ответственным, двоякого свойства: во-первых, это какое-то поведение, а во-вторых, то, что оно вызывает и в особенности реализует, т.е. результат. Первое, подходя формально, есть процесс, событие, но не любого рода. Тут подразумевается действие, которое предпринимается активно, а не чисто пассивно

* Когда кот случайно перебегает улицу прямо перед самой машиной и водитель вынужден резко затормозить, может произойти катастрофа, ответственность за которую лежит на водителе, а не на коте, хотя катастрофу провоцирует кот. Но он слишком глуп, чтобы правильно сориентироваться в сложившейся ситуации и оценить значение своего поведения.

** Двухлетний ребенок, который провоцирует автомобильную катастрофу, не является за это ответственным, лишь его родители, которые не уберегли его, когда он бежал по улице.

претерпевает происходящее* с виновником, либо невольная, автоматическая реакция, когда, например, удар моментально вызывает противоположный, от которого данная личность не может увернуться, как и распознать его особую природу. Но слишком многого требуется, захоти мы заметить, что это действие следует предпринять сознательно и намеренно. В таком случае действующая подобным образом личность, безусловно, будет нести ответственность за свое действие.

Следовало бы, однако, поставить вопрос: а не слишком ли суживается тогда область понимания действия того, за что несется ответственность? Ведь остается еще такая область, где действия совершаются с полным осознанием, однако без ясного намерения их исполнить, хотя при этом создается впечатление, что за них несут ответственность. Более того, подобное осознание предполагает, когда выполняется действие (по крайней мере, в его начале), еще и разные степени ясности и modi** концентрации, которые хоть и не оптимальны для существования ответственности, однако обладают неким представлением о реализации и природе действия, достаточного в данном случае, чтобы начатое действие задержать — либо в момент его совершения, либо для его модификации. Если же до этого не дойдет, несмотря на то что личности знакома природа развивающегося действия и его она не поддерживает, она тем больше будет нести за него ответственность, если, чувствуя бремя ответственности, будет продолжать свое действие совершать. Трудным, по сути своей, является вопрос: как определить самую низшую степень осознания, когда действие в момент совершения еще продолжает оставаться в области ответственности виновника (Verantwortlichkeit des Täters)? Факт, что в судебных разбирательствах большое внимание уделяется уста-

* Можно задаться вопросом: а бывают случаи, в которых личность становится ответственной и за такое пассивное ее несение, как давление, которое на нее оказывается? Но это возникает только в том случае, если она сама признает для себя право и возможность сопротивляться давлению, но вследствие недостатка смелости или мужества будет скорее его терпеть, чем рисковать, вступая в борьбу. Тогда она будет ответственна не только за то, что эту ответственность несет, но и за признание давления (Anerkennung) либо же за свой страх.

** Способ (*лат.*). — Примечание переводчика.

новлению степени осознания виновником действия, совершаемого в данное время, лучше всего показывает, что тут заключено подлинное, хотя и трудное для однозначного определения пограничное условие ответственности. В любом случае его недостаточно.

Действие, за которое виновнику необходимо отвечать, не всегда бывает простым актом, совершённым одним махом. Иногда оно представляет собой сложный процесс из множества качественно отличных друг от друга шагов, простираясь на длительный временной отрезок. Осознание для себя переживаний, в которых оно развивается, может быть очень разным. На протяжении его течения сюда могут входить функции, которые, чтобы осуществиться, должны совершаться определенным образом, чаще всего автоматически, а потому неосознанно. Следовательно, постулат, согласно которому подлежащее ответственности действие было совершено сознательно, должен выдвигаться со всей осторожностью и, соответственно, быть приспособленным к природе и обстоятельствам действия.

Важнейшим, что решает, несет ли виновник ответственность за свое действие, является природа этого действия. Но как раз тут мы и наталкиваемся на большие трудности. То, что нет и не может быть целиком произвольного действия, становится ясно, когда мы обратимся к действию, имеющему прямое отношение к первичным жизненным функциям человека. Является ли, например, еда, которая потребляется намеренно и совершенно сознательно, тем, за что отвечают? А возвращение с работы домой или игра, например, детей в игрушки? Представляется, что сначала должны возникнуть особые обстоятельства, потворствующие тому, что за столь невинные сами по себе действия (занятия) кто-то понесет ответственность. То же самое происходит и тогда, когда добавление, что совершенное кем-то действие является важным или дурным, не влечет за собой ответственности действующего лица. Так, например, питание, безусловно, полезно тому, кто ест, оно сохраняет ему жизнь, но при этом никак не свидетельствует ни о его заслугах, ни о его вине. Лишь в том случае, если у больного отбирают пищу, чтобы отдать тому, кто здоровее и сильнее, чтобы того удовлетворить, еда становится частью поведения, в котором тот, кто ест, также несет ответственность. С другой

стороны, представляется, что есть действия, по самой своей природе предназначенные для ответственности того, кто их совершает, например убийство человека. Но при этом, не играют ли совместно с как таковыми действиями свою роль и определенные обстоятельства, которые как-то воздействуют на смысл, в каком виновник является ответственным? Итак, рассмотрение проблематики, которая на первый взгляд кажется легко разрешимой, открывает нам ситуацию, в которой для постановки вопроса об ответственности природа действия оказывается далеко не прозрачной.

То, за что ответствуют или могут быть ответственными, — это, во-вторых, является результатом действия виновника. По своему виду результат может быть, прежде всего, определенным фактом или положением вещей, например смерть нападающего в момент защиты или уничтожение города после бомбежки, наконец, выздоровление тяжело больного благодаря операции. Может он быть и неким предметом, в частности вещью. Всякое произведение, созданное посредством действия, будь то высоко талантливое произведение искусства или созданное для пользы дела, например возведенный мост, исчисляется своими недостатками и достоинствами, когда речь идет об ответственности виновника.

И вновь встает вопрос: всегда ли как таковой результат, независимо от своей материальной природы и обстоятельств, в которых он был реализован, является фактором, отягощающим виновника ответственностью или же к этому ведет его особая природа? Первый ответ, который напрашивается, звучит так.

Совершённое действие, как и его результат, принимаются в расчет при возникновении определенной ответственности виновника тогда, когда есть носители какой-нибудь положительной или отрицательной ценности или, по крайней мере, опосредованно они приводят к появлению действительно ценностного состояния. Когда они абсолютно нейтральны в отношении ценностей (и то в какой-либо области ценностей, а не только в сфере моральных ценностей), виновник хотя и является их создателем, но этого недостаточно для постановки вопроса о его ответственности. Здесь заметна связь с остающейся пока не проясненной сутью ответственности за что-либо. Во всяком

случае, кажется совершенно очевидным, что нельзя, скажем, привлечь к ответственности того, кто в свободную минуту раскладывает пасьянс. Проблема ответственности, однако, возникает только в том случае, если окажется, что виновник, чтобы ему не мешали невинно забавляться (а он — врач, и ему не хочется идти к больному), отказывается помочь, отягощая свою ответственность не тем, что невинно раскладывает пасьянс, а пренебрегает обязанностями врача, предпочтя приятную игру ценности другого рода — исполнения долга на службе другим людям.

Естественно, что при выборе решений и вытекающих отсюда действий, за какие ответствует или должен ответствовать тот, кто их совершает, ситуация по преимуществу складывается таким образом, что еще до совершения поступка или в момент его решения уже существуют разные возможности*, не позволяя одновременно реализовать ценности результата, которые так или иначе видны и находятся в области их возможной реализации виновником. После решения и совершения поступка виновник становится ответственным не только за реализацию некоей положительной (или отрицательной) ценности, но одновременно и за нереализованную или уничтоженную — иную, конкурирующую с ней, ценность. Ситуация ответственности тогда заметно усложняется, а ответственность очень сильно зависит не только от того, какова ценность результата, но и как это произошло. Стало ли решение виновника обычной жертвой незнания других ценностей или же обе ценности воспринимались им как некие возможности, наконец, правильно ли он отстаивал реализацию одной из них, точно следуя постулатам реализации ценностей, или одна ценность перетянула на свою сторону, и он поддался ее силе притяжения, а может, к реализации его склонили бóльшие удобства. Число и вид ответственности не зависят от ценности результата, но они нередко являются результирующей, и часто бывает достаточно трудно охватить одним взглядом всю случайную ситуацию, взятую в аспекте ценности, до и после решения поступка. И всё же именно эта

* То, что может существовать больше возможностей (а не только одна), — онтологический факт, вытекающий из структуры мира, которой тут следует еще заняться.

изначально мало заметная зависимость числа и вида ответственности от входящих в расчет ценностей возможного результата усиливает мое убеждение, что без всякой ценности результата, как и самого действия, не смогло бы дойти ни до какой ответственности.

Виновник является ответственным за совершенный им поступок и его результат тогда и только тогда, когда это его **собственный** поступок.

Прежде всего следует выяснить, что значит, что какое-то действие является чьим-то **собственным** поступком, а во-вторых, следует обосновать, **почему** виновник является ответственным только за собственные поступки. Первая проблема связана как с уже затрагиваемой нами проблематикой сознания во время совершения некоего действия, так и с проблематикой допустимой степени осознания для себя (der Bewusstheit*) [uświadomienia sobie] этих сознательных процессов. Следует добавить: если бы при совершении действия (или же решении воли) не существовало достаточно ясного сознания, то и действующий не сумел бы овладеть своим действием, в частности направлять его, контролировать, а значит, не смог бы принимать на себя его ход; оно совершалось бы так, словно его самого при этом нет. С другой стороны, требование, чтобы действие было личным поступком виновника, связано с давней проблематикой свободы человеческого индивидуума. К ней всегда стремились, но лишь только в каком-то определенном случае затрагивалась проблема ответственности и моральной ценности действия. При этом вопрос о возможности «свободного» действия почти без исключения связан с проблематикой так называемого детерминизма в мире. Ибо «свобода» действия, или же, как обычно говорят, отодвигая проблему, — «свободное решение воли»**, понимается в смысле «беспричинности». Считается, что нельзя это примирить с повсюду господствующей в мире реальной детерминированностью. В принципе такова позиция и Канта, который, правда, выводит отдельно «причинность из свободы» в мире вещей-в-себе и отличает ее от «причинности природы»

* Die Bewusstheit — в философии сознаваемость, сознательность (*нем.*). — Примечание переводчика.

** Николай Гартман (см. «Этика», с. 581) указывал на различие между, как он говорил, «свободой воли» и «свободой действия».

(в мире явлений). Кант, однако, заставляет ее по-особому вторгаться в неразрывную сеть причинных связей в мире явлений и дать в ней начало новому причинному звену. Само звено не имеет в природе никаких причин, однако должно в ней появиться и оказать воздействие на ход ее развития. В мире явлений «свобода воли» означает то же, что и «беспричинность». Как Кант может рассуждать о «причинности из свободы» в мире вещей-в-себе, в котором нет места никаким категориям, и как она должна вступать в непрерываемую причинно детерминированную разнородность событий в явленном мире, — это уже проблема самой кантовской философии, в которую здесь мы не будем вдаваться. Не следует, однако, забывать, что кантовский детерминизм в природе молчаливо предполагает причинный порядок в мире («природе») в смысле Лапласа. В такой ситуации можно предпринять две вещи: 1) объяснять свободу не в смысле беспричинности, а поставить вместо нее понятие «собственного» решения воли и «собственного» же действия; 2) рассмотреть, позволяет ли концепция Лапласа заменить себя другой причинной структурой реального мира. Последней проблемы я коснусь несколько позже.

Уже Николай Гартман, который, не признавая трансцендентального идеализма Канта и его теории двух миров, способом, достойным всяческого внимания, подчеркивал, что нельзя требовать, чтобы «свободное» решение воли не имело причины. Именно, во-первых, потому, что в повсюду детерминированном причинном мире оно невозможно; а во-вторых, тогда оно будет непонятно и не сможет соотноситься с реальной ситуацией, в которую попадает. Оно, следовательно, не будет мотивировано и не сможет совершаться ни посредством «я», ни посредством «не-я». А потому оно тогда не будет никаким решением данной личности, и вытекающее из него действие не будет никаким собственным поступком этой личности. Личность вообще не сможет быть за него ответственна. Если поэтому мы хотим отстаивать то, что действующий человек является ответственным за свои поступки и может быть ответственным только за свои поступки, то вместе с тем мы должны признать, что они должны быть по-своему вызваны причинно. Для этого надо выяснить две проблемы: 1) что это такое — «собственный» поступок или же решение; 2) как их несо-

мненно причинная обусловленность согласуется с тем, что виновник может быть за них ответственным.

Ad*.1. Какое-либо решение воли и какое-либо действие могут считаться «собственным» поступком данной личности только тогда, когда они непосредственно вытекают из центра «я» этой личности, имея в ней свое истинное начало, и когда этот центр «я» господствует над совершением вытекающего из него действия и им управляет, а значит, оно «привлекает» его не только лично, но на протяжении всего совершаемого действия удерживает в «своих руках» решающее влияние. Всё это может осуществиться двумя разными способами. В первом случае «я» соглашается только с тем, что происходит в его душе, в сфере его личного бытия (быть таким), или что проникает в эту сферу извне и что «я» акцептирует, если можно так сказать, исключительно по необходимости, поскольку не может иначе. Однако тут предпочитается какой-то способ поведения, хотя «я» его в действительности себе не присваивает. Тогда как в другом случае «я-личность» принимает решение в себе самой, собственным размышлением, не обусловленным по чужим поводам, и тотчас предпринимает акт действия. Полное отсутствие обусловленности внешними мотивами и причинами составляет оптимум ситуации, в которой решение воли и предпринятое посредством личного «я» действие совершаются в строгом смысле как «собственное» действие (поступок) данной личности. Возможны, однако, и различные ограничения сферы личного бытия и личной жизни, в которой отдельно человек мог бы действительно совершать «собственные» в абсолютном смысле деяния. Иными словами, не во всех сферах своего бытия и жизни человек может всегда предпринимать в чистом виде «собственные» акты и «собственные» действия и решения. В зависимости от жизненной ситуации и развития личности сфера «собственных» актов и действий расширяется или сужается. Может (но не обязательно) быть ситуация, в которой человек — при всем своем личном существовании — не распоряжается **никакой** сферой «собственных» решений и поступков, а потому он совершенно несвободен, если всё в его жизни принуждаемо извне.

* Буквально: От... даты (*лат.*). — Примечание переводчика.

И даже когда «я» этому сопротивляется или же только старается сопротивляться, оно совершенно бессильно и беспомощно, всё протекает без всякого его влияния. Это и есть граница, на которой человек уже не ответствен за то, что происходит в нем или с ним и что (только с виду) он делает или уничтожает. Между одним пограничным случаем, в котором сфера «собственных» решений и действий распространяется возможно широко, и вторым пограничным случаем, в котором эта сфера сокращается до нуля, заключено множество сфер его «собственных» решений и поступков, по-разному оформленных и сколь угодно далеко простирающихся, при этом тип «быть собственным» подлежит еще и различным изменениям. Коррелятивно этому существует множество различных возможных способов или типов ответствия за что-то, а лучше — ответственности (der Verantwortung oder besser der Verantwortklichkeit)* [odpowiadanie sa coś czy lepiej: odpowiedzialności]. Эта ответственность (Veranwortklichkeit) может быть или безусловной и совершенной, или по-разному обусловленной и ограниченной, или поделенной на возможно разные способы, в соответствии с которыми некое решение либо действие являются «собственным» поступком человека.

Несколько случаев подобных разновидностей ответственности (Veranwortklichkeit) и бытия со свойственными [własny] ему поступками я опишу поточнее. Здесь же мне хочется подчеркнуть отличие развиваемой мной концепции так называемой «свободы» (быть чем-то, что свойственно решению и действию) человека от обычной трактовки проблематики свободы и ее возможности. В основном отстаивается либо взгляд, полностью отказывающий человеку в свободе, поскольку исключается ее радикально понимаемый детерминизм в реальном мире, либо, наоборот, взгляд, согласно которому человеку свойственна полная и безусловная свобода. В целом не всегда принимались во внимание случаи, которые заключены, как бы это сказать поточнее, между этими взглядами, а также то, что речь прежде всего идет о том, что решения и поступки суть **свойства** поступка. Моя точка зрения не должна, естественно, восприниматься как безоснова-

* См. выше II главу этой работы. — Примечание *А. Венгжецкого.*

тельная гипотеза, она обосновывается как природой человека, так и структурой реального мира. Ниже я постараюсь показать, что здесь скрыт существенно важный онтический фундамент ответственности (Verantwortung). Но сначала укажем на разнообразие обусловленной или поделенной ответственности (Veranwortklichkeit) человека, разнообразие, находящееся между этими пограничными случаями.

Такая ответственность (Veranwortklichkeit) возникает прежде всего там, где действие опирается на решение, принятое совместно с другими людьми. Природа, а вернее род действия стремится к тому, чтобы действие вытекало из решения, принятого совместно с другими людьми, которые принадлежат к одной общности. Тонет корабль, его спасение возможно в том единственном случае, если все пассажиры (а не только команда) будут сообща действовать на палубе. Должен быть и командир корабля (капитан), который будет всеми управлять, однако сделать это он может только при условии, если все другие члены экипажа и пассажиры признают в нем капитана. Такое «признание» уже является совместным актом присутствующих на палубе. И всё же капитан может быть глуп или болен и потому может отдавать совершенно неразумные и бесцельные приказы. Тогда начнется бунт, и капитан будет отстранен, ибо сам бунт опять же — всеобщее решение и поступок. На выборы нового капитана нет времени, и все присутствующие на корабле (команда и пассажиры) начинают совместную акцию по спасению: существует много разных способов поведения, которые необходимо скоординировать, их исполнение, скорее всего, инстинктивное, во взаимопонимании, помогает каждому из них. Точно так же предпринятая, как и исполненная, спасительная акция со временем вырабатывает координацию действий и создает новую иерархию из аморфной поначалу массы людей — всё это постепенно ведет к поступку, «свойственному» всей возникшей таким путем подлинной «общности». Но подобный характер «свойств» поступка опирается на **свойства** решения и действия отдельных членов этой общности, которые, однако, получат результат только после того, как будут приняты во внимание решения и действия остальных членов. «Быть чем-то свойственным» по отношению к решению личности имеет тут характер участия в общем желании и деле: каждый сам делает

то, что делает, но в своем поведении приспосабливается к поведению других, помогает им и получает от них ответную помощь, друг другу они помогают «взаимно». Именно поэтому ответственность общности является в определенном смысле поделенной и разделенной между ее отдельными членами, которые в своей собственной области лишь «со-ответственны», но именно поэтому они по-особому ответственны органичной, условной, разделенной между ними совместной ответственностью. Общность является в полном смысле ответственной как целое, как новый субъект. Тогда как ответственность отдельных членов существует только постольку, поскольку участие в акции по спасению действительно имеет свое необходимое обоснование внутри их самих (Selbst) [własne wnętrze], несмотря на то что было принято с постоянным учетом решений и действий других, но ни в коем случае не **вынужденно**.

Другой и, по сути, отдельный случай, если можно так выразиться, обусловленного или совместно исполненного «свойства» решения и действия в принципе заключен во всяком «свойстве» решения конкретного, в своем личном бытии полностью развитого человека, который есть не чистый дух, а существо, укорененное в своем теле, все его действия имеют в этом теле онтическую основу и в своем развитии совместно ими определяются, но, с другой стороны, в большинстве случаев в силу самой природы в сущности выходят за пределы того, что чисто телесное. Речь, стало быть, идет об актах, которые в собственном своем значении не чисто телесны, как, например, дыхание или пищеварение, но сохраняют свою духовную природу, как, например, творческое мышление, акт удивления и признания чужого геройства и т.п., хотя в своем развитии с различными свойствами определяются вместе с телесными процессами*. Пока мы

* Я тут касаюсь определенной позиции, в которой разные концепции человека — материалистические, дуалистические и спиритуалистские — ведут и поныне неразрешимый спор. Естественно, что для разрешения проблематики ответственности полезно было бы с этим спором покончить. Но независимо от того, какая из концепций возьмет верх, следует дать описательно определение особому характеру обусловленного или поделенного «свойства» (Eigenheit) [własność] поступка, как и принятого решения. Это-то я как раз и собираюсь сделать в данном описании.

живем, мы всегда участвуем в жизненных процессах, происходящих в нашем теле. Эти процессы всегда точно так же взаимообусловлены посредством течения сознания, психических процессов (seelische) и чисто духовных актов. Тело из-за них неоднократно страдает, болеет или, наоборот, вновь благодаря им расцветает. Безусловно, нелегко эту взаимную обусловленность строго объективно и точно выяснить и определить. Но всё равно патологическая физиология, как и психопатология, могут нам приоткрыть разные факты, заслуживающие внимания. Поэтому повседневный опыт приносит нам уже множество красноречивых примеров. Действующий и решающий человек осознает для себя, какой из этих двух факторов сыграл более значительную или же решающую роль в том, чтобы к результату пришло его решение или исполненный им поступок. Есть, например, случаи, в которых оба фактора — тело и душа, или дух, — выполняют в первоначальном единстве акт любви так, что то, что телесно, есть лишь выражение и следствие (Auswirkung*) [następstwo] подлинно психической (seelische), духовной любви, а эта любовь только лишь венчает телесное стремление к единению с партнером. Оба фактора, гетерогенность которых едва обозначена в целости человека, действуют вместе, как бы монолитно. Вследствие этого личное «я» выполняет акт любви полностью центрально, ибо при этом обусловлено своим телом и посредством него движется в том самом направлении, в каком устремляется его собственный импульс любви. Можно сказать: акт есть **свойство** акта человека в целом и, в частности, — его личного «я». При этом, естественно, нельзя забывать о роли партнера. Когда всё идет хорошо и все счастливы, этот акт становится свойством самой любовной пары. В переживании обоих любящих учреждается особое «мы» как субъект акта и выстраивающихся в нем позднейших актов. Тем не менее характер свойства поведения и действия каждого партнера отличается в этом случае от свойства (Eigenheit**) [własność]

* Буквально: действие, последствие, результат (*нем.*). — Примечание переводчика.

** Немецкое Eigenheit (своеобразие, особенность) переведено на польский как własność, которое означает наряду со свойством и качеством еще и собственность. — Примечание переводчика.

акта, в котором какой-то ученый именно сейчас решил приступить к работе над определенной теоретической проблемой, поскольку пришел к убеждению, что разрешение этой проблемы можно найти при разумном подходе до того, как будут решены другие важные проблемы. Это решение создает **свойство** акта ученого как духовного «я», хотя принятое им постановление не может пройти вне существования его тела и происходящих в нем физиологических процессов, о которых ученый в данный момент не имеет понятия. Естественно, что про этот акт нельзя сказать, что он является причинно обусловленным или мотивированным теоретической ситуацией в данной науке, но всё это не лишает ученого присущего ему характера его поступка. Акт может быть им совершён в таком характере также и тогда, когда ему противится усталое тело или когда ученый ясно для себя осознает, что трактовка данной проблематики могла бы лично для него быть по разным причинам противопоказана и даже опасна. Если же в таких обстоятельствах он, однако, придет к решающему постановлению и разработает проблему, то его акт тем более будет независим от них и благодаря этому тем более получит характер абсолютно присущего акта ученого. С этим же связано как раз то, что ученый несет полную ответственность за свой поступок и может брать ее на себя совершенно сознательно.

Вернемся, однако, к предыдущему примеру, который теперь существенно модифицируем. В том случае мужчина может ощутить бурное вожделение сексуального соития с какой-то женщиной и при этом испытывает его как телесное вожделение, которое совершенно не интересует (положительно) его душу или же его дух. Просто он эту женщину не любит и не верит в то, что данное возможное удовлетворение могло быть им самим оценено морально положительно. Вожделение, однако, берет верх и в итоге приводит к тому, что он ему подчиняется при всем сопротивлении своего личного «я», и дело доходит до полового акта. При этом — добавим — отсутствует любовь со стороны женщины, и будто бы она будет глубоко несчастна, если не состоится их близость и что, стало быть, мужчина преодолевает себя ради того, чтобы сделать ее счастливой. Нет. Просто он

подчиняется власти своего телесного вожделения, хотя совершенно отчетливо и ясно осознает, что его личное «я» это осуждает. И однако он это делает и даже — разве не надо здесь об этом сказать? — делает это **сам**, хотя, как уже было замечено, «забывается» при этом. Может ли он тогда сказать самому себе: «Я этого не делал, это не свойственный мне поступок. Лишь мое тело содеяло это»? Он, безусловно, не только «при этом находится», но и участвуют в этом. В любом случае присущий ему поступок является «его» поступком в двух смыслах: во-первых, он подчиняется своему желанию, а во-вторых, совершает половой акт, который пусть и есть плотский, но не в той мере чисто телесный, чтобы вообще отсутствовало при этом соглашательское поведение личного «я». Правда, как подчинение, так и осознанное при этом бытие «я» пассивны. И однако то, что было названо «согласием» «я», уже не является чисто пассивным. Тут существует, как, возможно, сказал бы Гуссерль, активная пассивность. И именно на этом основано то, что всё это сложное протекание является поведением, присущим личному «я», хотя и не столь чисто ему свойственным, как это было бы, будь «я» решительным в вышеупомянутой ситуации. Пока всё происходит так, что решительным вторжением личного «я» можно было бы прервать его в последний момент, но этого не происходит, и это поведение остается свойством, несмотря на то что характер того, что есть свойство, сильно модифицирован, ослаблен поступком мужчины. Лишь если дойдет до грубого насилия женщины, то что с ней и в ней происходит, уже не будет присущим ей поступком. Когда **всё** по принуждению и ничто не по согласию, тогда поведение человека не является свойственным ему поступком. Там, где еще есть следы согласия и возможность влияния со стороны личного «я», существует и ответственность виновника за то, что делается, хотя и она может быть модифицирована. Где, напротив, всё принуждено и нет никакой возможности уступить или прервать развитие событий, сникает и ответственность за это данного человека. Тогда же и речь о «виновнике» не на месте. Обозначенные тут различные виды «свойств» поведения влекут за собой разные варианты ответственности: совершенную и безусловную ответственность, как и ее разнообразные ограниченные,

разделенные, ослабленные варианты. Всё это случаи, которые принимаются во внимание в законе о наказании и тщательно изучены в уголовном процессе. Высшая степень ответственности там, где поступок предпринят и совершен абсолютно сознательно, намеренно и со всей решимостью личного «я». Нет никакой ответственности, когда поведение человека является целиком принужденным и происходит без всякого намека на уступку «я», возможно, и при полном отсутствии сознания.

Что, однако, означает, что виновник является «ответственным» за свой поступок и его результат? Это значит, что:

1) виновник оказывается «виновным» в результате реализации отрицательно ценностного положения вещей, и в результате совершения в итоге отрицательного, «недостойного», «дурного» поступка (через этот ошибочный шаг, свое преступление) сам оказывается «запятнанным», отягощенным отрицательной ценностью; если же он положительно реализовал ценностное положение вещей, тогда он совершил «добрый» поступок, получил по заслугам, а потому и положительную ценность;

2) вследствие исполненного поступка и реализации какой-либо положительной или отрицательной ценности виновник оказывается перед необходимостью отказаться, в духе требований справедливости, от причиненных неприятностей или обид, позволить возместить убытки или зачеркнуть отрицательные ценности своего поступка посредством положительно ценностного акта раскаяния;

3) это требование в отношении виновника накладывает на него обязательство быть послушным. То что это обязательство его тяготит, является оборотной стороной того, что он ответствен за свой поступок. И если он обязательство не выполняет, это его отягощает новой виной, отсюда его двойная ответственность. Зато благодаря своему поступку он получает по заслугам, и для него нет обязательств, а есть единственно право на признание. Тогда перед другими людьми возникает необходимость наградить его за его добрый поступок, по крайней мере признать его позитивную ценность. Если такого не происходит, возникает несправедливость, за которую несет ответственность тот, кто не сделал этого.

IV. Принять ответственность

Иногда виновник принимает на себя ответственность за свой поступок и его результат. Это прежде всего означает, что он признается себе самому в тяжести своей провинности. Если он кому-то что-то сделал, он считает его право на возмещение убытков обоснованным и признает за ним обязательную компенсацию, отягощающую его самого. В свете этих акций он предпринимает шаги, призванные возместить провинность и принести удовлетворение за проступок. Необходимость брать на себя ответственность со стороны виновника особенно явственно проявляется именно тогда, когда результат его поступка приведет к реализации какой-либо положительной ценности, которую другие люди оценивают или воспринимают как ценность отрицательную, а виновник не желает от нее отказываться, наоборот — отстаивает и защищает. В таком случае принятие ответственности обретает вид **поручательства** [ręczenie] виновника за эту ценность и правомочия его поступка. Принятие ответственности делает его способным брать на себя, по собственному желанию, всю полноту страдания, которое тоже участвует в его борьбе за защищаемую ценность.

На того, кто является ответственным за поступок, всей тяжестью ложится обязанность принять за него ответственность. В противном случае он отягощает себя дополнительной виной, за которую ответствен. Принятие ответственности, послушания с вытекающими отсюда и направленными на виновника требованиями, исполнение того, чего от него ждут, снимает с него вину, и его ответственность ослабляется или аннулируется.

V. Ответственное действие

Выше мы трактовали ответственность по завершению действия. Но в чем проблематика ответственности, нарастающей по мере действия? Как протекает действие, если, предпринимая его, тот, кто его совершает, изначально взвешивает (или помнит об этом) то, что из него вытекает определенная ответственность?

Можно действовать и не беспокоясь о том, что делается, как и нести «ответственность» за свое действие. Мы просто предаемся действию и стараемся что-то реализовать. Несмотря на это, на действователя накладывается ответственность не только за это, но и за то, что он действовал, не беспокоясь ни о чем. Можно на протяжении действия руководствоваться тем, что из него может последовать как плохое, так и хорошее и что первого лучше избежать, а второе иметь в виду. При этом принимается во внимание еще и то, что, абстрагируясь от ущерба, который может быть нанесен самому делателю, ему может быть приписана еще и вина за это либо признана заслуга. Можно действовать так, что на каждом шагу мы будем задаваться вопросом, «правильно» ли его действие. Делатель должен при этом задержать взгляд на реализуемых или уничтожаемых ценностях, поскольку от того, насколько глубок этот его взгляд, зависит не только совершение действия, но и ответственность за него (Verantwortlichkeit). Тут открываются разнообразные возможности. Взгляд на ценности может быть более или менее ясным или туманным, тогда они по своим качествам будут означать лишь что-то размытое и мало выразительное. Речь прежде всего идет о том, чтобы проступала связь между возможными ценностями и природой развивающегося или долженствующего развиться действия, как и обстоятельствами, в которых ему развиваться. Может показаться, что именно эта связь не является прозрачной и — что еще хуже — нет времени на то, чтобы посвятить себя схватыванию этой связи. Ведь в процесс вклинивается какая-то неуверенность, поскольку делатель не может полностью отдаться самому действию, ему одновременно надлежит помнить об опасностях так называемых отрицательных ценностей, несущих угрозу, по крайней мере он ощущает необходимость этим заняться, из-за чего совершает лишь отдельные шаги — неуверенно и неточно. Вследствие этого ответственность (Verantwortlichkeit) за его поступки, как и само действие, ограниченна. Может случиться так, что не будут схвачены и соотнесены ни ценности, ни их связь с действием, которому надо совершиться, при этом делатель уже не сможет прервать начатого действия, он всё больше начнет подпадать под давление для продолжения действия и плохо кончит. Оставь

же он всё, мол, пусть идет как идет, он поступит безответственно: потому он и является ответственным за подобный способ действия. Однако и здесь его тип поведения может быть разным, с чем связана и степень его ответственности. Делатель может отказаться от всякой ответственности и тогда будет признан безответственным, может внутренне согласиться с самим собой, что поступал дурно, готов взять на себя ответственность за свое действие и безответственное поведение, как и охотно признать последствия такого типа поведения. Наконец, просто отчаяться и всё признать.

Ответственное действие принимает особую форму и тем грозит еще более отягощающей ответственностью, если делатель стремится к реализации преодолеваемой другими людьми и считающейся плохой ценности или если сложившаяся законодательная ситуация накладывает запрет на реализацию этой ценности. Делатель между тем не только стремится к ее реализации, но и готов за нее поручиться, подчеркивая ценностность (Wertigsein) [wartościowość] этой ценности. Его действие состоит в том, что он добивается реализации ценности. Тогда он еще острей будет атакован своими противниками и отягощен еще большей ответственностью, но сам он не только будет противостоять этому, но и питать надежду, что в отношении него поступят по справедливости, освободят от бремени, если можно так сказать, отрицательной ответственности, и его заслуги признают. Свою опору он находит в отчетливом схватывании качества ценности как результата своего действия, а также ценностности (Wertigkeit) [wartościowość] этой ценности, с другой стороны — в присущем ему мужестве, помогающем в одиночку бороться с другими и спокойно принимать несправедливое наказание, которое его настигнет после совершённого им действия. Его сознания не должно касаться противоположения добру — зло как падающее на него наказание (несправедливое) и положительная ценность как его истинный героизм, который для него — глубоко ответственное действие. Но когда он осознает, что не ради награды отстаивает свой героизм, а как человек, которому доступна подлинная ценностность ценности, — ее он и старается реализовать, вот тогда его действие будет действительно ответственным и верным в своей высокой моральной ценности. Этому

процессу грозит трагичное протекание, если в итоге окажется, что понимание ценностей, за которые делатель борется, ошибочно и он не прав. Возникает довольно сложная ситуация, которая не позволит правильно решить, за какую ценность — положительную или отрицательную — ему нести ответственность. Одно безусловно: тогда он остается в высшей степени ответственным за свое поведение и не лишается свойственной ему ценности героического общения со своим идеалом и упорства в борьбе.

В этих разнообразных видах ответственного действия оказывается, что делатель должен быть по-особому наделен как своей онтической категориальной структурой, так и чертами характера. Тогда не только сама ответственность, но и совершающееся ответственное действие будут обладать некой онтической основой, чтобы ему совершиться. Обнаружить подобные основы и есть задача, перед разрешением которой мы сейчас находимся.

VI. Ценность как онтический фундамент ответственности

С ответственностью и вытекающими из нее требованиям — признать за ответственностью возмещение или уйти от нее — по сути, связаны различные положительные и отрицательные ценности. Их наличие, их бытийная взаимосвязь, возможность конкретизировать себя в реальных предметах и действительном положении, как и вытекающие из материи ценности требования, определяют смысл и возможность ответственности, в частности несения ответственности. Стало быть, следует прежде всего для себя осознать, о каких положительных или отрицательных ценностях идет речь. Короче говоря, это ценности следующих предметов:

А. 1. Положительная или отрицательная ценность результата вследствие поступка виновника;

2. Положительная или отрицательная ценность поступка, содействовавшая такому результату;

3. Положительная или отрицательная ценность воли относительно решения и намерения виновника;

4. Положительная или отрицательность ценность, которая присуща виновнику вследствие исполнения им поступка и в целом его поведения.

В. 1. Ценность того, что реализуется в качестве возмещения и устраняет причиненный кому-либо вред (обиду), «уравнивает» ее;

2. Ценность типа поведения, например раскаяние, которое устраняет отягощающую виновника негативную ценность поступка, ему не свойственного, или ее уравнивает;

3. Ценность награды или признания, которая соответствует ценности предполагаемой заслуги.

Между положительными и отрицательными ценностями группы А возникают, если можно так сказать, генеративные бытийные связи; ценность результата порождает реализацию ценности поступка и как следствие — виновника*. Ценность возмещения или акта раскаяния нередко потворствует новому акту со стороны того, кого задело действие виновника, а именно акт извинения («прощения вины»). Этот акт положительно ценностен сам по себе. Отсутствие такого акта там, где он должен возникнуть, является отрицательно ценностно — в моральном значении; это вытекает из черт характера человека, которые можно назвать как ожесточенность или закоренелость. Между ценностями в то же время существуют и связи определений: материя ценности результата определяет собой материю ценности поступка, та в свою очередь определяет материю ценности виновника. Ценности группы В выполняют конкретные функции дереализации в отношении положительных и отрицательных ценностей группы А. Ценность возмещения или того, что благодаря нему реализуется, аннулирует отрицательную ценность вреда или нанесенной обиды. А ценность раскаяния виновника аннулирует отрицательную ценность дурного поступка и т.д.

* Бывает так, что действие виновника заключает в себе положительную или отрицательную ценность независимо от ценности результата, когда, например, оно совершено особо ответственным образом. Оно, например, морально может быть «добром», если делатель, полностью осознавая грозящую ему лично опасность, несмотря на это, старается реализовать какие-то ценности.

Над всеми этими ценностями, их бытийными связями, как и связями определений, возносится ценность справедливости. Она может быть реализована через исполнение тех требований, которые предъявляет виновнику взятая им ответственность*. Можно еще сказать, что для того чтобы справедливость восторжествовала, должны исполниться все обрисованные тут «выравнивания» как результат между отрицательными ценностями, допускаемыми дурным поступком, и положительными ценностями, реализуемыми возмещением, которое предъявляет ответственность.

Если бы не существовало никаких положительных и отрицательных ценностей, как и происходящих между ними бытийных связей и связей определений, не существовала бы подлинная ответственность и не было бы выполнено ни одно из предъявленных ею требований.

В этом утверждении открывается первая перспектива на онтические основы ответственности. Существование ценностей и возникающих между ними связей является и первым условием возможности как идеи ответственности, так и осмысления обращенного к виновнику постулата принимать на себя ответственность за свой поступок и выполнять ее требования. Оно также является условием возможности того, что виновник отягощен ответственностью за поступок и может быть освобожден от этого бремени. Тут наконец заключено необходимое основание привлечь кого-либо к ответственности, что также позволяет это поведение по необходимости оправдать. Ответственное действие будет бессмысленно и бесцельно, если не считаться с его ценностями, не принимать во внимание их существование или их возможное уничтожение. Если ценности никак не существуют, все поделенные нами ситуации ответственности утратят свой оправдательный смысл и возможность реализоваться в конкретном случае.

* То что определенные ценности способны «аннулировать» или «уравнять» (уравновешивать) или могут «представляться» другими ценностями, — особенно трудная проблема, которая, насколько я знаю, никогда не решалась и не рассматривалась. Тем не менее эта особая связь между ценностями, как и ее осмысленность и возможность, являются молчаливой предпосылкой. А без такой связи никакая справедливость вообще не возможна: ее смысл понять нельзя.

Вот почему стали возникать серьезные теоретические задачи перед общей онтологией ценностей, которые не смогут быть разрешены любым образом, в противном случае ответственность утратит свой смысл, а выдвинутые ею требования — свои полномочия.

Сначала надо выяснить, какие вообще положительные и отрицательные ценности принимаются в расчет в различных и определенным образом сложившихся действиях. Тут, без сомнения, речь идет о необходимости упорядочить отношения между поведением людей и ценностями — положительными и отрицательными. Важнейшей из них является экзистенциальная проблематика ценностей: вопросы о существовании ценностей и их способе существования, которые стремятся схватить суть ответственности и ее реализации*. Что в этом деле можно требовать от ответственности, мы, возможно, лучше всего уясним, если выявим, какие вообще теории ценностей уничтожают ответственность. В принципе их всего три — по сути дела, скептических теории: теория так называемой «субъективности» ценностей, теория их социального источника и теория их «релятивности», в которой, между прочим, заключена теория их исторической обусловленности. Очевидно, все эти теории по-разному многозначны и не во всех своих значениях угрожают смыслу и реальности ответственности. На едином фоне они представляют собой, с одной стороны, дуалистическое понимание мира, а с другой — сенсуалистски окрашенный эмпиризм. Я не могу тут заниматься всеми этими выяснениями и их связью с ответственностью**. Ограничусь, следовательно, обсуждением отдельных концепций.

---

* Это предложение не совсем ясно. Его смысл лучше передает формулировка, относящаяся к магнитофонной записи текста статьи «Об ответственности», прочитанного автором с листа собственной рукописи на немецком языке до того, как сам текст был опубликован в издательстве Reclama. В соответствии с этой формулировкой предложение это звучало следующим образом: «Важнейшей, однако, является экзистенциальная проблематика ценностей: вопросы о существовании ценностей и о таком способе их существования, который соответствовал бы требованиям сущности ответственности и способствовал ее реализации». — Примечание *А. Венгжецкого.*

** Многозначность понятий объективность и субъективность частично выявляется в "Betrachtungen zum Problem der Objektivität" // Zeitschrift für philosophische Forschung. Z. 1–2, 1967 (польский перевод в сб.: "U podstaw teorii poznania". Cz. 1.

Психологистская концепция ценностей, согласно которой они должны быть чем-то психическим или, точнее, сознательностным, сегодня уже не актуальна, хотя и преобладала долгое время. Однако по-прежнему распространен взгляд, согласно которому ценности должны быть «субъективны» в том смысле, что они действительно присущи не разного рода предметам (вещам, произведениям искусства, людям, типу поведения, например моральным актам, логичным созданиям, например теориям), а являются всего лишь определенными иллюзиями или выдумкой отдельных людей, которые их приписывают различным предметностям с многообразных точек зрения, так что создается впечатление, будто они им действительно присущи. В соответствии с этим воззрением такие причины в основном вытекают из определенных человеческих чувств или стремлений или, в конце концов, из определенной мотивации полезности. В лучшем случае все они позволяют обнаружить в соответствующих предметах определенные феноменальные характеры явления, но sine fundamento in re*. Раз эти поводы и мотивы отпадают, что и должно иметь место при, например, познавании, то и соответствующие предметности оказываются совершенно свободными от их иллюзорного характера и в своем бытии и в своем наделении являются строго нейтральными в отношении ценностей, т.е. «объективными». В своем собственном бытии и наделении они вообще не существуют. В любом случае они, как говорится, только «субъективны» и самое большее — иллюзии соответствующе переживающих людей. Абстрагируемся от последующей аргументации так понимаемой «субъективистской» теории ценностей**. Ибо то, что принципиально важно для нас, есть лишь последствия этой теории для ответственности. Ясно одно: если бы какая-либо из выше названных ценностей не принадлежала

Warszawa, 1971. S. 451–490). См. также мою статью Quelques remarques sur le problème de la relativité de valeurs // Actes du III Congrés des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Bruxelles-Louvain, 2–5 Septembre 1947. Paris, 1947.

* Без основания в вещи (*лат.*). — Примечание переводчика.

** Я считаю этот взгляд в основе своей неверным, однако не исключаю, что иногда такого рода иллюзии беруг верх или, по крайней мере, могут взять.

соответствующим предметам и типу поведения, то и не было бы никакой ответственности. И тогда было бы совершенно не важно, как действуют люди и что вызывается этим действием. Само участие во всякого рода преступных деяниях [sprawstwo] — даже полностью доказанное — еще не составит никакой основы для какого-либо поступка и его результата, чтобы нести за это ответственность. Не существует и полномочий для привлечения к ответственности, если сам поступок не повлек за собой ни хорошего, ни дурного. Всякое поведение — уголовное или признанное заслуженным — будет обессмысленно. Естественно, кто-то, не признавая подлинного положения вещей, может взять на себя ответственность за свой поступок и по возможности постарается осуществить возмещение. Тогда его посетит странная иллюзия бесцельности и бессмысленности поведения.

Субъективистски настроенные противники ценностей стараются спасти ответственность и стремление к ответственности либо отстаивают верность стремлению к ответственности, с тем чтобы ценности свести к требованиям (повелениям), которые выдвинуты обществом или государством, а также установить целые правовые системы разными общественными организациями, то есть требований и правовых систем, которые направлены на индивидуум и отягощают его разными «обязательствами». В случае невыполнения или несоблюдения этих требований эти правовые системы позволяют привлечь данную особу к ответственности.

На деле выдвигается множество подобных им социальных требований, которым индивидуум — в соответствии с их действительным смыслом — подчиняется, а чаще не может им сопротивляться, даже когда считает эти требования необоснованными. Для этого есть две возможности: или эти требования признаются **вещественно*** обоснованными, осмысленными и целенаправленными, тогда они подразумевают действенное, имманентно соответствующее предметам существование надлежащих ценностей. Отсюда невозможность свести ценности к социальным решениям. Или же такого рода «сведе-

* А не только распоряжением власти.

ние» ценности означает, что нет **никаких** «объективных» ценностей, существующих cum fundamento in re* и независимо от социальных решений**. В этом случае такого рода общественные и государственные предписания и требования становятся чисто самовольным декретом, лишенным всякого вещественного обоснования. Даже когда утверждается, что они изданы исключительно «ради блага» властей, диктатора, господствующего класса. Как и то, что это «благо» подразумевает пользу или удовольствие, его не свести к запрещению **всех** объективно существующих ценностей, ибо тогда надо по крайней мере признать какую-то действенную ценность пользы или удовольствия. Именно поэтому невозможно сохранить **единой** субъективистской концепции ценности. Отсюда возникает возможность признать, по крайней мере в **одном** случае, осмысленность и реальность ответственности, когда результат, который проявляет себя в личном поступке какого-либо человека, заключает в себе положительную или отрицательную ценность — полезности или удовольствия. Между тем ответственность, результат которой имеет моральную или какую-либо иную ценность, отличную от полезных ценностей, была бы невозможна, если б отрицанию подверглись все ценности, отличные от полезности. Если же в тех, как правило, прежде всего рассматриваемых случаях возникнет желание удержать смысл и ценность быть ответственным, тогда следует отказаться не только от общей субъективистской, но и односторонне утилитаристской теории ценностей. В пользу этого говорит тот факт, что осознанно нести ответственность, как и принять на себя вытекающее отсюда поведение, составляет положительную

* С основанием в вещи (*лат.*). — Примечание переводчика.

** Впрочем, совершенно непонятно, как такие требования, предписания и правовые системы могли создавать какие-либо ценности. То, что предписано или требуется, не потому является чем-то лучшим (ценностным), что предписано или требуется, а его неисполнение не потому является «дурным», что не было исполнено как нечто требуемое. Тут нельзя сказать, что исполнение того, что требуется, является для индивидуума «лучше», поскольку посредством этого он что-то выгадывает, а в результате неисполнения — наказуем, поскольку получает что-то плохое. Через это требуемое никак не становится более «ценностным», чем то, что ему противоположно. Как и эта ошибочная аргументация предполагает то, что хотела устранить, т.е. признать, что в некоторых случаях существуют ценности и положительные и отрицательные.

(возможно, при неудаче и отрицательную) ценность, и превратно признавать тут ценности полезности или удовольствия. Бывает, что виновнику совершенно невыгодно действовать ответственно или же добросовестно выполнять требования, обращенные к нему посредством ответственности, в то время как подлинная ценность (а именно ценность моральная) — здесь замещения, раскаяния и т.п. — **увеличивается,** и невыгодность поведения ее не снижает. Утилитаризм и гедонизм в теории ценностей вступают, стало быть, в противоречие с осмыслением и реальностью ответственности.

Утилитаризм мешает быть возможности истинной ответственности еще и по другому поводу. Нередко он ведет к релятивизму в теории ценностей. Острие утилитарной теории ценностей направлено не только против своеобразия моральных и эстетических ценностей. В принципе его тенденция простирается намного дальше именно благодаря подчеркиванию, что полезные ценности, как говорится, только «относительны». Что для одного человека представляет выгоду, а значит, и некую ценность, не обязательно должно быть полезно и ценностно для другого. Утверждение в исторической плоскости (ins Historische gewendet*) [po uhistorycznieniu] звучит так: всё, что полезно в какую-то историческую эпоху, может в другую историческую эпоху не иметь пользы. А в утилитаристски естественном обобщении звучит так: у всех ценностей только «исторический вес» (historische Geltung**), но поскольку исторический мир постоянно меняется, все ценности имеют вес, ограниченный какой-либо исторической эпохой, и в другую эпоху его непременно утратят.

Подобный релятивизм в теории ценностей можно объяснить по-разному. Между прочим, он часто получает такой вид, который вновь входит в противоречие с постулатом ответственности. Это аргументируется следующим образом: если нечто ощущается то как добро (прекрасное, полезное и т.п.), то как зло (уродливое, вредное и т.п.), что не значит ровным счетом ничего, как только то, что это «нечто» в самом себе не является ни добром, ни злом, ни прекрасным,

* Дословно: в историческом повороте (*нем.*). — Примечание переводчика.

** Дословно: историческая значимость (*нем*). — Примечание переводчика.

ни уродливым и т.п. и вообще лишено всякой ценности. А если один раз оно признается как «прекрасное», а в другой раз — как «уродливое», это будет значить, что оно только **кажется**, что является таковым. В свою очередь, все ценности оказываются лишь «субъективной» видимостью, а не тем, что действительно и действенно присуще и может быть свойственно какому-либо предмету. Таким образом, релятивизм в теории ценностей преображается в скептический субъективизм, признание которого исключает любую истинную ответственность за что-либо.

Но не всякий релятивизм ценности именно такого рода. Следует, стало быть, искать другое объяснение релятивистской концепции ценностей, при котором была бы возможна истинная ответственность, несмотря на признание, что некоторые ценности действительно «относительны» в каком-то ином, чем обрисованный тут, смысле. Необходимо также рассмотреть, следует ли моральные ценности, которые прежде всего принимаются в расчет в отношении к ситуации ответственности, свободно относить к ценностям «релятивным»*. С этой целью мы избираем два понимания «релятивности» ценности, которые учитываются, когда речь идет о существовании и осмыслении ответственности. «Релятивный» в первом смысле — что присуще предмету только в какой-то системе, состоящей, по крайней мере, из нескольких предметов. Это находит свое достаточное и, возможно, даже необходимое основоположение только в этой системе или же во всех принадлежащих ей предметах, а не в отдельно и произвольно взятом члене этой системы. Мы, например, правильно говорим, что сено питательно для коня, и потому полезно, но не для собаки. Точно так же мясо питательно для собаки, но не для коня. При этом как сено, так и мясо «питательны» (и вообще «полезны»), но не сами по себе, а только относительно конкретных предметов, которые могут их (сено или мясо) использовать в качестве «корма». Тем не менее эта «питательность» — не выдумка или иллюзия животных, которые едят сено, а совершенно реальная и действительная (reelle) квали-

* Я склонен это мнение оспорить. См. уже упоминаемую статью в сборнике "Przeżycie, dzieło,wartość". Kraków, 1966.

фикация данного средства питания, без которого данное животное вообще не сможет жить (если его не заменить иным эквивалентным ему средством). Следовательно, для этого животного это означает высшую реальную ценность, тогда как для другого животного это же средство питания вообще не является никаким кормом и именно поэтому не имеет для него никакой полезной ценности. Для коня, если отнять у него сено, овес и другие питательные средства, это плохо. Тот, кто такое сделает, будет за это в ответе так же, как если бы без всякой цели убил это животное (коня). Существование в этом смысле «релятивной» ценности создает тогда достаточные условия для того, чтобы можно было найти виноватого за снижение этой ценности, а значит, быть ответственным за то, чтобы трактовать как заслугу создание подобного средства пропитания для определенных животных. При этом, естественно, предполагается, что сама жизнь данных животных как-то ценностна. Последнее «быть ценностным» может быть в том самом смысле — «релятивным», но не обязательно должно им быть. Ничего это не изменит в истинном существовании так понимаемых относительных ценностей.

Какая-то ценность чего-то является «релятивной» в схожем смысле, когда существует только для определенной, конечной области предметов, а не вообще для всех предметов. Этот случай происходит со всеми этими ценностями, которые как ценности имеют свое достаточное обоснование, а вследствие этого — и свое существование только в какой-либо системе и не являются «реляционными»*, как в предыдущем случае. Только, например, человеку можно нанести моральную обиду, когда ему запрещается или он лишается свободы мышления и выражения собственных убеждений, но нельзя таким же образом обидеть собаку или коня, поскольку подобная свобода для них вообще недоступна как ценность. Эта нанесенная человеку обида не становится ни «реляционной» в вышеназванном смысле, ни как-то иллюзорной или несуществующей. Человеку этим наносится моральное зло, и именно потому он за это ответственен и даже может

* Слово "relacjonalny" для определения таких ценностей, какими являются ценности полезности, ввел Николай Гартман в своей «Этике».

быть привлечен к ответственности, поскольку через это он получает основное и первичное право на ценность, которая ему принадлежит непременно как человеку, абстрагируясь от того, что сама несвобода означает для него отрицательную ценность.

Не следует отвечать на это таким образом, что свобода мысли и слова или свобода совести не всегда считаются ценностью и что признание этой ценности является «историческим созданием» определенной человеческой культуры (европейского духа того или иного социального класса или либерализма XIX века и т.д.). Конечно, нельзя отказать этому историческому изменению в трактовке свободы как ценности. Хотя, по сути, указывая на эти изменения, хотят сказать, что эта ценность в себе вообще не существует. Неоправданным образом идентифицируется ценность, которая **признается** или **познается** или же просто **кажется** ценностью, с **существованием** и с достаточным **обоснованием** ценности в каком-либо предмете или в системе предметов. Конечно, можно впасть в заблуждение, приписывая кому-либо какую-то ценность или в ней ему отказывая. Аналогичная ошибка возможна при физическом познавании определенных свойств материальных вещей. Однако в обоих случаях из этого факта еще не вытекает, что данная ценность или это свойство не могут существовать в других случаях. Именно там, где имеют дело с чем-то онтически автономным, главным образом реальным, всегда остается возможность ошибки в познавании, и что прийти к познанию можно будет лишь после долгих усилий, что какому-то предмету действительно присуща определенная ценность либо свойство. То что в некоторые эпохи не считались с личной свободой мышления и верой в то, что это — основная ценность человека, или же могут снова настать времена, когда под запретом будет свобода как большая ценность (Wertvollsein der Freiheit) [wielka wartość], никоим образом не доказывает, что она — выдумка или грезы конкретных людей, как и то, что если эту ценность у человека отнять, это не станет морально отрицательной ценностью, а лишь доказывает, что человеческое познание в этой области неточно и что, по крайней мере, нужны дальнейшие исследования сущности свободы и человеческой природы. И это тем необходимее, как учит история, чем больше растет угроза

опасности, что взгляд на свободу как на ценность деформирован, неверен и нарушен воззрениями и силами, находящимися вне области познания. Действительное же существование этой ценности никак не зависит ни от исторически обусловленных изменений воззрений, ни от отказа ее признать.

Скажем иначе: прежде всего, ограниченность неким кругом доступности и достижение определенных ценностей (например, свободы для человека) не следует сводить к исторически изменяемому признанию этих ценностей, это изменяемое признание не следует использовать в качестве аргумента в пользу того, что эти ценности вообще не существуют и являются всего лишь фантомом, химерой некоторых людей. Тот, кто считает ценности исторически обусловленной сумасшедшей выдумкой человечества (сумасшедшей, ибо часто за них жизнь отдается!), в любом случае должен согласиться, что тем самым он одновременно отрицает возможность какой-либо ответственности и как следствие принужден будет отказаться и от требований, чтобы эту ответственность человек брал на себя.

При этом, разумеется, следует еще поточнее определить, что имеют в виду, говоря о существовании положительных (или отрицательных) ценностей. Тут можно подразумевать две проблемы. Во-первых, речь идет о том, что нечто вроде «справедливости», «свободы», «раскаяния», «милосердия», «жертвенности», «честности» и т.д., а с другой стороны — например «упрямства», «жестокости», «ненависти», «глупости», «жесткости», «грубости» и т.д., — вообще «существуют» в **идее** либо как ценность положительная или что-то положительно ценностное, либо как ценность отрицательная, т.е. существуют такого рода **идеальные свойства ценностей**, которые лишь в индивидуальном случае допускают конкретизацию, а значит, делают возможной ценностность индивидуальных предметов. Во-вторых, речь идет о том, что эта конкретизация и индивидуализация действительно происходят в каком-то индивидуальном случае и имеют в индивидуальном предмете (вещь, поведение, событие) достаточные условия для своего существования. Обычно в обоих случаях говорится о «существовании ценностей», и в обоих значениях «существование ценностей» принимается в расчет в связи с возможностью

ответственности. В первом значении имеется в виду необходимое условие возможности и осмысления ответственности вообще, тогда как во втором — индивидуальном — случае возникает ситуация, в которой соответствующие факторы фактически представляют собой индивидуальную конкретизацию этих идеальных качеств ценностей, благодаря чему фактически наступает ответственность.

Полагаю, что первая онтическая основа ответственности показана. Существуют, однако, и другие основы этого рода, которые следует обсудить.

VII. Ответственность и идентичность ее субъекта

Совершая поступок, который приводит к реализации ценности — положительной или отрицательной, — мы **становимся** за него ответственными. И **остаемся** за него ответственными **после того, как** его совершили, по крайней мере до тех пор, пока не поможем себе realiter* или не освободимся от него. Так же долго можно привлекаться к ответственности. По мере избавления уже не надо нести ответственность и бессмысленным становится привлекать к ответственности и даже неверным. Очень долго, однако, виновника продолжает тяготить необходимость возместить и избавиться от угнетающей его «вины». Ответственность, которая существует только в момент совершения поступка, не имеет смысла. Она не сможет выполнять существенной для нее функции: быть источником и основой возмещения, которое реализуется в будущем. И хотя ответственность являет себя в событиях реального мира и движима реальным человеком, представляется, что она продолжается, воспаряя над ходом вещей. Она продолжается в определенном отрезке времени — между возникновением и упразднением — будто ее вытащили из течения процессов, которые продолжают развиваться, и событий, которые заявляют о себе. До тех пор, пока не предприняты шаги избавиться от нее и облегчить этим положение, она не меняется. Ее тяжесть, угнетающая виновника, в

* Реально, действительно (*англ.*). — Примечание переводчика.

течение всего этого времени может ощущаться с различной силой. Виновник может к ней привыкнуть. Или, наоборот, тяжесть ответственности начнет его тяготить и даже станет невыносимой. Сама же она является сразу, в момент поступка, однозначно определяясь его природой и его ценностью, как и природой и ценностью результата, а также позицией виновника в отношении собственного поступка и того, что им создано, и зависит от этих, и только от этих, факторов. Поскольку они, однажды возникнув, уже не могут измениться, а потому и ответственность остается в данном индивидуальном случае неизмененной по своей сути и смыслу. Правда, в минуту совершения поступка и его результата она становится реальным фактом, но именно потому, что не исчезает и не меняет свой смысл, представляется, что она появляется над действительностью и сохраняет неизменной, если так можно сказать, свою идеальную значимость (Geltung). То, что в связи с ней меняется, — это способ, в котором она познается и понимается самим виновником или другими людьми. Не единожды пройдет немалый отрезок времени, прежде чем виновник осознает для себя ответственность и поймет ее в полном смысле, она также может долго еще быть закрытой от иных людей, как и не быть после должным образом познанной. Но всё это никак не меняет ее содержания, она продолжает существовать, пока однажды виновник сам не решиться «удалить» ее посредством возмещения и акта покаяния, или наступит такой день, когда виновника привлекут к ответственности и возобладает справедливость. Эта особая природа ответственности предполагает отдельные вещи, с одной стороны, относительно самого виновника, а с другой — относительно неуравновешенного состояния ценностей (Wertbestand), которое обнаружило себя в поступке виновника. А именно следующее.

Чтобы ответственность могла виновником приниматься, как и быть с него снята, необходима идентичность виновника, в частности его личного бытия, при всех изменениях, которые за это время с ним произошли, и оставаться до тех пор, пока ответственность не будет снята. Может быть, ее следует специально сохранить, а это уже нечто особенное, даже и после его смерти. Как ни парадоксально, но этим

объясняются неизменное существование и смысл ответственности до самого ее снятия (или отмены). Подобным образом происходит и с «привлечением ответственности», ибо и это привлечение выходит за пределы возможной смерти виновника. Потому и после его смерти может проводиться судебное расследование, которое приговорит его или освободит от ответственности. В обоих случаях в отношении его следует действовать по справедливости.

Это действительное положение ставит перед нами трудные задачи. С одной стороны, необходимо выяснить сущность идентичности предмета, меняющегося во времени, в частности человека. С другой — раскрыть условия возможности сохранения идентичности человека в его личном бытии. И то и другое ведет к основным, но одновременно трудным для разрешения проблемам, которые я тут рассматривать не могу*. Укажу лишь на опасности, которые угрожают тому, кто несет ответственность и привлекается к ответственности при несоблюдении идентичности виновника.

Каждый человек является телесно-физически-духовной сущностью, личное «я» которой особым образом ангажировано ответственностью. В самом теле происходят не только новые физические и физиологические процессы, но и одновременно создаются новые клетки, в то время как другие клетки умирают и, распадаясь, выделяются из тела. Постоянно происходит обмен материй между телом и его окружением. При всем том, однако, над телом господствует, как говорят биологи-теоретики, главным образом Л. фон Берталанфи, плавное равновесие, так что тело, многоклеточная сущность, остается в определенный период времени одним и тем же целым. Одновременно существуют, как представляется, некие границы, нарушающие равновесие, в его пределах они еще могут отступать, но выход за его пределы кончается для тела смертью. Ни эти границы, ни необходимая основа возможности соблюдения плавного равновесия не были,

* Формально вопрос об идентичности предмета, продолжающегося во времени, как и проблематику формально необходимых условий поведения идентичности в смысле «оставаться самим собой» я старался разработать в XV разделе «Спора о существовании мира» (см. изд. 2. Т. 2. С. 273–359).

насколько мне известно, прояснены хотя бы в общих чертах*, в особенности, если речь специально идет о человеческом теле, которое относительно известно лучше всего. Между собственно зарождением, т.е. моментом оплодотворения яйца, и умиранием существует специфический и отрегулированный процесс развития роста, зрелости и старения — до самого распада и разложения целого, ибо в отдельных случаях этот процесс мог бы формироваться по-разному.

Последняя проблема, о которой еще следует упомянуть, — непрерывность существования (Kontinuität des Seins) [ciągłość istnienia], предоставляющая телу условия sine qua non — быть самим собой (Selbichkeit) и быть тем же самым (Einssein). «Непрерывность существования» означает, что во время существования тела не бывает никаких перерывов в бытии тела как целого. Однако, учитывая, что в теле постоянно происходит обмен веществ, а также возникают и умирают миллиарды клеток, нелегко эту непрерывность показать. Может быть, удастся показать, что при всём обмене веществ и клеток некоторые органы тела (например, центральная нервная система или система, регулирующая железы внутренней секреции) идентично сохраняются в непрерывном бытии, так что в других по возможности заменимых органах это будет гарантировать телу идентичность. Но чтобы это разрешить, надо либо проводить эмпирико-экспериментальные исследования, либо иметь в распоряжении общую онтологическую теорию человеческого организма. Сейчас мы не располагаем ни тем, ни другим. Выдвигать можно лишь отрицательный критерий: если в определенный период времени между рождением и смертью существует некая фаза, в которой нет **никакой** части соответствующего тела, то тело из периода до этого онтического перерыва не будет идентично телу после него, даже если в пользу этой идентичности будут говорить другие обстоятельства.

Идентичность тела человека, или личности, необходима для идентичности этой личности, но ею не исчерпывается, тогда как ее сохранение является обязательным для принятия ответственности

* Что́ в человеческом теле невозможно заменить, доказывают новейшие хирургические вмешательства.

и для привлечения к ответственности также. Существуют, однако, некоторые патологические случаи — так называемое «расщепление сознания» или «я», которое, как кажется, может угрожать и тому и другому. Эти расщепления выступают в разных видах; существуют два разных пограничных случая, особенно нас интересующие. Во-первых, речь идет о провале памяти и о воспоминании ранних лет жизни и переживаний — из периода до провала. Во-вторых, в основе расщепления может лежать то, что в данном человеке одновременно (и феноменально) имеется, если можно так сказать, два центра «я» и диспозиции, воюющие друг с другом. Тогда неизвестно, какой центр «я» в данном случае господствует и совершает соответствующий поступок, за который ему отвечать. В первом случае речь идет о способе, в каком происходит провал памяти: либо абсолютно, так что тот, кого это коснулось, после потери памяти совершенно ничего не знает о жизни до провала и ничего не может вспомнить, когда ему говорят о фактах из его предыдущей жизни; либо только относительно и ограниченно, при этом человек, о котором речь, только моментами и не всё запомнил из предыдущей жизни. Если это абсолютный провал памяти, да к тому же появляются заметные изменения в характере данного человека, то очевидно, что это еще не доказывает метафизической неидентичности этого именно человека. Будь так действительно, другая личность, живущая после совершения поступка, не будет нести ответственность за первую личность, жившую в период до провала памяти. Но и даже если эта вторая личность — в условии полной потери памяти — не обладает никакими непосредственными знаниями о «первой» личности, ее поступках и переживаниях, а значит, никаким образом не чувствует себя той «первой» личностью (полезно было бы показать также и идентичность ее тела), следует поставить вопрос: может ли она отвечать за поступки «первой» личности, можно ли привлекать ее к ответственности? Ответственность тяготит «первую» личность, следовательно, ее следует привлечь к ответственности (что возможно и после ее смерти), но ее не следует наказывать, поскольку любое наказание понесет не она, а «вторая» личность, несмотря на то что эта последняя не является в данном случае ответственной. В практической жизни, похоже, ска-

зали бы так: если вторая личность никак не может ничего вспомнить из поступков первой, то, значит, действительно «первая» личность в минуту своего действия не была в сознании, а потому она не является ответственной за свой поступок.

Строгая идентичность действующей личности является, стало быть, вторым онтическим основанием ответственности, как той, что несут, так и той, к которой обоснованно привлекают.

VIII. Субстанциальная структура личности и ответственность

Опирающееся на сознание и память свидетельство истинной идентичности личности в течение ее жизни представляется столь же неудовлетворительным, сколь и испытывающая в этом недостаток идентичность ее тела. Эта идентичность должна как можно глубже укореняться в сущность и структуру личности. Для теории ответственности здесь о себе заявляет особое значение способа, в каком понимается эта сущность, поскольку не каждый ответ на этот вопрос удовлетворителен относительно возможности нести ответственность. Так, например, во второй половине XIX века был широко распространен взгляд, что личность — не что иное, как (подобное название возникло позднее) поток сознания, причем и тут и там (см., например, у Вильгельма Вундта) подчеркивалась его монолитность. Это относилось как ко всем психологам, так и к философам той эпохи, которые, как, например, Франц Брентано, идентифицировали психическое с сознанием (с так называемыми «психическими явлениями»). Они так делали, поскольку только тогда считали себя ответственными учеными, когда в эмпирическом смысле не совершали в своих воззрениях ни одного шага за пределы сферы переживаний. Еще задолго до Уильяма Джеймса или же Анри Бергсона, а позднее Эдмунда Гуссерля и психологов образа, они понимали каждое отдельное переживание как самостоятельное, неизменное в себе целое (элементы и их комплексы), так что личность распадалась на множество так называемых «представлений». В таком случае отсутствует необходимая для ответственности неотчуждаемая

идентичность действующей личности, и непонятно, как при таких условиях можно было еще выдвигать требования ответственности (Verantwortlichkeit) за совершенное действие. В принципе тогда не было ни виновника, ни того, кто был в ответе за эти поступки.

Несколько иная концепция личности появляется тогда, когда личность идентифицируют с единством потока сознания*. Это единство часто еще называют «я». Или по-другому: единый поток сознания и так понимаемое «я» должны быть одним и тем же. Как это единство потока сознания можно обосновать поточнее, хоть и существует множество регулярно повторяющихся прерываний в течение потока переживаний (сон), — это проблема особая. Однако довольно сомнительно, чтобы ее можно было разрешить на почве чистого сознания**. Гуссерль показал, что длящийся переход одного переживания в следующий за ним совершается при помощи ретенции и протенции. По всей вероятности, для больших промежутков времени память имеет свое значение, но уже тут обнаруживаются разного рода трудности при решении проблемы, как вообще возможны воспоминания и как следует обосновать то, что, например, после долгого периода сна можно чувствовать себя тем же самым человеком, не обращаясь при этом по необходимости к трансцендентным предметам и процессам. Все разрешения этих вопросов на почве чистых переживаний недостаточны для доказательства возможности ответственности, как и ответственного действия. Ведь нельзя сказать, что единый поток сознания является ответственным за поступки, осуществленные при исполнении отдельных переживаний. Необходимо личное «я» как праисток решения воли и совершения ответственного действия и как его идентичность в течение того времени, пока ответственность длится.

Можно, однако, задаться вопросом: а почему обязательно должно быть **личное** «я»? Почему чистое «я» первоначального трансцендентального сознания не может быть совершенно достаточным для ответственности? Его идентичность удерживается в протекании сознания

* По странному стечению обстоятельств это делал еще М. Шелер в Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1919), изд. 3, 1927.

** Я пытался это сделать в «Споре о существовании мира». Ч. 2.

и относительно этого создает окончательную основу единства этого потока сознания. Это также является источником всякого намеренного решения, ему, стало быть, свойственна ответственность за его способы действия и его поступки. Действительно ли для этих целей требуется личное «я», личность? Как личность, так и ее онтический центр, личное «я», являются, согласно Гуссерлю, трансцендентным объектом, конституирующимся в определенных протеканиях чистых переживаний, которые именно благодаря этому выходят за пределы абсолютно имманентного трансцендентального сознания и его «я» и — согласно тому же Гуссерлю — в своем бытии и сущности являются релятивными по отношению к отдельным множествам конституирующих его переживаний. Надо ли схватывать только конституирующуюся сущность личности, чтобы сделать возможной ответственность и через это попасть в онтическую область реального мира? Или скорее: **можно** ли это делать с этой целью? А не упустим ли мы через это именно тот фактор, который является собственным носителем решения, действия, а также несения ответственности, т.е. чистого «я»? Личное «я» должно быть по отношению к нему, согласно Гуссерлю, конституировано, быть как бы производным творением, которое не может быть истинным носителем и исполнителем действия, поскольку, между прочим, оно конституируется только в действии.

Однако, будучи конституированным произведением сознательной жизни чистого «я», действительно ли оно утрачивает способность фунгирования* [fungowanie] как исполнитель актов и субъект действия? Или же это личное «я» является каким-то иным и другим «я» в сравнении с чистым «я», о котором говорят все философы-трансценденталисты и Гуссерль также? И отличаются ли они друг от друга в первоначальности разрешений воли и действий? Представляется, что, пожалуй, это не так. Абстрагируясь от патологических феноменов расщеплений, в **одном** человеке не существует двух разных первоначальных «я». Эта мнимая разница в первоначальности и в центральном положении в потоке сознания и в личностном бытии вообще представляется противоречащей сущности «я». Может

* От *нем.* fungieren — функционировать, действовать. — Примечание переводчика.

существовать **только одно**, именно полностью и окончательно истокоподобное и изначальное «я». Чистое «я» в своей «яческой» (ichlich) структуре и в своей роли в человеке должно быть идентично личному «я». Чистое «я», как и личное «я», можно точно так же, и это будет правильным, считать осью каждого действия и каждой ответственности. Но, как я пытался показать в другом месте*, это чистое «я» есть только **абстракция** (методологически определенно небезосновательная) конкретной личной сущности человека, а в отношении души человека, особенно же в отношении так или иначе создающейся в течение жизни личности, не может быть ни онтически независимым, ни также в отношении к ней онтически самостоятельным. Выделение развивающихся в поток сознания «чистых» переживаний вместе с их идентичным исполнителем актов, «чистым» «я», из всей онтической области человека — всего лишь результат методически безупречной операции (способа поведения), так называемой «трансцендентальной редукции», которая должна проводиться в целях теории познания, свободной от принципиальных ошибок. Из всего многообразия бытийного и так-бытийного (Sosein) положения человека трансцендентальная редукция ограничивается лишь имманентно доступным познанию содержанием, т.е. тем самым онтически-несомненным содержанием. Однако она не должна ничего изменять в реальных, сущностных связях между «чистым» (а лучше — «очищенным») «я» и душой — и личностью человека, и если присмотреться более внимательно, не дозволено ей это делать. Как известно, в этом пункте Гуссерль идет гораздо дальше, веря, что «редукция» в состоянии отделить чистое сознание (точнее — поток чистого сознания) и чистое «я» как определенное метафизическое residuum**, которому можно противопоставить реального человека и, в частности, его душу или личность. Тогда человек и его душа в своем бытии становятся бытийно релятивными с точки зрения определенного множества переживаний и чистого «я». Между этими обеими сферами бытия Гуссерль, стало быть, признает вытекающее по сути различие способов существо-

* Спор о существовании мира... Т. 2, гл. 17.

** Остаток (*лат.*). — Примечание переводчика.

вания и при этом упорно стоит на том, что чистое «я» не является онтически зависимым ни от личности, ни от дупи человека, а потому может также существовать и при отсутствии существования личности, тогда как личность (и человек как целое) не сможет существовать без чистого «я» и соответствующих реальных переживаний.

Как бы там ни было, мне не хотелось решить эту проблему простым утверждением, а для ответственного высказывания понадобилось бы обширное рассмотрение, и должен подчеркнуть, что при разрешении как несения, так и принятия на себя ответственности, нельзя ограничиваться чистым «я» и чистыми переживаниями. Ибо, во-первых, то, за что виновник должен быть ответственным, должно быть реальным действием в реальном мире; оно также должно быть исполнено реальным человеком с определенным характером. Само переживание действия, которого realiter* на самом деле не совершал, в целом недостаточно для того, чтобы нести ответственность. Только из реальности поступка для виновника вытекает ответственность за него. А лишенное черт чистое «я», такое, каким его с самого начала открыл Гуссерль**, не сможет ни реализовать поступок, ни нести за него ответственность способом, вытекающим из характера личности и им мотивированным и определенным. Реализация самого поступка обусловлена вдвойне: реальными обстоятельствами, в которых он происходит, и, возможно, также реальными причинами в мире, но, с другой стороны, действующей и в момент поступка развивающейся натурой личности, при этом, естественно, ее тело также не остается без воздействия на то, как этот поступок протекает. Человек должен обладать немалой рассудительностью и осторожностью, если хочет

* Здесь: действующий, действователь (*англ.*). — Примечание переводчика.

** Позже, со времен «Формальной и трансцендентальной логики», Гуссерль, как известно, признал за чистым «я» так называемую «хабитуальность», не показывая, однако, что эта «хабитуальность» относится к «абсолютно» трансцендентальной сфере сознания, а не к реальной сфере конституируемого мира. Но это необходимо было показать, чтобы концепция «хабитуальности» не вошла в противоречие с теорией «трансцендентальной редукции». Более того, ни одна из этих хабитуальностей не была исследована Гуссерлем более точно. Нельзя, следовательно, сказать, можно ли вообще применять их в рассуждениях об ответственности и могут ли они содействовать ее реализации.

поступать ответственно. Беря на себя ответственность, ему не раз придется проявлять большую гражданскую отвагу и мужество, если небезопасно защищать ценности, за которые он воюет, или открыто признать свою вину, когда речь идет о добровольном принятии на себя последствий своего поступка. Беря на себя ответственность, он выказывает внутреннюю силу и стойкость. Прежде всего, он должен уметь быстро схватывать положительные и отрицательные ценности, обладать чуткой совестью, чтобы ясно распознавать для себя самого возможно отрицательную ценность уже начатого и для него внешне ценностного действия. Он также должен обладать силой, способной усмирять собственные склонности или вожделения, а также противостоять искушению и соблазнам. Всё это — реальные свойства и способности, которые создают характер его личности и которые, правда, выказывают или выражаются в его способах поведения и переживаниях, но не дозволяют свести себя к этим переживаниям или с ними идентифицироваться. Если же у него нет этих разнообразных свойств характера, тогда совершенно по-другому будет протекать как его действие, так и способ, каким он берет на себя ответственность и становится отягощенным серьезной, со временем угнетающей его виной. Всё это при чистом «я» не смогло бы реализоваться.

Если же мы согласимся со всем этим, то нам тогда придется согласиться с тем, что для развития условий возможности ответственности следует выйти за сферу чистого сознания и чистого «я» и включить в рассуждение личность со всем ее характером. Все теории, которые редуцируют личность во множественности чистых переживаний, недостаточны для выяснения онтических основ ответственности. Единственно, если принять человека, в частности его душу и его личность, за реально длящийся во времени предмет*, у которого специфически характерная форма, возможно исполнение постулатов ответственности. Виновник как действующая личность должен еще владеть особой формой, которая способствует действию в реальном мире и специфическим способам поведения во время несения

* Форму индивидуального предмета, длящегося во времени, я пытался показать в «Споре о существовании мира». Т. 1. С. 353–472. Это обширные рассуждения, которые здесь я развивать не могу.

и принятия ответственности. Это большая тема со сложными рассуждениями, которую здесь развивать невозможно. Однако следует указать на задачи ответственности как на необходимый фактор всей проблемной ситуации ответственности. Но сначала мы подробно рассмотрим определенную черту структуры личности, способной к ответственности.

IX. Свобода и ответственность

Личность, которая несет ответственность за свой поступок, должна, как это уже говорилось, быть **свободной** в своих решениях и в своих поступках. В соответствии с нашими предыдущими рассуждениями это не означает ничего иного, как то, что ее **собственный** поступок создает ей соответствующий способ поведения. Но это опять-таки значит, что поступок вытекает из инициативы личности и в момент, когда он предпринимается, как и в течение его исполнения, является **независимым,** по крайней мере от тех фактических состояний, непосредственно ее окружающих и отличающихся от нее ситуаций мира, которые в принципе могли бы оказать определенное влияние на решение личности и реализацию поступка. С одной стороны, это предполагает определенное формальное построение самой личности, а с другой — структуру реального мира, в котором она живет и действует. Обе проблемы следует прояснить.

Чтобы в своем решении и в своем вытекающем из него действии быть «независимой» от окружения, личность должна прежде всего обладать центром действия, который способствует захватыванию ею инициативы, и вместе с тем защитными в своем строении средствами, чтобы ей не мешали в действии. Однако она должна быть восприимчива на вмешательства в той степени, в которой ее ответственность вытекает из определенного вида ее совместной жизни с окружающей действительностью и, в частности, с другими людьми. В своих свойствах и поведении она должна быть «открытой» и податливой, а одновременно, с другой точки зрения, защищена и невосприимчива. При этом ее поведение в действии и реагировании в форме

изъятой ответственности (Verantwortlichkeit), которая ее отягощает, должно быть «разумно», т.е. вести к соответствующей цели. Личность должна уметь находить средства, которые помогают достижению этой цели и располагают ими. Ее открытость должна позволить ей не только испытывать побуждение, действия извне, но также и их распознавать и понимать. Охраняемое ею и вместе с тем открытое ее бытие не должно быть, следовательно, произвольным, чаще оно довольно сложного вида, который меняется по мере развития жизни и обусловливает его способность приспосабливаться к переменчивым ситуациям и в своих счетах с миром реальным не просто подлежать ответственности, но также ответственно действовать и принимать ответственность на себя.

Иными словами, действующая личность (определенное целое, создающее единство вместе с телом), как я об этом уже говорил*, представляет собой систему, относительно изолированную, целиком особого рода, которая невозможна в мертвых вещах, но которая и не у всех живых существ может реализоваться. Выработать в достаточной степени общие формы такой системы, обладающей к тому же различиями, — задача, которую до сих пор еще во всей ясности не затрагивали, но и не предполагалось, что тут находится ключ к разрешению так называемой проблемы свободы. Конечно, нельзя отрицать, что, несмотря на это, эмпирически обнаружены различные конкретные фактические состояния, их продолжают исследовать, так что в действительности имеется довольно богатый фактический материал, который, однако, по разным причинам не привел еще к общему пониманию открывающейся проблематики. С одной стороны, потому, что человека либо трактовали чисто материалистически как "l'homme machine" (отчасти это наблюдается также и в сегодняшней кибернетике), либо понимали его как целое, состоящее из двух гетерогенных и также в известной степени не связанных между собой факторов — тела и души (сознание), в которой самое большее — господствует какой-то принципиально таинственный

* Спор о существовании мира. Т. 2, § 12. С. 123 и далее.

«психофизический параллелизм». Сверх того, этой душе — только бы не заняться какой-нибудь «безответственной метафизикой»! — придали значение «потока переживаний», «психических феноменов». Из-за этого никак не получалось решиться рассматривать человека как первоначальное единство, как целое. С другой стороны, если вообще и была склонность говорить о «системах» в физическом мире, и мир не раскладывался на сами процессы, которые непонятным образом разыгрываются упорядоченно рядом друг с другом, тогда различались только так называемые «открытые» и «закрытые» системы. Закрытые системы, собственно, считаются идеальным пограничным случаем, который во всей полноте в действительности не реализовать (если это вообще не весь реальный, материальный мир). Тогда как «открытые» системы обычно трактуются так, как будто они являются **всесторонне** «открытыми» и нигде, ни в одном месте не «прикрытыми», «отделенными», «изолированными» — так, чтобы потом им распасться на сами эти процессы, которые будут расширяться по всем направлениям и сникнут в бесконечной разнородности мирового процесса. Обе эти «открытые» системы были, следовательно, опять-таки чем-то вроде понятийно оформленного идеала. Но если некая «открытая» система должна некоторое время действенно (reell) удерживаться как нечто идентичное в реальном мире, тогда она не может быть всесторонне открытой, а должна быть отделена от окружения и частично от него изолирована или, еще лучше, закрыта, по крайней мере с некоторых сторон. В практике экспериментальных физических исследований всегда стремятся в каждом отдельном случае к тому, чтобы рассматриваемую систему ограничить неким realiter'ом и изолировать ее с соответствующе выбранных сторон, а значит, встроить в конкретную исследуемую ситуацию изоляторы, средства закрытия, чтобы исследуемый феномен или процесс мог развиваться без всяких нарушений в своей природе и чистоте и чтобы в последующем также мог быть наблюдаем. Без этих практических приспособлений ни один вообще эксперимент не будет возможен. Однако, опираясь только на эти бесчисленные практически реализованные случаи, так и не дошли до общего понимания системы относительно (частично) открытой

и вместе с тем частично закрытой, изолированной*. Организм, а в последующем — и человека, нельзя, стало быть, понимать и анализировать в этом аспекте**. Именно поэтому его тело рассматривается обычно как особый случай материального тела, которое каким-то таинственным образом «связано» с «сознанием». Изыскание в эмпирических исследованиях такого количества ценностных результатов относительно человеческого тела возможно было только потому, что слишком мало были обеспокоены понятием «открытой системы», всегда используя искусственные преграды с помощью соответствующих изоляторов либо защитных средств, и только позднее, да и то лишь мысленно, стало возможно с помощью этого втиснуть процессы и фактические состояния в схему «открытой системы». Тем не менее понимание, что человек, создающий личность, представляет собой такую очень сложную, иерархически выстроенную из множества низших систем, частично изолированную систему высшего порядка, до сих пор не дошло до сознания антропологии и ее разделов — психологии и анатомии, а также физиологии человеческого тела. Сегодня мы располагаем лишь скупой информацией о строении человека как

* На идею «системы относительно изолированной» я впервые обратил внимание на Международном форуме в связи с проблематикой причинности в докладе "Quelques remarques sur la relation de causalité (z okazji Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Rzymie)" (1946) // Studia Philosophica 3 (1947). S. 151–166. Полный текст этого доклада был также опубликован в "Studia Philosophica. Commentarii Societatis Philosophorum Polonorum" (t. III, 1947). Со стороны биологии понятием системы занимались, между прочим, *von Bertalanffy* в "An Outline of General Systems Theory" // British Journal for Philosophy of Science. Vol. 1, 2, а также *Rothschuh K.E.* (Theorie des Organismus, 1957); однако они определяют систему по-другому, причем не делают упор на обязательности частичной изоляции системы.

** Фон Берталанфи говорит в своей "Theoretische Biologie", t. 1, об «открытых системах» (и при этом также развивает так называемое плавное равновесие этих систем). Под «открытостью» системы он понимает единственно то, что они допускают обмен веществ с окружением, тогда как для меня речь идет прежде всего о возможности выходить причинным процессам за границы системы. При этом он не обращает внимания на то, что эти системы должны иметь средства, которые частично непременно ведут к их заслону, отграниченности и которые потом с этих своих сторон не допустят, по крайней мере на время, никакого перехода причинных связей извне вовнутрь системы либо, по крайней мере сущностно, ослабят их действие.

о системе частично изолированной. Здесь мы должны ограничиться указанием на несколько главных черт таких систем.

Прежде всего, концепция организма, какая сложилась в теоретической биологии благодаря исследованиям фон Берталанфи, удовлетворяет не полностью. Главный акцент делается здесь на так называемом плавном равновесии, которое господствует в организме и способствует его дальнейшему существованию. Однако недостаточно убедительно показано, как это равновесие возникает, пусть только на конкретный период. Удерживается ли оно лишь благодаря случайной составляющей и образованию организма и его окружения, или же в самом организме должны существовать относительно постоянные (несколько изменяемые) механизмы и органы, которые защищают организм от уничтожения со стороны чужих факторов (влияний), изолируя его по крайней мере от некоторых воздействий и посредством этого содействуя относительному постоянству жизненных процессов. Условие существования такой «органичной» системы в том, что она имеет не только возможный доступ внешних процессов к его нутру и обмену (Verkehr) [wymiana] с внешним миром, и тогда он остается «открытым», но и одновременно — как бы это сказать — имеет «защитные стенки», которые частично его заслоняют от внешнего мира, а стало быть, относительно его изолируют. Эмпирические исследования строения и функции организма и совершающихся в нем разного рода процессов указывают на то, что каждый организм по существу является такой «относительно изолированной» системой, а в известной мере и должен ею быть*. Многоклеточный организм (но,

* Я, конечно, не биолог и ссылаюсь только на определенные результаты природных исследований. Однако я верю, что мне как философу можно ссылаться на них, не подвергая себя упрекам в так называемой «научности». Как философ я только хочу показать, что к существу ответственности — в ее разнообразных проявлениях — следует предъявлять определенные требования, выполнение которых создает условия ее возможности. К этим условиям, между прочим, относится определенное структурное построение человека, который как носитель ответственности должен быть свободным. Фактор, делающий возможной эту свободу, в самом человеке является структурой особого рода. А я только задаю вопрос естественным наукам: может ли эта структура быть ими показана? И мне они помогают эту структуру точнее описать. Принципиальные черты этой структуры мной, однако, выводятся из идеи живого

как представляется, это правомерно также и в отношении одноклеточного организма) является системой относительно изолированной, очень высокого порядка, и как таковая она заключает в себе многочисленные и также относительно изолированные системы низших и еще более низких степеней, которые иерархически упорядочены и по-разному расположены в организме, а вместе с тем частично между собой связаны, а частично отгорожены друг от друга, в результате чего могут без всяких относительно (строго говоря) нарушений выполнять специфические, характерные для них функции. Так развивается целый особо осмысляемый раздел работы между разными системами, который позволяет одновременно происходить очень разным функциям и процессам. Вместе с тем допускается, чтобы в одно целое складывались функции, живой процесс организма. Поскольку, однако, эти подсистемы одновременно «открыты», становится возможным их взаимовлияние, а вследствие этого — и их совместное действие.

Чтобы это пояснить, возьмем для примера системное строение высшего организма — какого-нибудь млекопитающего или человека. При этом я исхожу из принципиальной идеи, что к существу организма относится выполнение **двух** основных функций: **самосохранения** [utrzymania się] в жизни и возможность продления **рода**, т.е. иметь потомство. В организме можно тогда выявить следующие иерархически упорядоченные части и их подсистемы:

A. Система самосохранения
   I. Скелетно-мышечная система и система органов движения
   Отдельные системы: 1. скелетная система;
   2. мышечная система;
   3. кожа (наравне с ее внешним защитным свойством).

организма, а естественные науки облегчают мне анализ этой идеи. Если бы оказалось, что результаты естественных наук истинны, то для меня это значило бы только то, что мои онтологические опыты являются не чисто мыслительными конструкциями (как можно с уверенностью считать), но cum fundamento in re и открывают мне путь к метафизическим рассуждениям.

II. Система изменения материи

Отдельные системы: 1. система газообмена:

a) кровь и система кровообразования;

b) система кровообращения:

α) сердце;

β) артериальная система;

γ) венозная система;

c) легкие и система дыхания;

2. пищеварительная система (изменяемые и неизменяемые вещества):

a) система двигательных органов;

b) безусловные рефлексы (работа);

c) полость рта:

α) нёбо;

β) зубы;

γ) слюнные железы и т.д.;

d) пищевод;

e) желудок;

f) кишечная система;

g) поджелудочная железа;

h) печень;

i) почки;

3. выводящая система:

a) желчный пузырь;

b) система мочевыделительная;

c) толстая кишка;

d) потовые железы.

III. Система регуляции

Отдельные системы: 1. нервная система:

a) центральная нервная система:

α) головной мозг;

β) спинной мозг;

b) периферическая нервная система (система симпатическая и парасимпатическая);

2. система внутренней секреции:
a) придатки и т.п.;
b) надпочечники и т.п.;
3. система регуляции температуры тела, потовые железы;
4. система защиты:
a) производство антител;
b) лейкоцитоз (белые кровяные тельца);
c) фагоцитоз;
d) механизмы регуляции сосудистого русла.

IV. Система информации

Отдельные системы: 1. система внешних ощущений и связей с центральной нервной системой:
a) зрение;
b) слух;
c) органы осязания, органы регуляции температуры;
d) органы слуха;
e) система обоняния;
2. система «глубоких чувств» (очень сложных);
3. система ворот сознания (в мозгу):
a) кора головного мозга;
b) таламус;
c) ретикулярная формация;
4. система сохранения и передачи информации:
a) память;
b) язык (речь).

B. Система размножения

1. половые органы;
2. половые железы;
3. репродуктивная система.

Как видим, каждая из этих систем, абстрагируясь от самых низших крайних систем (элементов), является доминирующей по отношению к низшим системам, которые совместно между собой действуют и способствуют функционированию системы, непосредственно высшей. Отличие каждой из этих систем в том, что она заключена в нечто вроде мешка, чем-то укрыта (например, околосердечная сумка, плевра, твердая и мягкая оболочка и т.п.), что ее отграничивает от других систем, а вместе с тем в каждой из систем выполняется одна и та же функция: с одной стороны, она защищает систему от строго определенных видов влияний, находящихся вовне системы (так всегда происходит только до определенной степени их интенсивности и определенного вида их напора), тогда как, с другой стороны, некоторым особого рода влияниям, берущим свое начало извне, она позволяет войти вовнутрь системы, а некоторым процессам, происходящим внутри, — выйти наружу к некоторым другим системам тела. Этот заслон позволяет одновременно войти вовнутрь системы некоторым избранным веществам, а также им либо другим веществам — выйти из системы. Заслон этот подобен ситу, которое в одном направлении пропускает так, а в другом — иначе. Вследствие этого внутри системы по-разному проявляет себя биохимический состав (Bestimmung), не так, как в окружении того же организма. Функция заслона системы везде приводит к одному и тому же своего рода эффекту, хотя между системами существуют с этой точки зрения незначительные, но важные различия: везде проводится определенная **селекция** влияний, воздействующих на систему или вникающих в ее веществ, а также селекция выходящих из системы сил и веществ. Вследствие гетерогенности функций систем, подчиненных целому организму, всё это, таким образом, приходит в нем к особому совместному действию всех тех функций, в которых обнаруживает себя *плавное равновесие* на всём протяжении функционирования организма, о котором говорит Людвик фон Берталанфи. Сколько эта «плавность» равновесия удерживается в определенных непереходимых границах и сколько она, после волнения, вновь возвращается к равновесию благодаря соответствующим защитным механизмам, столько данный организм живет. Существует, однако, как представляется, естественный процесс

старения организма. Он ведет к тому, что это равновесие становится всё более лабильным и всё более трудным для возврата, пока в итоге не нарушается равновесие, и тогда наступает смерть.

Приведем для подтверждения этой концепции организма несколько примеров из области строения человеческого тела.

Всё тело окружено определенным покрытием: у человека это кожа (Haut), у большинства млекопитающих — волосяной покров (Fell). Это покрытие отделяет их от внешнего мира и выполняет различные функции в жизненном процессе. Оно состоит из множества слоев с встроенными различными механизмами. Именно потому, что оно создает границы между телом и внешним миром, ему присущи совершенно конкретные функции. Оно обладает множеством пор; в принципе является чем-то сродни густой сети, которая сотворствует процессу вдыхания телом кислорода и выдыхания CO_2. Окажись сожжённой большая часть участков покрытия, наступит смерть, поскольку это затруднит потребление кислорода кожей. Точно так же и вода, в небольших количествах пропускаемая кожей внутрь тела, она вообще-то задерживается. С другой стороны, сквозь поры в коже наружу выходит пот. Вместе с потом через кожу из организма выходит вода и различные биохимические вещества. Как только стенки находящихся в коже капиллярных сосудов начнут портиться, к коже станет приливать кровь, но кожа в малых количествах ее не пропускает, если крови немного. Если же на коже образуется разрыв, возникает кровотечение. И если его не останавливать, наступит анемия с последующим летальным исходом. У животных с теплой кровью кожа играет определенную, хотя и незначительную, роль в регулировании теплообмена*. Подкожно-жировая клетчатка и мышцы участвуют вместе как составляющие так называемой «внешней оболочки» тела, которая выполняет функцию его термической изоляции от внешней температуры. В изменениях температуры кожи и в связанной с этим теплоте тела, может быть, лучше всего и проявляется смысл относительной изоляции системы тела от внешнего мира.

* Там возникают довольно сложные связи различных процессов, в которых находит выражение совместное действие разных систем тела. См., например: *Landois-Rosemann B.* Lehrbuch des Physiologie des Menschen. T. 1. S. 331 и др. («тепловая экономика»).

Другой пример подчинения (имея в виду систему покрытия в теле) представляет собой система пищеварения, в частности желудок и кишечник. Благодаря своим стенкам они отделяют питательные вещества от остальных частей тела и способствует тому, что первые процессы пищеварения проходят, говоря общим языком, без нарушений со стороны других развивающихся в теле процессов*, одновременно, однако, содействуя пищеварению посредством встроенных в стенки тонкой кишки механизмов — селективному всасыванию определенных питательных веществ, — и передают их, если можно так сказать, через эти стенки в кровь, а с ней и в другие части тела, где посредством последующих биохимических изменений они используются для строительства биохимических веществ, необходимых для жизненного процесса организма. Брюшная полость, где размещается самая большая часть системы пищеварения, отделена от грудной клетки перегородкой (диафрагмой), и эта перегородка опять-таки способствует в принципе тому, чтобы не было нарушений, с одной стороны, в процессах пищеварения, а с другой — в функциях работы сердца и легких, хотя это не значит, что перегородка совершенно плотная и непроницаемая. То же самое происходит и с сердцем, снабженным венами и артериями, точно так же легкие опять-таки отделены друг от друга соответствующе встроенными оболочками (околосердечная сумка, плевра), которые без помех способствуют развивающимся внутри их процессам. Это не значит, что они происходят полностью независимо друг от друга. Ведь кровь без механической работы сердца не смогла бы достичь соответствующих частей легких и не смогла бы там осуществить биохимические процессы в красных кровяных тельцах, а без этого биохимического «очищения» крови и снабжения красных телец кислородом сердце не смогло бы опять-таки осуществлять свою механическую работу. Всё это возможно благодаря тому, что обе эти системы не абсолютно друг от друга закрыты, частично они открыты, а частично — заслонены.

* Точно так же отдельные части системы пищеварения отделены друг от друга механизмами перекрытия (сфинкторами), например желудок от двенадцатиперстной кишки. Благодаря этому различные фазы процесса пищеварения проходят без помех, при этом сфинктор остается открытым, а часть хилуса отодвинута.

Между ними есть пути, по которым можно выйти к упоминаемым зависимостям. В теле частично существуют системы, по крайней мере внешне доминирующие над другими системами, как, например, весь аппарат нервной системы, который вместе с происходящими в нем процессами (вроде электрических токов, биохимических процессов) господствует над многими иными системами, поставляя им (например, сердцу) соответствующие импульсы для их функций, а таюке соответствующим образом их регулируя. Эта система одновременно более всего отгорожена от остальных частей тела и охраняется посредством оболочки (например, мозговая оболочка) и даже костей черепа, хотя сама она нуждается в снабжении кислородом (и иными веществами). Следовательно, в своей жизнедеятельности и в своих функциях она зависит от кровообращения, а в частности от функционирования сердца и легких, которые сама приводит в движение и регулирует их функционирование. Они, таким образом, между собой уравновешиваются, и остается спорным, кто кому подчиняется. Однако по-прежнему существует относительная изоляция обеих систем друг от друга, и она необходима для их правильного функционирования. Если произойдет какой-либо разрыв в кровеносной системе головного мозга, то определенная часть мозга окажется сначала, в результате кровоизлияния, выключенной из функционирования, а после, если организму не удастся кровь остановить, — некротизированной. Вследствие этого может произойти остановка сердца, и тогда наступит смерть. Представляется еще, что железы, возможно, даже вся система желез внутренней секреции, играют главенствующую роль в отношении других систем, поскольку отдельные секреции оказывают огромное влияние на функционирование многих систем. Каждая из этих желез замкнута заслоном и в высшей степени независима в процессе создания специальных биохимических веществ, но, несмотря на это, железы подвержены отдельным внешним влияниям, в результате чего созданные (и весьма специфические) биохимические вещества попадают в поле организма, что не раз приводило к большим изменениям в процессах многих систем тела (явления аллергии и т.п.).

Особый интерес для нас представляет очень сложная система, состоящая из множества внешне отгороженных друг от друга частей,

которую я здесь назвал системой информации. Существуют также чувствительные механизмы, состоящие из множества своеобразных и по-разному выстроенных нервных клеток, окончания которых, как это говорится, «восприимчивы». Их функционирование весьма своеобразно и всё еще продолжает оставаться тайной. И хотя все они покрыты оболочками, они подлежат различным внешним воздействиям, электромагнитным волнам, биохимическим процессам, а частично также и чисто механическим процессам, которые подталкивают их (berühren) к границам и вызывают в них особые биохимические изменения, а может, даже и электрические. Эти изменения, однако, не ограничены нервными окончаниями, а переходят непосредственно к нервной системе — до самой ее центральной части (мозга) — и вызывают там новые процессы. На этом странным образом ничего не завершается. Появляется нечто совершенно гетерогенное, некое качественное творение, которое обычно называют «впечатлением», и совершенно с ним нераздельным образом еще и некое знание об этом «впечатлении». Оно определенным образом локализовано либо в конкретном месте тела, на коже, где можно, например, дотронуться до него пальцем, либо внутри, либо, наконец, совершенно где-то вне тела, но никогда в мозгу — вопреки часто повторяющимся утверждениям физиологов и психофизиологов. В бодрствующем состоянии мы постоянно и в огромном количестве испытываем такие «впечатления», которые, с одной стороны, указывают нам на появляющиеся в нас в разных состояниях и процессах вещи, а с другой стороны — точно так же и наше тело в его различных положениях и способах сохранения. Когда они у нас есть, мы владеем определенным ресурсом «информации» о себе самих и окружающем нас мире. Верно представляется, что эту «информацию» мы получаем благодаря совершенно определенной системе имеющихся в теле механизмов, которые находятся в тесном контакте с центральной и с периферийной нервной системами. Я уже отмечал, что система, доставляющая нам «информацию», с одной стороны, ограничена и замкнута заслонами, а с другой — «открыта» и потому тесно связана с другими системами тела. В ближайшее время может оказаться и так, что она есть или же должна быть совершенно иным образом «откры-

та» и «заслонена» (изолирована). Уже Бергсон указывал на то, что у человека есть только один определенный **выбор** впечатлений (из тех, что он мог бы иметь, не будь он ограничен отдельными свойствами своих чувствительных механизмов, а также своей центральной нервной системой). Например, фотохимические изменения в глазу, при которых выступают феномены мира и красок, вызывают всего лишь отдельное число электромагнитных волн (либо фотонов), тогда как за пределами волн феноменов такого рода не случается. Может быть, в глазу происходят соответствующие биохимические процессы и на другой долготе волн. Но они, однако, как бы немы и слепы и не несут нам никакой «информации». Можно сказать, что глаз сконструирован так, что с этой точки зрения он изолирован от внешнего мира, «заслонен» от него. На другой долготе волн он «открыт» и доставляет нам соответствующую информацию. Является «невосприимчивым», например, к тем физическим процессам, которые доставляют нам звуки и шорохи, т.е. соответствующе от них заслонен. Тогда как именно ухо открыто этим процессам и доставляет нам с помощью других частей центральной нервной системы звуковые явления. Всякий чувствительный механизм является частично «открытой» системой, приспособленной к **особой селекции** внешних процессов, а одновременно и заслоненным — с иной точки зрения. Но существует еще и селекция иного рода, на которую можно наткнуться с помощью чувствительных механизмов, а именно так называемый «порог чувствительности» данного механизма. Процесс воздействия на механизм должен достичь определенной интенсивности, чтобы вообще могло дойти до «впечатления» (например, явление света или явление цвета). Если же, например, интенсивность света слишком велика, а глаз искусственно не защищен, тогда ему будет нанесен вред, и никаких «впечатлений» он уже нам не доставит.

Какую роль играют разного рода «селекции» в жизни организма — очень сложная эмпирическая проблема. Было бы преждевременно и рискованно захотеть ее разрешить исключительно в смысле воззрения, которое руководствуется критерием полезности, или же, как это сделал Бергсон, сказать, что достигающие организм феномены всегда «отражают» возможное действие человека. Можно сказать без

всякого опасения, что для жизни животных (а в особенности, и в значительно большей мере, — для человека) важно не только то, что пропускается через сито чувствительных механизмов, но также и то, что в нем задерживается. Если бы человек собрал всю эту «информацию» (феноменальные данности), которая соответствует общим процессам, доходящим до тела за какой-то отрезок времени, то возникло бы такое нагромождение, что он вообще бы утратил способность их схватывать, абстрагируясь от того, различаются они между собой или нет. Важным для нашей проблемы представляется прежде всего то, что сито чувствительных механизмов вообще задерживает какое-то число «информации» и держит на расстоянии от человека. Точно так же и тот факт, что человек владеет исключительно ограниченным числом различно настроенных чувствительных механизмов, которые не приспособлены ко всему разнообразию процессов, постоянно достигающих его тело и, может быть, даже проникающих через него (мы ведь «не слышим» короткие волны Герца или же космические излучения, как и радиоактивные волны), что имеет решающее значение для нашей основной проблематики. Об этом сейчас и пойдет речь. Но сначала дополним это еще несколькими деталями о «подсистемах» и «системе информации» человеческого тела.

Особый «информативный» механизм, скорее всего какое-то очень сложное сплетение частей нервной системы, доносит до человека личную «информацию» в виде так называемых «глубоких чувств» (впечатления мышечные и суставные, сексуальные, боли и т.п.). Они сообщают человеку о нормальных и аномальных процессах внутри его тела, о состоянии отдельных механизмов и членов (например, об их положении и движении), так что человек постоянно чувствует свое тело изнутри, и так или иначе чувствует себя еще, так сказать, «усталым» или «бодрым». Тут снова происходит достойная внимания селекция всей возможной «информации», которая могла бы до нас дойти, но фактически не доходит. Среди «нормальных» процессов в нашем теле мы вообще не испытываем (к счастью), например, разнообразных биохимических процессов пищеварения. Тогда как о других процессах, например о сексуальном возбуждении, информация поступает молниеносно. Движения наших рук и ног мы для себя

уясняем в разнообразных мышечных ощущениях, но эти впечатления в нормальном случае так мимолетны и периферийны, что обычно мы о них очень мало знаем; они не мешают нам, например, в нашей мыслительной работе, в разговоре с нашими друзьями (хотя и там пробегают разные мышечные ощущения во рту и по губам). Только когда произойдет что-то чрезвычайное (боль из-за неудачно поставленной ноги), «впечатления» выступают на первый план нашего сознания и начинают нам мешать. Если бы мышечные ощущения в наших пальцах мы чувствовали во время исполнения какого-либо фортепианного концерта так, что мы обращали бы на это внимание, мы вообще не смогли бы играть. Но если бы мы их вообще не ощущали (например, под действием укола кокаина), то и тогда игра опять-таки была бы невозможна. Мимолетные, пролетающие «мимоходом» «впечатления» помогают нам целенаправленно овладеть нашими членами. Однако они должны быть весьма приглушенными и хорошо селекционированы в своей акцентировке и отходе на задний план, чтобы не привлекать нашего внимания, а лишь облегчать нам управление движением. В этой роли (Stellung*) они выступают подлинным фактором телесного движения, создающего определенное целое и исполняющего в ней служебную функцию помощи. Эта их роль указывает еще и на то, что функции системы информации этого рода остаются в теснейшей связи с механическими функциями системы движений тела. С другой стороны, они позволяют без труда показать, что с анатомической точки зрения они принадлежат двум разным системам, которые частично изолированы друг от друга.

В вышеприведенной схеме строения человеческого тела в относительно изолированных системах указана в системе информации определенная и отдельная подсистема, которую я назвал «воротами сознания» (как отдельную часть, составляющую мозг). Прежде всего, это лишь гипотеза понятия, которая только ставится, поскольку идет поиск телесного фактора как pendant** для наиболее радикального изменения, которое наступает в бытии человека, изменения между

* Дословно: положение, место (*нем.*). — Примечание переводчика.

** Здесь: сопутствующий момент (*лат.*). — Примечание переводчика.

отсутствием сознания и осознанным, «сознательным» состоянием, осознанным бытием, «бытием в ощущениях». Абстрагируясь от случаев болезни, как, например, кровоизлияние в мозг, отсутствие сознания является нормальным состоянием человека во время глубокого сна без всяких сновидений. На чем это состояние сна основано, до сих пор, насколько я знаю, не выяснили. Оно может основываться либо на отдельном состоянии некоторых механизмом в мозгу, например на особом отравлении или, наоборот, на процессе ликвидации отравления посредством полного «выключения» нервной системы, или на том, что, если можно так сказать, существует некий особый механизм в центральной нервной системе (кора мозга, таламус, ретикулярная формация), который способствует бодрствованию человека, его сознательной жизни, даже если при изменении своего функционирования повлечет за собой потерю сознания. Вся система информации оказывается выключенной, хотя, например, чувствительные механизмы остаются ненарушенными, как и могут подвергаться внешним воздействиям, хотя продолжают происходить такие жизненные процессы, как дыхание, пищеварение и т.д. Словно кто-то сначала закрывал, а потом открывал ворота, открывая, а потом закрывая доступ к бодрствованию, сознанию. Факт, что часто сон без сновидений наступает после определенного времени сам по себе и точно так же сам по себе заканчивается, указывает на то, что речь идет о первоначальном феномене жизни, который глубоко укоренен в строении человеческого (звериного) тела. Чем это вызвано, остается неясным. И тем не менее здесь мы сталкиваемся с последним фактом, отличающим по существу животное, в особенности человека, от других органичных существ: этот факт не может существовать без органичной основы.

Наш поток сознания содержит, однако, не только те переживания, которые относятся к нынешним фактам в нашем теле и во внешнем мире, но также и так называемые воспоминания (или в целом «сохранение в памяти» фактов, которые относятся к прошлому или к будущему). Всеми признается, что в первом случае в мозгу существуют особые механизмы, которые способствуют нашему доступу к ушед-

шим фактам в виде воспоминаний. Не до конца выяснено, на чем основаны эти механизмы. Признается лишь их существование, поскольку после некоторых повреждений в мозгу вообще утрачивается память или память особого рода (афазия). Удивительно лишь то, что при нормальном (не нарушенном) состоянии этих механизмов мозга человеку недоступно в виде воспоминаний всё прошлое его жизни, оно доступно лишь в виде **избранных,** отдельных воспоминаний и — до определенной степени — потенциальное знание, «сохраненное в памяти». Почему в данный момент «пробуждаются» именно те, а не иные «воспоминания», пытаются объяснить с помощью так называемой теории ассоциаций, как будто бы нынешние переживания (восприятие, чувства и т.п.) «пробудили» или вообще позволили возникнуть соответствующему воспоминанию. Однако включена ли в движение вместе с этим соответствующая система мозга? Изменяется ли в нем что-либо при происходящих процессах или всё происходит в нервной системе без совершения этого? Наверное, физиологи выбрали бы первое предположение. Но будь так, следовало бы признать, что пока память не пробуждается, соответствующая часть мозга как-то отделяется, изолируется от нашего сознания, и в этой изолированности оказывается куда-то задвинутой в момент актуализации воспоминания. И в этом случае мы может предположить, что имеем дело с относительно изолированной подсистемой в центральной нервной системе, структура и функция которой ведут к селекции памяти. В нормальном состоянии многое из того, что было и осталось в памяти, актуальным сознанием не пропускается, лишь вспоминаются отдельные, когда-то пережитые факты.

Как выглядит эта проблема в отношении фактов из будущего, можно ли их предвидеть или только предполагать и ожидать и вообще говорить о фактах, существующих в будущем, — в это я не вникаю, поскольку эти проблемы еще более не прояснены. Очень важно поставить и эти проблемы, поскольку при соответствующем действии существенной становится позиция относительно того, что будет фактом в будущем. Надо со всей серьезностью отнестись к тому, что может наступить в будущем. Вполне возможно, всё основано на

правильных и многосторонних результатах из фактов, подтвержденных в настоящем*.

Благодаря всей системе информации, в частности «воротам сознания», поток сознания конституируется в своих элементах как целиком особый фактор в человеческом существе, который вместе со своими составляющими и функциями особенно тесно (innig) [ściśle] соединен с системой тела. В своем чистом исполнении он имеет форму процесса, а потому не является «системой». Как таковой поток сознания нуждается в онтическом фундаменте и фактически находится, с одной стороны, в теле, а с другой — в душе человека. Является, если можно так сказать, местом стыка тела и души человека. С одной стороны, он состоит из «информации», которая передается «я» благодаря телесной системе информации — о телесных событиях и свойствах, далее — о свойствах и процессах внешних вещей, а с другой — время от времени содержит явления и способы проявления изменений и свойств души. Собственно, к существу души принадлежит осознанное бытие, владение переживаниями, но и ее проявления должны пройти через «ворота сознания». Сама душа в своих свойствах, как и в происходящих в ней изменениях, ничем специфически сознательностным не является, не **является** она и переживанием, а только выражается в переживаниях. И не всё, что происходит в душе, должно одновременно и вообще доходить до «сознания». Представляется, что только мыслительные акты являются сознательностными или же те, что исполняются сознательно. Может быть, точно так же обстоит дело и с актами воли, в частности с решениями воли**. В обоих случаях это способы поведения, а еще лучше — «поступки» «я» как центра, который организует человеческую душу, «олицетворяя» ее и «презентируя». «Я» является тем, что «говорит» от имени человеческой души, выполняет различные акты, берет на себя ответственность, принимает обязательства и т.д. Всё это не может происходить несознательно. Для этого «я» черпает

* И всё же можно ли без всяких сомнений признать, что нет никаких «предчувствий», никого предвидения того, что наступит в будущем?

** «Вполне возможно» — проблематично: а если решения попадают в душу до того, как потом наступает сознательное решение?

силы из сил и способности души, а в своем теле находит поддержку для поступков. Некое «без-душное» (seelenlose) [bez-duszne] «я» невозможно. В принципе это понятие спорно. Существует, однако, в душе что-то непостоянное — из связи событий, например возникающая любовь или подобные чувства*, внутренние надломы, отчаяние либо, наоборот, расцветающая надежда и т.д., точно так же — из свойств характера вроде злости, внутренней слабости, мужества, ума и т.д., — что не всегда доходит до сознания, о чем, стало быть, «я» в себе самом не знает. «Я» призвано именно «заметить» то, что делается в его душе. Бывает, что душа от него замыкается в одном из своих состояний, и «я» приходится преодолевать определенное сопротивление, чтобы обнаружить то, что сокрыто в его душе. Иногда «я» не в силах совладать со своей душой, хотя и стремится ее себе подчинить. Душа становится «строптивой», как это не раз происходит и с телом. «Я» узнает это от обоих — как от души, так и от тела, и только то, что выходит за «ворота сознания». Иначе говоря, представляется, что в отношении «я» душа создает такую же относительно изолированную систему, как и тело, которое в отношении «я» отчасти «открыто», а отчасти «закрыто», и не во всех своих областях душа доступна «потоку сознания». «Я» может стараться «открыть» то, что в его душе «закрыто». Так как всякая изоляция какой-либо системы может быть прервана при соответствующей интенсивности напора и при определенных обстоятельствах, точно так же и «преграды» по временам отделяют душу от «я» и сознания. Кроме того, возможно, что системы человеческой сущности, которая часто меняется в течение жизни, а также сознательностно преображает себя и выражает, не все являются закостенелыми и неизменными созданиями, а могут также подлежать изменениям именно в том смысле, что изменяются их факторы изоляции или места, которые сначала были заслонены, а потом стали «открытыми». На это указывает тот факт, что изоляторы могут быть прерваны при соответствующей интенсивности влияющих сил, что может привести к слому всей системы; в других случаях этот

* Чувства — это широко понимаемые состояния (Zuständlichkeiten) [stan], а также способы активности души, которые сами по себе не являются переживаниями. О «сознании чувств» правильно говорит М. Гайгер. См.: *Geiger M.* Münchner Abhandlungen. Lipsk, 1911.

излом может замкнуться, а фактор, который вторгся, — отброшен соответствующим элементом*, и всё вновь обретает равновесие. Представляется, что подобные факты случаются как в телесной, так и в психической (seelische) жизни человека. Когда определенные сферы души в данную минуту в отношении «я» закрыты так, что о них не получить никаких сведений и нет их непосредственного влияния, в такой момент «я» в своем поведении независимо от данной сферы души и от того, что в ней меняется. В своих решениях и поступках оно и потом остается свободным от многих событий в своей собственной душе.

Чрезвычайно трудная задача: может ли то, что происходит в душе, воздействовать непосредственно, т.е. без посредничества «я» и сознания, на тело (и наоборот), насколько, стало быть, душа может быть «открыта» или «закрыта» от тела («изолирована» от него)? Представляется, что факты, на которые указал Фрейд, свидетельствуют о том, что фактически существуют случаи, в результате которых психический факт (seelische) (относящийся к «бессознательному») действует на тело столь непосредственно, что оно заболевает. Представляется также, что и в обычной повседневной жизни достаточно случаев, в которых какое-то движение (например, эротического характера) или испуг вызывают сначала изменение, которое производит впечатление на нас, в нашем теле, и лишь таким путем мы догадываемся, что что-то произошло в нашей душе. Всю эту область, заключающую в себе еще и разнородные факты, следовало бы точнейшим образом проанализировать, прежде чем придти к ясным и определенным выводам. Говорю, однако, об этом потому, что благодаря дальнейшим исследованиям нам удалось бы выяснить, насколько можно душу трактовать как систему, относительно изолированную от тела. Если бы можно было признать такое воззрение, человек состоял бы из следующих элементов: тела (системы ***A*** и ***B***), «я» с потоком переживаний (***C***) и души (***D***).

* Так происходит, когда, например, бактерия проникает в тело и потом будет уничтожена с помощью антителец.

В завершение этих рассуждений, касающихся человеческой природы, следует указать еще на один факт. Мы знаем, что вся нервная система распадается на различные подсистемы: в частности, на мозг и бесчисленно разветвленные периферийные нервы, а также на вегетативную систему и систему животную (animalny). Когда окончания какого-нибудь нерва животной системы возбуждаются каким-либо фактором, оттуда посылается импульс к нервному центру. Только после этого в мозгу происходит изменение, после которого, если оно достигнет ворот сознания и их переступит, появляется чувствительный феномен или испытывается впечатление. Этот путь от обоих к центру происходит с завершающей скоростью, после чего пройдет какое-то время, прежде чем наступит впечатление. Это время может быть очень коротким*, но в физическом или, лучше, микрофизическом смысле оно довольно долго. «Я», или же человек, может вообще только тогда реагировать, когда испытает данное впечатление, а от испытания впечатления до начала реакции снова пройдет какое-то время. За это короткое время между атакой на данную подсистему и моментом, когда начинается соответствующее действие, либо в который человек действует под влиянием этого импульса, человек может действовать независимо от уже атакующего его импульса. Намного больше периоды времени, в которые человек в своем поведении независим от внешних событий, и они существуют там, где он изолирован и заслонен от внешних влияний благодаря упоминаемым выше механизмам. В этих же границах он может действовать «свободно».

Концепция человека как относительно изолированной системы, состоящей из множества подсистем, открывает ему возможность совершать **собственное, независимое** от внешнего мира действие, ибо это действие причинно обусловлено в самом человеке. Как об-

* «Проводниковая скорость в животной системе особенно велика (60–125 м/сек. = = 216–450 км/час.) и представляет собой рекорд скорости живого действия вообще» (См.: *Landois L.-Rosemann R.* Lehrbuch der Physiologie des Menschnen. T. II. S. 649). Так называемое «время реакции» в действительности весьма по-разному зависит от обстоятельств, но вообще находится в границах между 150–400 м/сек., причем оно объемлет еще и очень разные компоненты, так что в нервной системе на процесс приходится только их частица.

ласти, так и периоды времени, в которые это происходит, зависят не только от общей системы структуры человека, но и от каждоразовой индивидуальной истории данного человека и от обстоятельств, в которых он на данный момент находится в мире. Естественно, что это целиком общее рассмотрение нам ничего не скажет о том, какие виды действия могут быть произведены человеком в данное время. Выяснить это нам может помочь только детальное исследование. Тем временем, речь идет лишь о **принципиальной** возможности «свободных», **собственных** действий человека как телесно-духовного сущего (seelisch-leiblische Wesen). При всеобщем детерминизме в мире, в котором не существовало бы **никакой** относительно изолированной системы, эта возможность исключена. Однако поскольку человек является телесно-духовным и вместе с тем «эготическим» (ich-haft) и сознательным, представляет собой систему высшего порядка, в которой, с одной стороны, существует иерархия многих систем, относительно изолированных в теле человека, а с другой — и система души, и поскольку обе системы находят свое выражение и отражение (Auswirkung) в чистом сознании и в способах поведениях (актах) чистого «я», а решения воли могут быть предприняты посредством этого «я», возникает следующая проблема: насколько это «я» является либо может быть обусловлено, будь оно независимо и свободно в своих решениях воли, от процессов и свойств, с одной стороны, своего тела, а с другой — своей души. Какие условия должны выполнять эти разные подсистемы, чтобы эти решения были действительно возможны как «собственные» поступки (личного) «я»? Очевидно, что и на этот вопрос можно ответить только после проведения довольно широких исследований общей системной структуры строения человека. Нам следовало бы тогда выяснить, о какого рода действии и решении воли может здесь идти речь. Следует ожидать, что ответы на этот вопрос окажутся разными при разного рода действиях. И всё же поставить все эти задачи можно лишь после того, как прояснится обрисованная выше концепция человеческой природы. Если отрицать ее, возникает сомнение, а возможно ли тогда осмысленно говорить об ответственности.

X. Причинная структура мира

Проблема возможности собственного, свободного действия личности, несущей ответственность, этим еще не исчерпана. Сюда можно отнести вторую часть как таковой ситуации по этой проблеме. А действительно причинная структура реального мира такова, что в ней вообще возможны относительно изолированные системы? Эта проблема еще труднее, чем вопрос об основной структуре человека. Однако придется ограничиться самыми необходимыми замечаниями*.

Прежде всего, если реальный мир являет собой причинную систему, которая вытекает из концепции Лапласа и в принципе из всего естествознания и философии Нового времени, то в этом мире невозможно, что много раз подчеркивалось, никакое свободное решение воли, как и никакое свободное действие человека (и животных). Эта концепция предполагает утверждение, что **все** явления в реальном мире (а потому и решения воли) совместно создают **единую** систему причинных связей, в которой они — как результаты — однозначно и необходимо вытекают из своей причины. Этот взгляд мы называем радикальным детерминизмом. Если же признать, что всякое решение воли есть явление в мире, тогда невозможно его считать беспричинным. Положительного же решения проблемы свободы можно ожидать тогда, когда «свобода» не будет идентифицироваться с отсутствием причины, а будет пониматься как «независимость» виновника от внешних факторов, и когда одновременно будет доказано, что радикальному детерминизму себя не сохранить. Это доказательство я старался привести в только что упоминаемой книге о проблематике причинности. Здесь же я должен довольствоваться всего лишь несколькими замечаниями.

Главные основоположения радикального детерминизма двоякого рода. С одной стороны, без всяких обсуждений принимается, что любая причина более ранняя, чем ее результат. В принципе все

* Надеюсь, мне удастся опубликовать следующий том моей книги «Спор о существовании мира» под названием «О причинной структуре реального мира». В принципе он был написан в 1950–1954 гг., но его следует дополнить, сопоставив выводы с результатами современного естествознания, чего мне сделать пока не удалось.

ученые-естественники сегодня признают это очевидным. Второе основоположение часто приводится в виде утверждения, что в мире «всё со всем» причинно «связано». Но это, однако, не вполне ясно и однозначно. Мне хочется это сформулировать в виде утверждения, что все явления в реальном мире представляют собой **единую** систему причинных связей. Еще точнее, но совершенно в смысле концепции Лапласа, можно сказать: когда создается два «мировых сечения» **одновременных** явлений, из которых одно ранее другого, то явления первого мирового сечения причинно связаны с явлениями второго. Более позднее сечение (или в нем события?) непосредственно или опосредованно определяется ранним однозначно и полностью. Если бы имело место, говорит Лаплас, «уравнение» определенного «мирового сечения» (состояния мира), оно позволило бы вычислить все прежние или позднейшие мировые сечения. Практически таких «уравниваний» мы не знаем, как люди мы всегда ограничены в познавании мира. Единственно Всезнающий Бог мог бы на основе состояния мира предвидеть всё будущее. Мы должны постоянно ограничивать себя вычислением **кусочка** такого состояния мира. При всём том единство и единообразие мира возникает, как представляется, не только в последовательности одного за другим подобных мировых сечений, но и в **едином** нынешнем. Как же выглядит проблема со всеми явлениями и служащими им основой вещами, которые существуют в **одном и том же** нынешнем? Они также остаются в причинных взаимоотношениях? Если это требуется подтвердить, то тогда надо отказаться от утверждения, что в причинных связях остаются всегда только явления, из которых одно — это причина, и оно раннее, а другое — результат первого. Если же это утверждение принимается, то между явлениями **одного и того же** нынешнего нет **никаких** причинных связей. Как же тогда следует понимать их отношения друг с другом? Или все они друг от друга совершенно не зависят с любой точки зрения и создают бесконечное число отгороженных друг от друга и взаимно вовсе не обусловленных, свободных (не связанных) явлений и вещей? Если это отрицать, остаются две возможности. В первом случае в состоянии мира не существовало бы никакого множества явлений (или вещей), но он создавал бы **единственное**

внутренне монолитное **целое**, совершенно неизменяемое в этом нынешнем и только внезапно (abrupt*) [nagle] менялось как целое в переходе от одного нынешнего к следующему. Точно так же и причина, как и результат, всегда будут вследствие этого **единственным** цельным состоянием реального мира. И нет смысла вопрошать об **отдельных**, строго **разграниченных** причинах и их последствиях в мире, как это постоянно делает естествознание, в особенности физика и науки о живой природе. Захоти мы удержать множество явлений, выступающих в **единственном** нынешнем, утратилась бы цельность мира, его единство, или она стала бы непонятной до тех пор, пока не выявится, на чем основана ее внутренняя связь либо на что она опирается. Таким образом, можно прийти к точке зрения, что в одном состоянии мира существует множество явлений (либо вещей), но что существует также какой-то другой принцип монолитности состояния мира или взаимной принадлежности всех его элементов друг другу. Этот принцип и может стать причинной связью, в которой причина и результат **одновременны** или являются совершенно другой онтической связью между одновременно существующими элементами мира или же, наконец, тем и другим сразу. А потому это следует изучать.

Концепция Лапласа причинного порядка в реальном мире и вообще его структуры потому и не является такой ясной и очевидной, как это может показаться на первый взгляд и какой ее **считали** почти 200 лет натурфилософы и ученые. Физика XX века изменила в этой концепции только то, что мировое сечение одновременных явлений могло стать понято не в смысле некоей «плоскости», а в смысле поверхности конуса**. И однако по-прежнему остается открытым вопрос о связи (или отсутствии связи) явлений, происходящих в **одной** «конусообразно» понимаемой одновременности.

Вместо радикального детерминизма, в лапласовом смысле, и индертерминизма, которые взаимно противоречат друг другу и при

* Буквально: несвязный, отрывочный (*нем.*). — Примечание переводчика.

** Я здесь не учитываю изменений в теории причинности, которые произошли под влиянием принципа неопределенности В.К. Гайзенберга и в концепции дополнительности Бора. Эти изменения часто интерпретировались в смысле отказа от причинной связи в физическом микромире. Здесь, однако, заниматься этим я не могу.

этом оба не являются удовлетворительными, предлагаю третью концепцию. В соответствии с ней этот мир представляет огромное множество частично открытых и вместе с тем частично изолированных («заслоненных») систем, которые помимо того, что взаимно частично отгорожены и заслонены, «связаны» причинными связями. В так отструктурированном мире существуют тогда в различных системах, с одной стороны, фактические состояния, которые одновременны* и вместе с тем онтически независимы друг от друга, а с другой — фактические состояния, которые находятся в причинной онтической зависимости. Первые соответствуют этим сторонам двух и более систем, от которых они взаимно одновременно заслонены. Другие фактические состояния являются либо членами причинной связи, в которой причина и ее результат **одновременны**, и тогда они принадлежат к одной и той же (простой) системе либо к двум разным подсистемам **одной** сложной системы, «открытые» стороны которой содействуют «одновременному бытию» причины и ее результата; либо же являются членами в причинной связи, в которой причина первее своего результата; в этом случае они всегда относятся к двум разным системам, в которых возникновение возможно благодаря причинной связи, или соответствует открытым местам**, или вследствие разрыва в изоляции системы. Когда происходит явление подобного разрыва, это и есть определенный процесс, начало которого в какой-то другой системе. Он изменяется в месте разрыва и, изменившийся, проникает внутрь нарушенной системы. Либо сразу же, либо через какое-то время этот процесс в той же самой системе перекрещивается с другим. Это перекрещивание — явление, у которого должна быть какая-то причина. В этом случае она складывается из двух явлений,

* Системная структура мира не зависит от того, понимается ли эта «одновременность», если можно так сказать, классически или по-эйнштейновски.

** Мы не можем здесь проследить трудной в последующем проблематики, какие еще должны быть выполнены условия этих «открытых» сторон системы, чтобы дошло до этого. Нам придется также и отказаться от трактовки вопроса, какие непричинные онтические связи могут или должны происходить в мире, чтобы была гарантирована монолитность мира (или же состояния мира). В связи с этим см.: Спор о существовании мира. Т. 2.

которые создают начала перекрещивающихся процессов и происходят в двух системах (если процесс выходит за границы системы в открытом месте или если он происходит внутри другой системы на границе места разрыва). Непосредственно причинная онтическая связь в этом случае понимается тогда как связывание, первый член которой (причина) происходит раньше, чем второй член (результат). Возникновение каждого из этих процессов, взятых самих по себе, **не** может быть достаточным (или необходимым) условием явления перекрещивания, наступающего в момент его окончания. Таким способом оба процесса связывают друг с другом также и две системы. Было бы, однако, преждевременно утверждать, что благодаря этому обе системы становятся **единой** системой высшего порядка. Такая «встреча» может быть одноразовым явлением, их «соединившим». Представляется, что этого недостаточно для создания из двух систем «высшей» системы. Надо признать, что судьба первой системы, в которую входит процесс из другой системы, по крайней мере отчасти зависит от определенных, более ранних фактических состояний другой системы.

Существующие в мире системы могут быть простыми и сложными, состоящими из множества также относительно изолированных систем. Структура (Zusamennsetzung*) системы либо будет иерархической, либо ее могут создавать равноуровневые системы, отчасти взаимообусловленные. В этой сложной надуровневой системе два процесса, например, еще могут в начале развиваться независимо друг от друга в двух подсистемах. В определенный момент обе прорывают стенки своих систем или проходят через открытые места по их границам и входят в область, охватывающую обе надуровневые системы, в которой скрещиваются. Явление перекрещивания тогда оказывается результатом начальных явлений обоих этих процессов, которые вместе образуют самую точную, хотя и не непосредственную, причину этого результата, но оба находятся внутри надуровневой системы. Теперь причина и результат оказываются в той же самой надуровневой системе, охватывающей подсистемы, хотя результат имеет свою сложную и наиболее точную причину в двух отличаю-

* Дословно: состав (*нем.*). — Примечание переводчика.

щихся от него подсистемах. Оба они сначала разыгрываются в обеих подсистемах одновременно и независимо друг от друга. Естественно, что их начала были вызваны другими, предположительно более ранними явлениями, которые могут опять-таки находиться в разных системах. Возникновение этих процессов и их взаимная причинная независимость не исключаются. Вместе с тем они также причинно независимы от процессов и явлений, которые целиком совершаются за пределами обеих подсистем, но продолжают оставаться в той самой надуровневой системе. Наконец, и в явлении перекрещивания они не зависят от процессов и явлений, которые целиком происходят за пределами данной надуровневой системы и от которой они заслонены. При всем при этом внутри данной надуровневой системы должно существовать множество приспособленных к определенным процессам и с непропускающими до определенной степени стенками подсистем, которые делают возможным это независимо совершающееся множество процессов в рамках **единой** надуровневой системы. Если совокупность начальных событий процессов, скрещивающихся в надуровневой системе и благодаря этому ведущих к какому-либо результату, находится внутри надуровневой системы, то этот результат причинно независим от внешнего окружения надуровневой системы. Может и так быть, что несколько начальных явлений частично находятся внутри, а частично — за пределами надуровневой системы. Все вместе они образуют сложную причину возникающего в системе результата, который вытекает на пересечении данных процессов. Тогда этот результат становится частично причинно зависимым от внешнего окружения надуровневой системы, а частично — от нее независим. Как видно, в причинной обусловленности явления могут выступать разные сложные ситуации. Но не исключен и такой случай, когда вызов явления внутри определенной надуровневой системы находится вне ее возможности, если, например, два процесса врываются в надуровневую систему и скрещиваются у нее внутри, но сами при этом имеют свои начальные явления и, предположительно, свои причины **вне** данной надуровневой системы. Бывают также случаи, когда «внутренняя» обусловленность оказывается более решающей,

чем обусловленность «внешняя» или, наоборот, внешняя обусловленность оказывается более решающей, чем внутренняя, хотя **оба** фактора необходимы для возникновения результата; род результата напоминает или один или второй причинный фактор. В частности, размеры этой «внутренней» обусловленности решают, результат ли или процесс, причинно вытекающий из столкновения многих процессов, представляет собой — как мы сказали до этого — «**собственный**» поступок надуровневой системы (например, человека) или, наоборот, его обусловленность внешними факторами заходит так далеко, что на самом деле он развивается внутри данной надуровневой системы, но уже как совершенно «вынужденный» и «чужой».

Естественно, что возможность собственно очерченной причинной структуры мира, выстроенного из множества существующих иерархично или равноуровнево систем, следует выявить путем более углубленных онтологических размышлений*. Однако это будет очень обширное исследование, начала и направления размышлений которого тут лишь слегка обозначены. Это понятие не должно, стало быть, рассматриваться ни как предпосылочное, ни как выработанное. То, что тут очерчено, открывает вид на определенную проблематику, которая должна показать возможность «свободного» решения и действия в мире, причинно упорядоченном таким образом. Новизна этого понятия основана, между прочим, на том, что оно допускает разные степени и способы «свободы» и «рабства» вплоть до полного рабства — в противоположность традиционному взгляду, в соответствии с которым могут существовать или абсолютно свободные, или абсолютно лишенные свободы решения и действия.

Естественно, что после чисто онтологической разработки этой возможной причинной структуры мира необходимо провести эмпирические и метафизические исследования фактов, которые с этой точки зрения должны показать фактическую структуру реального мира.

---

* Понятие причины тоже должно быть определено по-другому, а не так, как принято. См. упоминаемую выше работу в "Studia Philosophica" или «Спор о существовании мира», т. 1.

XI. Временность мира и ответственность

Ответственность и выполнение ее требований, предъявляемых виновнику, переплетается со временем трояким образом: 1) посредством того, что виновник после совершения поступка остается ответственным; 2) посредством того, что сохраняется значение (Geltung) [waga] ценностей, которые благодаря поступку виновника создаются либо уничтожаются и за уничтожение которых он несет ответственность; и 3) посредством того, что все эти действия связаны с причинным порядком мира, предполагающим со своей стороны временну́ю структуру. Возможность и осмысленность ответственности зависит, стало быть, от того, какова временна́я структура мира, или от того, на чем она основана. В истории европейской философии обсуждались разные концепции времени. Среди них есть такие, в которых нельзя осмысленно говорить об ответственности, и такие, которые содействуют ее реализации. При этом они по-разному противостоят друг другу.

Так, есть кантовская концепция времени как априорной формы созерцания, которая в испытываемом познании предметов реального мира становится формой мира явлений и только таким образом может быть познана. Миру явлений у Канта противопоставлен мир вещи в себе. Но кантовская концепция этих вещей допускает два разных объяснения: первое объяснение — **агностицистское**, в соответствии с которым эти вещи — относится ли это к временности, пространственности или категориальной структуре, — **непознаваемы**, и это касается либо вообще любого субъекта познания, либо только нас, людей, которые при познавании должны использовать априорные формы чувственного созерцания; второе объяснение — **онтическое**, в соответствии с которым реальный мир вещи в себе вообще является **вневременным**.

Кантовской концепции времени противостоит так называемая «реалистическая» концепция времени, в соответствии с которой реальный мир и выступающие в нем вещи и процессы — такие, какими они являются сами по себе, — временны, при этом не говорится, как надо понимать само время.

Если бы, согласно онтической интерпретации, канговский взгляд был верным, тогда нельзя было бы ни нести, ни принимать ответственность, ни, наконец, выполнять основные ее требования. Ответственность могла бы существовать только **в мире опыта*** и быть снята (ausgelöst) [zdjęta] посредством выполнения ее требований. Но тогда было бы неверно говорить о **моральной** ответственности, которая в метафизическом смысле отягощает realiter людей и накладывает на них какую-то действительно существующую вину. Это было бы также неверно и с точки зрения чисто феноменального характера времени, как и чисто феноменального характера категории, в частности причинности. Что и заставило самого Канта существенно трансформировать свою точку зрения, как только он поставил проблему свободы и нравственности. Не собираюсь подробно разбирать здесь эту точку зрения. Ограничусь лишь утверждением, что **чисто феноменальная**, явленная ответственность не может иметь моральной ценности в собственном смысле и не может действительно отягощать виновника, накладывая на него обязательства, нуждающиеся в исполнении. Моральные ценности и их реализация требуют, если можно так сказать, чего-то большего, чем лишь явленная действительность. А потому только при условии истинной, а не чисто явленной реальности временности мира и того, что в нем происходит, ответственность, как и реализация ее требований, может быть действительной и осмысленной**.

Однако ответственность была бы возможной не при всякой концепции временной структуры реального мира. Опять-таки и по этому вопросу существуют прямо противоположные мнения. В любой концепции времени различают прошлое, настоящее и будущее, это различение переносится на то, что настоящее, на то, что прошлое, на то, что будущее, а потому и на то, что есть, что было и что будет.

---

* Здесь приведен дословный перевод выделенного в оригинале термина Erfahrungswelt. Скорее всего, тут вкралась опечатка, поскольку — по контексту — следовало бы ожидать термина Erscheinungswelt, что по-польски значит "świat zjawisk" — *мир явлений.* — Примечание *А. Венгжецкого.*

** Агностицистское объяснение кантовского взгляда не позволило бы ничего сказать об истинной реальности ответственности.

Августин придерживался того мнения, что существует только то, что нынешнее, тогда как то, что прошло, и то, что наступит, вовсе не существуют. Первое потому, что когда-то было, но теперь его уже нет, а второе потому, что только будет, но сейчас еще не наступило. Это «уже не» и это «еще не» решают о небытии в настоящем. А потому быть в прошлом, строго говоря, вообще никаким существованием не является. Но Августин вместе с тем говорит об этом: «бытие в прошлом» — лишь то, что и «бытие-представленное-как-прошлое», а «бытие в будущем» — лишь то, что «бытие-представленное-как-будущее». В первом случае оно вспоминается, во втором — ожидается. Иначе говоря, существует феномен того, что прошло, и феномен того, что наступит, но не существует самого по себе «того, что прошло» и «того, что наступит», ибо уход означает лишь то, что и «прекращение в бытии». «Прошлое» означает, стало быть, нечто большее и более радикальное, чем только «для кого-то уже не существующее, не присутствующее». Как «воспоминание» оно осознается, а как феномен воспоминания является еще и квазинастоящим, но в истинном смысле оно в себе уже не существует. Аналогичной существует и аргументация по поводу «того, что наступит».

«Настоящее» [obecność*] в смысле «бытия-теперь», или «того, что теперешнее» (Jetzige), можно при этом понимать по-разному. Преимущественно «теперь» понимается как так называемый «временной пункт», пунктирная граница, место в continuum'е времени. «Бытие-теперь» означает только то, что «вхождение-в-бытие» — именно через то, что в тот самый момент, тогда как «выхождение-из-бытия» — исчезновение. У «бытия-теперь» нет временной растяженности. Не существует никакого продолжения [trwanie] того, что настоящее, и вообще нет никакого «продолжения», ибо «продолжать» — значит прежде всего «существовать дольше, чем в одном теперь». Но это-то как раз и исключает радикальная концепция «пунктирного» теперь, поскольку «продолжение» чего-то предполагает, что то, что продолжается (как-то), удерживается в бытии на определенный промежуток времени как **нечто идентичное**. А этот «определенный промежуток

* Дословно: присутствующее (*пол.*). — Примечание переводчика.

времени» означает сначала некую временну́ю фазу, которая радикально выходит за пределы **одного** теперь. Коль скоро «уход» значит то же, что и «выхождение-из-бытия», исчезновение, уничтожение, исключена возможность сохранить идентичность посредством более чем одного теперешнего (mehrere Gegenwarten). Строго говоря, тогда нет ни вещей как предметов, продолжающихся во времени, ни процессов, которые развиваются в определенной временно́й фазе. Существуют только минутные, пунктирно входящие в бытие и сразу же исчезающие явления. При такой концепции то, что существует во времени, продолжение, означает лишь то, что и постоянное, заново «вхождение-в-бытие» и «исчезновение-из-бытия» во многих моментах нынешнего. Вот почему добиваются от Бога некоего «creatio continua»* реального мира, при этом каждый раз заново создаваемого, поскольку всякий сотворенный мир тот час же исчезает. Тогда существует бесконечное число всё новых миров, а у их количества — сила continuum'a. При таком воззрении нет человека, который остался бы тем же самым в своем ответственном действии, как нет ни какого-либо действия, ни несения ответственности, ни, наконец, ее прекращения после выполнения ее требований. Чтобы постоянно были возможны длительно развивающиеся процессы и продолжающиеся во времени вещи как предметы, следует признать, что за пределом «того, что теперь-вступает-в-бытие», и «тем, что теперь-выступает-из-бытия», существует еще «то, что исполнено» или же «прошло», которое оставалось бы соответственно идентичным чему-то нынешнему, хотя и продолжало бы существовать по-другому.

Виновник является ответственным за свой поступок и его результат только тогда, когда они становятся действительностью. Тогда они принадлежат прошлому. Но если прошлого поступка («того, что соделано») ни в каком смысле не существует, не остается ничего, за что виновник мог бы быть ответственным. Точно так же и ценности — реализованные или уничтоженные поступком — перестают быть так же, как их реализация или же уничтожение. Раз о совершенном

* Образ продолжения (*лат.*). — Примечание переводчика.

поступке и о его плохих последствиях помнят, то и вправду за это следует принять ответственность, а также привлечь кого-то к ответственности, поскольку воспоминание определяет относительно направленности и то и другое, как и то, что причиненный вред должен быть перечеркнут. Точно так же и попытка возмещения, как и отплаты, без этого воспоминания была бы беспредметной. Но если бы тому, о чем вспоминается, не соответствовало ничего из существующего, то нельзя было бы отличить то, что вспоминается, от чего-то, лишь воображаемого, и право привлечь кого-то к ответственности за то, что не существует, было бы безосновательно, более того, было бы несправедливостью.

Представляется, стало быть, что осмысление и реализация ответственности во всех выделенных здесь аспектах нуждается в иной сущностной природе времени и временнóго бытия, в частности реального бытия. Но нелегко эту сущностную природу времени так понять положительно, чтобы она удовлетворяла тем постулатам, которые выдвигают перед ответственностью. С одной стороны, нельзя позволить исчезнуть различиям между бытием-в-теперешнем, бытием-прошлым и бытием-будущим. Нельзя поэтому бытие-во-времени идентифицировать с бытием-всего-в-теперешнем, как будто бы способ существования в прошлом мог быть тем же, что и способ существования в настоящем. С другой стороны, нельзя объяснить бытие в будущем в смысле бытия в настоящем. Как-то следует сохранить это «уже не» и это «еще не», а вместе с тем должно соответственно наступить упорядочение этих трех видов времени и бытия. Удивительный способ очередности — прошлое, настоящее и будущее, понимаемые онтически, — не будет верным, пусть бы и очень хотелось именно так упорядочить фактические состояния, заключенные в этих трех отрезках времени (если тут можно применить это слово). Ибо второй член — так называемое теперешнее — имеет в онтическом аспекте первенство, достойное внимания в отношении к обоим оставшимся членам этого ряда. Нельзя говорить: сначала должно что-то быть в прошлом, потом оно будет нынешним и только потом будущим. Очевидно, верно говорится, что 1900 год упреждает 1901, а

тот — 1902 год, если мы живем именно в 1900 году. Но чтобы что-то могло быть «прошлым», оно сначала должно быть в некоем теперь «настоящем» [obecne], становясь в последующем теперь «прошлым». То есть, если можно так сказать, существует двоякая укорененность в настоящем: в том, в котором «теперь» есть, а позднее было, и в том теперь, которое уже стало «прошлым», а точнее говоря, в некоей непрерывности дальнейших «теперь», которая делает их всё более уходящими и удаленными от каждоразово нового теперь. Нельзя и в аналогичном смысле сказать, что то-то сначала должно стать прошлым, чтобы могло стать «настоящим» [obecne]. То что оно именно теперь является «будущим», почерпнуто из присутствующего настоящего. Взятое только для себя, оно **еще не есть**, и **это не есть** — в том самом значении, в каком это слово соответствует бытию в нынешнем (в теперь). Бытие прошлым отличается и от бытия будущим именно как бытие, как способ существования. Будущее отличается от того, что прошло, и прежде всего не своей позицией в отношении теперь, а, следовательно, тем, что в отношении «теперь» создает его **релятивный аспект** и что, естественно, является фактом, но прежде всего своим **способом существования**. Когда нечто меняется из своего настоящего в прошлое, оно утрачивает нечто из своего способа существования, что в нем имманентно заключалось тогда, когда оно было еще неким настоящим, а не прошлым. И то и другое: как то, что существует в настоящем, так и то, что изменилось во что-то прошлое, является «реальным», т.е. прежде всего оно **онтически автономно**. Быть в себе таким, какой есть, совершенно независимо от того, пережито ли оно кем-то или познано. «Уход» не может отнять этого онтического характера у того, что реально*. В том переходе из настоящего [obecne] в прошлое оно утрачивает, однако, нечто своеобразное из того способа существования, которое у него есть в «теперь». В «теперь» это настоящее реально есть именно «in actu»** (говорили в Средние века). Оно обладает наделенной [uposażeniowa] полнотой и совершенностью своего бытия, что ему придает как

* Это также утверждал Николай Гартман в статье о временно́м бытии.

** В действии (*лат.*). — Примечание переводчика.

действенность, так и активность. Вот всё это и утрачивается в этом теперь, в котором оно его достигло*. Это — "in actu esse"**: то, что прошло, чего уже нет. Но это "in actu esse" существовало в каком-то определенном теперь, ощущая себя, если можно так выразиться, в прошлом бытии. То, что **никогда** не было **реальным**, но было только представляемым, ожидаемым или исполненным надежды, нельзя определить этим особым "in actu esse". Ибо не "in actu esse", а "in actu fuisse"*** с заметным указанием на конкретное «теперь», в котором еще не было прошлого, но оно актуально сейчас, представляет собой момент способа существования того, что прошло, что **не** заключается и по существу также не может заключаться в способе существования того, что наступит. То, что наступит, не является "in actu", оно не достигло никакой полноты наделения и бытия и, абстрагируясь от того, что именно благодаря ожидаемому бытию или бытию как предмету надежды оно характеризуется как неприсутствующее, несовершенное. То, что наступит, должно в своем способе существования зацепиться за "in actu esse" теперешней действительности, должно почерпнуть из нее способность перехода в определенный временнóй момент к полноте "in actu esse". Пока это еще не наступило, до тех пор на это «будущее in actu» будет опираться потенциальность «дойти до in actu», которая, по существу, характеризует способ существования того, что наступит. Эта потенциальность характеризует нечто из будущего как то, что в конкретный временной отрезок (в конкретном нынешнем) переходит в актуальность или действенность бытия, и посредством этого в этом нынешнем она обретает "in actu esse", чтобы его в тот же самый момент утратить в пользу "in actu fuisse", тогда как оно никогда не вернет себе вновь потенциальности, которая была как нечто буду-

* Должен заметить, что не могу тут признать концепции «теперь» как какой-то пунктирной границы между прошлым и будущим, как места в continuum'е времени. Критику этой точки зрения я предпринял в своем выступлении «Человек и время» на Декартовском конгрессе в Париже в 1937 году. Положительное выяснение «бытия-теперь» требует более широких рассуждений, нежели это здесь возможно. А кроме того, вся эта проблема не имеет серьезного значения для нашей дискуссии.

** В действии быть (*лат.*). — Примечание переводчика.

*** В действии было (*лат.*). — Примечание переводчика.

щее. То, что однажды достигло в каком-либо «теперь» действенности и полноты бытия и наделения [uposażenie], никогда уже не сможет исчезнуть или быть ликвидированным из прошлого. То, что ожидаемо, исполнено надежды, не может реализоваться, а следовательно, не может стать чем-то будущим в собственном значении, если в каком-нибудь «теперь» реально совершились некие конкретные фактические состояния, которые ожидаемо входя тут в процесс, исключают эти ожидания из того мира, каким он становится в этом «теперь». Иными словами, то, что является в строгом смысле будущим, определяется через некое теперепнее, — в нем заключено реальное фактическое состояние, а не через то, что наступит, определяется то, что реально. То, что будущее, онтически заложено в том, что присутствует теперь и в своем наделении [uposażenie] определяется через наделение ныне существующего*.

Особенность временнóго существования реального бытия состоит в этих фактических состояниях перемены бытийных характеров. И то, что прошло, как и то, что придет, будет тогда отличаться по сути своим способом существования от того, что реально существует в некоем «теперь», но нельзя сказать, что и то и другое вообще не существует. Эта концепция способа существования того, что прошло, и того, что придет, сущностно отличается от концепции Августина, который просто отождествляет то, что прошло, с тем, что вспоминается, а то, что придет, — с тем, что ожидается, так что коль скоро прошло и наступит находятся вне пределов конуса света вспоминаемого или ожидаемого, уравнивается с абсолютным небытием. Онтическое основание того, что прошло, с тем, что соответственно теперешнее, не основано на том, что кто-то вспоминает или что-то заключает об этом, опираясь на другие факты и ссылаясь при этом на причинные связи. Поскольку воспоминание или заключение являются средством **открытия** того, что «действительно» прошло, а стало быть, того, что было актуально в давнем «теперь», то оно утратило бы всякую ценность истины, если

* Естественно, возможно и так, что нечто из одного будущего может быть бытийно учреждено в каком-то другом будущем, но это всего лишь значит, что то другое будущее упреждает первое и прежде него должно быть нынешним, пока оно дойдет до упомянутого отношения учреждения для другого, следующего будущего факта.

бы то, что прошло, было бы как-то только интенционально намечено и создано, если бы не позволяло себя **обнаружить** в своем особом "in actu fuisse", а именно как то, что в своем собственном бытии и даже в своем наделении [uposażenie] является бытийно независимым от воспоминания и заключения*.

Только тогда, когда можно говорить о том, что прошло, и о том, что придет, в указанном тут смысле, виновник может стать ответственным за совершенный им поступок и его результат, а значит, и быть правильно привлечен к ответственности. И только тогда, когда он без всяких сомнений признает, что поступок, в котором его обвиняют, был в строгом смысле в давнем «теперь» действенно актуальным, т.е. по своему характеру "in actu fuisse", его можно судить за его поступок, естественно, с соблюдением всех других упомянутых выше условий.

Мы вспоминаем тут об этом и потому еще, что роль ценностей в отношении ответственности заставляет нас к тому же заняться их ситуацией во временнó отструктурированном реальном мире. Можно ли отстаивать, что и ценности выказывают особый способ существования предметов в реальном мире? Трудно было бы считать ценности, в особенности моральные ценности, просто некими реальными предметами. А находятся ли они вообще во времени и подлежат ли описанным тут переменам способа существования? Выше я упомянул, что вещи здесь несколько иные, а именно такие, что с виду кажется, будто они возносятся над развивающимся во времени действием. Ведь не без причины говорится о «реализации», а также об «уничтожении» ценностей. За подобные «результаты» виновник, собственно, и является ответственным. Создается впечатление, что в ответственном действии намерение, в котором предпринимается некое действие, именно движется в направлении «создания» ценностей или, по крайней мере, желания избежать уничтожения определенных ценностей. В некоторых случаях действие непосредственно

* Если бы так не было, тогда не было бы никакого смысла говорить, что мы **неправильно** что-то запомнили или вообще забыли, и лишь позднее это отозвалось в воспоминании. Тогда было бы бессмысленно в суде устанавливать с помощью признаний свидетелей, совершал ли обвиняемый вообще вмененный ему поступок.

направлено на то, чтобы ценой уничтожения некоторых ценностей реализовать другие*. Именно в тех случаях, когда это намерение совершено посредством «я» виновника, — и **неслучайно** доходит до реализации или же уничтожения неких ценностей, — виновник за это ответственный. Мы, следовательно, должны настаивать на том, что ответственность предполагает поступки, которые как раз реализуют или уничтожают ценности. А тогда ценности вообще представляются включенными и вплетенными в течение реальных явлений в мире. Посредством этого при реализации или уничтожении ценностей в дело включается «бытие-во-времени». Виновник оказывается призванным к ответственности в момент, когда ценности — как уничтоженные, так и созданные им вновь — уже не существуют.

Как доходит до «уничтожения» или «реализации» ценностей? Предположим, что намеренно уничтожается великое и ценное произведение искусства. Во время Второй мировой войны это делали совершенно сознательно, чтобы уничтожить культуру конкретного народа. Как это делалось? Взрывали и сжигали музеи, то есть физически уничтожали основу произведений искусства. Когда-то так был предан огню Саванарола, известно почему: он хотел «реализовать» своими поступками моральные и религиозные отрицательные ценности; а позже оказалось, что, наоборот, это были истинные моральные ценности. И всё же непосредственно как-то не уничтожили эти

* Как известно, Макс Шелер основывает свою науку о моральных ценностях на том, что в случае какого-либо бытийного конфликта между ценностями должны «предпочитаться» и реализовываться высшие ценности, и это должно происходить также и тогда, когда это грозит уничтожению некоторым другим, положительным, но более низшим ценностям. Если это предпочтение приспособлено к разнице степеней, которая есть среди ценностей, тогда основанный на нем ценностный поступок нравственно положителен, в противном случае он нравственно плохой. Я не собираюсь здесь рассматривать, в таких ли и только ли в таких случаях речь идет о поступке нравственно хорошем или плохом. Следует указать единственно на то, что даже Макс Шелер, который считает ценности идеальными предметностями, говорит о реализации или уничтожении ценностей. Если согласиться с тем, что, по Шелеру, речь идет только о «добре», а не о ценностях, не будет решена волнующая нас проблема, могут ли ценности и в каком смысле добра вместе с принадлежащим им моментом ценности быть «реализованы» или же «уничтожены».

ценности — ни отрицательные, ни положительные, лишь только тело человека, который воплощал их в своей жизни. Ценности любого рода всегда являются ценностями **от чего-то** (von etwas) или ценностями **на чем-то** (an etwas), либо, говоря еще по-другому, и ценностями, которые основаны **в чем-то** (in etwas). В том, в чем есть ценности, они находят свою необходимую и достаточную основу, которая делает возможным не только то, что они выступают в этом предмете, но также как бы и воплощены в нем, достигают конкретного воплощения, в котором они остаются до тех пор, пока этот предмет неизменно сохраняет свои качественные детерминации, которые являются основой ценности. Когда изменяются эти детерминации или вообще исчезают с бытийного горизонта этого предмета, тогда ценности утрачивают свою индивидуальную конкретность. Предмет утрачивает свою ценность как картина, краски которой поблекли под воздействием света. Если бытийный фундамент ценности полностью уничтожен, разбит или сожжен, то и конкретная ценность оказывается уничтоженной в том смысле, что лишается бытия в возможной конкретизированности посредством фундамента, и тогда можно ее изучать только как идеальную сущность (Wesenheit) [istność]. Виновник, следовательно, является ответственным за то, что уничтожил или создал этот реальный или только на реальности основанный бытийный фундамент для конкретизации ценности*. А говоря точнее, он именно оказывается призванным к ответственности за уничтожение или же создание какого-либо реального предмета **как** бытийного фундамента определенной конкретизированной ценности. Если бы

* Рядом с конкретизированными ценностями есть также идеальные **сущности ценностей** (Wertwesenheiten) [istności wartości], а также всеобщие **идеи ценностей**. Эти последние находятся вне реального мира. В этом мире им соответствуют только ценности, конкретизированные в индивидуальных предметах, которые включены во временнóе течение действительности благодаря изменениям, какие совершаются в этих их бытийных фундаментах. Следует, однако, заметить, что как учреждение конкретизаций ценностей в индивидуальных предметах, так и смысл этой «конкретизации» должен продолжать исследоваться и проясняться. На трудности, которые возникают на нашем пути, я указал в статье «Чего мы не знаем о ценностях» в книге "Przeżycie, dzieło, wartość", Kraków, 1966 (перевод этой статьи см. далее. — Примечание переводчика.).

как уничтожение (создание), так и конкретизированная ценность не сохранялись в способе существования «in actu fuisse», а вообще исчезали, то тогда не было бы и фактического основания привлекать к ответственности. Особое значение имеет в этом контексте тот факт, что конкретизация ценности в прошлом благодаря своему «in actu fuisse» не утрачивает ее значительности и высоты.

На этом замыкается круг проблем и их возможных разрешений, которые остаются связанными с проблематикой ответственности в ее разных видах и ситуациях. Это, как мне представляется, наиболее важные проблемы, которые входят в расчет, хотя я не собираюсь утверждать, что все они исчерпаны. Тезис моих рассуждений, который мне хотелось защитить, говорит лишь о том, что по своей сути ответственность в своих разных видах и ситуациях не только указывает на упомянутые здесь вопросы, но и требует определенных ответов. Но если бы в дальнейших исследованиях оказалось, что на эти вопросы следует отвечать иначе, то возникла бы опасность, что уже везде одобренные постулаты ответственного действия, взятия ответственности и права призывать к ответственности будут поставлены под сомнение. Возможно, однако, дальнейший ток рассуждений покажет, что следует улучшать не предлагаемые разрешения проблем, а только лишь их языковые формулировки, чтобы точнее обосновать осмысленность и возможность реализации ответственности.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПЛОДОТВОРНОЙ ДИСКУССИИ

Свобода дискуссии? Конечно же да! Непременное условие всякого прогресса в науке и фактор, столь же необходимый для любого культурного и общественного развития. Пожалуй, больше об этом писать не стоит.

Но если предположить, что дискуссия должна быть по сути плодотворной, то ее свобода не может быть только чисто формальной, т.е. такой, когда дискуссии не ставится никаких внешне формальных препон. Но она должна быть означена еще и другими существенно важными чертами. Прежде всего, она должна вытекать из внутренней и искренней потребности всех принимающих в ней участие и проводиться при условии сохранения их внутренней свободы. Эта внутренняя свобода рождается из абсолютной честности мышления, из широты подхода к себе самому и из неустранимого никакими обстоятельствами стремления найти объяснение непроясненным проблемам, нередко догматично, а то и принимаемым на веру в силу авторитета. Она возникает из потребности проверить эти принимаемые утверждения, как и содержащиеся представления в критическом, а вместе с тем непредубежденном исследовании.

Но внутренняя свобода лишь тогда честна, когда она всестороння (это сейчас поясню) и позволяет преодолеть все наши слепо в нас живущие привязанности к определенным идеям или ценностям. Внутренняя свобода должна быть, сказал я, всесторонней, т.е. распространяться не только на чужие, индивидуальные или общественные утверждения, но и на **собственные** утверждения, признаваемые как истинные и обоснованные, или хотя бы на представления, живущие среди нас. Если мы по сути внутренне свободны, мы всегда готовы — и это нам более или менее легко удается — скрыть наши собственные представления, утверждения и даже увлеченности, чтобы иметь возможность вступить в дискуссию и со всей готовностью признать **чужое** воззрение, а не только с желанием протащить собственное мнение. Там, где отсутствует эта готовность отказаться от собствен-

ных утверждений и принять позицию оппонента, дискуссия с самого начала искажена и ведется скорее внешне или для удовлетворения собственных амбиций, а не с желанием добраться до истины сообща с теоретическим противником. Решающее значение имеет здесь готовность скрыть живущую в нас до этого момента оценку чужой позиции или положения. Не скрыв от себя этой оценки, мы не сможем со всей добросовестностью выслушать чужую аргументацию или понять, почему кто-то другой признает какое-либо утверждение, которое мы считаем ложным, и выступает против того, что представляем мы. Точное и верное понимание чужой мысли, пока не дошло до предполагаемого отказа от нее или ее приятия, является первым условием честной и на самом деле свободной дискуссии. Большую роль при этом играет наша независимость от собственных интеллектуальных привычек, и прежде всего именно там, где речь идет о философской дискуссии, освобождении от автоматичности собственного языка, личного понятийного аппарата. Ибо это — необходимое вступление к тому, чтобы сделать попытку и усилие (не раз значительное) понять чужой язык и понятийный аппарат. Множество так называемых национальных языков, в особенности же немалое число специализированных научных языков отдельных философских групп и школ, и сила привычки пользоваться только своим языком, нежелание мыслить языком вольным, мешают человеку обрести внутреннюю свободу, ведут к тому, что уже сегодня возводятся настоящие стены между людьми и сообществами разных типов (научными, художественными, культурными, религиозными) — стены затрудняющие, раз совершенно не способствуют пониманию многих теоретических проблем, а что еще хуже — практических. То, что должно быть средством понимания и выработки согласия на эти самые утверждения, становится помехой, которую не преодолеть. Более того, является помехой не только для понимания людей между собой, но и для того, чтобы достичь действительность видимую и языково понимаемую кем-то иным. С упорством придерживаться своего языка, своего способа понимания, собственного оценивания — это именно то отсутствие внутренней свободы, которое делает иллюзорной всякую попытку дискуссии между людьми.

В науке, а в особенности в философии, есть желание познакомиться как бы в оригинале с чужой позицией, что является первым условием освобождения от собственных предрассудков и предубеждений, но вместе с тем и первым условием права стремиться к тому, чтобы **наша** позиция была также свободно понята и обдумана, однако такое же право имеет и чужая позиция. Сколько не будет выполняться это условие, столько не будет и свободной дискуссия. Иными словами, до тех пор пока нет желания к сотрудничеству — на равных правах и при равных усилиях и равном добросовестном отношении — в стремлении достичь знания и освободиться от собственных ошибок, и речи быть не может о реализации действительно свободной дискуссии, и никакая дискуссия тогда вообще не нужна, ибо такой она только кажется. Если все стороны готовы совместно рассматривать самые непредвзятые утверждения, если в дискуссии не имеет никакого значения, кто и когда их раскрыл или представил, если, стало быть, мы все свободны от дискутируемых утверждений и рассматриваемых идеалов, только в таком случае есть смысл приступать к дискуссии.

Потребность в дискуссии и ее главная функция возникают не из стремления или желания выдвинуть собственную позицию в каком-либо деле (хотя правда и то, что многие дискуссии по этому поводу и создаются), а из ограниченности и убогости творческих сил, особенно познавательных, отдельного человека. Нередко они возникают из сознания нашей **односторонности**, и как же часто незащищенной, вытекающей будь то из типа наших способностей и правильности, будь то из наших увлечений, переходящих столь часто в **пристрастие**, в отсутствие внутренней свободы. Слому этой человеческой убогости и должна служить дискуссия, будучи поиском другой помощи, проверки того, что удалось нам самим обнаружить и дополнить тем, что собственными усилиями мы получить не смогли. В этой именно функции вспомоществования, сотрудничества дискуссия должна и может обрести ту свободу, к которой все мы должны стремиться как к праву человека, а вместе с тем к тому, что только и может сделать ее справедливой дискуссией.

ЧЕГО МЫ НЕ ЗНАЕМ О ЦЕННОСТЯХ*

В послевоенные годы заметно возрос интерес к различным проблемам, касающимся ценностей. Представляется даже, что в этом направлении наметился определенный прогресс. При всем том до сего времени не удалось найти достаточно удовлетворительного ответа на ряд важных вопросов, как и разрешить те трудности, с какими сталкивается теория ценностей. Пытаются трактовать различные специальные проблемы, главным образом в отдельных областях ценностей, тогда как основные и общие вопросы остаются нетронутыми. Есть опасность, что в угоду более специальных исследований утратится понимание их значительности, из-за чего эти последние перестанут развиваться, по крайней мере пострадает их рассмотрение. Вот когда, быть может, покажется небесполезным обратить внимание на некоторые основные вопросы из общей теории ценностей, чтобы хорошо уяснить для себя, что они по-прежнему не разрешены, и понять, почему такое происходит.

Выявляя ряд трудностей и пустот в нашей науке о ценностях, я должен сразу подчеркнуть, что вовсе не собираюсь отказаться от существования ценностей. Я далек и от того, чтобы подходить свысока, скептически, как бывают трактуемы ценности, и точно так же чужды мне неоднократные попытки «свести» ценности к какому-либо субъективному поведению человека или целых сообществ людей так, будто самих ценностей нет, а есть лишь некая химера или мечта, вытекающая из индивидуальных или распространенных в определенных общностях позиций и потребностей. Мое намерение, наоборот, состоит в том, чтобы уяснить для себя трудности, с какими сталкивается теория ценностей в поисках путей и способов для их устранения и обнаружения действительных оснований для принципиального признания существования ценностей как предметных детерминаций

* Этот доклад был сделан на научном заседании Краковского отделения Польского философского общества 18 января 1964 г., а затем — в июне 1965 г. — прочитан в университетах Белграда и Сараево.

особого рода. Даже если бы в определенных случаях они могли быть в своем существовании со-обусловлены человеком, который общается с предметами, обладающими ценностью, то ведь и тогда они имели бы в предмете, который знаменуют, некий онтический фундамент для своего существования в своем наделении — неком качественном содержании [uposażenie].

Проблемы, которым я собираюсь здесь посвятить немного времени, таковы:

1. На какой основе разграничиваются главные типы, а вместе с тем и области ценностей?

2. Какова формальная структура ценностей и ее отношение к тому, чем ценность «владеет» (к «носителю» ценности)?

3. Как ценности существуют, коль скоро вообще существуют?

4. Что составляет основу различий между ценностями по их «высоте» и можно ли установить их общую иерархию?

5. Существуют ли «автономные» ценности?

6. Как обстоит дело с так называемой «объективностью» ценностей*?

ad**1. В настоящее время, представляется, уже нет сомнений в том, что можно выделить множество областей различающихся между собой ценностей, а потому свести их все к одной какой-то категории нельзя. Представляется также, что это, собственно, составляет одно из важнейших завоеваний современной теории ценностей, ибо отсюда проистекало множество ошибок, когда пытались разные проблемы разрешить все сразу и для всех возможных ценностей. Но так ли тут, по сути, всё гладко?

Обращая внимание на тенденции, которые появились в феноменологической литературе, можно выделить следующие области ценностей: а) ценности витальные, с которыми близко соприкасаются ценности полезностей (утилитарные) [użytecznościowe], и ценности удовольствий [przyjemnościowe]; б) ценности культуры, в частности:

* О проблеме так называемой «релятивности» ценностей говорилось отдельно в докладе "Quelques remarqes sur le problem de la relativitè des valeurs", с которым Ингарден выступал в Брюсселе 5 сентября 1947 г. на III Конгрессе Общества французских философов.

** Дословно: К ... (*лат.*). — Примечание переводчика.

1. познавательные, 2. эстетические, 3. социальные (обычаи) и, наконец, в) ценности моральные в высшем и точном значении этого слова. В сфере этих отдельных групп ценностей выделяется множество различных ценностей, их противопоставляют друг другу и пытаются дать им более точные определения; есть и отдельные ценности, выступающие в индивидуальных случаях. Проводя такие различения, испытывают при этом, по крайней мере, чувство, что не совершается ошибка, если, например, противопоставляется некая эстетическая ценность какой-то ценности моральной. Но бывают — и не так уж редки — случаи, когда при сопоставлении двух разных ценностей нельзя решить, какая между ними разница и действительно ли одну из них следует признать эстетической ценностью, а другую — ценностью моральной.

И тогда мы задаемся вопросом: что это решает? На основе, собственно, чего следует отличать ценности одного типа (например, эстетические) от ценностей другого типа (например, моральных)? Мы не получим никакого ответа или же получим ответ, который не представляется достаточно ясным и убедительным. Ибо мы не располагаем общими, удовлетворяющими нас определениями для отдельного рода ценностей, а не располагаем потому, что до сих пор нет точного и однозначно определенного принципа деления ценностей вообще по отдельным их родам и видам. Затрудняет это изыскание, между прочим, достаточно поверхностное, но, пожалуй, правильное мнение, что решающим моментом, с учетом которого разделяют между собой ценности и ценности одного рода отделяют от ценностей другого рода, является их качественное определение*. В соответствии с этими качествами и следует классифицировать ценности по родам и видам. Именно здесь и таится исток трудностей. Когда мы сопоставляем друг с другом разные качества в непосредственной созерцательности, resp.** предметы, наделенные [uposażone] разными качествами, то нам и

* Некоторые просто говорят, что ценности являются качествами (см., например, *Herbert Wutz*. Zur Theorie der literarischen Wertung, 1957). Но это, однако, недопустимое упрощение.

** Здесь respectus — или (в смысле уточнения) (*лат.*). — Примечание переводчика.

вправду удается их упорядочить по родству качеств (родственные друг с другом — вместе, не родственные — в разных группах). Когда же нам надо этот результат схватить понятийно и сказать, что́ родственные между собой качества содержат в себе «родственного», что говорит об их родстве, тогда перед нами возникают сложности. Ибо нельзя, как известно, определить понятийно качества, а в особенности обозначить тот несамостоятельный момент, который решает о родственной близости двух разных качеств, в этих качествах как бы участвующий. Этот несамостоятельный качественный момент, однако, надо уметь высматривать в том, чем наделены [uposażenie] различные ценности, и более того, по крайней мере уметь его однозначно назвать, если уж не определить понятийно*. А как же без этого выдвигать принцип деления ценностей по их отдельным различиям?

Трудность усиливается еще и тем, что ценности, принадлежащие — пусть хотя бы только предварительно — к отделенным группам, в свою очередь достаточно сильно между собой различаются качественным содержанием [uposażenie]. Например, в группе эстетических ценностей не выступает везде и всюду одно и то же «прекрасное», как это не раз ошибочно утверждалось, а рядом с ним может появиться, например, *привлекательность* (la grâce), *возвышенность* или же более близкое прекрасному — *красота*, да и само *прекрасное* имеет довольно большое число других качественных отличий. Одно прекрасное — в древней романской архитектуре, а другое — в чисто французской готике и т.д. Точно так же дело обстоит в области моральных ценностей. Не является, следовательно, одним и тем же не единожды произнесенное «добро», но и, к примеру, *ответственность*, *справедливость*, *жертвенность*, *смелость*, *благородство* и т.д. В любой области ценностей мы сталкиваемся с их противоположностями. Рядом с прекрасным — *уродство*, рядом с добром — *зло*, рядом с отвагой —

* В некоторых областях качеств трудность эта преодолевалась за счет обращения к упорядоченности согласно какому-либо принципу количественных или численных различий, например в области окраски — к числу волн на единицу времени. Но это, скорее, означает обходить трудности, чем их преодолевать. А кроме того, как это сделать в случае качественных различий между ценностями?

трусость (особенно в гражданской жизни), рядом с ценностями, прощающими зло, — *мстительность* и т.п. В целом вовсе не значит, что отрицательные ценности — это просто отсутствие соответствующих ценностей положительных. Даже наоборот, всё это ценности по-своему как-то положительно определенные. Как же тогда перед лицом столь ярких взаимно противоположных качественных определений ценностей найти тот момент — как принято говорить, «общий» — например для всех моральных ценностей?

Без сомнения, вполне возможно, по крайней мере в отдельных случаях, назвать ряд условий, при возникновении которых в конкретных ситуациях обнаруживают себя, например, те или иные моральные ценности, но которые в то же время не возникают или не должны возникать там, где обнаруживают себя, к примеру, эстетические ценности. Эти условия не раз старались назвать, и это те условия, которые, по мнению некоторых авторов, должен выполнять предмет, обладающий данной ценностью. Так, к примеру, говорится, что условием появления моральных ценностей (положительных и отрицательных) является свобода человека, который должен их реализовать. Nota bene*: это условие необходимое, но недостаточное. Поступки человека, лишенного свободы (свободы решения), могут быть полезными, приносящими другим добро, или же в высшей степени вредными. С моральной точки зрения, в обоих случаях они нейтральны. Точно так же единственным непременным условием моральной ценности поступков человека является его психическое здоровье, позволяющее ему принимать ответственность за свои поступки. Человек невменяемый не может реализовать ни одного морально ценностного или отрицательного поступка, пусть он это и делает в соответствии с этикой. И однако же одного психического здоровья недостаточно, чтобы реализовать морально ценностные поступки.

Даже если бы нам в определенном случае удалось представить весь комплекс этого рода условий, то и тогда мы бы таким путем не нашли ни понимания, ни объяснения своеобразной природе цен-

* Обратить внимание (*лат.*). — Примечание переводчика.

ностей противоположного рода. Самое большее, что нам удалось бы сделать на этом пути, — обозначить комплекс этого рода ценностей. И это — уже конкретно ценностное условие в области исследований ценностей, но попытка «свести», как не раз говорилось, качества ценностей, например моральных, к этому комплексу условий их проявления теоретически неудовлетворительна и даже более того — является ошибкой*. Ибо такие условия не представляют собой качества ценности, ею обусловленной, и ее не определяют.

Обнаружить и установить эти условия легко удается лишь в том случае, если мы уже интуитивно владеем этим своеобразным качеством, которое пытаемся уяснить. Но и, наоборот, знание даже целого комплекса этих условий не может само по себе заменить недостающей нам всё же интуиции и даже помочь в ее разыскании. Неодинаковы и modi** интуитивного познания. Даже когда оно совершенно ясно, то и тогда то, что дано, не является еще посредством того же самого в своей качественной отдельности тематически понятым и среди всех других качеств отлично так, чтобы всегда можно было безошибочно его идентифицировать. Но пока этого не произошло, нет уверенности, что лежащее в основании интуитивное общение с предметом (данным качеством) является безошибочной настоящей интуицией, поучающей нас тому, что в ней дано. Пусть удалось отыскать эту настоящую интуицию, однако даже если определенное качество или их комплекс являются действенно данными, этого еще недостаточно для того, чтобы мы могли ясно и однозначно сказать, чем является то, что и по-своему этим качеством наделено [ujakościowane].

Некоторые нам скажут так: очевидно, то, что является качественным наделением, определяющим ценность или некий вид ценности, есть некий абстрактный момент, который знаменует его и его вид или составляет его природу. Я не собираюсь подвергать сомнению это утверждение, но оно не проясняет того момента в его quale***,

* Это сведение *A* к *B* обычно мы понимаем как *A* = *B*. Но это-то именно в обсуждаемом нами случае и является ошибочным.

** Способы (*лат.*). — Примечание переводчика.

*** Качество (*лат.*). — Примечание переводчика.

как и не выделяет и, наконец, не устанавливает содержательное наделение ценности. Это представлялось необходимым, если различение основных видов ценностей проводилось бы достаточным образом.

Не раз предпринимались попытки определить некоторые типы ценностей посредством отсылки к позиции получателя, возможного создателя отдельных типов ценностей. Так, например, порой говорится, что эстетические ценности — это такие ценности, которые проявляются в эстетической позиции или же которые этого вида позицию вызывают в получателе*. Не единожды эстетические ценности характеризовались посредством того, что, так сказать, «бескорыстно нравится» (das interessenlose Gefallen). Оно призвано отличать их от «ангажированности», которая должна выступать в общении с ценностями полезности (к ним, как известно, не раз «сводили» моральные ценности).

Ссылка на позиции или факторы получателей некоторых ценностей может помочь при определении области тех случаев, в которых те или иные ценности выступают, но это не может заменить нам непосредственного знания и понятийного схватывания самих ценностей, о которых в данном случае идет речь. Более того, выискивать эти характерные позиции и факторы получателя ценностей можно мысленно только тогда, когда нам уже удалось найти, по крайней мере, интуитивное познание качественной детерминации данных ценностей. Из множества разных позиций и психических факторов мы должны поэтому выбрать именно те, которые принимаются в расчет как раз при получении ценностей искомого рода. Но это развитие не будет плодотворным там, где нам еще не удалось найти познания качественного содержания ценности.

* Если под этой «эстетической позицией» мы подразумеваем позицию, в которой могут исполняться познавательные акты особого рода, позволяющие нам эти ценности непосредственно признать, то в этом еще нет ошибки, притом, что теперь в свою очередь надо выяснить, какого рода эти акты, схватывающие ценности. Хуже, однако, когда говорят, что, например, эстетические ценности — это такие ценности, которые нам «нравятся» или же доставляют нам то или иное удовольствие.

Представляется также, особенно у нас, что ценность и ее качество отождествляют с позицией, в которой мы ее обнаруживаем, или с переживаниями (в частности, с так называемым «нравиться»), какие происходят с нами в этой позиции*. Взгляд этот сильно устарел, и нет никакой надобности снова привлекать все аргументы против. Может, достаточно указать, как это уже не раз делалось, что «нравиться» или те либо иные «удовольствия» — конкретное состояние и поведение человека, смотрящего, к примеру, на какую-либо картину или архитектурное сооружение, поведение, у которого свое характерное течение, и оно быстро меняется. И существует столько наших «нравиться», сколько мы общаемся с конкретным произведением искусства и сколько есть людей, которые так поступают. Тогда как нежная красота картины Вермеера одна и та же и постоянно присуща этой картине, безотносительно к тому, когда и сколько человек на эту картину смотрят и сколько раз так делают. Следовательно, независимо от того, сколько надо вложить труда в то, чтобы отдать себе отчет в качестве этой красоты, каждый раз она будет чем-то иным, нежели переживания или психическая позиция смотрящего. И надо сделать усилие, чтобы осознать для себя это особое «наделение» красотой данной картины и ее отличия от, например, безмятежной красоты портретов Рафаэля.

Некоторые полагают**, что никакая ценность не позволит себя понятийно определить и, в частности, дефинировать. Но это было бы правдой только в том случае, если бы всякая ценность была бы детерминирована в своей материи простым и первоначальным качеством. Может быть, в отношении некоторых ценностей так оно и есть, однако обоснованно сказать это обо всех ценностях, пожалуй, нельзя. Ибо тогда нельзя будет (а ведь это — факт, не позволяющий

* Принятие подобного утверждения требует в своем выражении от ученого особой научной осторожности в смысле того, что он не позволит себе никакой «метафизики», «ипостазирующей» какую-либо особую сущность [istność] там, где ничего подобного нет, а есть только наше субъективное — такое или иное — поведение.

** Например, *Scheler M.* Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik // Jahrbuch für Philosophie. T. 1 (1913). S. 412.

себя оспорить) распределить по группам родственные между собой ценности (одного рода) или сравнивать друг с другом ценности того же самого основного рода, если речь идет о так называемом уровне. Это свидетельствует о том, что уже в самом наделении (в материи) ценности можно выделить, по крайней мере в некоторых случаях, более простые качественные моменты. Можно также отдавать себе отчет в том, что одни из них играют роль родовых или видовых моментов, а другие являются моментами, различающими самые низшие варианты или даже некоторые строго индивидуальные ценности. Так, конечно, происходит не со всеми ценностями, а там, где это есть, тут мы не имеем дело с какой-то, если можно так выразиться, качественной «смесью», в которой эти различающие моменты были бы в целой материи ценностей просто какими-то частями, отдельно выступающими рядом друг с другом и позволяющими их друг от друга отделить. Наоборот, кажется, уже предыдущие исследования объяснили, что это не так. Эти позволяющие себя выделить качественные моменты являются лишь так называемыми «абстрактными» или же взаимно либо только односторонне несамостоятельными. Если же они односторонне несамостоятельны, то тогда может быть два случая: ***A*** является односторонне несамостоятельным однозначно или многозначно. В первом случае ***A*** должно постоянно выступать в области одной целостности совместно со строго в своей материи определенным моментом ***B*** (стало быть, именно с ***B*** и только с ***B***); тогда как во втором случае ***A*** может выступать совместно с каким-либо ***B*** из определенного множества ***B***n качественно различающихся, однако, моментов, но всегда вместе с каким-либо из них должен совместно выступать в области этой же целостности. В первом случае ***B*** является моментом, заполняющим или дополняющим материю этой целостности, во втором — ***A*** является родовым моментом многих близких друг другу целостностей, если одновременно ***A*** является многозначно несамостоятельным в отношении ***B***, — ***B*** является однозначно несамостоятельным в отношении ***A***. Отдельные ***B***n составляют моменты, различающие варианты рода ***A***. Именно такие родовые

моменты и надлежит искать в материи ценности, где она абсолютно проста. Родовые абстрактные моменты материи ценности могут служить принципом группирования ценностей по основным родам. При этом остается еще открытой проблема, что может составлять принцип деления всех ценностей на основные роды. К этому, может быть, еще удастся вернуться. Не следует, однако, забывать, что могут существовать ценности, материя которых так своеобразна, первоначальна и неповторима, что они не позволят поставить себя в один ряд ни с какой группой или родом ценностей.

ad 2. С того момента, как начала таким образом вырисовываться проблема разделения ценностей по родам, мы должны отдавать себе отчет в том, что тем самым вступаем на новую территорию проблематики, касающейся ценностей, а именно обнаруживает себя проблема ее формы.

Здесь много проблем непроясненных. Об этом лучше всего свидетельствует тот факт, что на эту тему существует множество не согласных друг с другом воззрений. В ежедневном обращении с ценностями мы используем ряд о них высказываний, которые tacite* предугадывают их — ту или иную — форму. Мы, например, высказываем разные суждения о ценностях, приписывая им различные черты или свойства либо определяя их природу, как если бы ценности были некими предметами. Наверное, никто не скажет, что, к примеру, красота или добро являются какой-то вещью, как являются ею, например, дерево или часть скалы. Ценности трактуются, однако, так, будто они были субъектами свойств, продолжающихся во времени. Тогда как на самом деле никто не был бы склонен сказать, что какая-то ценность, например, является процессом даже тогда, когда является ценностью того, что имеет in concreto** форму, развивающуюся во времени процесса, музыкального сочинения. И в общей теории ценностей мы тоже не раз выражаемся так, как если бы они были предметами, приписывая им те или иные черты и т.п. А между

* Молчаливо, неявно (*лат.*). — Примечание переводчика.

** Конкретно (*лат.*). — Примечание переводчика.

тем это, представляется, противоречит тому факту, что ценности никогда не являются чем-то, существующим для себя отдельно, но всегда ценностью чего-то. Независимо от своего рода, является ли эта ценность полезности, например, ценностью исправного двигателя, или же это моральная ценность человека и его поступка, или же ценность определенного произведения искусства, всегда существует что-то, в частности какая-то вещь, которая данной ценностью «обладает». И нет вообще ценностей, которые существовали бы без того, ценностями чего они являются. Когда некая машина окажется разбитой, и больше ее уже нет, то и ее ценность перестает существовать*. Тем самым ценность всегда несамостоятельна в отношении предмета, которому присуща, если вообще ему «присуща». Она тогда не является предметом, существующим самостоятельно, и как таковая не может, строго говоря, быть субъектом свойств, а следовательно, в этом именно значении — предметом**.

В таком случае напрашивается мысль, что ценность чего-то является чертой или свойством того чего-то. И это, представляется, согласуется с тем, что мы говорим о предмете, владеющем, например, ценностью прекрасного, что он «прекрасен» или же что он «хороший» и т.п.

Однако эта концепция не лишена опасности***. Будь ценности свойствами ценностных вещей, мы должны были бы многим предметам отказать в возможности владеть ценностями. Так, например, физические вещи могут иметь и имеют только физические свойства, например ту или иную форму, густоту или проводимость тепла и электричества. Но чего-то такого вроде того, что какая-то трава «съедобна» или «красива» или же что форма определенной посуды

* Естественно, речь идет о ценностях, существующих in conreto i in individuo (индивидуально — *лат.*), а не о каком-то идеальном предмете или идее, как того хотел Платон, а в XX веке Макс Шелер. К этой проблеме я еще вернусь.

** Это формально-онтологическое утверждение я старался обосновать в «Споре о существовании мира». Т. 1, гл. IX.

*** На это, между прочим, указал Дж.Э. Мур, считая заблуждением так называемый «натурализм» в теории ценностей. См.: *Moore G. E.* Principia ethica. Cambr., 1903; Ethics. L., 1912.

«изысканна», мы не найдем среди физических свойств вещей. Вот некоторые и предлагают отличать чисто «вещные» свойства предмета от ценности как совершенно специфической детерминации*. Неизвестно, однако, следует ли согласиться с тем, что ценность является особым свойством вещи, или же вообще отказаться от того, чтобы считать ее свойством чего-то.

Первую возможность можно попытаться уточнить двумя путями. Можно бы тогда сказать, что ценность действительно является свойством ценностной вещи, но свойством вторичным, производным от других ее свойств, которые составляют ее необходимое, хотя и предположительно недостаточное условие. Например, какое-то растение является «питательным» для определенных животных, если содержит некий химический состав. Определенная вещь представляет «прекрасное», поскольку обладает определенной формой и набором красок. И т.п. Такой путь избирают так называемые формалисты в эстетике, утверждая, что только так называемая «форма» в произведении искусства является ценностной**. Другой способ трактовки этой проблемы — тезис, что ценность — это такое свойство вещи, благодаря которому вещь действует определенным и особым образом на получателя, в частности вызывает в человеке, общающемся с вещью, обладающей ценностью, определенные чувства или же удовлетворяет его желания. Так дело обстоит, когда речь идет об эстетических ценностях. В других случаях говорится, что некая вещь присуща человеку здоровому или, наоборот, является ядовитой и в первом случае она полезна, а во втором вредна, т.е. «плоха».

Действительно, надо отличать в предмете то, от чего зависит ценность (что составляет ее необходимое или же достаточное условие), от самой ценности. Но действительно ли, что то, от чьего свойства

* Так, например, высказывается Герберт Вутц, говоря о sachliche Eigenschaften des Gegenstandes [вещные свойства предмета — *нем.*], которым противостоит его ценность.

** В данный момент не важно, что они в этом случае понимают под «формой». Эта проблема достаточно сложная. Существенно же, однако, то, что форма трактуется как свойство данного предмета.

предмета она зависит, само является свойством? А во-вторых, будь так, тогда надо еще уметь среди множества производных свойств отличать те, которые составляют ценность, от тех, которые с этой точки зрения ценности не представляют. Так, например, от разницы электрических потенциалов в двух местах определенного устройства и от свойств проводника электричества зависит ток в проводнике, который благодаря спирали в лампочке приводит к тому, что эта спираль, накаляясь, «светит». Эта температура, это накаливание и свечение — производные процессы и состояния устройства, вытекающие из его свойств, но это свечение становится для человека «полезно» только в определенных условиях, и эта польза составляет ценность устройства, однако не потому является ценностью, что является «производной» ценностью устройства. Неужели к тому, что является таким свойством, следует, если можно так сказать, присовокупить еще что-то новое, благодаря чему тогда ценностность и приобретается? На этот вопрос есть лишь несколько ответов: для этого надо только принять во внимание человека и еще некоторые потребности, например улучшить работу, которую не сделать в темноте, и чтобы это свечение было «полезным», а тем самым обладало той именно ценностью «полезности». Но так аргументируя, переходишь на другую точку зрения, ценностность которой связана с определенным способом воздействия данной вещи на получателя, в частности на человека. Тем самым разрушается тезис, что ценность («полезность») является свойством вещи, тогда как она появляется только благодаря соприкосновению потребности человека с устройством, которое эту потребность удовлетворяет. Из этого-то удовлетворения человеческих потребностей, как говорится, и «вытекает» тогда ценность полезности. В этом случае нельзя сказать, что это является свойством вещи или свойством человека, или, наконец, свойством отношений между вещью и человеком. Считая «полезность» ценностью определенной вещи, предполагают при этом, что такое удовлетворение определенных потребностей человека само является какой-то ценностью. «Полезность» тогда — как ценность — является чем-то производным от другой ценности, но в то же время не является «свойством» этой другой ценности.

В такой ситуации напрашивается совершенно другая концепция формы ценности, впрочем, также многократно предлагаемая с разных сторон. А именно, говорят: ценность вообще является не свойством ценностной вещи, а определенным «отношением» между ценностной вещью и другой вещью, которой первая как-то присуща. Эта концепция особенно популярна там, где эта вторая вещь — человек и более того — некое общество. При этом не раз говорилось о так называемой общественной «санкции», которая должна вообще придавать ценность бесценностной вещи. Отсюда открытый путь к общей релятивистской теории ценностей, которая в пограничном случае вообще отрицает так называемую «объективность» ценности и утверждает ее «субъективность», будь то в отнесении к отдельному человеку, будь то к целой общественной группе, «большой» или «малой».

Вовсе не противореча тому, что возможны ценности, которые по сути имеют в своей основе определенное отношение между соответствующе подобранными вещами, и даже что возможны ценности, материя которых «релятивна», нельзя, однако, согласиться, чтобы эта истина распространялась на все ценности. Ибо не у всех ценностей «релятивная» материя. Нельзя это утверждать ни о моральных ценностях, ни о ценностях эстетических и более того — даже там, где в основе проявления некоторой ценности можно утверждать возникновение определенного отношения между вещью, обладающей ценностью, и вещью, для которой первая вещь обладает ценностью, вовсе не значит, что эта самая ценность является отношением. Отношение, как я старался показать в другом произведении*, имеет особую структуру, которую нельзя приписать ценностям (даже тем, у которых «релятивная» материя). Нельзя сказать, что, к примеру, нечто, подобное «обаянию» или «прелести» или же «совершенству» и «благородству», является определенным отнесением, и это даже в том случае, если бы удалось показать, что всё это вытекает из определенных отношений между соответствующе подобранными предметами. Весьма неясной проблемой является и это самое (якобы) «вытекание»

* См.: «Спор о существовании мира». Т. 2, гл. XIII.

ценности из определенных отношений. Ибо оно не кажется ни логическим следствием, ни чем-то подобным порождению результата посредством причины.

Итак, все напрашивающиеся предположения в плане того, какова форма ценности, вызывают существенные сомнения, и нельзя сказать, будто мы вправду что-то на эту тему знаем. Во всех этих предположениях не принимается при этом во внимание все то, что для ценности представляется существенным или характерным, т.е. прежде всего именно ее «ценностность»* и тесно с ней связанная проблема, что эта ценностность допускает еще и разные уровни. Иначе говоря, о ценностях нельзя говорить осмысленно, не согласившись с тем, что к их сущности принадлежит то, что одни из них «выше», а другие — «ниже», вследствие чего одни больше пригодны к реализации, а другие меньше. Их реализация поэтому может быть в определенных условиях подчинена реализации другой, высшей ценности. К сущности ценности в связи с этим относится, что есть в них что-то, что нас заставляет выбирать, какую из них «следует» реализовать, если невозможна реализация, например, двух разных ценностей, условия возникновения которых исключены.

Эти и ряд других обстоятельств, о которых как раз сейчас и будет идти речь, склоняют некоторых авторов к точке зрения, что ценность чего-либо не является на самом деле самостоятельным предметом и, в частности, вещью, но составляет некую сущность (entitas) [istność] с совершенно особой структурой, которую следует отличать от всех принятых здесь во внимание форм и, в частности, от основной формы предмета, характерной для него даже тогда, когда он обладает определенной ценностью, но сам ценностью не является. Структура ценности тем отличается от формы предметов, которые сами ценностями не являются, что в ценностях выступают такие моменты, которые не появляются и не могут появиться в предметах, которые сами ценностями не являются.

Итак, в ценностях, как вообще во всем, что существует, можно выделить определенную «форму» (категориальную) и определенную

* По-немецки я сказал бы Werthaftigkeit или Wertigkeit.

«материю»*, а также способ существования, в каком эта оформленная материя существует. Но уже сама «ценностность» является тем, что необходимо для всякой ценности, но сама не является ни формой, ни материей, ни способом существования, хотя, выступая в ценности, влечет за собой отличия формы ценности от формы предмета, который сам ценностью не является. Влечет за собой еще и определенную особую модификацию способа существования ценностей**. С ценностями же, с одной стороны, тесно связана определенная «высота», разная в разных случаях, а с другой — к ней относится или особая «положительность» отдельных ценностей, или же точно такая же особая «отрицательность» других ценностей. Некоторые, например Николай Гартман, выделяют еще и так называемую «силу» ценностей (Wertkraft)***, которая должна быть разной в ценностях разного рода, например в моральных ценностях больше, нежели в эстетических ценностях.

Разные авторы пытаются поточнее объяснить эти различные моменты, обозначенные в построении ценностей, но нельзя сказать, чтобы с этим анализом они ушли далеко вперед, что, учитывая трудности проблем, которые тут напрашиваются сами собой, вполне понятно. Так, Герман Лотце, имея в виду, кажется, «ценностность» ценностей, говорил о том, что они не столько существуют, сколько «значительны» или как-то «важны». Он использовал трудное для

* «Форму» и «материю» в значении, о котором тут говорится, я старался объяснить в гл. 8 «Спора о существовании мира» и назвал ее, для того чтобы отличить от других пониманий этого термина, «форма I» и «материя I». Для этого я воспользовался термином «аналитическая форма», которую ввел Э. Гуссерль. Он, правда, не показал множества разнообразных значений термина «форма», но через выявление отдельных случаев этой «формы» помог читателям сориентироваться, о каком значении идет речь, когда говорится об «аналитической форме».

** Говоря об этом способе существования ценностей, мы пока только заметили, что они бытийно несамостоятельны в отношении к тому, что ими владеет, а кроме того, бытийно производны либо от некоторых свойств того, что владеет ценностью, либо же еще и от свойств каких-то иных предметов. Но это еще не исчерпывает способа, каким ценности существуют. К этому я еще вернусь.

*** См.: *Hartmann N.* Ethik… S. 251.

перевода слово gelten или Geltung*. Представители Южно-немецкой неокантианской школы (Г. Рикерт, В. Виндельбранд и др.), а позднее — Шелер и Гартман, утверждали, что всякая ценность скрывает в себе как бы постулат своей реализации, что определенным образом модифицирует ее существование. Говорили тогда и о том, что для ценностей характерна определенная *необходимостность*** [powinnościowość] существования, которая по-немецки сформулированная означает, что это не Sein, а Seinsollen. Эта «необходимостность» существования должна еще различаться в зависимости от основного рода ценностей. Она является, если можно так сказать, безусловной при моральных ценностях, что влечет за собой то, что нереализованность моральной ценности, если существует возможность ее реализации, является реализацией отрицательной моральной ценности («зла»). Тогда как представляется, что такого рода «необходимостности» существования не происходит, например, в эстетических ценностях. Их нереализованность, если возникает возможность их реализации, не представляется еще сама по себе злом, в частности моральным злом***. Нельзя также отрицать, что и для эстетических ценностей появляется определенного рода постулат их реализации, но они скорее «просятся» к реализации, нежели стремятся к этому способом, отягощающим нас виной, если мы этой «просьбы» не услышали. Мы

* Значимость (*нем.*). [Этот термин впервые был введен именно Лотцем. — Примечание переводчика.]

** Это понятие анализируется польской исследовательницей философии Ингардена Яниной Макотой. Нам не всегда удается применять только это слово, иногда по контексту мы используем его «модальный» синоним — должно. См.: *Makota J.* Wartości estetzcyne i wartości moralne w filozofii Romana Ingardena // Etyka, 1986. N 22. S. 194. — Примечание переводчика.

*** Макс Шелер (см. Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik... S. 483) выдвигает в отношении всех ценностей ряд законов, считая их априорными, такого типа: «Реализация (существование?) положительной ценности является ценностью положительной» или «Нереализация положительной ценности является ценностью отрицательной» и т.д. Опуская мысль, что так общо сформулированные утверждения ведут к regressus in infinitum [регресс до бесконечности — *лат.*], мне представляется, что эти утверждения не позволяют отнести их ко всем ценностям именно потому, что обязательность их существования не является во всех ценностях одной и той же.

также не без правоты утверждаем, что если что-то является питанием, то оно должно быть «питательным», а не «отравляющим». И если что-то должно быть средством чего-то, то его «необходимостность» в правильности реализации этой цели, и более того — если вместе с тем эта цель сама по себе положительно ценностна, то это средство «должно» быть выстроено, а если цель была «плохой», то и оно «не должно» быть выстроено. Точно так же и сама ценность, и постулат ее реализации обусловлены какой-то другой ценностью, следовательно, ценность в своей ценностности зависит от ценностности других ценностей. Такая возможная зависимость или независимость ценностности ценности от других ценностей — еще один определенный и характерный штрих структуры ценности. Не следует его смешивать с так называемой «относительностью» [względność] ценности в разных как-то отличающихся друг от друга значениях. Но и эта возможная относительность ценности в том или ином значении является — там, где она появляется в ценности, — определенной чертой, которая вне области ценностей вообще не выступает, поскольку в отдельных своих значениях не охватывает всей этой области.

Как теперь мы видим, ценность чего-то представляется созданием более сложным, если верны различия названных черт или моментов, относящихся к сути ценности. Это влечет за собой особое создание формы ценности, его нельзя обнаружить ни в основной форме самостоятельного предмета, ни в форме свойства, ни, наконец, в форме отношения. При этом в форме ценности особую роль играет то, что она всегда является своего рода надстройкой над основанием того, ценностью чего является, но надстройкой, которая — если только ценность добросовестна — не является паразитирующей в отношении к ценностному предмету, она не навязана ему извне или придана, но вырастает из самой сути данного предмета. Но именно потому, что только так она может вырастать из своего основания, является как в своей форме, так и в способе своего существования несамостоятельной и вторичной. Мы говорим, что она «присуща» предмету, однако эта ее принадлежность — момент формальный, иной, нежели тот, который выступает во всяком свойстве (черте) чего-то. Иной являет-

ся и ее роль в предмете, нежели роль какого-либо ее свойства или природы. Свойство благодаря своей форме детерминирует (определяет и дополняет) своей материей под определенным взглядом свой предмет, хотя оно может быть тесно связано с его природой. Тогда как ценность предмета детерминирована в своей материи и ценностности посредством свойств или посредством природы предмета, но вместе с тем, коль только там она оказывается детерминирована как ценность дополнительная, придает предмету определенную dignitas*, определенный, совершенно новый аспект этого существования, какого без нее ему никогда не достичь. Оно возносит его в бытийности над всеми предметами, лишенными ценностей, которые только есть, существуют, но ничего не «значат»**.

Таким образом, мы начинаем обретать некий взгляд на особую структуру ценности, но одновременно должны себе отдавать отчет в том, что самим отличием и вычислением всех этих моментов довольствоваться нельзя. Ибо каждый из них представляет собой исток новых проблем и требует скрупулезного анализа для выяснения или осознания для себя, чем, собственно, он является. Только результаты такого рода анализа позволят осознать целостность построения ценности в ее различных и возможных вариантах. Они позволят также выделить и точно определить дальнейшую проблематику того, какие тут возникают зависимости и обусловленности между разными моментами ценности. Уже предварительные исследования показывают, что эти моменты не являются какой-то случайной мешаниной или во множестве разбросанными отдельными и независимыми друг от друга моментами, но остаются друг с другом в различных связях, в которых одни из них играют как бы ведущую роль, а другие — зависимы от них и в отдельных случаях (вариантах ценности) в зависимости от них

* Достоинство, вид (*лат.*). — Примечание переводчика.

** Здесь имеется в виду тот смысл «значения», который невероятно трудно определить, не прибегая вновь к ценности и ее ценностности. Так, например, думают французские экзистенциалисты, говоря о signification [значение, смысл, значимость — *франц.*], при этом речь не идет о том «значении», каким обозначается любое слово, полное «смысла».

изменяются. Тут возникает целая сеть сложных проблем, возможное решение которых в существующем состоянии неведения мы не можем даже предугадать, как и не сумеем их ближе рассмотреть. Но, между прочим, представляется правдоподобным, что главным моментом, от которого зависят другие, является именно материя ценностей (то, что в другом месте я назвал «качеством ценностей») и что именно от нее зависит, например, уровень ценности, способ ее существования и обусловленности посредством предмета, которому присуща и т.п. Некоторые связанные с этим проблемы я постараюсь обрисовать.

ad 3. Пока мы не приступили к проблематике способа существования ценностей, следует навести порядок в одной из проблем. Как известно, Платон считал ценности так называемыми «идеями», т.е. определенными вневременными сущностями, неизменными и, как принято говорить сегодня, «идеальными». В XX веке Шелер считал, что ценности — это идеи или идеальные предметы, и утверждал, что о них можно выискать априорное знание того же типа, что математика. Рядом с «ценностями» он признавал также «блага» (Güter), т.е. определенные индивидуальные предметы, в частности реальные, которым «ценности» должны быть как-то присущи. Шелер, однако, не объяснял, каким образом некоторые идеальные предметы должны появиться как своего рода детерминации некоторых индивидуальных реальных предметов. Не имея здесь возможности широко представлять взгляды Шелера ни на эту проблему, ни на их критику, должен заметить, насколько могу согласиться с тем, что существуют общие идеи ценностей, содержание которых мы можем проанализировать и получить общие утверждения о ценностях, но не о тех идеях речь была в том моем выступлении, где я воспользовался словом «ценность». Для меня всегда речь шла о тех каких-то особо несамостоятельных сущностях [istność], какие проявляются в некоторых индивидуальных, в частности также и в реальных предметах, о сущностях таких же индивидуальных, как и их предметы. Используя терминологию Шелера, можно бы сказать, что «ценность» в используемом в том моем докладе понимании — это комплекс моментов, которые, выступая в определенном «благе», приводят к тому, что оно не просто

является какой-то вещью, а именно «благом» в понимания Шелера. Эти моменты индивидуальны, и у них возможны только определенные эквиваленты в идеях или в идеальных качествах, но как сущности [istność] они от них также отличаются, как отличается некая конкретная квадратность данной вещи от геометрической «идеи» квадрата или же от идеального качества «квадратности». Говоря, что этот комплекс моментов, благодаря которому определенная вещь есть «благо», является комплексом индивидуальных моментов, я еще вовсе не утверждаю, что эти моменты всегда являются или должны быть реальными, или же только могут появляться в реальных предметах. Могут ведь быть эстетические ценности, какие выступают в эстетических предметах, которые в целом не являются реальными (являются интенциональными созданиями отдельных сознательностных операций; так называемых эстетических переживаний), и даже там, где они выступают как ценность определенного реального предмета (определенной вещи или человека, либо человеческого поступка), сами они не обязательно являются благодаря этому реальными. На этом именно основана проблематика, касающаяся способа существования ценностей, и нельзя утверждать априори, что если ценность является ценностью чего-то реального, то и сама должна быть реальной, или же если является ценностью определенного, чисто интенционального предмета, то и сама она тоже должна быть чисто интенциональной. Существенным на данный момент является только то, что, ставя так вопрос, я не имею в виду никакие идеальные предметы или идеи, но только то, что действенно выступает как особая детерминация определенного индивидуального предмета, само индивидуально и, выступая так в особой связи с этим предметом, приводит к тому, что он есть «благо» в понимании Шелера.

Можно, однако, бросить упрек, что вопрос о способе существования ценностей сформулирован слишком общо, ибо предполагает, что таким же образом существуют все ценности, независимо от их рода. А между тем весьма правдоподобно, что, к примеру, моральные ценности (определенных поступков или определенных личностей) существуют или могут существовать не так, как эстетические или худо-

жественные ценности, и совсем не так, как ценности полезностности [użyteczności owe]. Это предположение напрашивается потому, что моральные ценности присущи реальным личностям и их реальному поведению, тогда как эстетические ценности присущи эстетическим предметам, которые являются интенциональными созданиями. Но, к примеру, устройство хорошо сконструировано и с присущей ему целью является полезным, а одновременно, как кажется, является и реальным предметом. Значит, может показаться, что его ценность полезности существует таким же образом, как и моральные ценности. Однако точно так же и эстетическая ценность определенного эстетического предмета, как и ценность полезности определенного устройства, присущая своему носителю, обусловлены не так, как моральная ценность. Именно у них обеих в основе их бытия есть за пределами свойств своего носителя еще и некий другой предмет, в первом случае — субъект, воспринимающий на эстетической основе определенное произведение искусства, во втором же — вещь, на которую мы в первую очередь воздействуем данным устройством. Отсюда кажется, что обоснование этих ценностей в предмете, которому они присущи, как-то открыто более, чем в случае, когда ценность за основу своего существования принимает исключительно предмет, которому это присуще. Представляется, стало быть, что их способ существования не такой, как моральных ценностей.

Как видно, мы тут принимаем во внимание два разных типа воззрения, пытаясь осознать способ существования ценностей. Первый из них — это способ существования носителя ценности, второй — способ, в котором ценность обоснована в предмете, которому присуща. При этом в первом случае подразумевается утверждение, что ценность существует тем же способом, что и ее носитель: если он реальный, то и она реальная, если он нереальный, то и она тоже нереальная. Тогда как во втором подразумеваемым представляется утверждение, что ослабление связи между носителем ценности и ценностью влечет за собой, если можно так выразиться, как бы ослабление способа существования ценности. Кажется, эта предпосылка находится, о чем я уже говорил, вне аргумента, выступающего против признания

существования ценностей, если они оказываются «релятивными», а значит, более или менее обусловленными в своем существовании неким фактором, который отличается от носителя ценности.

Но являются ли оба эти утверждения правильными, и не приведет ли к противоречию одновременное применение двух утверждений в решении способа существования ценности?

Из первого будет следовать, что, например, реальному предмету могут быть присущи исключительно ценности реальные и что если они ему действительно присущи, в таком случае в отношении их способа существования истиной является всё то, что является истиной вообще в отношении всех реальных предметов. Так вот, по крайней мере на первый взгляд представляется, что один и тот же реальный предмет, например определенный человек, является красивым мужчиной (т.е. ему присуща определенная эстетическая ценность), что он является красивым и морально ценностным человеком, является, наконец, так сказать, «хорошим отцом», что значит — умеет целенаправленно вести себя со своими детьми, является, следовательно, как отец полезным членом своей семьи. Если мы согласимся с тем, что эстетические ценности, некоторым образом нормально присущие эстетическим (нереальным) предметам, не могут существовать реально, то тогда мы должны отказать данному человеку в том, что он владеет ценностью красоты. То же самое надо сказать о его ценности быть «полезным» членом своей семьи, которая, будучи обусловленной не только им самим, но и членами его семьи, на которых направлен его стиль поведения, будет не так реальна, как то, что он является морально ценностным человеком. В соответствии с приведенным принципом следовало бы в таком случае отказать в этой ценности данному человеку.

Выявляются, однако, еще и другие сложности в принятии приведенного утверждения о способе существования ценностей. А именно все реальные предметы существуют во времени: они являются или предметами, длящимися во времени, или минутными событиями, или, наконец, процессами, становящимися во времени. Можно ли сказать о какой-либо ценности, присущей реальному предмету, что

она — или событие, или предмет, длящийся во времени, или, наконец, определенный процесс? Наверное, можно согласиться с тем, что ценности начинают принадлежать определенному предмету, и поэтому происходит определенное событие: возникновение данной ценности или начало ее принадлежности чему-то. Согласимся с тем, что человек в течение своей жизни набирает определенные ценности посредством того, что, скажем, учится определенной правильности, что — как говорится — в сопротивлении жизни «вырабатывается» его морально устойчивый характер и т.п. Мы тогда могли бы сказать, что существует процесс реализации определенных ценностей. Нельзя, пожалуй, согласиться с тем, что если кто-то является «красивым» или «бескорыстным», или «таким смелым, что способен на геройство» и т.п., то это — определенные события или определенные процессы, реально происходящие в мире или в данном человеке. Но можно ли сказать, что эти ценности характера данного человека являются предметами, длящимися во времени, т.е. так, как сам человек или какая-либо вещь, изменяются во времени, обретают в нынешнем особую актуальность существования, а потом отходят в прошлое?

Выше мы заметили, что ценности бытийно несамостоятельны в отношении к тому, чего ценностями являются, т.е. к своим носителям, а также что бытийно производны от свойств своего носителя или системы свойств нескольких предметов (например, устройства и вещи, к которой оно относится, пищи и животного и т.п.). С этой точки зрения, следовательно, они отличаются от предметов, длящихся во времени (в особенности от вещей или людей). Эти различия, однако, сами по себе еще не влекут за собой того, что их способ существования должен быть не такой, как их носителя, а значит, что, например, благодаря этому они не могут быть реальными. Ибо и реальные вещи бытийно производны от других вещей, из которых возникли. И есть в этих реальных предметах множество их несамостоятельных моментов, например всякое из свойств такого предмета, которым вследствие их бытийной несамостоятельности нельзя отказать в реальности существования. И ценностям тоже с этой точки зрения мы не можем отказать в реальности существования, поскольку, по

крайней мере за некоторыми из них, мы вынуждены признать этот способ существования.

Обойдем молчанием пока те эстетические ценности, за «реальность» которых, может быть, не все готовы сражаться, потому что это обстоятельство — то, что они выступают на основе определенных нереальных предметов — играет как-то существенную роль. Хотелось бы, может быть, подтвердить хотя бы то, что ценность определенного предмета не может существовать, если можно так сказать, «более мощным» образом, чем существует сам этот предмет. Но вместе с тем проблема возможной нереальности существования эстетических ценностей не представляется чем-то таким, с чем, с точки зрения важности этих ценностей и их роли в жизни человека, трудно было бы согласиться. Однако проблема способа существования ценностей — как моральных, так и полезных — представляется гораздо более значительной, и ее трудно было бы принять с разных точек зрения, если бы понадобилось их способ существования сравнивать со способом существования эстетических ценностей. Хотелось бы их существование как-то приблизить к действительности человека resp. той действительности, в которой человек совершает свои поступки. Представляется, нельзя стремиться к тому, чтобы признать моральные ценности чем-то таким, что находится вне времени, как те или иные идеальные предметы или идеи. Но несомненным представляется, что моральная ценность определенного поступка (например, отказаться от некоего блага ради другого человека, пожертвовать своей жизнью ради защиты другого человека или определенного идеала культуры и т.п.) возникает в минуту совершения этого индивидуального поступка. И человек, совершивший этот поступок, получает по заслугам только в том случае, если его поступок не был просто механической рефлексией организма. Так же, пожалуй, как нельзя отрицать, что разного рода ценности, которые «репрезентирует» определенный человек благодаря своему нравственному характеру, благодаря таланту и правильности, которой наделен, благодаря знаниям, опыту и т.п. — как-то с его смертью или в результате внутреннего надлома (ибо даже сильные и благородные люди в определенных условиях подвержены

внутреннему надлому) оказываются уничтоженными, ликвидируются из бытия, хоть и «числятся» за ним и после его смерти.

Изъять из времени невозможно также ценности полезности и разного рода значимости. Все эти так называемые завоевания техники, основанные на строительстве того или иного устройства, заключающие в себе новейшие уточнения, способствуют «реализации» новых ценностей полезности, иногда обоюдоострых, т.е. приносящих с собой как положительную, так и отрицательную пользу и вред. Обо всех этих «пользе» и «вреде» следует говорить, ибо они возникают в момент реализации соответствующих устройств и оказываются одновременно разрушенными посредством уничтожения этих устройств или хотя бы посредством того, что их невозможно применить. Когда данное устройство «портится», утрачивается ценность. Когда его сооружение оказывается «усовершенствованным», пусть только за счет длительной сохранности материала, из которого сделано устройство данного типа, его ценность полезностности, caeteris paribus*, возрастает: точнее говоря, новая ценность оказывается реализованной.

Эти факты, кажется, трудно оспорить. Но трудность порождает вопрос: а какое отношение ко времени и к действительному предмету, на котором данная ценность как-то базируется, следует приписывать моральной ценности или ценности полезностности в период между ее «реализацией» и уничтожением? Следует ли им приписывать переменчивость и преходящность во времени как всему, что реально, или же согласиться с тем, что они как-то поднимаются над этой необходимостной во времени переменой в способе существования? Изменяется ли ценность поступка точно так же, как поступок, который совершается, а после совершения его уже больше не существует? Или же она продолжает быть, оставаясь и после совершения самого поступка? Не есть ли это вообще ложный путь вопрошания, который необоснованно приписывает ценностям, что к ним можно применять те же критерии, что свойственны реальным временным предметам, в частности длящимся во времени, тогда как ценности (в особенности

* При прочих равных (условиях) (*лат.*). — Примечание переводчика.

моральные) при всем их временном характере в своем возникновении и уничтожении, временными sensu stricto* не являются, как-то продолжаясь как бы вневременно?

Проблема интересная не только с чисто теоретической точки зрения и не относится к так называемым академическим вопросам. Ибо те или иные ее разрешения вызывают определенное поведение и решение людей. Она связана с проблемой ответственности человека за поступки, им совершенные, ответственности именно в тот момент, когда эти поступки уже были совершены и ушли — неужели со своей положительной и отрицательной ценностью? Как можно быть наказанным или награжденным за то, чего уже нет? Но кто-то возразит: поступков и их ценностей уже нет, однако совершённый поступок — хороший или плохой — оставляет на человеке, который его совершил, след преступления (т.е. чего-то отрицательно ценностного) или так называемой заслуги, а стало быть, определенной актуально положительной моральной ценности этого человека. Человек остается преступником или героем — только тогда его наказание или награждение имеют смысл. Только в том случае, если он идентичен тому, кто когда-то совершил поступок, и если еще заключает в себе самом на данную минуту ценность своего преступления или же добродетельности, может нести ответственность. В противном случае он имеет право сказать: я не являюсь тем, кто совершил поступок; или же: сегодня я свободен от вины, я не заключаю в себе из того времени отрицательной ценности себя самого. Эта отрицательная ценность ушла вместе с тем моментом, в который мой поступок был совершён. Например, существует идея исповеди, согласно которой исповедь представляет собой способ «смывания» вины, уничтожения отрицательных ценностей, о которых в таком случае следует сказать: несмотря на то что идет время, несмотря на изменения, которые произошли в человеке с того времени, что-то в человеке осталось, продолжает существовать, раз было необходимо это «смывать», если это «смывание», это «отпущение грехов» вообще могло случиться.

* В узком смысле (*лат.*). — Примечание переводчика.

Что до природы ценностей и ее уровня, в этом аспекте следовало бы признать за моральными ценностями не только возможность продолжать поток времени, но и сверх того возможность не подлежать в течение времени никаким изменениям, .

Представляется, что никакой вид или вариант способа существования, какой мы знаем, а значит, ни идеальное, ни реальное бытие, ни бытие чисто интенциональное (гетерономическое) не относятся к тому, чтобы признать за ними способы, в которых некоторые ценности и, в частности, ценности моральные существуют, поскольку существуют условия их «реализации».

Кто-то скажет: это естественно и ясно, и не единожды об этом уже говорилось, утверждали либо как Лотце, что ценностей не существует, но они «важны» (gelten), обладая своеобразной «значимостью» (Geltung), либо же как Рикерт и другие члены Южно-немецкой школы неокантианства, что именно ценности существуют не просто, а характеризуются «необходимостностью [powinność] существования» (Seinsollen). Но это решение, однако, не удовлетворительное. Ибо «быть важным», «обязывать» [obowiązywać] или же иметь «значимость» (Geltung) можно тогда и только тогда, когда хоть что-либо существует. Несуществование делает это просто невозможным. Тогда, наверное, можно сказать: ценности (в особенности моральные) не только существуют, но существуя, сверх того имеют эту «значимость», значительность и т.п. Но является ли эта «значимость» более точной детерминацией (если можно так сказать) их существования или же это тоже является тем, что самым тесным образом связано с ценностностью ценностей? Более сложной является проблема этого Seinsollen. О том что определенные ценности «должны» существовать, можно осмысленно говорить в двух разных ситуациях: а) когда эти ценности еще не стали «реализованы» и б) когда это уже совершилось. В первом случае речь идет о «необходимостности» существования, какую мы как-то можем вычитать из содержания идеи данной ценности (например, справедливости или гражданского мужества): в случае предполагаемой конкретизации ценностей (обычно мы не совсем точно говорим о «реализации»), с одной стороны, до нее действительно при опреде-

ленных обстоятельствах не должно дойти, но, с другой стороны, материя ценностей требует, можно еще сказать — «домогается» этой конкретизации от тех, в чьих силах к ней привести. Это «необходимо быть» исходит из положения, что «еще не», а значит, — только приближается, и когда дойдет до конкретизации, будет всё «в порядке». Это «необходимо быть» в этом случае означает нечто большее, чем то, что мы ожидаем или предвидим такую конкретизацию. Так, например, при подготовке определенного эксперимента по физике, устанавливая, какими могут быть условия возникновения некоего события или процесса, и при попытке создания этих условий, мы говорим: процесс или событие *X* в этих условиях «должно» возникнуть. Это значит лишь то, что мы предвидим и ожидаем, что к этому придет, как только установленные нами условия будут реализованы. В случае определенной моральной ценности, которая «должна» быть реализована в определенной ситуации, мы не только ожидаем или предвидим, что будет совершен поступок, «реализующий» эту ценность, но и нечто большее, — что именно только тогда, когда наступит эта реализация, всё будет «в порядке», и, в частности, «в порядке» будет человек, который этот поступок совершил, он выполнил, как говорится, лежащий на нем долг, хотя одновременно получается так, что он мог его и не выполнять. Этот «долг» вытекает именно из характера «необходимостности» возникновения (реализации) данной ценности в определенной ситуации. «Необходимостность», означенная содержанием идеи данной ценности, не происходит, если ценность будет действенно «реализована», коль скоро, стало быть, будет «исполнено» стремление к ее реализации. Следует ли в отношении этого сказать, что если ценность (этого типа, т.е., к примеру, моральная ценность) уже оказалась реализованной, уже существует, то ее существование не имеет уже на себе никакого следа, который мог бы служить эквивалентом этой «необходимостности», и с этой точки зрения не отличается в своем существовании от существования предметов, лишенных всяких ценностей, т.е. ценностно безучастных? Представляется, что здесь, однако, есть некая разница в самом существовании моральной ценности в отношении к предметам, ценностно нейтральным. Кто-то,

может, захочет увидеть это различие в том, что, поскольку определенная ценность в определенной ситуации стала реализованной, и сам оказывается положительно оцененным, «одобренным» как факт «порядка» или как «правильный», тогда как простое существование ценностно нейтральных предметов такой оценки или признания не вызывает. Но это лишь отодвигает проблему. До такого одобрения, очевидно, может дойти, но в целом может и не дойти, а кроме того, не в ней самой следует видеть различие, которое мы тут ищем. То что речь идет о чем-то другом, обнаруживает себя, когда мы отдаем себе отчет, что это одобрение или признание может быть «правильным» или неправильным. Свою правильность оно может почерпнуть лишь только в том, что само действенное существование ценности, которая «должна» быть реализована, является как бы исполнением этой обязательности и положительно ценностно: «хорошо» бывает тогда, когда доходит до реализации данной ценности. Это, наверное, имел в виду Шелер, когда — как я уже вспоминал — утверждал, что существование ценности положительной само есть ценностью положительной. Но представляется, что это утверждение заходит слишком далеко. В этих условиях возникает не новая ценность, а лишь ценностность реализованной ценности как бы объемлет собой существование ценности, или, лучше сказать, в этом существовании — один из ее фундаментов, стало быть, ценностность вытекает не только из самой материи ценности, но также и из действенности ее реализации. Не как таковое Sollen [долженствовать] характеризует в этом случае существование ценности этого типа, а именно исполнение этого Sollen.

Может, легче осознать для себя этот особый момент способа существования моральных ценностей, сопоставив их с ценностями эстетическими? Ведь эти последние никогда не смогут достичь той действенности существования, что реализовано в поступках моральных ценностей, поскольку они всегда остаются только в сфере чисто интенционального бытия, о чем я уже говорил. И разве только в том заключается ошибка, что мы станем приписывать эстетическим ценностям ту действенность существования, какую следует, как представляется, приписывать ценностям моральным, но какая эстетиче-

ской ценностью не будет достигнута? Ошибка, пожалуй, залегает гораздо глубже. Их надо, если можно так выразиться, приравнять к моральным ценностям, с точки зрения dignitas этих последних, и они были бы с ними уравнены с точки зрения ценностности, которая им вовсе не присуща. Dignitas моральных ценностей будет сопротивляться уравниванию их как с ценностями эстетическими, так и с ценностями полезности. Подобно тому как, наверное, мы не согласимся, чтобы ценностям истинностности приписывать тот же самый способ существования, что и моральным ценностям, или же такой, какой свойствен эстетическим ценностям. В первом случае их ценности как-то возвышались, во втором — снижались. Напрашивается предположение, что способ существования ценностей как-то связан с разными аспектами, а значит, и с их собственной материей, и с типом их ценностности, как, наконец, и со способом существования предметов, которым они могут быть присущи. Мы, однако, не способны прояснить эти проблемы и достаточно обоснованно сформулировать утверждения. Представляется также, что в различных способах существования, какие мы встречаем в области ценностей, мы имеем дело с некими новыми способами существования по сравнению с теми, которые я старался определить в первом томе «Спора о существовании мира».

В заключение следует еще отметить, что здесь я рассматривал только проблему, как могут существовать ценности некоего принципиального рода, способ существования которых зависит от данного рода ценностей. Без внимания осталась проблема: верно ли, что данная нам в опыте in individuo ценность, принадлежащая к некоему принципиальному роду, в данном случае действительно существует или же она в достаточной степени укоренена в предмете, который представляется ее носителем, или же лишь возникает ее более или менее обоснованный вид принадлежности этому предмету. Нам следует согласиться с тем, что когда, например, какой-то определенный поступок человека нам дан «бескорыстно» или какое-то произведение нам дано как «идеальное» или как «полное красоты», не всегда это соответствует действительности. Вследствие этого следует предпри-

нять отдельное рассмотрение — что касается способа укоренения соответствующей ценности в предмете или же в обстоятельствах, в каких она находится, либо в условиях, в каких она воспринимается. Это — область совершенно новых проблем, при этом область и новых способов исследования существования определенной индивидуальной ценности, для которой лишь вспомогательное значение могут иметь набросанные выше заметки, касающиеся только проблемы общего упорядочивания возможного способа существования определенного основного рода ценностей. По поводу этих проблем спор идет там, где критики художественного творчества стремятся выработать так называемый «критерий» оценки, или там, где в судебных расследованиях речь идет об установлении вины подсудимого в отдельном конкретном случае и встает вопрос, являются ли существующие улики достаточным основанием для того, чтобы осудить обвиняемого.

ad 4. Неменьшие трудности вызывает проблема так называемой «высоты» ценности. Она так же принципиальна для теории ценностей, как и уже затронутые до этого вопросы. «Высота», очевидно, связана с сущностью всех ценностей, и потому невозможно обойти молчанием напрашивающиеся в связи с ней проблемы, хотя вполне возможно, что некоторым из наших слушателей эта проблема покажется «очевидной» и «естественной», и нет никакой необходимости ею тут заниматься.

Именно «очевидным» представляется то, что всякая ценность обладает какой-то определенной «высотой» своей ценностности, ибо эта «высота» всегда является необходимым признаком ценностности. Между тем менее очевидным представляется, что когда мы имеем дело с двумя ценностями, то «высота» их либо одинаковая, либо разная, а это тогда означает, что одна из ценностей «высшего порядка», а вторая — «низшего». Ибо некоторые считают, что такое может происходить, только когда обе сравниваемые друг с другом ценности — одного и того же основного рода. Если же это условие не выполнено, тогда между ценностями не происходит ни одного из упомянутых отношений. Сам вопрос о том, является ли одна из них

«выше» другой или обе они друг другу равны, лишен в этом случае здравого смысла*. Поскольку понятие «рода» ценности может пониматься по-разному, возникает опасность, что за ценности разного рода будут приниматься те ценности, материя которых разная, — тогда невозможно будет сравнивать друг с другом с точки зрения «высоты» ни одну из двух ценностей разной материи (разного качества). Но даже в том случае, если мы будем осторожными и ограничимся лишь различением нескольких основных родов ценностей, как это мы сделали в данном докладе в самом начале, то и тогда можно утверждать, что существует живая тенденция сравнивать друг с другом с точки зрения «высоты» даже ценности принципиально разных родов. Вот почему мы стараемся как на практике, так и в теории устанавливать в пределах одного рода целую серию ценностей, упорядоченных согласно их «высоте». Но и тогда, когда мы, например, имеем дело с моральной ценностью и с какой-то ценностью эстетической, мы не раз задаемся вопросом: которая из них «высшая»? Ибо иногда возникает ситуация, при которой реализация одной из них затрудняет или делает невозможной реализацию другой, и нам следует выбирать, которую из них реализовать. В то же время мы также хотим знать, которая из них «высшая», чтобы при реализации отдать преимущество ей. Это связано с не раз отмечаемым постулатом, что если нельзя одновременно реализовать две какие-либо ценности, то следует тогда низшую ценность посвятить реализации высшей ценности, если вообще есть возможность выбора, которую из них реализовать. Существует также довольно распространенное мнение, что моральные ценности generaliter** выше ценностей эстетических и т.д. Вознесение какой-либо эстетической ценности над ценностью моральной и реализация первой из них ценой снижения или нереализации второй будет, по мысли подобного представления, отягощена отрицательной ценностью и в каком-то смысле станет «злом».

---

* Этого мнения, например, придерживается Обри Бердслей в своей книге "Aesthetics". См.: *Mource C.* Beardsley Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism. New York, Harcourt, Brace,1958.

** В общем, вообще (*лат.*). — Примечание переводчика.

Неизвестно, однако, следует ли понимать тезис о принципиальной «высоте» ценности типа *A* по сравнению с ценностью типа *B* таким образом, что даже относительно невысокая ценность типа *A* всегда выше любой, даже относительно высокой ценности типа *B*, или же она касается только ценностей, место которых в обеих сериях ценностей, упорядоченных по своей «высоте» (по крайней мере приблизительно), точно такое же. И потому неизвестно, должен ли упоминаемый постулат относиться к любой произвольной паре ценностей, взятых из двух разных серий, или же он распространяется только на соответствующим образом подобранные ценности. В первом случае постулат этого рода представляется, по крайней мере, довольно сомнительным, тогда как во втором возможность его применения предполагает существование resp. знания строгой упорядоченности ценностей отдельных основных родов по их «высоте». Но и тогда трудно было бы найти соответствующее им место, к примеру, равное близким «наивысшим» ценностям. Между тем нелегко, пожалуй, указать на хотя бы одну такую упорядоченную серию ценностей, хотя в разных кодексах наказаний установлены размеры кары за каждое отдельное «преступление». Не представляется, однако, чтобы на это измерение влияла исключительно «высота» проступка resp. совершенное зло. Во многих случаях при предложении двух ценностей одного и того же основного рода (например, моральных ценностей), а тем более ценностей, принадлежащих к двум разным основным родам, мы не сумеем дать ответ, какая из них высшая, а какая низшая, хотя мы обладаем с этой точки зрения определенными чувствами. Эти недостатки порождены тем, что мы не знаем достаточно ясно и точно, что, собственно, такое та «высота» ценности, столь неизбежно связанная с ценностностью ценности. Мы также не знаем, что означает эта «высота» — это материя ценности или же ее способ существования, или ее «сила», либо, наконец, «необходимостность ее существования». Может быть, эта необходимостность функционально зависима от «высоты» ценности, а «высота» функционально зависима от материи ценности. Но что свидетельствует о том, что это действительно так? Ведь весьма

распространено мнение, что «высота» ценности вовсе не зависит от ее материи, как не зависит ни от чего, что в ней самой можно выделить и что ее имманентно характеризует, но она зависит от посторонних обстоятельств, между прочим, как это не раз провозглашалось, от признания человеком, которому хочется принадлежать к данным ценностным предметам, или же от общественного мнения, господствующего в определенный период времени и в определенном круге культуры. Точно так же и количество предметов, которое может иметь подобную ценность (например, количество так называемого товара на рынке), и вместе с тем большое число потребления в определенный момент влияет на «высоту» ценности. В этих разнообразных воззрениях на то, что определяет «высоту» ценности, обнаруживает себя противопоставление абсолютистских теорий ценностей релятивистским, а точнее — лишь один из видов этого противопоставления.

По мнению «абсолютистов», следует прежде всего отличать «высоту» ценности и саму ценность от «цены», какая дается определенному ценностному предмету в определенных обстоятельствах. Собственно, эта цена, а не «высота» ценности определенного предмета является зависимой от упоминаемых выше обстоятельств и изменяется при их изменении. Тогда как «высота» ценности однозначно и неизменно обозначена материей и только ею и остается той же самой при изменении цен. Цена — говорим мы во многих случаях — «соответствует» ценности; если в отношении к ней она непропорционально высока, мы говорим, что данный предмет «переоценили»*, если же слишком низкая — его «недооценили».

Во-вторых, следует отличать безотносительную «высоту» ценности, определенную посредством ее материи, от «высоты» относительной, вытекающей из проведенного определенным образом сопоставления ценностных предметов. Особенно это касается ценностей полезности разного рода технических произведений, когда вследствие появления товара высшего качества предыдущий товар,

* В точном, подлинно польском понимании, а не в значении, которое этому слову навязали «ведомственные» бюрократы.

этого качества не имеющий, становится «хуже» нового продукта. Его относительная цена падает по отношению к его цене безусловной. Он и в дальнейшем с точки зрения полезности по-прежнему остается таким же ценностным, ибо удовлетворяет те же потребности, что и до этого, но он хуже, ибо не соответствует потребностям, предъявляемым к новым требованиям. Относительная «высота» ценности определенного предмета изменяется в зависимости от того, какие другие ценностные предметы определенного типа оказались реализованы, но эта изменяемая относительность «высоты» входит в расчет прежде всего для ценностей полезности, и по крайней мере сомнительно, чтобы она появилась среди ценностей другого основного рода, в частности среди моральных ценностей. Наконец, скажут абсолютисты, точно так же относительно сравнительная «высота» ценности, как и цена («ценность») ценностного предмета предполагает существование безотносительной «высоты» ценности, вытекающей исключительно из ее материи. Она независима от признания, от моды, от потребности и ее отношения к количеству предметов, обладающих ценностью того же рода и т.п.

Но релятивисты данного вида скажут, что нет ничего подобного безотносительной «высоте» ценности, что различия между ценностями по «высоте» касаются исключительно относительной, сравнительной «высоты» или же сводимой к разнице «цен», которую определяют исключительно упоминаемые уже обстоятельства.

Нелегко разрешить этот спор именно потому, что недостаточно выяснено, что такое эта «высота» ценности, которая таким очевидным, на первый взгляд, образом является как бы только ближайшей и при этом необходимым определением ценностности ценности. Необходимым в том значении, что без него не была бы возможна эта, если можно так выразиться, «общая» ценностность, общая, ибо она должна выступать в каждой ценности какого бы то ни было рода, но одновременно требует в отдельных видах ценности дополнения «высотой», и при этом иной — в отдельных видах, и даже иной — в отдельных ценностях. «Общая» ценностность является тут как бы моментом родовым, тогда как «высота» является моментом, различающим в

определенных границах виды ценности, а в итоге — и отдельные ценности этого же самого вида.

Некоторые пытаются эту проблему прояснить посредством того, чтобы установить критерий «высоты» ценностей*. Но сам поиск таких критериев свидетельствует о том, что проблема, чем является «высота» ценностей, не представляется нам интуитивно resp. в каком-то виде опыта достаточно проясненной. Для этого следует искать указателей, отличных от самой «высоты» ценностей, которые позволили бы нам ее распознать. Характерным является также то, что Шелер в выработанных им критериях вовсе не обращается к материи ценностей, «высоту» которых хочет установить с помощью критериев, а совершенно к другим проблемам, таким, как отношение к обоснованию одних ценностей в других — при этом низшие ценности должны быть обоснованы в высших — и даже к чему-то вроде глубокого удовлетворения, которое сопровождает реализацию определенной ценности (!). Неизвестно также, должны ли эти критерии быть только средством для распознавания «высоты» ценности или же фактором, от которого «высота» ценности функционально зависит. Это последнее, пожалуй, открывает путь к релятивистскому разрешению проблематики «высоты» ценности. Независимо от того, как понимать «критерии», предложенные Шелером, они в любом случае будут не то, что сама «высота» ценности, о выяснении которой тут для меня идет речь. Ссылка на них не поможет в разрешении рассматриваемой в настоящее время проблематики.

ad 5. Следующая проблема, которую хотелось бы еще затронуть, — так называемая «автономность» ценностей. В разного рода ценностях она выглядит по-разному.

Все ценности, как я уже говорил, бытийно несамостоятельны в отношении к предмету, которому присущи. В данный момент речь идет, однако, о другого рода самостоятельности или несамостоятельности определенных ценностей, а именно одной ценности по отношению

* Так, в частности, делает Макс Шелер в своей книге "Formalismus...". При этом нельзя забывать, что Шелер, по крайней мере в отношении к моральным ценностям, принадлежит к «абсолютистам». См. 1 ч., с. 488 и др.

к другой или ценности одного рода по отношению к ценности другого рода. Возникает вопрос: существуют ли такие ценности, которые могут выступать в предмете, ценность которого составляют, без одновременного и непременного соучастия в том же предмете каких-либо других ценностей этого же самого или другого основного рода? Ценность (если таковая существует), которая этим характеризуется, я называю «автономной» ценностью, тогда как ценность, которая тогда и только тогда появляется в предмете, когда в нем одновременно выступает какая-либо иная ценность этого же самого или другого основного рода, мне хочется назвать ценностью «неавтономной»*. Следует подчеркнуть, что об автономности или неавтономности определенной ценности решает в данном понимании исключительно качество (материя) ценности. Это оно нуждается в со-принадлежности либо к одному и тому же предмету какой-либо иной в своей материи строго определенной ценности, либо, по крайней мере, в типе такой материи. Однако могут быть и какие-то другие основания для того, чтобы какие-либо две ценности со-принадлежали друг другу в одном предмете, хотя такое не вытекает из материи этих ценностей. Может случиться и так, что условия реализации определенной ценности $Ц_1$ в предмете *П* — одного и то же рода и могут происходить в нем тогда и только тогда, если возникнут еще и другие условия, следствием чего станет появление в *П* ценности $Ц_2$. Я бы даже тогда сказал, что $Ц_1$ и $Ц_2$ — производно неавтономные ценности.

Для чего, однако, нужны такого рода различения? Уже неоднократно в истории теории искусства, resp. европейской эстетики начиная с Платона ставился по адресу некоторых ценностей вопрос об их «автономности» или «неавтономности». Платон утверждал, например, что существует высшая «идея», которая, согласно ему, была одновременно и высшим «благом» (ценностью), это была идея «красоты-блага»

* Эти понятия, по моей онтологической терминологии, имеют совершенно другое значение. Но я использую их в соотнесении с определенными вариантами именно потому, что в теории ценностей, как и в теории искусства, обычно используют эти же слова для обозначения отмеченной разницы между ценностями. Их, впрочем, обычно применяют без надлежащего объяснения, что подразумевается.

(kalokagathia), причем одно без другого появиться не могло. Но и гораздо позднее, уже в значительно измененных условиях культуры и в других философских воззрениях, не имеющих ничего общего с платонизмом, не раз выдвигалось довольно схожее утверждение. Это делали чаще всего критики искусства, в особенности литературные критики, которые вели спор о том, может ли выступать в произведении искусства «прекрасное», если в нем одновременно нет какой-либо ценности другого рода? При этом тот другой род ценностей, от которых зависимо «прекрасное» произведения искусства, изменялся по обстоятельствам. Чаще всего требовалось, чтобы произведение искусства содержало в себе какие-то моральные ценности, чтобы оно показывало в представляемом мире людей, обладающих такими ценностями, или представляло споры о реализации таких ценностей, при этом произведение считалось «прекрасным», если в нем в споре побеждала какая-либо высокая моральная ценность. Были противники этого и такие, кто считал, что произведение, например, литературы является «прекрасным» только в том случае, если показывает в представляемом мире именно отрицательные моральные ценности, зло, преступление, жестокость. Считалось, что произведение является «реалистическим», и этот так называемый «реализм» более всего оценивался с художественной точки зрения, утверждалось, что только такое сочинение является «подлинным». По-видимому, эта «подлинность» была непременным условием «красоты» сочинения. В других случаях утверждалось, что произведение только тогда является «ценностным», и то в понимании определенной эстетической ценности, когда в представляемом мире показываются определенные общественные или политические идеалы, например патриотизм их героев и т.п. Упрек в так называемом «формализме», который неоднократно высказывался в последние несколько десятилетий, упрек, скрывающий, впрочем, в себе очень разные мотивы, основывался именно на отказе признать «автономность» за ценностями строго эстетическими. Тогда как лозунг так называемого «искусства для искусства», вновь по-разному и во множестве понимавшийся, вытекавший из разных мотивов, имел в своей основе не осознанное до конца представление, что эстети-

ческие ценности являются generaliter «автономными» в данном тут понимании и что непризнание их автономности в художественной практике приводит чаще всего к тому, что совершенно другие ценности, не имеющие ничего общего с искусством и красотой, считаются единственно важными в произведении искусства, и что только в том случае они выполняют свою функцию, если «присущи» этим другим ценностям. Особенно так называемая «истина», историческая правда, правда жизни и т.д. считалась противниками «искусства для искусства» не только непременной, но и подлинной эстетической ценностью произведения искусства, так что тут дело доходило не только до отказа в «автономности» эстетическим ценностям, но и даже, по мнению знатоков лозунга «искусство для искусства», до ложной подмены ценности одного рода ценностями другого рода. И тогда борьба шла уже не за автономность эстетических ценностей, а только за то, чем, собственно, является «истинная» эстетическая ценность.

Основу этих споров, так часто возникавших в истории и отличавшихся обычно тем, что ни одна из сторон не в состоянии убедить другую, составляет недостаточное осознание для себя специфического характера разных родов материи эстетических ценностей, с одной стороны, и моральных (или каких-либо иных) — с другой. Отсутствие возможностей довести своеобразие качеств ценностей до интуитивно ясного схватывания и связанной с этим понятийной установки является истоком того, что в происходивших спорах используются слова, лишенные точного и зафиксированного значения, вследствие чего неизвестно, о чем, собственно, спор. Но и само уяснение, при непременной интуиции, специфики качеств ценностей, еще недостаточно, необходимо достичь несамостоятельности определенных материй ценностей, осознать для себя необходимое соединение их друг с другом в пределах одного целого, а значит, выработать определенный взгляд на априорные связи между этими качествами. Только систематические исследования разных качеств ценностей, проводимые на богатом материале, могут помочь в прояснении проблемы.

Но и еще одно может быть источником того, что в происходивших спорах так трудно найти согласие. В ежедневной практике общения

с ценностями того или иного рода, в происходившей борьбе за их реализацию или устранение не раз доходило до определенного искажения самого опыта ценностей. У нас не только — и не раз — бывали ошибочные воззрения на те или иные ценности, мы не только пользуемся неясными и многозначными понятиями, но и, что еще хуже, ошибочно ощущаем ценности; наши эмоциональные реакции на них не всегда точны, мы реагируем, например, эстетической эмоцией там, где появляются ценности моральные, или наоборот, реагируем личными обидами, общаясь с отрицательными моральными ценностями, на выступающие в произведении искусства эстетические ценности, собственный характер которых оказывается нераспознанным. Когда такое происходит, невероятно трудно найти понимание с представителем другой точки зрения, ибо нет общей опытной основы. Тогда требуются усилия как-то пересмотреть собственный опыт, устранить вытекающее из неправильного подхода заблуждение, чего, естественно, не всегда удается достичь.

От проблемы автономности или неавтономности ценностей следует отличать не раз с ней смешиваемую проблему зависимости resp. независимости ценностей от других ценностей, появляющихся в том же самом предмете, а иногда и выступающих в том же самом поле опыта или во временном соседстве. Здесь речь идет о том, что в некоторых случаях материя ценности ***А*** подлежит специфическим модификациям вследствие совместного участия в предмете ***П*** с какой-то другой ценностью ***Ц***. Нечто подобное происходит с известным фактом контраста — в данный момент или в последующий — красок цвета. Модификация материи тут может быть двусторонней, или же материи обеих выступающих совместно ценностей легко модифицируются, не уничтожая взаимно друг друга. Но может быть и так, что материя одной ценности выступит с большей живостью и выразительностью, если одновременно появится какая-либо иная, контрастирующая с ней ценность. Так, например, в определенных произведениях архитектуры симметричность распределения пространства составляет определенную эстетическую ценность, но появление какой-либо несимметричной детали еще сильнее подчеркнет

господствующую в произведении симметрию. Может даже быть так, что не материя ценности, а ее ценностность или «высота» этой ценности будет модифицирована появлением другой ценности, с этой гармонирующей или дисгармонирующей. Можно также видеть эту проблему и таким образом, что не «высота» этой ценности подлежит некоторой модификации, а эта ценностность тратит свои силы, навязываясь наблюдателю, и потому, как это мы иногда выражаемся, «не обращается» к воспринимающему лицу со всей своей силой. Например, после какой-либо особо трагической сцены появляющийся мягкий лиризм новой ситуации не поднимается до той же экспрессии, не проявляется в своей особой ценности, когда сила, навязывающая трагизм, вместе с его отзвуком заглушает прелесть тихого счастья и т.п. Может быть, конечно, и прямо противоположное, и это потребовало бы специального исследования, чтобы показать, каким образом то и другое возможно — естественно, при изменении деталей, часто мелких и трудно замечаемых, однако имеющих большое значение при происходящих модификациях зависимых друг от друга ценностей.

Модификации, которым подлежат ценности благодаря совместному проявлению, могут не только быть взаимозависимы, но и находиться в заметной функциональной зависимости друг от друга. Здесь открываются разные возможности предполагаемых перемен в области структуры самой ценности. Возможности, которые следовало бы прежде всего изучить, чтобы понять их разнообразие и границы. В этом случае речь идет о зависимости в пределах одной ценности между разными моментами ее структуры. Кто, например, считает, что основным фактором в построении ценности является ее материя, тот, наверное, будет ожидать, что некоторое модифицирование этой материи должно повлечь за собой соответствующую модификацию ценностности ценностей, ее «высоты», характера необходимости ее существования и т.п. Однако эти ожидания будут преждевременными и слишком схематичными и общими. Ибо бывает и так, что в разного рода ценностях эти проблемы по-разному себя проявляют и что существует бóльшая независимость разных моментов строения ценности, и тогда не всякая модификация материи ценности повлечет

за собой определенное, хоть и небольшое, изменение в «высоте» этой ценности. Тут могут появиться любые сюрпризы и только как бы пробное экспериментирование с разным составом ценностей, выступающих в одном произведении, — экспериментирование, которое действительно предпринимают художники в своей творческой практике, — может нас продвинуть вперед в выявлении этих важных во всех областях ценностей проблемах зависимости и независимости ценностей друг от друга. В настоящее время все эти проблемы стоят перед нами единственно как некие, сейчас лишь подготовительно вырисовывающиеся задачи, для решения которых нашего настоящего знания недостаточно.

Автономность и независимость ценности может нас в некоторых случаях увести далеко, так что какая-либо ценность благодаря своей материи не только сможет существовать как единственная ценность данного предмета, но и более того, не допустит либо никакой иной ценности к реализации в этом самом предмете или комплексе предметов, либо же, по крайней мере, некоторых из них. Между ними тогда возникнет абсолютно исключающее отношение ценности ***А*** с ценностью ***Ц*** или же со всеми другими ценностями. Это, если посмотреть с иной точки зрения, будет случай особой нетерпимости данной автономной ценности перед другими ценностями. Эта нетерпимость могла бы быть «умеренной», если бы ценность ***А*** действительно допускала появление в предмете ***П*** другой ценности ***Ц***, но появление ***А*** и ***Ц*** в одном и том же предмете повлечет за собой явление диссонанса — так называемой в музыке «фальши», а значит, появление какой-то отрицательной ценности. Эта проблема нетерпимости в ее разнородных видах и последствиях должна лишь составить предмет особых исследований.

ad 6. В заключение осталось затронуть еще одну проблему — отношения или связей между ценностью и предметом, которому она присуща, в частности проблему «обоснования» в этом предмете. Это может быть самая важная, но и самая трудная из проблем, какие выдвигают нам ценности. Подробное ее рассмотрение требует отдельной работы, поэтому здесь я ограничусь несколькими замечаниями, а

рассуждения, содержащиеся в других моих работах, смогут составить определенное дополнение к тому, что тут скажу.

Сама проблематика, называемая еще проблематикой объективности, видится в частностях, без сомнения, по-разному для разных основных родов ценностей, и невозможно, чтобы было одно разрешение всего вообще для всех ценностей, но относительно каждой ценности отдельных основных родов. В подобных, однако, общих рассуждениях речь может идти только о возможных способах, с какими ценности отдельных родов могут быть обоснованы в предметах, которым они кажутся присущими. Тогда как исследования, действительно ли в определенном индивидуальном случае какая-то ценность так или иначе обоснована в предмете, за ценность которого принимается, не могут ограничиться выводами тех общих исследований, а должны обращаться к фактическим свойствам данного предмета и принимать во внимание все обстоятельства, в каких в данном конкретном случае появляется ценность.

Выше я упоминал, что всякая ценность бытийно независима от предмета, ценность которого представляет, и бытийно вторична в отношении его свойств. Это очевидно, если ценность существует действенно. Но ее появление в основе предмета может быть лишено fundamentum in re*, и только внешне будет казаться, что она этому предмету действительно присуща. Ценность в своей общей структуре несамостоятельна, т.е. требует определенной основы для своего бытия. Она существует, если найдется предмет, который эту несамостоятельность ценности способен удовлетворить, обеспечивая основу, каковой являются свойства, каких было бы достаточно для конкретизации определенного качества ценности. Как фактор, дополняющий и устраняющий ее бытийную несамостоятельность, он является одновременно тем, что создает необходимые условия для конкретного возникновения ценности из данной материи (качества).

Чтобы теперь убедиться в том, что ценность определенного рода (например, некая прелесть) имеет достаточное и одновременно не-

* Основания в вещах (*лат.*). — Примечание переводчика.

обходимое обоснование в определенном предмете, надо отыскать в нем те свойства, которые, выступая в этом предмете, влекут за собой появление in concreto данного качества в данном предмете. У этой проблемы, если можно так выразиться, два аспекта или, если хотите, две фазы рассмотрения. В первой, основной и общей, речь идет о вопросе, какие качества предмета (который вообще был бы пригоден как носитель ценности конкретного основного рода) должны в нем быть реализованы, чтобы могли служить достаточным фундаментом для появления (выступления) ценности определенной материи (качества), а значит, например, из области эстетических ценностей, ценности «прелести» (la grâce) или «красоты», либо определенной разновидности «прекрасного». Надо, иными словами, находить необходимое, а вместе с тем и достаточное соотношение некоего набора свойств возможного носителя и ценностей данного качества. Кто не верит, что такого рода упорядоченность сущности [istność] между качествами (resp. их набора) существует и позволяет достаточно определенным образом себя раскрыть, тот изначально преувеличивает, что качества ценностей появляются в предметах, если так можно выразиться, случайно, и значит, нет и не может быть никакого действенного «обоснования» ценности (какой-то определенной или общей) в предмете, на базе чего эта ценность появляется. Согласиться с такого рода изначально принятым убеждением было бы точно таким же безосновательным догматическим разрешением проблемы, как и занять прямо противоположную позицию, что в каждом случае возникают какие-то необходимые связи между материей ценности и возможным составом качества определенных предметов.

Только подробно проанализировав случаи, в которых появляется ценность с определенной материей, — с точки зрения того, «влечет» ли она за собой и какие свойства предмета, в котором она выступает, и в каких необходимых существенных связях с ними находится, — и путем исследования проблемы, есть ли и в какой мере возможные изменения этого состава свойств в последующем изменяют материю ценности или вообще уничтожают данную ценность, — можно найти ответ, есть ли и какому содержанию предмета данная ценность от-

вечает, какие в этих свойствах требуются обстоятельства, ей необходимые, а какие достаточные, и когда они могут быть использованы. Эти исследования, безусловно, кропотливые и должны проводиться на множестве разнородных примеров, и только со временем они могут привести к определенным положительным результатам. Без них всякие положительные или отрицательные решения о возможности или невозможности обоснования ценности в предметах лишены научной значимости. Они являются догматами скептиков или оптимистов. Но если кто спросит меня: как эта проблема представлена в сегодняшних исследованиях и может ли тут кто-то быть прав? — отвечу: это именно одна из тех проблем, о которых мы сегодня еще ничего не знаем. В отдельных областях (этике, эстетике, теории экономических ценностей и т.д.) можно выделить только лишь зачатки такого рода исследований.

Конечно, эта общая проблема — основная и самая важная, но она не решает всего. Если же нас кто-нибудь спросит, какая ценность или эстетические ценности проявляются при эстетическом восприятии определенного конкретного автопортрета Рембранда (например, того, что висит в Нью-Йорке во Фрик-Галери) или, например, сонаты h-moll Шопена, и обнаружены ли нами, к примеру, в этих произведениях эстетические ценности, действительно содержащиеся в них, в этом случае данные общие рассуждения могут нам заметно помочь, но это не освободит нас от специального исследования того, какие именно ценности имеются в данном произведении и в эстетических предметах, которые конституируются на его основе или могут быть конституированы. Это как раз проблема, которая интересует так называемых «критиков» искусства, но которую те в целом разрешить не могут, кроме того, будучи, вероятно, особо восприимчивыми к появлению ценностей, они способны более зрело и точно указать на качества ценности, какие для них проявляются в их общении с данным произведением, но обычно они не в состоянии исследовать, являются ли эти качества cum fundamento in re* или же в своем проявлении они

* Совместно с основанием в вещах (*лат.*). — Примечание переводчика.

лишь обусловлены субъективным способом поведения наблюдателей, хотя, без сомнения, они проявляют и «облик» данного произведения. Здесь заключена область возможности обоснования оценки ценности отдельного произведения. Но тут мы покидаем область общих рассуждений, относящихся к теории ценностей вообще или ценностей конкретного специального рода, и переходим к специальному знанию об искусстве либо о морали и т.п. Я не собираюсь рассматривать здесь эти проблемы. Моим намерением было лишь указать на теоретические основы этого рода позитивного знания об искусстве и морали и на ту роль, какую может сыграть теория ценностей вообще или ценности определенного рода для этого позитивного знания об искусстве и морали. И мне хотелось хотя бы приблизительно уяснить для себя, какие же еще сегодня таятся подлинные недостатки и незнания этой общей теории ценностей.

Содержание

Потаенный Роман Ингарден. Предисловие (*Елена Твердислова*) 5

КНИЖЕЧКА О ЧЕЛОВЕКЕ 21

Вступление (*Данута Герулянка*) 21

Человек и природа 24

О человеческой натуре 29

Человек и его действительность 34

Человек и время 43

Об ответственности и ее онтических основах 70

I. Главный тезис размышлений 70

II. Различение разнообразных ситуаций ответственности 70

III. Нести ответственность 72

IV. Принять ответственность 89

V. Ответственное действие 89

VI. Ценность как онтический фундамент ответственности 92

VII. Ответственность и идентичность ее субъекта 104

VIII. Субстанциальная структура личности и ответственность 109

IX. Свобода и ответственность 115

X. Причинная структура мира 138

XI. Временность мира и ответственность 145

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПЛОДОТВОРНОЙ ДИСКУССИИ 157

ЧЕГО МЫ НЕ ЗНАЕМ О ЦЕННОСТЯХ 160

Научное издание

Роман Ингарден

КНИЖЕЧКА О ЧЕЛОВЕКЕ

Редактор *Л.В. Кутукова*

Художник *Н.Н. Аникушин*

Художественный редактор *Г.Д. Колоскова*

Технический редактор *Н.И. Матюшина*

Корректор *А.Я. Марьясис*

Верстка *Л.В. Тарасюк*

Подписано в печать 15.11.2010 г.
Формат 60 × 84 $^{1}/_{16}$. Гарнитура Garamond.
Офсетная печать. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. 11,4.
Тираж 1000 экз. Заказ 1982. Изд. № 9296.

Ордена «Знак Почета»
Издательство Московского университета.
125009 Москва, Б. Никитская, 5/7.
Тел.: (495) 629-50-91. *Факс*: (495) 697-66-71.
(495) 939-33-23 (*отдел реализации*).

E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru

Сайт Издательства МГУ:
www.msu.ru/depts/MSUPubl2005

Интернет-магазин: www.msupublishing.ru

Адрес отдела реализации:
Москва, ул. Хохлова, 11 (Воробьевы горы, МГУ).
E-mail: izd-mgu@yandex.ru. Тел.: (495) 939-34-93.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Издательство
Московского
университета

ISBN 978-5-211-05922-1