

ВРЕМЯ, КУЛЬТУРА И ТЕЛО

К ПОЗНАНИЮ КУЛЬТУРНЫХ ЗАДАЧ СОВРЕМЕННОСТИ

I.

Каждая эпоха имеет свои излюбленные проблемы, на которых сосредоточивается ее мысль; свои особые вопросы, которые ощущаются ею особенно остро, в которых выражается ее индивидуальный подход к жизни и только ей присущее отношение к окружающему миру; ее заботы и упования; ее противоречия и искания выхода из них. Вместе со сменой культурных эпох меняются поэтому не только типы мировоззрений, но и определяющие их боевые проблемы.

Однако, есть и такие вопиющие проблемы, к которым не может остаться глухой ни одна эпоха; проблемы, выпирающие из всех явлений жизни и неотступно преследующие философскую рефлексию, куда бы она ни обратила своего испытующего взора. Тем не менее и на их судьбе отражается смена культурных эпох. Проблема сама остается, правда, повсюду одна и та же. Но меняется установка на нее, меняется глубина захвата в ее понимании и осмыслении, перемещается центр тяжести либо к ее периферическим слоям, либо к самой ее метафизической сердцевине. К таким проблемам принадлежит и проблема времени. В подходе к ней особенно отчетливо сказывается острота и напряженность философского самосознания эпохи. И если мы действительно стоим на рубеже новой исторической эры, если кризис культуры для нас не только досужий домысел, но реальнейший факт, который мы испытываем всем своим существом, то, очевидно, коренным образом должно измениться и отношение к проблеме времени.

Правда, к проблеме этой надо подходить теперь с сугубой осторожностью. С тех пор как Эйнштейн выступил с теорией относительности, проблема времени стала не только злободневной, но и последним криком философской моды. Посвящен-

ная ей литература уже теперь почти необозрима. В теории относительности, казалось, нашли ключ к совершенно новому мировоззрению, разрешающему окончательно сложные философские вопросы, начиная от вопроса о конечности или бесконечности мира и строении материи и кончая вопросами о свободе воли и о возможности овладения временем, о подчинении его творческой воле человека. Теперь, когда первое увлечение теорией относительности уже несколько улеглось, для непредвзятого наблюдателя не может быть сомнения, что вся эта шумиха, поднятая вокруг нее, скорее затемнила в сознании самую сущность проблемы времени. От нескромных прикосновений и взглядов истина всегда умеет ускользнуть и скрыться. Быть может философская оценка теории относительности еще несвоевременна, пока не определилось окончательно ее лицо и не установилось ее положение в пределах точного естествознания. Во всяком случае ясно одно: не она одна открывает доступ к проблеме времени. Есть и другие аспекты ее, не менее значительные и существенные.

Выяснению одного из таких аспектов и посвящен настоящий очерк. Только этим ограничивается его задача. Вопросы о метафизической сущности времени мы не ставим и не решаем. Мы хотим лишь отдать себе отчет в том, как время вообще воспринимается сознанием культурного человека, — еще до научно-философской рефлексии — и как это восприятие и понимание времени определяет собою самую культурную жизнь.

II.

Если присмотреться внимательно к тому, как непосредственное восприятие времени отражается в сознании человека, какую оно будит в нем естественную реакцию, — то реакция эта характеризуется, как нам кажется, тремя рядами мыслей, ощущений и оценок, часто связанными между собою, но нередко выступающими и отдельно друг от друга.

Прежде всего время представляется как всемогущая грозная сила, против которой никто и ничто не может устоять; все, что живет и существует в мире природы и мире человеческом, подвержено ее разрушительному действию. Все изменчиво, преходяще, смертно. Правда, в круговороте бытия время не только уничтожает старое, но и рождает новое. Однако, в первоначальном представлении времени решительно преобладает идея разрушения. Время — Кронос, пожирающий своих собственных детей, неумолимый рок, уносящий человека в темный Аид, из которого нет возврата. Образ смерти заслоняет собою образ жизни и налагает на самую жизнь неизгладимый

отпечаток; все живое в себе самом уже носит причину своей гибели. Поэтому ощущение времени, мысль о временности всего сущего будит прежде всего страх и ужас; она неизбежно обесценивает жизнь и жизненные блага. Перед страшным ликом времени-разрушителя бледнеют все представления об его положительной роли, о том, что оно залечивает раны, придает забвению слезы и страдания и восстанавливает утерянное и погибшее. И это понятно. Восстановима лишь периферическая оболочка жизни, те внешние материальные блага, которые являются готовым результатом ее созидательной творческой деятельности. Сама же жизнь как творческое начало восстановлению недоступна. Время необратимо. Прошлое невосвратимо; оно не может стать снова настоящим. Каждый момент, каждая ситуация единственна в своем роде и потому неповторима. Случай раз упущенный уже неподвластен воле человека. Всякий ложный шаг, всякая ошибка, раз совершившись — неизгладимый и по существу неисправимый факт. И та исключительная острота, которая свойственна мукам раскаяния, возникает из сознания этой непоправимости. — Вот тот круг мыслей, оценок и чувств, которые связаны с необратимостью времени. Правда, не всеми эпохами и возрастами он переживается с одинаковой силой и глубиной. Античной натурфилософии, столь еще родственной и близкой мифически-религиозному сознанию, он совершенно чужд. Циклический характер мирового процесса обеспечивает — в ее представлении — как раз периодическое повторение одних и тех же событий, одних и тех же жизненных судеб. И даже в философии бывания Гераклита — учение о необратимости времени не вносит в оценку жизни сколько-нибудь заметной пессимистической ноты. В сущности, эти мысли и настроения — первый признак начинающегося старения, когда все сильнее и тягостнее ощущается гнет прошлого, его давление на настоящее и будущее. Тем не менее мысль о необратимости времени имеет и свою положительную сторону. Она вообще не остановила бы на себе внимания человека, если бы сознание неповторимости жизни и отдельных ее моментов и ситуаций не было связано с ощущением исключительной ничем не заменимой ценности этого неповторимого. Ощущение это настолько мощно и стихийно, что в обычной обстановке даже заслоняет собой, заставляет забывать о разрушительной силе времени. Однако в интуиции времени раскрывается еще третья сторона, третий аспект, который в корне подрывает именно это непосредственное ощущение ценности жизни. Не только непременность и бренность реального бытия, и не только его неповторимость тревожит мысль человеческую, ее смущает и еще одно загадочное свойство: именно то, что разделяя бытие на прошлое, настоящее, оно тем самым упраздняет его реальность.

В самом деле: подлинным носителем реальности как-будто является только настоящее; только через него к реальности приобщаются и прошлое и будущее. Прошлое лишь потому реально, что оно было настоящим. Будущее — лишь постольку, поскольку оно станет настоящим. Но с другой стороны: само настоящее, как таковое, неумовимо в своей непосредственной реальности. Когда мы говорим: «оно есть», — то оно уже стало; а став, тем самым кануло в прошлое и перестало быть настоящим. Поскольку же оно не стало, а становится, оно в будущем, и будущим определяется и осмысливается, т. е. его еще нет как настоящего. Так исчезает реальность настоящего. Она как будто не больше чем идеальная грань, точка без измерения, лишенный дления миг, через который нереальное будущее переходит в нереальное же прошлое. Конечно, во всей своей парадоксальности антиномия времени встает лишь перед рефлексией, перед созерцательным умом, привыкшим смотреть на мир и на жизнь со стороны. Но в смутной, неотчетливой форме она ощущается и наивным сознанием и глубоко тревожит его: сомнение в реальности собственного бытия есть и сомнение в ценности жизни; ибо ценность жизни неотделима от ее реальности. И потому сознание нереальности невыносимо для самой жизни. Роковым образом оно ведет к ее саморазрушению; или же должно быть радикально преодолено.

Из этой исключительной жизненной важности проблемы времени понятно, почему она так глубоко задевает и религиозную мысль. Все религиозные мировоззрения так или иначе пытаются разрешить антиномию времени и найти путь для ее преодоления. Пути эти, конечно, весьма различны; особенности каждого из них зависят от общей установки религиозного мировоззрения. Однако, во всем этом разнообразии ясно вырисовываются два руководящих направления, соответствующих двум основным аспектам религиозного сознания: *трансцендентному* и *имманентному*. Всякая настоящая религия так или иначе признает наряду с земным бытием еще иную, (обычно) высшую реальность, которая не только воздействует на сферу эмпирии, но определяет также ее смысл и значение. В зависимости от того, как понимается взаимоотношение между земным бытием и иным миром, меняется и отношение к проблеме времени. Она решается или дуалистически или монистически. В первом случае временному бытию противопоставляется вневременное, как нечто иное и запредельное, не знающее ни прошлого, ни будущего, ни настоящего, вечная жизнь, которой чужда смерть и разрушение, подлинная реальность, пребывающая в неизменном тождестве и совершенстве. Это взгляд — отрешенной от жизни религиозности, путь трансцендентный. В пределах земного существования признается неограниченное господство времени

и смерти, и только переход в иной план бытия сулит человеку избавление от проклятия временности и роковых ее последствий. Перед лицом чаемой вечной жизни — земное временное существование превращается в ничто; центр тяжести человеческой жизни переносится целиком за его пределы. Ярче всего эта отрешенная религиозность (не чуждая и христианству) выражена в буддизме. «Нирвана» есть ничто, потому что она — отрицание земной жизни. Но жизнь эта подвластна времени, обречена страданию и тлению и потому сама есть смерть, небытие. А стало быть и в Нирване на самом деле отрицается не жизнь, а смерть (временность) — не бытие, а небытие, и блаженство ее есть блаженство освобожденной от кошмара времени и небытийности жизни. — Однако, трансцендентный путь отрешенной религиозности, по существу не преодолевает времени именно там, где оно господствует, т. е. в земном бытии, а утешает лишь указанием, что власть времени не неограниченна, что есть и бытие, не подвластное ему. Но простое отрицание эмпирической жизни и ее ценности не может ее уничтожить, оно не может даже превратить ее в приготовление к смерти, по крайней мере для человечества в целом. Да и само религиозное сознание не мирится с полной отрешенностью от жизни; оно требует не отрицания ее, а усовершеншения и преобразования, и притом не только в будущем, по исполнению времен, но именно теперь, в каждый отдельный момент ее временного бытия. И земная жизнь должна стать подобием, отблеском совершенной Божественной Жизни. А это возможно только через преодоление временности в самом времени и обнаружение в его ирреальности подлинно реальной основы. Такое решение намечает второй имманентный путь, который, не отрицая противоположности эмпирического и иного (метафизического) бытия, все же исходит из признания их сущностного, первичного единства. О нем мы и будем говорить; и притом лишь в применении к европейскому и евразийскому миру: как его понимает современный человек, какое значение это понимание имеет для жизни современной культуры, и в особенности для отношения человека к своему собственному *тему*.

III.

Но отдадим себе сначала ясный отчет в том: что собственно значит: преодолеть временность в пределах самого времени? Ведь естественный механизм времени человеку неподвластен. Время всегда останется временем. Неустранима его необратимость, неустранимо и распадение протекающей в нем жизни на прошлое, настоящее и будущее. Значит, говорить можно лишь о преодолении разрушительных действий временности, отнимаю-

щей у жизни ее реальность и ценность и превращающей ее в одну лишь видимость жизни, в бытие самого небытия... Другими словами: в свойствах самой временности должны быть обнаружены такие потенции и силы, которые были бы способны не только парализовать ее разрушительные действия, но могли бы быть использованы для созидательной работы, для устройства и строительства самой жизни. — И такие силы и потенции действительно есть; они заложены в самой природе человеческой жизни, в присущей ей «органической» структуре. В самом деле: пока мы просто, наивно изживаем свою жизнь изо-дня в день, пока мы целиком погружены в нее со всеми ее периодически повторяющимися отправлениями, пока мы поглощены злостными делами, хлопотами и заботами, мы не замечаем самого времени; оно воспринимается и переживается нами как-бы прикровенно, вместе с самим процессом жизни и внутри него. И только тогда, когда это нормальное изживание чем либо нарушается: когда задерживается удовлетворение потребности или желания, когда какое-нибудь событие наступает несвоевременно, нарушая этим нашу работу и наши планы, когда наша деятельность не совпадает с темпом окружающей жизни, когда не исполняются намеченные нами сроки, или мы почему-либо обречены на бездействие, и наша жизнь утрачивает свою естественную полноту и завершенность, или, наконец, когда умирает или гибнет то, что входило в наше существование как неотъемлемая его часть и ценность; — только тогда временность выступает неприкрыто перед нашим сознанием и впервые воспринимается и переживается как нечто наличное и в себе существующее или бывающее. Но само по себе это восприятие времени еще слепо, безотчетно, оно не несет в себе знания времени. Внезапно вспыхнув, оно может столь же внезапно исчезнуть, утонуть в потоке переживаний непосредственной обыденной жизни.

Чтобы стать зрячим, чтобы развернуться в отчетливую интуицию и утвердиться в сознании, как самостоятельное и особенное содержание, оно должно высвободить внимание из под власти непосредственных жизненных нужд и интересов, и заставить его отдаться ему одному, восприятию самой временности. Только тогда и обнажается природа временности со всей присущей ей антиномичностью и загадочностью. Правда, жизненный процесс своей внутренней диалектикой сам выводит сознание за свои собственные пределы, чем и наталкивает его на интуицию временности. Однако, пока он еще сохраняет свою первоначальную непосредственность, скрытое в самом изживании жизни безотчетное ощущение времени существенно иное: оно не знает распада жизни на прошлое, настоящее и будущее; в нем живо сознание непрерывности жизни, непрерывного перехода каждого мгновения в следующие за ним, и только на

фоне этого непрерывного единства вырисовываются укорененные в нем отдельные моменты, относимые к прошлому, настоящему и будущему. — Всякая деятельность или работа, всякое занятие *длится*, т. е. проходит через множество моментов и потому в процессе своего осуществления захватывает прошлое, настоящее и будущее. Оно имеет начало, середину и конец. Когда оно началось, начало его уже в прошлом; но не только в нем; оно сохраняется и в настоящем и делает возможным продолжение работы или деятельности. И только потому что настоящее основывается на прошлом и включает его в себя, работа спорится, движется вперед, приближается к завершению. Но конец ее еще в будущем. Значит: работа идет так, как должна идти, она выполняет свою задачу, свою цель, поскольку настоящее направлено на будущее, его превосходит и, превосходя, подготавливает его осуществление. Стало-быть настоящее живет предварением будущего и им осмысливается. Но не только настоящее, вместе с ним осмысливается будущим и прошлое. Ведь и начало имеет в виду — продолжение и конец или завершение деятельности. И лишь для того, чтобы могло быть продолжение, чтобы был достигнут конец, оно стало началом. Поэтому и прошлое, сохраняясь в настоящем, предваряет будущее; так же как и будущее, направляя и осмысляя настоящее, тем самым накладывает свою печать и на прошлое. Итак: всякая деятельность, всякая работа, осуществляясь, объединяет прошлое, настоящее и будущее в одно смысловое целое: и благодаря этому смысловому объединению моменты времени не только переходят друг в друга в процессе непрерывной смены, но и взаимно проникают один в другой; это значит: взаимоотношение совершается не только в поступательном направлении от прошлого к будущему, но и в обратном — от будущего к прошлому. Так же как прошлое через настоящее зачинает и растит будущее, так же и будущее в превосхождении своем оформляет через настоящее прошлое. Правда, всякая работа или деятельность может быть прервана или прекращена еще до своего завершения; тогда у нее нет уже настоящего, и будущее ее так и остается лишь неосуществившейся в действительности возможностью. Но это не значит, что этим уничтожена связь его с прошлым, установленная самим смыслом деятельности. Неосуществленность будущего означает и незавершенность прошлого. Поскольку же прошлое завершено и не требует своего завершения в будущем, постолько нет и самого объединяющего их смысла деятельности. Отсюда ясно: то скрытое, еще самостоятельно не выявленное ощущение времени, которое заложено в непосредственном изживании какой-либо деятельности, определяется смысловым единством этой деятельности: оно связывает прошлое, настоящее и будущее в единое целое процесса, в котором они, как необходимые его

моменты, взаимно друг друга обуславливают; в качестве моментов этого процесса они поэтому все равноценны и равнозначительны. Ни одному из них не принадлежит первенство. Нельзя, например, говорить, что будущее главенствует над прошлым и настоящим, как направляющая и определяющая их цель. Определяющее и осмысливающее начало не будущее, а целое процесса. И будущее может восприниматься как руководящая цель лишь потому и в той мере, в какой оно замещает собою это целое процесса и говорит от его имени. Но и прошлое и настоящее не имеют перед будущим преимущества в смысле реальности. В прошлом отлагаются уже осуществленные фазисы целого процесса; настоящее — являет актуальный момент его осуществления. И здесь и там не только ценность, но и реальность каждого момента обусловлена его соотносительностью к целому процессу. Таким образом во всякой осмысленной деятельности, т. е. во всякой деятельности, запечатлевающейся в тех или других результатах или достижениях, отрицательные характеристики времени приобретают положительное значение: время не разрушает, а напротив созидает. Его необратимость, неповторимость каждого из его моментов означает лишь поступательное движение самой созидательной деятельности: каждый момент вносит в общий итог нечто новое, нечто свое, чего не может дать ни один другой момент. Наконец, и реальность жизни не только не уничтожается, а наоборот утверждается в процессе этой творческой деятельности. Ибо реальность каждого ее момента обеспечена и обоснована вхождением его как неотъемлемого элемента в состав целого процесса. Конечно, отрицательные стороны временности немедленно сказываются, как только созидательная деятельность наталкивается на препятствия, которые или совсем ее приостанавливают или нарушают ее внутренний ритм; выступают они и в том случае, когда я выхожу за пределы занимавшей меня деятельности, т. е. когда, очнувшись от погруженности в нее, я вдруг замечаю, что из-за нее мною упущены из виду другие существенные стороны жизни, и что упущенного мне уже не исправить и не наверстать. Тем не менее, самая природа творческой (производственной) деятельности уже открывает путь для принципиального преодоления этой дурной временности в пределах самого времени: необходимо лишь заложное во всякой созидательной деятельности изживание времени осознать и поднять до уровня руководящего сознательной жизнью начала; иначе говоря, нужно всю жизнь в целом обратить в такую созидательную деятельность, или вернее в совокупность таких деятельностей, взаимно обуславливающих и дополняющих друг друга и объединяемых в одно систематическое целое единством высшей жизненной цели. Такая организованность жизни в эмпирии достижима, конечно, только с

большим или меньшим приближением. Но это несколько не умаляет ее исключительного практического значения. Во всяком случае ясно: чем организованнее жизнь, чем совершеннее иерархической строй определяющих ее деятельностей, чем лучше приспособлены ее внешние условия к внутренним и внутренние к внешним, тем больше парализуются и преодолеваются разрушительные тенденции времени. На началах такой организации зиждется культура. Всякая культура составляет особую, т. е. построенную на особом принципе организацию разных сторон и деятельностей человеческого бытия. То, что ее чеканит и оформляет, есть прежде всего этот преодолевающий дурную временность организационный принцип, т. е. культурный труд. Чем выше культура, тем глубже она захватывает своей организацией индивидуальную и социальную жизнь, общественность и политику, быт и воспитание, интеллектуальную и художественную деятельность, нравственное и религиозное делание человека. Культурный труд характеризуется прежде всего не сохранением уже приобретенных, а накоплением новых благ и ценностей. И только процесс накопления нового обеспечивает и сохранение (или восстановление) старого.

IV.

Мы видели: аспект времени, характерный для культурного труда, обусловлен погруженностью человека в отправляемую им деятельность, изживанием ее внутреннего смыслового единства. А погруженность эта значит — сосредоточенность сознания на том, что порождается и производится самой деятельностью, на ее произведениях и результатах. Произведения же и результаты представляют в своем завершении всегда те или другие объективные блага или ценности, продолжающие так или иначе существовать и по прекращении породившей их творческой деятельности. Совокупность или вернее система этих благ и ценностей и есть то, что принято называть *объективной* культурой, противостоящей как нечто самостоятельное субъективной культуре, т. е. создающей эти ценности деятельности и вообще самому изживанию культурной жизни творческими ее субъектами. Мы можем поэтому формулировать наш тезис еще так: аспект времени, присущий культурной деятельности, отличается тем, что в нем субъективная сторона культуры ориентируется на объективную. Культурная деятельность учитывается и оценивается здесь по ее объективным результатам и достижениям. (Все это применительно к европейскому пониманию культуры).

Служение объективной культуре — вот тот критерий, ко-

торым измеряется ценность жизни индивида; и не только индивида, но и общества и народа. Лишь в той мере, в какой он служит культуре, т. е. обогащает ее новыми ценностями, за ним признается и право пользования благами культуры. Таким образом, культурный труд, благодаря направленности на объективные свои результаты, приобретает некоторую абсолютную самодовлеющую ценность; между тем, как для того, что не есть труд и не связано с ним (например, отдых, развлечение) требуется в глазах общественного мнения еще особое оправдание. Но это подчинение субъективной культуры объективной сказывается еще и в другом отношении. Субъективная культура, по крайней мере, в индивидуальных своих проявлениях, ограничена пределами индивидуальной человеческой жизни. Для объективной же культуры эти пределы, хотя и могут существовать, но во всяком случае несущественны. Чем дальше она развивается, тем больше она перерастает субъективную культуру. Не только смерть отдельного индивида, но и гибель создавшего ее народа по существу ее не затрагивает. Она продолжает существовать и при другом субъекте. Напротив, субъект культуры, все равно будет ли это индивид или народ, может преодолеть ограниченность своего исторического существования и увековечить себя лишь в созданных им объективных ценностях. Участие в культурном делании упраздняет обособленность индивидуального бытия, включая его в те или другие сверхиндивидуальные жизненные объединения и организации, весь строй и значение которых определяется исключительно тем, что они вносят в сокровищницу объективной, предметной культуры.

Но этим дело не ограничивается. Внутреннее развитие культуры, основанной на труде, приводит не только к тому, что субъективная ее сторона целиком ориентируется на объективную, но и к тому, что сама субъективная культура, самый дух, ее творящий и созидающий, до известной степени определяется, претворяется в некоторое предметное объективное бытие. Всякая культура предполагает традицию; только благодаря традиции прошлое продолжает жить в настоящем. Но как осуществляется конкретно эта живая связь настоящего с прошлым? Традиция хранится в памяти, но не как простое воспоминание, которое каждый отдельный индивид по своему усмотрению может беречь или предать забвению, а как противостоющая ему реальная величина, являющаяся исходным пунктом его жизнедеятельности, той незыблемой основой, которая в самом главном и предопределяет общий ее строй и направление. Стало-быть уже в традиции прошлое приобретает объективный характер. Но этого еще недостаточно. Для прогресса культуры требуется, чтобы процесс объективации прошлого не остановился на этой ступени, еще зависящей от субъективных усло-

вий, а дошел до своего конечного предела, т. е. завершился претворением прошлого в предметное, материальное бытие в полном смысле слова, в совокупность вещей, ничем уже не связанных в своем существовании с производителем и обладающих своей собственной независимой от субъекта жизнью. В самом деле, все, что определяет и обуславливает жизнь и деятельность культурного человека, — окружающая его обстановка, орудия, которыми он пользуется, средства передвижения и сообщения, книги, газеты, художественные произведения, наконец и сами учреждения социальной и политической жизни — все это не только внешние продукты культурной деятельности прошлого, но его органические порождения, в которых овеществился его творческий дух и в которых он продолжает жить в скрытой потенциальной форме. Эта жизнь прошлого, которую являют нам вещи и учреждения, обычно остается вне поля нашего сознания. Вещи для нас — прежде всего — только вещи, годные или негодные для употребления. И чем они нам привычнее, тем менее ощутима для нас скрытая в них разумность. Бывают, конечно, случаи, когда овеществление прошлого приводит к отчуждению его от настоящего и в конце концов к полному его забвению. Тогда наступает перерыв в самой традиции, который всегда отражается болезненно на самой культуре и нарушает ее органическое единство. Но в нормальных условиях — связь с традицией не теряется; она сразу оживает, приобретает актуальность, как только вещи перестают для нас быть исключительно предметами практического употребления и у нас появляется или теоретический интерес к их истории, их происхождению или же желание создать, воспроизвести их собственным трудом. В таком случае настоящее или просто повторяет прошлое или же делает его исходной точкой для собственного творчества.

V.

Однако, наряду с процессом овеществления духа, сопровождающим развитие культуры, намечается и обратный процесс (особенно в европейской культуре) *развеществления* или вернее *обнажения* духа. И только в результате взаимодействия этих двух процессов выявляется с полной отчетливостью противоположность между объективной культурой (т. е. всей ее предметной и вещной наличностью) и созидающим ее субъектом — интеллектом или духом. Противоположность эта возникает в сознании самой культуры сравнительно поздно. Первоначально человеку она совершенно чужда, его представления о «духах» — совершенно иного порядка и не связывают

ся с противоположением их материальному миру. И это вполне понятно: в первобытной культуре нет еще основного условия этой противоположности: той самостоятельности объективной стороны культуры, которой она достигает только на более поздней стадии своего развития. Первобытный человек в борьбе за существование, в утверждении и устройении своего бытия полагается гораздо больше на выносливость и сопротивляемость своего тела, на ловкость и силу рук и ног, на остроту слуха и зрения, чем на те скромные технические средства (орудия производства, защиты, нападения), которыми ему удалось обставить свою жизнь. Главный и почти единственный источник всех его технических возможностей, т. е. возможностей воздействия на внешний мир и властвования над ним—это его *тело*; и тело поэтому является здесь подлинной основой объективной культуры. Тело человека не противостоит ему как весь остальной телесный мир; входя в состав внешнего мира, оно вместе с тем принадлежит самому субъекту, образует неотъемлемую его часть и потому выполняет роль посредника между ним и окружающим внешним миром. Пока объективная культура еще сосредоточена в человеческом теле и ограничивается преимущественно приобретенными им способностями, навыками и умениями, она не обособлена от самого субъекта культуры, она остается при нем, не отрываясь от его бытия, как отрываются все те орудия и вещи, которые он выделяет для жизненных надобностей. И не иначе, чем материальная, техническая сторона культуры, сохраняет непосредственную связь с субъектом и духовная ее сторона. Она живет в переходящем от поколения к поколению предании, в обычаях, нравах, в быту, в культе в языке, словом, во всем том, что усваивается естественно каждым отдельным индивидом и неизбежно становится его собственным кровным достоянием. Итак: в этой первичной, мало еще дифференцированной стадии развития вся объективная культура уместается в пределах тех возможностей, которые заложены в психо-физической организации самого субъекта; и потому она целиком ему подвластна. Сообразно с требованиями настоящего он может в каждый момент собственными силами актуализовать и использовать любую из этих возможностей, не нуждаясь для ее осуществления в какой-либо внешней помощи. В этом смысле первобытный человек довлеет себе (конечно, лишь в привычной для него обстановке); он всегда во всеоружии своих культурных умений и знаний. И поэтому его культура вся актуальна, вся в настоящем.

Процесс дальнейшего развития культуры характеризуется тем, что тело (т. е. психо-физический организм) постепенно утрачивает свое господствующее положение в объективной культуре; правда, оно не может быть из нее совершенно устра-

нено—иначе прервалась-бы связь между субъективной и объективной культурой,—но сфера его непосредственного действия все более и более суживается и постепенно доводится до минимума. Функции тела в значительной мере переходят на объективную культуру в строгом смысле слова, т. е. на совокупность тех вещей, орудий и организаций, которые возникают в меру роста и дифференциации материальной базы человеческого бытия. Первоначально во всякой работе, во всяком действии руке принадлежит решающая роль; орудие лишь «вооружает» ее, т. е. восполняет и усиливает ее движения и действия. Впоследствии ее функция исчерпывается тем, что она приводит в движение ее функцию, которая не только количественно, но и качественно бесконечно превосходит ее умение и способности. И та же участь постигает и все остальные члены и органы тела, через которые человек общается с внешним миром и воздействует на него. И ноги, и органы чувств, и речь человеческая либо совершенно выключаются из процессов, осуществляющих культурную жизнь и культурное производство, или же уступают большую и главную часть работы самым разнообразным техническим орудиям и приспособлениям. Мало того: такой-же материализации (овеществлению) подвергается в значительной мере даже психическая деятельность человеческого организма. Живая память разгружается письменностью, книгой; или-же заменяется фотографической пленкой, пластинкой фонографа. А там, где мертвые вещи не могут взять на себя функции живого человека (его организма), это делают общественные и политические учреждения и организации, обладающие не менее объективным и не менее независимым от отдельного индивида бытием, чем материальные вещи.

Однако, постепенное уменьшение удельного веса тела в жизни объективной культуры вызывается не только тем, что непрерывно ускоряющийся рост культуры и осложнение ее структуры предъявляет к телу такие требования, которые бесконечно перерастают все его возможности; процесс сужения его сферы действия и влияния идет еще и по другой линии, определяемой дифференциацией и спецификацией самого культурного труда. От всякого ремесленника требуется известное умение, известная ловкость рук и меткость глаза. Но это умение сводится к соразмерности и целесообразности строго ограниченной группы движений, необходимой для отправления именно данного ремесла. Все остальные потенции тела при этом не актуализуются; они остаются неиспользованными, потому что не находят себе профессионального применения. Чем более ручной труд заменяется машинным, тем более суживается сфера специфически-профессиональных функций тела, тем более упрощается система движений, необходимых

для управления той машиной, которая взяла на себя роль работника-профессионала. Часто она исчерпывается простым нажатием на кнопку или поворотом рычага. И если первоначально орудия производства должны были приспособляться к человеческому телу и его организации, то впоследствии движения тела должны приспособляться к самодовлеющей в своей бытии машине. Таким образом центр тяжести объективной культуры переносится целиком в независимый от субъекта культуры мир вещей; роль тела низводится до чисто служебной и притом внешней функции, не определяющей собою ни существа, ни структуры культурного труда. Особенно ясно видно это по тому, как меняется отношение между телом и созидającym культуру интеллектом (умом). У первобытного человека ум разлит по всему телу, по всем его членам и внешним органам. Для человека ремесленника достаточно обладать «умной» рукой, «умным» глазом. От носителя и деятеля современной культуры меньше всего требуется телесного ума. Ум его сосредоточивается в двух полярных точках: в сознании (или физиологически в сенсорных центрах головного мозга) и в создаваемых им вещах. В строе современной европейской культуры силы и способности тела отодвинуты на задний план; они остаются вне поля зрения ее актуальных интересов. Лицо ее определяется прежде всего обнаженностью интеллекта. Именно этой обнаженности он обязан своей властью над окружающей природой и способностью со все возрастающим совершенством воплощать начала разумности и целесообразности в мире материальных вещей и явлений.

Овеществлению объективной культуры соответствует как необходимый коррелят такое же развеществление самого субъекта культуры, т. е. отрыв, обособление разума от тела. В жизни современности материализм и отвлеченный идеализм¹⁾ происходят из одного и того же источника и являются двумя взаимно дополняющими один другой аспектами одной и той же жизненной установки. И потому вполне естественно, что и в философском сознании современности ни одно из этих течений не может вытеснить другое и во внутреннем своем развитии неизбежно переходит в свою диалектическую противоположность. Материализм точных наук растворяет в конечном итоге весь материальный мир в идеальную систему функциональных связей и закономерностей; а с другой стороны, противостоящий ему идеализм ориентируется в понимании реальности прежде всего

1) Это — спиритуализм или идеализм, по происхождению и по основным своим мотивам в корне отличный от спиритуализма или идеализма античности, как он проявился, напр., ярче и полнее всего в Платонизме (об этом смотри ниже).

на бытие мертвых материальных вещей. Ибо разум, который, согласно Канту, диктует природе свои законы, это именно обнаженный разум — строитель объективной вещной культуры.²⁾ Весьма знаменательно также, что тело как культурная сила не составляет актуальной проблемы для современного европейского научного и философского сознания, по крайней мере — не составляло таковой до последнего времени. Оно довольствовалось теорией психо-физического параллелизма, теорией, которая, по существу, или совсем не дает решения проблемы взаимоотношения души и тела или же преподносит в прикрытом виде самую наивную материалистическую метафизику. Да и в самой культурной жизни — тела обычно не замечают, т. е. замечают только тогда, когда оно является источником страданий и заболеванием нарушает нормальное течение жизни и культурного труда. Забота о нем выражается поэтому почти исключительно в лечении его недугов, т. е. в устранении тех физических и физиологических причин, которые вызывают его заболевания, в лучшем случае в мерах профилактических, в создании благоприятных внешних условий. Деятельный век был веком расцвета медицины; под водительством медицины постепенно стала развиваться и гигиена. Но чего, до последнего времени, совершенно не знала новая европейская культура, — несмотря на настойчивые требования теоретической педагогики, — это физической культуры в настоящем смысле, т. е. воспитания тела, планомерно дисциплинирующего и организуемого его *живые силы*. На тело привыкли смотреть только как на материальную вещь, на сложный созданный самой природой механизм, доступный так же, как и материальный мир, внешним воздействиям и влияниям. Несмотря на все успехи биологии и физиологии, тело стало для современного европейца чем то чужим, малопонятным и вероятно он утратил бы всякую интимную близость к нему, если бы о требованиях тела не напоминали ему голод, болезни, усталость и половой инстинкт (т. е. преимущественно явления отрицательного порядка).

Правда, на первый взгляд может показаться, что отчуждение от тела, связанное с непрерывно прогрессирующим сужением и умалением его роли в культурной жизни, знаменует собой освобождение человека и его жизненных возможностей от тех стеснительных рамок, в которые ставит его ограниченность сил и способностей человеческого тела, и поэтому является необходимым условием всякого культурного прогресса. Это,

2) Односторонне - интеллектуалистический характер европейского образования и воспитания обусловлен в значительной мере (и независимо от влияния античных традиций) этой обнаженностью и отвлеченностью интеллекта-строителя.

конечно, верно, поскольку речь идет о пределах власти человека над внешней природой, о возможности подчинения ее потребностям и интересам культуры. Но при этом совершенно забывают, что эта власть и эта свобода покупаются очень дорогой ценой: полной зависимостью человека от объективной культуры и совершенным бессилием и беспомощностью перед собственным телом.

VI.

Зависимость от объективной культуры сказывается в двояком отношении. Во-первых, она — необходимое последствие того преобладания объективной культуры над субъективной, к которому привело внутреннее развитие европейского мира. В настоящее время не предметная культура служит человеку, а человек предметной культуре. Участие в культурной жизни определяется участием в культурном труде, в созидании объективных культурных ценностей. Каждый европеец, прежде всего, специалист, профессионал, и профессией его, его профессиональными качествами и достоинствами обусловлено его положение в обществе, его репутация, влияние и слава. Профессия кладет отпечаток на весь его жизненный строй, его привычки и повадки, его внешний вид, его вкусы и интересы. И в профессии поэтому «средний» человек теряет самого себя, свое индивидуальное лицо. Его знают, ценят и уважают, прежде всего, как врача, адвоката, техника, коммерсанта, и эта оценка личности в конце концов усваивается и им самим. Профессиональная оболочка не только заслоняет его подлинное лицо, его нутро, но даже замещает его, т. е. сама обращается в средоточие его личности.

В связи и параллельно с этим совершается и другой процесс. Индивидуальное бытие культурного работника, как личности, утрачивает все более свой самодовлеющий характер. Чем дифференцированнее культура, чем дальше и глубже в ней идет специализация, тем более уменьшается и самостоятельность каждого отдельного культурного работника, его способность, собственными силами, создать, что-либо цельное и в себе законченное; ³⁾ на каждом шагу он вынужден пользоваться услугами других специалистов и с их деятельностью соотносить свою собственную. А в меру того, как он зависит от сотрудничества других, он зависит и от овеществленной (материализованной) культуры, т. е. от всех орудий и приспособлений, необходимых для его работы, и от той внешней об-

3) Исключение представляет конечно художественное творчество, но оно менее всего характеризует культурную жизнь и культурное делание в целом.

становки, которая делает ее возможной. Разгружая тело и психику, т. е. всю психо-физическую организацию от непосильной для нее работы, человек заряжает своим умом, своими знаниями и умениями создаваемую объективную вещную культуру. Правда, эта накопленная в вещах духовная энергия сама по себе пребывает в потенциальном виде; она как бы демобилизована и скована косностью воспринявшей ее материи. Она оживает и снова актуализуется лишь тогда, когда приходит опять в соприкосновение с живым не опредмеченным субъективным духом. Но эта мобилизация овеществленного интеллекта, — несмотря даже на все усовершенствования современной техники, преодолевающей не только пространственные, но и временные расстояния, — не есть дело мгновения, одного импульса воли, а требует времени, требует расчета и зависит от целого ряда внешних условий, неподвластных или лишь частично подвластных личной воле индивида. Человек современной культуры менее всего может про себя сказать: *omnia mea tecum porto*. Ему не свойственно и обыкновению даже недоступно состояние полной мобилизованности своих сил (органических и духовных). Наоборот, сама мобилизация этих сил становится особым культурным актом (трудом), который так же как всякий другой культурный акт «длится», осуществляется во времени, в некоторой последовательности отдельных моментов. Готовность к делу означает для современного человека — не столько напряженность и сосредоточенность воли и интеллекта, сколько внешнюю приготовленность, т. е. возможность актуализовать силы прошлого, накопленные в вещной культуре, и при помощи этого прошлого предопределить будущее. Поэтому и жизнь культурного труженика, — а таким и является по преимуществу современный человек — никогда не сосредоточена в каком-нибудь определенном моменте; она необходимо размещается и растекается во времени, в последовательности обуславливающих друг друга моментов. Менее всего она пребывает в настоящем; она в будущем или в прошлом для будущего. Настоящее для нее означает лишь актуальность или непосредственную реальность непрерывной связи между прошлым и будущим. А погруженность жизни во временную процессуальность, размещенность ее целостности в ряде последовательных моментов вырабатывает у современного европейца совершенно особый склад ума: мы уже видели, что это ум «обнаженный», освободившийся от своей органической и биологической обусловленности. Но именно эта обнаженность ставит его актуализацию в зависимость от времени. Его основа и исходная точка — прошлое. Он подводит итоги; и на итогах прошлого вычисляет будущее. Это ум «задний», властвующий над прошлым; но вместе с тем и упреждающий и через прошлое под-

чинающий себе будущее. Менее всего он останавливается на настоящем; он лишь проходит через него в своем непрерывном движении от прошлого к будущему и от будущего к прошлому. А потому в ситуации, не укладывающейся в рамках мерно развивающегося культурного труда, когда настоящее не довольствуется скромной ролью переходного момента, а предстает, как решительное и грозное «вот теперь», и вне всякого отношения к прошлому или будущему, ум культурного работника теряется. Он боится всего неожиданного и непредвидимого — а таким именно является настоящее, которое есть только настоящее — и старается по мере сил устранить его из своей жизни путем тщательного и точного учета всех реальных возможностей. А там, где такой учет невозможен, где неожиданно неизбежны, он предпочитает в сознании своего бессилия о них не думать и их не замечать. Особенно ясно это сказывается в отношении к смерти. Вопрос смерти — это для среднего европейца или вопрос завещания, забота об обеспечении своей семьи, о будущем своего дела, своих идей и проектов. Или это вопрос о продлении жизни, об омоложении. Но ни в коем случае не вопрос о последнем «теперь», о предельной ситуации жизни.

Однако, не одностороння ли эта характеристика современного культурного ума? Не упускает ли она из виду как раз одну из наиболее типичных особенностей современности, отличающую ее существенно от всех предыдущих эпох? Разве для современного человека не характерно именно то, что он по настоящему *дорожит* временем, и что он так научился учитывать фактор временности, как этого не умела ни одна из прежних культурных эпох? А искусное учитывание времени как будто влечет за собой и умение пользоваться каждым актуальным моментом и претворять в действительность заложенные в нем потенции. Именно в сосредоточенном внимании к настоящему, актуальному и в способности властвовать над ним, казалось бы, существенная особенность того американизма, который все более овладевает всем ритмом культурной жизни и проникает во все ее области. А кроме того: если в нашей характеристике и есть доля истины, не относится ли она исключительно к теоретическому человеку, к кабинетному ученому, далекому от настоящей жизни, т. е. к типу, правда, довольно распространенному и в наше время, но все же принадлежащему уже прошлому и постепенно вытесняемому даже в ученом мире новым более почвенным, более близким к непосредственной жизни типом? — На все эти вопросы и возражения мы можем ответить встречным вопросом: что собственно значит это учитывание настоящего? И во имя чего оно делается? Ясно, — что во имя того же будущего, вернее того же культурного труда,

который вообще определяет собой отношение современного человека к времени. Учитывание настоящего всегда служит расчету на будущее. Оно означает — более экономное целесообразное распределение работы во времени, повышение интенсивности культурного труда, ускорение его темпа. Т. е. это разница количественная, не меняющая по существу отношения к времени и в особенности к настоящему в его непосредственной реальности, к настоящему, не подчиненному служению объективной культуры. Правда, эта количественная разница не остается только количественной, она неизбежно вносит и в самый строй культурной жизни значительные изменения, так или иначе отражающиеся и на всем психо-физическом складе современного человека. Ускорение темпа жизни приводит, так или иначе, к внутреннему кризису культуры, который, как мы увидим дальше, подготавливает иной подход, иное отношение к времени, или создает по крайней мере для такого (нового) подхода благоприятную почву. Но не больше. Учет настоящего момента, как необходимое условие рациональной организации культурного труда, служит тому же преобладанию объективной культуры над субъективной, под знаком которой проходит вся жизнь современной Европы. А поэтому тот склад интеллекта, одно из типичных проявлений которого есть «задний» ум, характеризует не только теоретика, кабинетного ученого, но вообще современного человека. Известная доля теоретичности ему всегда присуща, хотя бы он с головой ушел в практическую жизнь. Не в смысле созерцательности ума, а в смысле той его отвлеченности или обнаженности, о которой речь была выше. Он всегда склонен подчинять свою деятельность, а тем самым и всю свою жизнь известным выработанным заранее на основании прошлого опыта общим планам и директивам (плановое хозяйство в жизни!). Тип теоретика отличается от типа практика прежде всего не своим отношением к прошлому, а тем, что в его сознании преобладает установка на *прошлое*; между тем как практик ориентируется на будущее. И если теоретика обычно характеризуют тем, что он живет вообще вне времени и рассматривает все *sub specie aeternitatis*, то таким возвышением над планом временности он обязан именно своей обращенностью к прошлому. Она открывает ему доступ к вневременности. Даже когда предмет его созерцания становится будущее, он не выходит за пределы своей основной установки: и будущее он видит как уже ставшее, т. е. в аспекте прошлого. Практик, наоборот, живет весь в будущем, ибо действует и работает во имя будущего и для будущего. Именно потому он и настоящему уделяет больше внимания, поскольку в нем точка приложения для воздействия на будущее. Ни в том, ни в другом случае за настоящим не признается самодовлеющего значения. И практик, и

теоретик — прежде всего культурные труженики; и будучи такими, они одинаково подвластны временности объективной культуры и ее строительства.

Итак, та установка интеллекта, которая видит в настоящем лишь актуальный момент культурного делания и подчиняет тем самым настоящее прошлому и будущему, составляет характерную особенность современного европейского сознания во всех его главнейших проявлениях. Она внутренне связана с преобладанием объективной культуры над субъективной. И самое яркое свое выражение она нашла в том культе труда, которым живет и питается нравственный пафос современности. Труд, разумный, организованный труд стал почти что синонимом культуры и человечности. Труд определяет ценность и смысл человеческого бытия. Но именно труд и требует жертвы настоящим во имя будущего, т. е. во имя создаваемой им объективной культуры. Этот культ труда не устанвлен, однако, впервые трудовым народом. Он — создание третьего сословия — буржуазии. Власть над миром, руководительство культурой она завела себе трудом. А потому и охарактеризованная нами концепция времени составляет существенную особенность, именно, европейской буржуазной культуры.⁴⁾

VII.

Но вернемся к нашему основному вопросу. Все сказанное о современной европейской культуре должно было только показать, какой путь она избрала для преодоления дурной временности. Путь этот, ориентируя всю жизнь человека на культурный труд, подчиняет субъективную культуру объективной. Остается решить критический вопрос: действительно ли этот путь приводит к намеченной цели? Соответствует ли он самому существу культуры? Или же он связан с некоторым извращением ее смысла, извращением, которое может повлечь за собой внутреннее ее разложение и распад ее творческих сил? Действительно ли культурный труд является панацеей, избавляющей человека от зла дурной временности и сообщающей ее реальности прочный, нерушимый фундамент? В самом деле: чем вообще может быть оправдано господство объективной культуры над субъективной? Своим происхождением она обязана этой последней, да и в дальнейшем своем существовании, как

4) Социалистическая и коммунистическая культура в этом отношении находится в полной зависимости от культуры буржуазной. Она лишь возвела в абсолютный принцип ту оценку труда, которая была установлена этой последней («кто не работает, да не ест!»).

момент живой культуры, целиком от нее зависит. Сама по себе, в своем вещном бытии, она мертва или, вернее, жизнь ее, плененная оформленной ею же косной материей, пребывает в состоянии неподвижности и оцепенения. Она оживает только тогда, когда создавшая ее субъективная культура вновь вбирает ее в себя и заражает своей собственной жизнью. Только тогда, в непосредственной связи с субъективной культурой, она обретает актуальное бытие, т. е. реальность в подлинном смысле. А раз это так, то попытка обосновать реальность жизни на культурном труде, т. е. на подчинении субъективной культуры объективной, запутывается в ложном кругу. Ибо как обеспечить реальность жизни человека, основывая ее на том, что само заимствует свою реальность у субъективной стихии жизни! В терминологии Гегеля нашу мысль можно выразить еще так: объективная культура — это культура в своем инобытии. Чтобы утвердить себя и раскрыть свою сущность, она должна выйти из своего субъективного в себе бытия и объективироваться в вещной культуре. Но этим процессом объективации внутреннее развитие не может завершиться, и не в этом смысл ее развития. Как только она уходит целиком в свое предметное инобытие, в нем застывает, она теряет самое себя, свое лицо и умирает. Чтобы сохранить свои творческие силы, она снова должна вернуться к своему субъективному первоисточнику, из инобытия подняться на высшую ступень *для себя бытия*. Иначе говоря: инобытие культуры, ее объективация — необходимый момент в жизни культуры. Но только момент, утверждение которого необходимо требует его преодоления, его снятия в новом высшем моменте.

Правда, может показаться, что выход из этого круга открывает само понятие культурного труда. Именно культурный труд препятствует разрыву между субъективной и объективной культурой, объединяя их в процессе непрерывного творчества, непрерывного перехода от одной к другой. Представляя творческий синтез обоих моментов культуры, он не служит вне его лежащей внешней цели (т. е. объективной вещной культуре как таковой), а довлеет себе, являясь одновременно и средством и целью, т. е. *самоцелью*, оправдывающей и обосновывающей самое себя. Но этот выход — одна только видимость, возникающая потому, что мы, не отдавая себе ясного отчета в самом понятии культурного труда, неправомерно отождествляем его с понятием творчества. Между тем эти понятия далеко не совпадают. Хотя труд и предполагает, как последнее свое основание, творчество, но в конкретном своем бытии он на 90 процентов, если не больше, не есть творчество, а лишь осуществляет известные уже заранее установленные директивы и предначертания. Уже по одному этому он не довлеет себе, а служит чему-то иному,

вне его лежащему. А будучи зависим от внешней цели, он не может дать и настоящего внутреннего синтеза субъективного и объективного момента в культуре: синтез такой доступен только сознанию, способному воспринять культуру и постичь определяющий и организующий ее дух в ее целостном единстве. Между тем современный культурный труд носит почти исключительного строго профессиональный характер и приковывает сознание к ограниченной сфере профессиональных интересов, тем самым скорее препятствуя, чем способствуя постижению и усвоению культуры в целом. То, что им руководит, — всегда лишь та или иная область объективной культуры. А потому и подчинение жизни водительству культурного труда означает подчинение ее власти объективной культуры. И недоумение, о котором выше была речь, так и остается неразрешенным: как служение объективной культуре может обеспечить жизни человека настоящую реальность, раз объективная культура сама по себе этой жизненной реальностью не обладает?

Мы уже видели, какую цену покупается это преодоление дурной временности. Настоящее становится моментом в процессе культурной деятельности, моментом равноценным и равнозначным прошлому и будущему. Это значит: оно должно поступиться своим качественным своеобразием, своей исключительной только ему присущей жизненной напряженностью; другими словами, чтобы уравниваться с прошлым и будущим, оно должно пожертвовать как раз своей специфической реальностью!

Но не упустили ли мы в нашей характеристике временности, определяющей современное культурное сознание, один существенный момент, и притом именно тот момент, который обосновывает и обеспечивает реальность самой протекающей во времени жизни? это момент — завершения (труда). Ведь завершение — целиком в настоящем; и притом в настоящем, которое довлеет себе, которое не зависит от будущего и не ждет от него исполнения. Вместе с тем момент завершения не обособлен, не отъединен от прошлого. Напротив, завершая прошлое, он объединяет в себе и все предшествующие моменты труда и тем самым осуществляет и утверждает их настоящий смысл и реальность. А поэтому уже до завершения труда, в самом процессе его реализации, каждая отдельная фаза его, предвосхищая момент завершения, утверждается и удостоверяется в своей реальности. И наконец, — что особенно важно — объективная сторона завершения труда соответствует и его субъективная сторона. Объединяя собой все предшествующие моменты, момент завершения как бы вбирает их в себя, сосредоточивая в себе всю их энергию, и достигает благодаря этому какой-то исключительной напряженности и повышенной реальности. Он — итог жизни или периода жизни и как итог осуществляет

ее единство и цельность. Однако, слово «итог» выдает истинный характер этого настоящего. Если оно и независимо от будущего, то не потому что действительно довлеет себе, а потому что обращено исключительно к прошлому и прошлым-же определяется. В завершении прошлого весь его смысл и реальное значение. А реальность прошлого — в исполненной работе, в готовом объективно, «вечно» существующем ее результате — т.е. в объективной культуре. Стало быть, момент завершения не выводит за пределы той временности, которой живет культурный труд, и которая подчиняет его объективной культуре. А кроме того: далеко не всегда субъективная сторона момента завершения соответствует по своей значительности его объективной основе; и там, где это соответствие есть, оно случайно. Как часто сознание законченной работы, исполненного задания не сопровождается подъемом духа или повышенным ощущением реальности, как часто этот момент протекает даже особенно вяло и буднично, принося вместо ожидаемого удовлетворения разочарование и возбуждая тревожный вопрос: чем теперь заполнить жизнь?

VIII.

В этом вопросе обнаруживается с полной очевидностью, что ориентированием жизни на культурный труд дурная временность отнюдь не преодолевается, а лишь вытесняется из центра сознания или вернее заслоняется той работой или деятельностью, которая приковывает к себе наше внимание. Но стоит лишь этой работе прекратиться или же утратить свою привлекательность, свое значение для нас, и дурная временность сразу завладевает сознанием и проявляется как ощущение внутренней пустоты или скуки. Скука избочивает полное бессилие сознания перед дурной временностью. Мы скукаем, когда нам нечем заполнить пустую, однообразно текущую временность. Чтобы избавиться от скуки, необходимо отвлечься от самого себя и найти в окружающем мире то, что могло бы нас занять или развлечь; будь это дело (работа) или развлечение; и в том и в другом создается недосуг, т.е. такое состояние сознания, при котором внутренняя пустота делается незаметной. Обычно говорят, правда, что скучает только тот, кто не умеет заниматься, не способен к труду. Но этот взгляд на скуку не улавливает ее существа, ее внутренней связи с дурной временностью. Не по умению работать, а лишь по умению быть досужим можно судить о том, способен ли человек справиться со скукой. Скуке подвластен не только бездельник, убивающий время, но и труженик, весь смысл жизни которого сосредоточен в его работе. Стоит ему лишиться возможности труда, и

жизнь сразу становится для него пустой, бессодержательной. Досуг его тяготит, ему нужен недосуг. Но настоящее искусство жизни обнаруживается только в способности к досугу. Понимание этой истины, близкой античному мышлению и мудрости Востока, почти утрачено современной буржуазно-демократической культурой.

IX.

Итак, путь культурного труда, путь, подчиняющий жизнь объективной культуре, в конечном итоге оказывается несостоятельным: он не преодолевает дурной временности, а лишь скрывает ее от сознания человека. Но существуют ли другие пути, другие возможности разрешения этой основной проблемы человеческой жизни? — Мы видели, в чем коренной порок пути культурного труда, приводящий к безисходному тупику. Он не считается с исключительным значением настоящего, низводя его на один уровень с прошлым и будущим. Значит, если вообще возможно настоящее искусство жизни, преодолевающее дурную временность, то оно должно прежде всего основываться на правильном отношении к настоящему, на признании и утверждении его самодовлеющей реальности. Но что означает такое утверждение самодовлеющей реальности настоящего? Сводится ли оно к Горациеву «carpe diem», к умению ловить момент? Формула эта многозначна и может быть истолкована по-разному. Одного признания самодовлеющей ценности настоящего еще недостаточно. Самое главное в том, как понимать это настоящее.

Настоящее складывается из двух моментов: из некоторой внешней ситуации, зависящей от окружающей материальной и социальной обстановки; и из внутреннего состояния самого человека, которое определяется его настроенностью, его актуальными мыслями, интересами, потребностями, запросами и т. п. Значит, если взять настоящее просто как этот актуальный момент вне всякого отношения к прошлому и будущему, то искусство ловить момент должно было бы заключаться в умении извлекать из данной ситуации все необходимое для удовлетворения насущных именно теперь потребностей и стремлений. Но отвлечься при этом от всякой мысли о прошлом и заботы о будущем, — это значило бы отдаться пассивно течению самой жизни, отказаться от всякого воздействия на нее и поступать только так, как подсказывает настоящее мгновение. Но что оно подсказывает? — Это зависит от случая; от случайных, ибо мною не регулируемых движений и желаний моей души, от случайного, ибо независимого от меня, стечения внешних обстоятельств, пробуждающих во мне именно этот, а не другой интерес.

Стоит только продумать эту возможность до конца, чтобы убедиться в ее призрачности. Исключительная забота о настоящем, отрешающаяся от прошлого и будущего, уже не забота, а скорее отказ от всякой заботы. Настоящее, оторванное от прошлого и будущего, само теряет свою подлинность и реальность. Быть властным его случайным прихотям; это значит — дробить подлинную жизнь на ряд несвязанных между собой и как бы замкнутых атомов-моментов, из которых каждый довлеет себе и изживается в отношении жизни на отдельные самостоятельные моменты неизбежно уничтожает единство, а вместе с тем и реальность самой личности человека. Иначе говоря: исключительная направленность на настоящее обесценивает самое жизнь, разменивает ее на мелочи текущей минуты и не только не преодолевает, а, наоборот, еще усиливает, ощущение ее ирреальности.

Весьма показательна в этом отношении эволюция, которую проделал античный гедонизм. Он начал с утверждения самодовлеющей ценности настоящего; настоящее удовольствие, по учению Аристиппа, независимо от своей силы имеет предпочтение даже перед самым большим будущим удовлетворением, ибо только оно, как настоящее, обладает подлинною реальностью. Это — позиция, которая, казалось бы, подсказывается самым существом гедонизма. Однако, чем решительнее античный гедонизм пытался претворить свою теорию в практику и построить на ней искусство жизни, тем более он удалялся от своей первоначальной позиции, тем более склонялся к точке зрения, отрицающей самый принцип гедонизма. Этот новый мотив, в корне изменивший всю этику гедонизма, звучит уже ясно у самого Аристиппа; ἡχὼ, οὐκ ἡχοῦμαι, говорил он о своей любви к гетере Лаисе; не страсть владеет мною, а я — страстью. Значит, счастье (евдемония) не в наибольшей сумме удовольствий, и, вообще, не в самом удовольствии; а в моем отношении к нему; и отношение это должно быть суверенным и свободным. Умеет жить не тот, кто отдается настоящему удовольствию и связан им, а тот, кто способен обойтись и без него, лишиться его, не теряя при этом своего внутреннего равновесия и спокойствия духа. Иначе говоря, внутренняя свобода и независимость — это основа евдемонии. Евдемония требует, прежде всего, самообладания; и только тот, кто обладает собою, обладает и удовольствием, т. е. тому доступна и ценность удовольствия. Таково учение эпикуреизма, завершившего собою внутреннее развитие гедонизма. И если Эпикур провозглашает высшим благом не удовольствие, а отсутствие страдания, то, прежде всего, именно потому, что в отсутствии страдания внутренняя свобода находит самое непосредственное и чистое выражение.

Отсутствие страдания не означает отсутствия зла, неудовольствия, боли, т. е. самих причин страдания. Ибо причины эти неподвластны человеку. Отсутствие страдания — состояние не пассивное, а активное; это внутренняя установка, возвышающая меня над страданием, т. е. не позволяющая боли, злу, несчастью стать *моим* страданием, меня наполняющим и мною владеющим. Беспечальность (отсутствие страдания) поэтому и есть основная черта внутренне свободной и самодовлеющей личности мудреца.

Х.

Не будем, однако, углубляться в анализ того умонастроения, из которого вырос эпикуреизм. Для освещения нашей проблемы не существенно, какое содержание он вкладывал в идею самообладания и внутренней свободы; не существенна также связь этой идеи с античным интеллектуализмом и представлением о самодовлении личности мудреца. Для нас было лишь важно показать, как стремление выработать искусство жизни, преодолевающее всякое зло (а в том числе и дурную временность), привело эпикурейцев, так же как и стоиков, к началу *самообладания*, как совершенно особого телесно-душевного строя, в корне отличающегося от внутреннего строя обыкновенного человека, не владеющего этим искусством. Главнейшая особенность этого строя в том, что его действительность не зависит от временной длительности. Дух, обладающий им, не разбросан во множественности моментов, не рассеян во времени, а сосредоточен, собран весь в каждом актуальном моменте. Он весь мобилизован в настоящем. И из этой собранности и мобилизованности в настоящем проистекает его решимость и готовность встретиться с любой ситуацией, не повиноваться ее внушениям, не поддаться ее натиску, а *овладеть* ею и во власти над ней проявить свои собственные потенции и возможности. Это и есть то, что в обычной речи называют *«присутствием духа»*. Сам по себе душевный строй, из которого рождается присутствие духа, носит чисто «формальный» характер, он не связан с каким либо определенным содержанием или направлением жизни. Он встречается в самых разнообразных видоизменениях и проявляется в самых различных жизненных планах. Он может быть результатом воспитания, внутренней дисциплины, но может быть и преимущественно прирожденным свойством душевно-телесной организации. Присутствие духа обнаруживает тот, кого ничто не может застать «врасплох»; будет ли это просто та или другая неожиданная, непредвиденная им ситуация, сбивающая все расчеты и вынуждающая к какой-то новой непривычной установке на действительность,

к совершенно новому образу действий; или же настоящая опасность, требующая необычного, быть может даже предельного напряжения душевных и телесных сил. Застигнутый врасплох «теряется». Растерянность его вызывается не только неожиданностью наступившей ситуации; но и сознанием своей беспомощности перед ней. Необходимо действовать немедленно, но потеряв ориентацию, он не знает, *как?* В растерянности есть поэтому помимо испуга и некоторый момент боязни — не найти выхода из создавшегося положения; боязни, парализующей или по крайней мере понижающей всю психо-физическую дееспособность человека. Чтобы проявить присутствие духа, однако, недостаточно избавиться от растерянности; т. е. превозмочь оцепенение испуга и суевлиую беспомощность боязни, притти в себя, вернуть себе внутреннее равновесие и спокойствие духа; хладнокровие и бесстрашие лишь *необходимые* отрицательные условия настоящего самообладания, они не обеспечивают еще способности овладеть ситуацией. Присутствие духа требует чего-то большего: чтобы человек нашел себя, чтобы он «нашелся»; ибо только тот, кто нашел себя и мобилизовал все свои силы, способен проявить находчивость, т. е. найти выход из критической ситуации. Находчивость эта по существу одна и та же в самых разных случаях и положениях жизни. Находчив не только тот, кто в минуту опасности для жизни из всех возможных способов действия выбирает как раз единственный спасительный; находчив и тот, кто насмешку, оскорбление, наглое требование умеет отпарировать достойным ответом; кто знает, как замять нетактичную выходку, как предупредить вот вот готовую вспыхнуть ссору, как повернуть неправильно начатое дело в благоприятную сторону. Находчив политик, который и при самой сложной политической конъюнктуре, в переговорах с противной стороной, берет правильный тон. Находчив и биржевик, который по почти незаметным признакам улавливает перемену в настроении биржи и на этом строит свои спекуляции. Находчив наконец и атлет, который, в самую критическую минуту схватки, на сокрушительную атаку противника отвечает соответствующим парадом и, вкладывая в этот парад всю свою силу и ловкость, обеспечивает себе победу. Вообще опыт спортивных состязаний с полной убедительностью показывает, что решающую роль играют не только чисто физические и физиологические данные: сила и гибкость мышц, быстрота и точность движений, выносливость организма в целом; но помимо всего этого (а иногда и вопреки всему этому) совершенно особая способность в надлежащий момент сразу мобилизовать и проявить все свои силы и дать максимум того, что вообще доступно организму. Эта способность и есть особый вид само-

обладания (присутствия духа), выражающийся в полной власти над своим телом.

XI.

Однако, было бы ошибочно думать, что жизненная сфера, в которой обнаруживается исключительное значение самообладания, как власти над настоящим, ограничивается выше приведенными случаями: непосредственной опасности для жизни, обостренной политической и общественной борьбы, азарта спекуляции, спортивных состязаний. Она вообще не определяется только отношением человека к окружающему его внешнему миру. В одинаковой степени она захватывает и его внутреннюю жизнь, самые интимные и глубокие пласты его духовного бытия. На первый взгляд это может показаться парадоксальным: ведь внутренняя духовная жизнь как будто не дает повода для проявления самообладания и присутствия духа, в собственных ей ситуациях и перипетиях как будто нет ничего безотлагательного, нет той принудительности настоящего момента, которая ставит человека перед необходимою дилеммой и настоятельно требует немедленного ответа «да» или «нет». Ибо все ее конфликты и борения вызываются не столкновением с независимой внешней силой, а порождаются внутренним противодействием или сопротивлением, исходящим из ее собственных недр. Но такой взгляд на внутреннюю жизнь не считается с конкретными условиями ее реального протекания и превращает ее либо в какую то призрачную отвлеченность, либо же в несамостоятельный придаток внешней жизни человека. Это не шахматная партия, которая в любой момент может быть отложена, и не интеллектуальная задача, которую можно решать и перерешать бесконечное количество раз. Внутренняя жизнь человека столь же исторична, как и его внешняя (биологическая, социальная) жизнь. Она тоже имеет свои критические ситуации, свои решающие минуты, которые не повторяются и определяют собою всю дальнейшую судьбу человека. И здесь бывают неожиданности, непредвиденные искушения и опасности, которые могут человека застать врасплох и дать повод к совершению непоправимых ошибок. И все эти неожиданности и опасности проистекают не только из внешней жизни, врывающейся во внутренний мир человека, но очень часто назревают в самой глубине его духа и ждут лишь внешнего повода, чтобы стать актуальными. Внутренние ситуации поэтому в последнем счете так же мало зависят от сознательной воли человека как и внешние ситуации, и требования, которые они предъявляют к нему, не менее настоятельны, неустранимы и решительны.

Если есть судьба внешняя, то есть и судьба внутренняя. Обычно это ускользает от нашего внимания, потому что внутренняя жизнь среднего человека обладает очень слабым напряжением и большею частью заглушается шумом и суетой той периферической внешней жизни, в которой он участвует как член общества. Но если прислушаться к свидетельству людей, бытие которых не исчерпывается этим передним планом, и в особенности к голосу людей с напряженной религиозной жизнью, то эта историчность духовного бытия не оставляет никаких сомнений. Сказывается она не только объективно в неизбежности, принудительности самих критических ситуаций, но и субъективно в той глубокой *тревоге*, которая охватывает духовно активного человека, когда он ощущает свою неподготовленность к встрече с решающей ситуацией, свою неспособность овладеть ею и извлечь все скрытые в ней духовные сокровища. Тревога эта его никогда не покидает совсем, она существенно связана с духовной бдительностью, которая составляет в сфере внутренней жизни необходимое условие самообладания или присутствия духа.

Духовная бдительность представляет собою совершенно особую установку субъекта, в корне отличающуюся от той предусмотрительности и рассчетливости, которая руководит культурным трудом и деланием. Не в том смысле, что она противоположна этой последней и с ней не совместима; она может даже включать в себе предусмотрительность, но только как подчиненный ей и приспособленный к ее целям момент. Ибо духовная бдительность переносит центр тяжести из объективной культуры в жизнь самого субъекта. Она не строит предметной культуры, непрерывно переходя через настоящее от прошлого к будущему, а мобилизует дух в настоящем и для настоящего. Не будучи направленной на предметную сферу, она лишена и процессуального характера (ибо процессуальность — и есть временность предметного мира); она динамична и потому мгновенна. Настоящее, как средоточие духовной бдительности, поэтому существенно иное чем настоящее, в котором актуализуется культурный труд. Поскольку в настоящем соприкасаются (встречаются) прошлое и будущее, настоящее всегда в каком-то смысле содержит в себе и прошлое и будущее. Но именно *смысл* этот может быть различным. Настоящее культурного труда включает в себя прошлое, как нечто готовое, завершенное, как ту предметную основу, из которой оно исходит, устремляясь в будущее. Будущее при этом предвосхищается настоящим, как то, что лежит за его пределами, и что должно его завершить; в устремленности к будущему заложена динамика настоящего. В настоящем духовной бдительности отношение к прошлому и настоящему противоположное. Прошлое в нем нали-

чувствует не как уже ставшее, уже готовое начало, не как предметная основа, а как его субъективная динамика, как полнота его внутреннего напряжения. С другой стороны, будущее не задано настоящему, как высшее, долженствующее его преодолеть и перерости, а целиком дано и предопределено в настоящем же; оно знаменует не динамику, а статику настоящего, его завершенность и самодовление.

Этим уже сказано, что настоящее, в котором осуществляется духовная бдительность, обладает и самодовлеющей ценностью. Оно не служит лишь моментом в процессе реализации целого (объективной культуры); оно само есть полнота и высшая напряженность жизни. Правда, с одним ограничением: оно есть эта полнота в потенции. Для актуализации ее требуется еще некоторый внешний повод, который должен разрядить ее внутреннее напряжение. Таким поводом может послужить лишь известная предельная ситуация, дающая ей возможность проявиться во всей своей силе. Но предельные ситуации в сфере духовной жизни не могут быть произвольно вызваны или созданы. Воле человеческой они подвластны лишь в области периферической телесной жизни. Чем глубже затрагиваемые ими жизненные пласты, тем больше в них рокового, тем меньше они зависят от усмотрения человека, от его сознательной воли. Этому несколько не противоречит то, что, чем больше напряжение внутренней сосредоточенности, чем острее зоркость духовного зрения, тем неизбежнее становится и наступление решающего момента.

Духовная бдительность не только ждет наступления этого момента, как приключения или опасности, которая может и миновать; она активно устремлена к нему, готовится к нему, как к решающему испытанию, которым определяется судьба человека; но в котором жизнь вместе с тем достигает своего кульминационного пункта, своего «апогея». — Под знаком этого «апогея» у духовно-бдительного человека протекает и вся остальная жизнь; это — или ожидание и предчувствие решительной минуты, или же воспоминание о ней, движение по предопределенному ею пути.

Эта устремленность к предельным моментам, к предельному напряжению (которая, впрочем, отличает не только духовную бдительность, но встречается и у людей, живущих более периферической жизнью, например, у искателей приключений, измеряющих ценность жизни многообразием ее содержания, острою возникающих в ней конфликтов, силою и контрастом переживаний) — в корне меняет весь внутренний строй жизни, меняет и отношение между целым жизни и отдельными ее моментами или фазами. Здесь целое — не в совокупности всех моментов и не в единстве и завершенности процесса

культурного делания, создающего объективную культуру; подлинное свое выражение и осуществление оно находит именно в вершинном моменте, в апогее. Все остальные моменты или фазы либо готовят апогей, либо живут его отраженным светом. — Так для Плотина смысл его жизни сосредоточивался не в его философском творчестве и не в построенной им всеобъемлющей системе; а в тех немногих исключительных мгновениях, когда он непосредственно прикоснулся к Единому, к тому источнику внутреннего света, который озарил и определил весь его жизненный и философский путь. — Апогей, являясь моментом предельным, вообще не укладывается в один ряд с остальными моментами жизни, не соизмерим с ними ни по смыслу, ни по содержанию, а потому по существу не зависит ни от состава жизни в ее целокупности, ни от ее длительности, ни от итога ее объективных (предметных) результатов. Воплощая и выражая собой смысл целого, он выпадает из мерного и нормального течения человеческого существования, и, приобщая личность к чему-то абсолютному, открывает ей исключительную возможность проявить свою подлинную и неискаженную сущность.

XII.

Но с самодовлеющей ценностью апогея неразрывно связана еще другая его существенная черта: в нем и только в нем преодолевается дурная временность. Не только в том смысле, что апогей, довлея себе, сосредоточивает в себе цельность жизни, ее подлинную ценность, но и в том, что тем самым он уничтожает ту призрачность и ирреальность человеческого бытия, которую неизбежно порождает господство объективной культуры, погруженность личности в процесс культурного делания. Апогей, как момент предельного напряжения, ощущается и переживается личностью как нечто исключительно и непреложно реальное, по сравнению с чем вся остальная жизнь кажется чем-то неподлинным, почти призрачным, бытием «смешанным с небытием», пронизанным стихией меоничности. Предельные моменты — по словам Плотина — минуты, когда душа пробуждается от сна небытия к истинной реальной жизни. Устремленность духовной бдительности к этим моментам, воплощающим апогей жизни, поэтому и выражает собою жажду подлинного бытия.

Сообразно с индивидуальной природой личности, с ее духовной одаренностью, меняется, конечно, и характер ее жизненного апогея. Различной может быть та область, в которой личность достигает высшей ступени реальности, различны могут быть и те формы, в которых выражаются присущие ей

предельные возможности. Это может быть исключительное метафизическое прозрение, открывающее доступ в скрытые для непосвященного глаза мира, или художественная интуиция, извлекающая из глубин бытия новые ценности. Это может быть религиозный экстаз (*unio mystica*), в котором угасает обычное сознание человека, или момент обращения, духовного перерождения, кладущий начало новому восприятию жизни и новому отношению к миру и человечеству; но это могут быть и великие страдания любви и жертвенный подвиг для спасения ближнего.

По существу, т. е. по смыслу своему, по своему жизненному значению и строю — это всегда одно и то же: предельная напряженность бытия, апогей жизни, сосредоточенность ее в едином исключительном моменте. — Конечно помимо этих качественных различий апогея может быть различной и степень его приближения к подлинной, абсолютной реальности. Чем дальше от центра *духовного* бытия отстоит осуществляющий его жизненный путь, тем в меньшей степени апогей носит на себе печать чего-то окончательного, решающего, абсолютного и неповторимого, тем ограниченнее его власть над дурной временностью, его способность вместить в себе целое жизни. Поэтому бывают жизненные пути, — и это более частый случай, — которые достигают своей целостности лишь в нескольких вершинных моментах, из которых каждый определяет собой известный период жизни, известный этап в духовном росте и развитии личности.

Но каковы бы ни были эти различия в конкретном осуществлении апогея жизни, все они второстепенны по сравнению с основным различием между жизнью, сосредоточенной в культурной деятельности, и жизнью, ориентированной на апогей. Если первая вращается вокруг объективной культуры и в служении ей видит свое назначение, то в последней центр тяжести перемещается из объективной культуры в субъективную сферу, в бытие, в судьбу самой личности: такой сдвиг в жизненной ориентации не означает, однако, пренебрежения объективной культурой или даже отрицания ее; не означает он и ухода от общественной, индивидуалистической культуры личности или исключительного подчинения всей жизни единой заботе — о спасении души. Различие этих двух ориентаций не основано на исключительном противополжении субъективной и объективной культуры, или на антагонизме личного и общественного начала.

Все то, чего требует духовная бдительность, — зоркость духовного видения и внимательность к своему внутреннему миру — отнюдь не предполагает отказа от служения общественности или участия в строительстве объективной культуры.

Мало того, именно это служение и строительство может быть предуказано судьбой личности, может явиться необходимым и прямым результатом ее прохождения через апогей. Суть дела не в противополжности объективной и субъективной стороны в бытии личности; а лишь в сущностном первенстве ее субъективных (непредметных) истоков перед ее объективными обнаружениями. Но такое первенство субъективного начала перед объективным менее всего знаменует субъективизм в смысле индивидуалистической замкнутости личности и ее эгоцентрического самоутверждения. Напротив, оно-то и утверждает и обосновывает ее настоящую объективную ценность и значимость. Ибо только своим субъективным (непредметным) ядром личность укоренена в подлинной, не подчиненной дурной временности реальности.

XIII.

Итак: в духовной бдительности мы обнаружили тот внутренний строй личности, который один только может обеспечить победу над дурной временностью. Духовная бдительность устремлена к апогею; и лишь в апогее преодолевается по существу та разрозненность и несосредоточенность личности, та ее неполнота и ирреальность, которая роковым образом вытекает из ее обреченности времени. Если это так, и если духовная бдительность предполагает первенство субъективной (непредметной) основы личности перед ее внешними объективными проявлениями, то казалось бы, что достигая апогея, она не только возвышается над временностью своего бытия, но и над другим не менее существенным ограничением, над своей телесной связанностью. Как будто само слово «духовная бдительность» указывает на то, что для нее вся телесная сторона бытия личности безразлична и несущественна, что ее сфера действия относится к такому плану, который к самой телесности не имеет никакого отношения. Однако, уже в самой постановке этого вопроса сказывается глубоко вкоренившийся в наше мышление дуалистический предрассудок, будто сущность отношения между духовным и телесным бытием исчерпывается их противоположностью. Между тем душевный строй, выражаемый духовной бдительностью, не только не характеризуется отрешенностью от телесного начала, но, наоборот, связан с ним самым тесным образом. В конкретном своем бытии дух возвышается над противоположностью душевного и телесного и потому одинаково охватывает и то и другое. Связь духа с телесностью сказывается не только в том, что лишь в чувственно-материальной, телесной стихии он находит свое выражение, но и в том, что только через телесное он осу-

шествляет и проявляет свою реальную действенность. Тело в этом смысле — и орган-проявитель духа, и оформляемый и осмысляемый им материал. Вот почему и духовная бдительность, будучи не столько созерцательной, сколько действенной установкой духа, менее всего может быть нейтральной или безразличной по отношению к телесному началу. В той собранности и сосредоточенности внутренних сил личности, которую она порождает, участие тела и неизбежно и необходимо; необходимо потому, что без содействия тела актуализация духа вообще не может осуществиться; неизбежно потому, что, если участие тела не будет положительным содействием, оно неизбежно превращается в отрицательное противодействие. «Присутствие» духа зависит не только от одного духа; оно предполагает и известную телесную собранность и мобилизованность (настороженность). Если ее нет, не может сосредоточиться и дух; препятствовать будет материальная косность тела, парализующая действительное проявление духовных сил. Стало быть, осуществляя и утверждая себя, духовная бдительность не может не направить своей активности и на тело, т. е. не может не дисциплинировать его, частью для того, чтобы заручиться его содействием, частью, чтобы устранить его противодействие. Духовная бдительность таким образом неразрывно связана с *телесной дисциплиной*. — Этой связью, однако, еще не предрешается, каково должно быть отношение духа к телесному началу. Оно может быть и положительным и отрицательным в зависимости от общей жизненной установки, от основного определяющего духовную бдительность мироощущения: ощущается ли тело прежде всего в своей косности, как помеха духовной жизни, как враждебная ей стихия, или же, как орудие, инструмент духа, как начало положительное, через которое и в котором духовные потенции достигают своей реализации, своего воплощения. И в том и другом случае отношение к телу — активное, действенное, требующее непрерывного и планомерного его дисциплинирования. Что это так, подтверждает вся история человеческого духа. Стоит лишь внимательнее присмотреться к идеалам человеческой личности, которые выдвигались разными эпохами и разными культурами, чтобы убедиться в том, что повсюду, где этот идеал определяется духовной бдительностью, или где по крайней мере сосредоточенность, присутствие духа входит в него как неотъемлемый и существенный момент (а такова, пожалуй, структура идеала в большинстве случаев), дисциплине или даже культуре тела уделяется особое внимание. Быть может с наибольшей ясностью это сказывается в тех случаях, когда в основе этого идеала лежит мировоззрение, исходящее из отрицательной оценки всего телесно-материального мира и предьявляющее к человеку

требование борьбы с телом, умерщвления плоти. Возьмем ли мы орфически-платоническую идею внутреннего очищения (катарсиса), или монашеское подвижничество в христианстве, или созерцательную жизнь отшельника-буддиста, повсюду этот аскетический идеал связывается с той или иной формой телесной практики и дисциплины. Да, телесное начало отрицается, но не так, что дух просто от него отвлекается или отрывается, представляя его самому себе. Умерщвление плоти — в настоящей аскезе — никогда не означает просто убийства или уничтожения ее. Нет, дух подчиняет себе плоть, побеждая плоть самой же плотью, т. е. дисциплинируя ее; и только через дисциплинирование плоти он овладевает своими собственными потенциями. Путь к духовному самоуглублению и сосредоточению ведет через систему телесных упражнений. Техника духовной жизни не может обойтись без техники телесной. Так орфический катарсис в толковании Платона (самоочищение через самопознание) предполагает известный телесный режим (воздержание от мясной пищи, от половых сношений и пр.), так молитвенный подъем и внутреннее просветление достижимы для христианского аскета только через пост, лишения и ночные бдения; так и буддист восходит к высшим ступеням духовной сосредоточенности, открывающим ему доступ к блаженству Нирваны, через ряд телесных упражнений, приучающих его к неподвижности, к регулированию дыхания и т. п. Это активное отношение к телу, имеющее целью полное подчинение телесного начала — духу, растворение телесной косности в динамике духовной жизни, — и является исходной точкой тех форм спиритуализма или идеализма, в которых христианская, платоническая и буддистская аскетика нашла свое философское выражение. Эти формы идеализма (и спиритуализма) по существу своему и, в особенности, по своим внутренним истокам — не имеют ничего общего с тем субъективным идеализмом (и спиритуализмом), который в новой философии приобрел господствующее положение. И поэтому только чисто внешний схематизм, к которому — увы — до сих пор еще склонна история философии, — может видеть в последнем дальнейшем развитии и раскрытии первого (идеализма древнего мира). Правда, и буддизм и платонизм (а вслед за ним и христианский спиритуализм) — в конечном итоге отрицает первичную и самостоятельную реальность телесного мира; пусть он считает его одной обманчивой видимостью. Но все же эта видимость есть некоторая объективная реальность, есть бытие высшего порядка, в котором участвует и с которым связан всякий, кто еще не прошел аскетического пути. Правда, путь этот является вместе с тем и путем познания, духовного прозрения, но познание никогда не исчерпывается здесь актом чистой отвлеченной мысли, оно захватывает всего

человека, перерождает не только его разум, но все его существо; иначе говоря, само познание становится бытийным процессом, и только благодаря своей бытийности оно ведет человека к высшему свободному от несовершенности телесного мира бытию. Напротив идеализм (и спиритуализм) нового времени зародился на почве научного познания, на почве культуры отвлеченной науки (в особенности естествознания и психологии), вся его проблематика чисто гносеологическая, руководимая интересами научной методики. И в мировоззрение он превратился только потому, что своей гносеологической точке зрения подчинил и всю остальную философскую проблематику. Мир материальный с этой точки зрения есть иллюзия разума (правда неизбежная), которая критикой самого же разума (т. е. чисто познавательным, отвлеченным путем) может быть вскрыта и объяснена. С самим бытием этот познавательный процесс не связан, а потому и не может в нем произвести никаких перемен. Иллюзия не упраздняется и даже не преодолевается, она лишь осознается разумом и учитывается им в его культурной деятельности. Идеализм нового времени это идеализм обнаженного интеллекта, творца объективной научной культуры. Идеализм античный и буддийский (а также и древне-христианский) порожден духовной бдительностью и ее стремлением к преодолению дурной временности.⁵⁾

XIV.

Полной противоположностью этому аскетическому идеалу буддизма, платонизма и христианства является древне-эллинический идеал каллокагатии. Но и он вырастает из активного отношения к телу, из действенного к нему внимания. Он знаменует утверждение телесного начала именно в его телесности, признание его непреложной и безусловной жизненной ценности. Все силы личности направлены не к тому, чтобы освободить дух от тела, чтобы развеществовать, расплотить его, чтобы убить в нем именно самую телесность, а к тому, чтобы как можно

5) Конечно, возможен и синтез этих двух форм идеализма, но он будет органическим только в том случае, если вырастет на почве нового мировоззрения, новой установки культурного сознания, способной вобрать в себя и подчинить высшему единству обе эти концепции. В противном случае неизбежно получится философский эклектизм, смешение разнородных и чуждых друг другу философских стилей. Примером тому служит философия Шопенгауэра; только благодаря выдающемуся литературному таланту ему удалось скрыть и заглушить полное внутреннее несоответствие между двумя источниками его философии: между нантовским субъективным идеализмом и религиозной метафизикой буддизма.

полнее и совершеннее воплотить и выразить его в телесной стихии, чтобы сообщить ему самому телесность (вещественность), и таким путем слить с телесностью в нераздельное единство. Поэтому идеал каллокагатии построен на началах меры, гармонии, евритмии; все это — в первую очередь категории, определяющие воплощение духа, категории дисциплины и культуры тела (не культуры предметной, вещной), открытые в самом процессе развития этой культуры. И потому в жизненном устремлении к идеалу каллокагатии, в практическом его осуществлении, руководящую роль играл *agon* — состязание. Обычно основным мотивом, движущей пружиной античных состязаний считали честолюбие, жажду славы, правда не только славы личной, но и славы рода, племени, славы города — отечества. И античные писатели именно так толкуют соревнование агонистов. Однако, навряд ли этим исчерпывающе и до глубины определяется психология античных состязаний. Помимо жажды славы здесь действовало еще что-то другое, более глубокое и жизненно-существенное. Агон создает исключительную ситуацию (вызывающую на предельное сосредоточение сил), ситуацию, требующую, чтобы агонист раскрыл и показал все, на что он способен, словом, чтобы он обнаружил «присутствие духа» в полном смысле этого слова. И потому именно в агоне непосредственно ощущается и изживается жизненное напряжение, как особая самодовлеющая ценность, как тот вершинный момент, в котором снимается и угашается дурная временность обыденного существования и культурного делания. Не даром и Платон, хотя он и не довольствуется имманентным идеалом каллокагатии, требует от философов-правителей государства справедливости, чтобы они предварительно проходили школу война-агониста. Ведь философ, в понимании Платона, отнюдь не тот бесстрастный теоретик, созерцатель горнего мира идей, каким его часто изображают; это прежде всего аскет-агонист, руководимый добродетелью духовной бдительности, искушенный в опасностях и соблазнах духовного искания, и лишь в мгновения исключительного напряжения своего эроса овладевающий теми духовными горизонтами, которые ему открывают мистерию Абсолютного Бытия.

Однако, идеал монашеский и идеал античной каллокагатии — лишь самые яркие примеры того особого духовно-телесного строя, о котором идет речь. В тех или иных видоизменениях, зависящих от индивидуального облика культуры, эпохи или народа, он проявляется — то с большею, то с меньшею отчетливостью — почти во всех идеалах, которыми когда-либо жило и руководствовалось культурное человечество. Возьмем ли мы идеал средневекового рыцаря, или идеал цельной личности в эпоху Возрождения, или наконец идеал служилого

дворянства сложившийся в эпоху Абсолютизма, — повсюду этот идеальный образ личности находит одновременно и свое внутреннее и свое внешнее выражение: нравственные и вообще духовные достоинства и добродетели неразрывно связаны с известной телесной выдержанностью и дисциплинированностью и отчасти даже в ней укоренены. Благородство подлинного аристократа (а идеалы прошлого почти все без исключения идеалы аристократические), то, что отличает его от простолюдина, его достоинство, его формы общения и обращения, с людьми, его умение владеть собой и не теряться в самых опасных и рискованных ситуациях — все это — свойства, органически вытекающие из особенностей его душевно-телесной организации.

Это единство душевно-телесной организации, которое одно только способно породить самообладание и присутствие духа в подлинном значении, утрачено современным человеком. Господствующий в современности тип — тип буржуа, тип культурного работника, жизненный центр которого в культурном труде, в создаваемой им объективной (предметной) культуре. Тело для него лишь одно из орудий культурного труда, и притом орудие весьма несовершенное. Тело поэтому не может для него иметь самостоятельной и самодовлеющей ценности. Он поклоняется отвлеченному разуму, строителю объективной культуры, и пренебрегает телесным началом. Он спиритуалист, хотя бы и исповедывал самый крайний материализм. Телесная аскеза и телесная культура ему одинаково чужды. Это сказывается во всем его быту и укладе жизни; к внешней форме и ее символике он равнодушен и даже пренебрегает ею. Поскольку же эта форма необходима и вызывается самой жизнью, она приспособляется к ритму и строю культурной работы, и скорее скрывает, чем выявляет телесное начало (ср. современный мужской костюм!). То же самое наблюдается и в религиозности Нового Времени. Не случайно обмирщвление религиозной жизни в протестантизме сопровождается не только исчезновением аскезы, но также и подавлением, постепенным отмиранием внешних культовых форм. Для протестантизма, как новой формы религиозности, наиболее соответствующей духу современной светской культуры, характерны не столько индивидуализм религиозного сознания и овнутренние самой религиозности (т. е. перенесение ее центра в глубины человеческой души) — эти начала были живы и в средневековой мистике; сколько отрицание за внешними формами и проявлениями религиозности самостоятельной ценности. В протестантизме утрачивается понимание внутренней сущностной связи между духовной бдительностью и дисциплиной (культурой) тела и утрачивается именно потому, что он являет собою религиозность

того нового буржуазного человека, который целиком погружен в стихию объективной культуры и культурного труда (творчества). Это — религиозность, освещающая культурную работу, исполнение культурного долга, но отнюдь не освобождающая личность от гнета объективной культуры и не определяющая его судьбу вне отношения к его объективным заслугам перед человечеством и культурой.

А в связи с исчезновением внутреннего единства между духовной и телесной культурой находится, повидимому, еще другой знаменательный для современности факт: это то, что она не знает конкретного идеала личности и, видимо, неспособна его создать. В прошлом европейского мира каждая эпоха имела свой более или менее выработанный идеал личности, а иногда в силу своей внутренней расчлененности и многоликости и несколько таких идеалов, к осуществлению и воплощению которых она стремилась. Таковы были идеалы рыцаря и монаха (святого) в Средние Века, идеал гармонической свободной личности в эпоху Возрождения, таковы идеалы гуманиста, поэта романтика и т. д. Все эти идеалы были не только отвлеченными нормами, но обладали полной жизненной конкретностью и потому находили свое выражение в более или менее определенном внешнем облике. У современности же нет такого идеала. И нет его не потому, что она лишена «идеализма», как говорят ее противники из отживающего поколения, вздыхающие о добром старом времени, или же признает идеал в моральном смысле настолько непривлекательный, что предпочитает его скрывать, — а потому, что такого идеала вообще не может быть там, где господствует объективная культура, где личность неавтономна и весь смысл ее существования — в служении этой объективной культуре. Но мало того: если бы даже такой идеал был возможен, если бы, напр., мы признали таким образом культурного труженика, то все же он остался бы отвлеченной бледной схемой и не мог бы воплотиться в живой, конкретный, телесный образ. Ибо такое воплощение, да и вообще сама телесность для объективной культуры по существу безразлична, и не входит в сферу тех явлений, которые она организует и оформляет. Живому телу она повсюду предпочитает машину и по мере возможности заменяет работу тела работой машины. А поскольку эта замена требуется прогрессом и совершенствованием техники, при господстве объективной культуры в европейском мире как будто вообще исключается возможность, чтобы тело человеческое вернуло себе свое прежнее значение или приобрело новую творческую функцию в культурной жизни.

Тем не менее безразличие современной культуры к телу относится уже к прошлому, прошлому, которое, правда, пропадет место чему-то иному, новому. С начала 20-го века и особенно в последние годы после войны и русской революции в отношении к телу обозначился существенный поворот. Об этом свидетельствует в особенности то положение, которое занял в жизни современного европейца спорт. Увлечение спортом не только мода, которая затрагивает лишь периферию жизни и может так же быстро исчезнуть, как она возникла. И это не только один из современных способов развлечения, популярность которого некоторые социологи склонны приписывать падению интеллектуальной культуры, «варваризации» широких масс населения Европы. Увлечение спортом — движение стихийное, родившееся из естественной реакции против бездействия и атрофии, на которую обрекает тело господство обнаженного, (отвлеченного) интеллекта и его порождения — машины в объективной культуре; из глубокой потребности приобщить и тело к бытию культуры и восстановить первичное единство живой конкретной личности.

Каждая новая эпоха или фаза в жизни культуры выдвигает те или иные новые организующие начала; отраженные в сознании, закрепленные в понятии, они становятся руководящими идеями или лозунгами своего времени. Одним из таких новых организующих начал является *спорт*. Это не гигиена, не забота о создании благоприятных условий для нормального отправления телесных функций и не профилактика, устраняющая все то, что здоровью могло бы повредить. Это именно *культура* тела, задача которой выявить и осуществить все возможности, заложенные в человеческом теле; культура тела, которая именно в качестве культуры необходимо требует воспитания всей психо-физической организации в целом и потому так или иначе определяет и весь жизненный строй человека. Спорт немислим без аскезы и притом в двояком смысле: аскезы как определенного режима, основанного и на воздержании и на упражнении тела, и аскезы как дисциплины тела, как умения свободно владеть телом, т. е. умения в случае надобности мобилизовать его силы и осуществлять его предельные возможности. Но в этом смысле дисциплина тела — основа самообладания или присутствия духа. Т. е. дисциплина тела тем самым есть и дисциплина духа; она включает в себя все, на чем основана эта последняя: и сосредоточенность внимания, и внутреннюю собранность, и способность к максимальному напряжению воли.

Самообладание, как мы видели, и только оно одно обес-печивает самобытность и самостоятельность личности и открывает ей возможность выявить и актуализовать в вершинных моментах свою настоящую ценность. Поэтому и культура тела, в силу своего дисциплинирующего характера, организует личность, помогает ей найти в себе самой точку опоры против засилия и гнета объективной культуры. В этом огромное обще-воспитательное значение спорта. Овладевая путем аскезы телом, личность тем самым его одухотворяет: только тело, и к тому максимальному напряжению в решающую минуту, от которого зависит успех в спортивном состязании. В этом смысле власть над телом означает и власть над временем, или иначе, это тот душевно-телесный строй, который ориентируется на предельные моменты жизни и умеет их осуществлять.

Конечно, в условиях современности, в период демократизации культуры и господства буржуазно-капиталистического строя, спорту, так же как и всем без исключения отраслям культуры, грозит опасность опошления и вырождения в явление отрицательное. Там, где он становится культом крепких мышц, его неизбежно сопровождает пренебрежение духовно-интеллектуальными ценностями. И спортсмен превращается в тупого пожирателя рекордов, состоящего на службе у акулы-пред-принимателя.

Конечно, одухотворение тела, достигаемое физической культурой,⁶⁾ является лишь относительным. И не только потому, что степень и качество этого одухотворения зависит в еще большей мере от духовных (внутренних) ресурсов личности, чем от ее чисто телесной одаренности. Спорт организует тело в том смысле, что раскрывает и развивает потенции, свойственные ему как живому организму, и потому задания, которые он ставит телу, не выходят за пределы его органического бытия. Но эта организованность в плане органическом может служить основой для организованности высшего порядка, смыслом которой является воплощение в личности высших духовных (вернее, сверхорганических) ценностей; напр., ценностей художественных или религиозных.

Отсюда ясно: высшие формы самообладания (какой, напр., является духовная бдительность) предполагают определенный душевно-телесный строй личности, т. е. строй, в который входит, как необходимый существенный момент, организованность тела. Поскольку спорт и вообще физическая культура органи-

6) Понятие физической культуры, конечно, шире понятия спорта. Но спорт в настоящее время самое яркое проявление физической культуры, что позволяет нам говорить о нем так, как будто он покрывает собою всю физическую культуру.

зует тело, он создает основу для того душевно-телесного строя, на почве которого возможно полное раскрытие творческих потенций личности и преодоление ею (конечно, в пределах человеческого возможного) дурной временности предметного бытия.⁷⁾

Будут ли эти возможности использованы европейским миром — сейчас невозможно предвидеть. Во всяком случае нет сомнения, что вне их актуализации Европе не изжить тех внутренних противоречий и затруднений, которыми болеет ее современная культура.

XVI.

С особой остротой вопрос этот встает перед Россией-Евразией. Революция ею еще не изжита. Продолжается напряженный процесс коренного переустройства всей политической, социальной и экономической жизни. Пафосом строительства охвачены не только лучшие силы коммунистической партии, но вообще все активные элементы русской молодежи, сознающие или чувствующие значительность и ответственность переживаемого исторического момента. Они живут верой в руководящую роль государства в культурном творчестве, верой в возможность коллективистического строя, свободного от противоречий и несправедливостей буржуазно-капиталистической организации общества. — Поэтому понятно, что забота советского правительства о насаждении физической культуры и распространении спорта среди населения СССР встретила в рабочей молодежи живой отклик. В спорте усмотрели не только важное средство для оздоровления народных масс, но и поняли, что именно через спорт может быть выработан настоящий навык к дисциплине, к согласованности действий, к подчинению личной инициативы интересам и заданиям целого коллектива (в чем особенно заинтересована коммунистическая партия). — Однако, как ни существенен этот социальный момент в обще-воспитательном значении спорта, — действительным фактором в создании новой культуры он может стать лишь в сопряжении с личным моментом, т. е. в тесной связи с развитием того душевно-телесного строя, который выявляет и актуализует духовные потенции личности.

И для России-Евразии, и для нее особенно, очередной задачей является не только замена буржуазно-капиталистиче-

7) Любопытно отметить, что в современной технике обнаружилось новое течение, которое в противоположность основной линии ее развития выдвигает опять на первый план личность как индивидуальное целое. Это новое течение представлено авиацией. Тип авиатора поэтому знаменателен для современности. В нем как бы предвосхищается идеал личности чаемой новой культуры.

ской системы иным некапиталистическим строем, но и освобождение современного человека от засилья объективной культуры и преодоление связанной с ней дурной временности. Коллективистический строй сам по себе этой задачи не решает, он может даже еще усилить, укрепить гнет предметного начала в культурной жизни. А потому судьба России-Евразии зависит не только от удачи или неудачи социалистического эксперимента, но и от того, будет ли насаждение нового общественного строя внутренне связано с выработкой нового душевно-телесного строя личности.

В. Чухнин