

Два проекта «европейского человека». Хенрик Эльзенберг и Константин Нойка

Аннотация:

В статье представлены взгляды на европейскую духовность двух философов: польского, Хенрика Эльзенберга, и румынского, Константина Нойки. Творчество обоих пришлось на весь XX в., а его восприятие — на вторую половину и конец его. Сравнивая «аксиологический идеализм» и «этику долга» Эльзенберга с «онтологией становления» и «этикой стремления» Нойки, автор предполагает, что взгляды двух философов образуют двуединый образ «европейского человека» как некой личностной модели, являющейся плодом европейской культуры, которая, в свою очередь, рассматривается обоими философами как «духовная среда», необходимая для создания и развития специфически понимаемого «человечества». Понятие «культура», повторяющееся в трудах этих центрально-европейских мыслителей, относится не столько к традициям, институтам или когнитивным категориям, сколько, прежде всего, к горизонту ценностей, трактуемых как заставляющее человека действовать чувство долга, которое стоит выше биологических, психологических или социальных детерминант. Представляется, что подобная «идеалистическая» трактовка культуры является идеей, характерной для центрально-европейской ментальности, сформированной общей для народов этого региона историей.

Ключевые слова:

Нойка, Эльзенберг, европейская культура, европейская философия, Центральная Европа

Artur GRABOWSKI
(Cracow)

Two projects of «The European». Henryk Elzenberg and Constantin Noica

Abstract:

The article presents the views on European spirituality by two philosophers: Polish, Henryk Elzenberg, and Romanian, Constantin Noica. They were active during the entire 20th century, and their reception falls on the second half and the end of the last century. Comparing Elzenberg's «axiological idealism» and «ethics of obligation» with Noica's «ontology of becoming» and «ethics of endeavour», the author claims that the concepts of both philosophers constitute a two-facet-

ed image — the ideal of a «The European» as a certain personal model, created by the Culture, where culture is defined as a «spiritual environment» necessary for the emergence and development of a specifically understood «humanity». Therefore the term «culture», recurring in the writings of both Central European intellectuals, concerns not so much conventions, institutions or cognitive categories, but above all the horizon of values, treated as an obligation to act, exceeding biological, psychological or social determinants. It seems that such an «idealistic» treatment of culture is a product typical of the Central European mentality, shaped by the history common to the peoples of this region.

Keywords:

Noica, Elzenberg, European culture, European philosophy, Central Europe

Хенрик Эльзенберг и Константин Нойка не были ровесниками: Эльзенберг был на двадцать лет старше, а Нойка умер ровно на двадцать лет позже. Тем не менее интеллектуальная активность обоих, в Польше и в Румынии, приходится примерно на одно время: период межвоенного двадцатилетия, немецкой оккупации и коммунистического режима.

Польский философ покинул родину в ранней юности, получал образование в Швейцарии, а затем во Франции (в основном в области античной философии и современной европейской литературы), вступил в легионы Пилсудского, участвовал в войне с большевиками и, наконец, стал профессором в университетах в Вильно и в Торуне. Румынский мыслитель, хоть и поступил в университет, был, по большому счету, бессистемным самоучкой, почти не покидал родную страну, почти никогда не имел постоянной работы. Эльзенберг оставил после себя подробные, методически разработанные исследования в области этики, эстетики и аксиологии и уникальный интеллектуальный дневник, который вел всю свою восьмидесятилетнюю жизнь и который был издан незадолго до его смерти под названием «Проблема с существованием»¹; у него не было учеников, кроме студентов, а единственным наследником его философии, вошедшим в историю, стал Збигнев Херберт, выдающийся поэт, умерший более двадцати лет назад. Нойка писал гораздо больше, в разных жанрах, от фельетонов и политических статей, свободных эссе о проблемах, которые он сам же и создавал, до систематического исследования в области онтологии. У него не было студентов, зато были преданные ученики, последователи и подражатели, многие из которых ста-

ли крупными писателями, учеными и политиками в уже демократической Румынии последних тридцати лет.

Итак, мне придется сравнивать эстета с педагогом, академика и историка с создателем эссе на отвлеченные темы и фундаментальной философии, преподавателя с воспитателем, аскета с анахоретом. Это последнее сопоставление могло бы привести к мысли, что у них все-таки было что-то общее, но отнюдь не материальная бедность (хотя оба родились в зажиточных семьях), а своего рода самодисциплина, придававшая смысл их жизни и труду и послужившая также основой для своего рода культурного или, может, скорее антропологического проекта... Если мы согласимся с тем, что философская антропология может быть областью долга, не умаляя значения аналитической мысли.

Я хотел бы — в силу ограниченности объема статьи очень кратко и обобщенно — представить главные черты этих двух концепций, чтобы в заключение своих рассуждений сделать вывод, касающийся их общего — я бы сказал, геокультурного — значения, трактуя его как синтетическое предложение придать форму европейской идентичности, форму, специфически отмеченную центрально-европейским характером.

Обязанность существования

Хенрик Эльзенберг не создал онтологического трактата, зато его создал Константин Нойка. Польский философ упорно придерживался практической философии — этики — которую был вынужден встраивать в некую действительность, для чего и воспользовался аксиологией. Теория ценностей заменила теорию бытия, теорию существования, потому что именно ценности оказались сущностями, как он сам — возможно, не слишком удачно — выражался, совершенными. Эльзенберг имел в виду неоспоримую реальность того, что скрывается под оценочными прилагательными, реальность эту он доказывал не традиционным методом, то есть орудиями метафизической спекуляции, а методом архаичным, ибо эмпирическим, через признание реальности чувства «долга».

Обращаясь к элементарному, а значит, и всеобщему опыту, он подчеркивал, что именно долг инициирует акты принятия решений, касающихся действий, направленных на реализацию ценностей.

Если, размышлял он, долгу мы подчиняем собственную свободу, значит, признаем его реальность наиболее убедительной из всех прочих. Долг же сам реализуется на практике — как устранение всего того, чего мы не должны, главным образом потому, что это не соответствует критериям акта свободной воли, будучи, например, необходимостью или желанием. Таким образом, долг на самом деле определяет наши позитивные действия путем высвобождения своеобразного сопротивления действиям, которые желала бы реализовать наша безвольность. Эльзенберг четко следует здесь путем Сократовского *даймона*, который подсказывает человеку (добродетельному!) свое: «Не делай этого!»; латинская теология выведет из этого источника концепцию совести. Долг как дух, направляющий к добру, действует не сам по себе из внутренних побуждений (например, таких, как похоть), но в ответ на призыв Добра. Понимаемое таким образом Добро реализуется посредством человеческих поступков, поэтому само оно должно быть трансцендентным и одновременно в некоторой степени авторитетным для субъекта, не отнимая, однако, у этого субъекта свободы выбора, а, следовательно, наделяя его достоинством ответственного творца. Сама сущность поступка не имеет значения, она исключительно инструментальна по отношению к сопутствующей ему ценности. Лучшим доказательством конкретности подобной абстракции является жертвование во имя ее своей жизнью, в том числе в форме самоубийства. Готовность умереть во имя ценностей свидетельствует о полном отказе от «жизненной» выгоды.

Таким образом философ приходит к этике отречения, которая, в свою очередь, приводит его к области человеческой духовности. Под «духовностью» тут понимается автономная сфера внутренней жизни, которую невозможно разделить с другими людьми, но реальность которой можно взаимно передавать друг другу в форме разнообразного содержания и предметов духовной деятельности. Аксиология, этика и онтология субъекта касаются жизни индивидов, общества, существуют только в форме структуры взаимодействия личностей. Этически мы действуем только как индивиды, сообщая — осуществляем политику, но в ее рамках мы должны оставаться собой, то есть этическими субъектами. В самом деле: не будучи этическим, человек не существует вовсе... в человеческом обличье.

Действия, предпринятые из побуждений долга, утверждает философ, относятся к области этики не потому, что характеризуют от-

ношения между людьми, но потому, что они фактически реализуются на территории индивида, а следовательно, в сфере духовности, а то, что мы воспринимаем как добро, совершаемое по отношению к другим, есть не более чем практическое следствие этического внутреннего действия. Поэтому в мире Эльзенберга нет иной «духовности», кроме аксиологии; всякий прочий внутренний опыт — это обычная эмоциональность. Только бескорыстные действия, совершаемые из чувства долга, свидетельствуют о реальности духовной жизни личности. Этика подтверждает аксиологию, а та раскрывает свою онтологическую реальность. Каждый, кто отвечает на призыв к бескорыстному действию, становится тем, что определяет его / ее решения. Лишь этически мотивированное действие делает личность человеком. Посредством этичности человеку открывается то, что является духовной сущностью, но не постоянно, а только в те моменты, когда он/она ориентируется на ценности. Таким образом, человеком (в полной мере) мы являемся постольку, поскольку в тот или иной момент являемся теми, кем должны быть.

Этот тождественный и в то же время спасительный характер этических поступков мы видим хотя бы в том, что чувство долга как экзистенциальный симптом этики как бы определяет качества индивида; так, мы говорим: «Такой человек, как он, не должен так поступать»², имея в виду: «Делая это, он не был собой». В то же время акты долга принадлежат к тайной сфере тождества, и поэтому не являются и даже не должны быть рационализированы*. Рационализация релятивизирует долг, тем самым лишая его своей эссенциальной и аксиологической мотивации. Это не исключает возможности осознания источника долга, но тогда мы имеем дело скорее с «откровением» (констатация присутствия), чем с объяснением. Таким образом, этическое действие не является волевым, а происходит как бы в обход воли (нейтрализует ее влияние на сам поступок), благодаря чему происходит активизация свободы как таковой. Не желание и решение, а действие является симптомом присущей человеку свобо-

* Эльзенберг, который считался восприимчивым к области религиозного, хотя и неверующим, использовал в этом случае (возможно, непреднамеренно) язык христианства: «... самым большим грехом моей жизни было то, что я верил (в вопросе ценностей) недостаточно сильно, что хотел обосновать свою веру» // *Elzenberg H. Kłopot z istnieniem. Kraków, 1994. S. 407.*

ды*. Воля, которая мотивирована только и исключительно, а следовательно бескорыстно долгом, является уже не волей власти, а волей самоограничения в подчинении своих возможностей чему-то, что по отношению к ней является внешним — тому, что ее влечет, как своеобразная суверенная власть, приносящая в жертву индивидуальной экзистенции достоинство, то есть формулу максимального согласования жизни (по-своему) с существованием (собой), приспособления экзистенции к эссенции. Поэтому этика Эльзенберга оказывается практикой аскетической и аристократической одновременно, а может, даже квазирелигиозной.

Таким образом, этический экзистенциализм Эльзенберга как жизненная практика, пожалуй, ближе светской версии «деяний любви» Кьеркегора, чем «выбору» Сартра. Или, в других категориях, можно было бы сказать, что не самосознание Гегеля, объективирующее субъективные обусловленности, и не личная самость Хайдеггера, границы которой открыты небытию, делают нас людьми, но способность к трансцендированию собственной субъективности за пределы единичного существования посредством действий, мотивированных долгом, который является симптомом контакта с чем-то реальным и выходящим за границы какой-либо экзистенции. Этим чем-то является ценность, потому что именно она заставляет долг подняться из темных глубин бытия на поверхность экзистенции. Чувство долга само по себе не имеет духовной природы, а является лишь видимым следствием духовной жизни. Поэтому долг не отчуждает нас от земного мира, не относит личностную идентичность к какому-то альтернативному по отношению к экзистенции способу бытия (как, например, мистический опыт), а позволяет каждому осуществиться здесь и сейчас. Благодаря этому трансцендированию себя в этически мотивированных практиках человек достигает ре-

* С перспективы сегодняшнего дня тут можно заметить явные аналогии с определением «политической свободы», сформулированным позже Ханной Арендт в ее знаменитой работе «Что есть свобода». См.: *Arendt H. Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Warszawa, 2011. В обоих случаях очевидно, что обывательская этика выводится тут из этики рыцарской, в которой этическим поступком считается действие, совершенное не «по причине» или «с целью», но «во имя» или «из-за» авторитета безликого суверена. Такой акт не позволяет полагаться на человеческую свободу (а вместе с ней и субъективность), в отличие от мешанской этики, которая определяет ее как способность к критическому скептицизму.

лизации собственной идентичности, а значит, своего рода спасения. Это совершается при жизни и даже как бы по отношению к жизни; потому что в обязательствах жизнь не только реализуется, но и отражается в них. Ощущение реализованности, которое дарит следование чувству долга и подчинение власти ценностей, придает нашему сознанию вожделенный смысл.

Человеческая свобода ограничивает горизонт стремлений, благодаря которым свобода каждого из нас реализуется в актах драмы о себе самом — о своей жизни, которая осуществляется как бы без предварительного плана в форме неповторимой судьбы. Жизнь однако вовсе не индивидуальна, ее драматургия раскрывается среди окружающих нас людей, признающих и транслирующих схожие ценности. Горизонт ценностей, к которому стремятся акты долга, ограничивает индивида и его ближних. Этическое самосознание, называемое совестью, позволяет нам увидеть, что на самом деле субъективно скорее то, как мы живем, нежели то, чем мы живем. Трансубъективное мы находим внутри себя и во внешнем мире, как не столько «мое», сколько «для меня», не нечто, дарованное навечно, а нечто, одолженное на срок экзистенции*. Мы понимаем, что участвуем в духовной жизни совместно, что, однако, необязательно означает «вместе» — скорее «взаимно». Чтобы быть участником сообщества взаимности, нужно быть индивидом. Более сильная личностная идентичность усиливает реляционность, поскольку мы вступаем в отношения как равнозначные субъекты, в некотором смысле наделяя друг друга силой. Однако это возможно только в том случае, если сила субъективности исходит из свободы ответа на призывание, а не из реакции на обусловленность. Таким образом, сообщество требует свободы так же, как и составляющие его личности; зависимость — это ограничение условий взаимовлияния личностей друг на друга, благодаря чему они ощущают общий горизонт ценностей. Результатом этого является состояние социальной солидарности, явно отличающееся от либеральной взаимной враждебности и коммунистической унификации. В поработанных или находящихся под влиянием общества личность не может быть тем, кем она

* Неслучайно со временем Эльзенбергу все ближе становится индуистская концепция реинкарнации.

должна быть. Невозможно жить духовной жизнью, не проживая среди соседей, населяющих тот же горизонт ценностей.

Духовность, среду, исполненную ценностей, которые проникают внутрь человека в виде резонаторов — эмоций, размышлений, боли, наслаждения и т.д. — мы называем культурой. Человек осуществляется в культуре так же, как и в религии. Однако культура сама по себе не является религией и не заменяет ее, это параллельный путь. С течением истории культура делается все более необходимой нам, людям. Сегодня, по мнению Эльзенберга, в ситуации исчерпания возможностей религии в отношении человека, сформировавшегося за два столетия секуляризации, потребность в культуре представляется болезненной, и в то же время это путь особенно привлекательный. Создавая проект культуры, философ явно хочет найти возможность для развития в нигилистическом кризисе, который повсеместно ощущается в современной ему Европе. Возникавшие тогда концепции «европейского единства» базируются именно на чувстве аксиологической общности при одновременной терпимости к различиям политических и мировоззренческих концепций. В то время была довольно распространена вера в то, что культура перед лицом подчиненной экономике политики могла бы нейтрализовать тотализирующие импульсы зарождающейся глобализации, как интересов, так и верований. Следовательно, Эльзенберг только внешне апеллирует к «ностальгическим» временам рыцарских добродетелей, в действительности же отвечает таким образом на более актуальные вызовы.

Понимаемая таким образом культура, культура, заменяющая религию, хоть и гарантирует пересечение границ существования, но позволяет сделать жизнь максимально реальной, ценной настолько, чтобы не отказываться от нее самостоятельно. Поэтому культура спасает нас от саморазрушения, которое означает не только самоубийство, но и простое сомнение или, в конце концов, нигилизм. Культура имеет практическую функцию: она позволяет личностям участвовать в духовной жизни, благодаря чему они получают мотивацию не отказываться от жизни так таковой. Ибо человек живет вовсе не благодаря инстинкту самосохранения, а как бы вопреки тяготению к самоуничижению; саму жизнь ничто не оправдывает, поэтому мы испытываем потребность в спасении, реализации себя в экзистенции, а не только в удовлетворении биологических потреб-

ностей тела. Это выражается в стремлении каждого к жизни, наполненной содержанием — к жизни, которая является смыслом жизни.

Этот смысл необязательно означает осознание «содержания» на уровне вербализации, напротив, он наиболее ярко выражается в ценностно-ориентированных действиях. Даже обычный преступник действует, исходя из убеждения, что «ему можно», и именно в этом разрешении себе «быть самим собой» содержится его идентичность, а не наоборот. Чем более трансгрессивные поступки предпринимает индивид, тем более проясняется его аксиологический горизонт, специфически понимаемая позитивность действий, о чем как раз и свидетельствует чувство долга. Эльзенберг полагает, что чувство долга порождается отрицанием того, что не является ценностью, поэтому его подготовительной фазой является отречение. Эта потребность в четких оппозициях восходит, очевидно, к польскому романтизму, а также стоической самодисциплине, а возможно, и к религиозной (христианской и буддийской) анахоретической и монашеской морали. Культура как воплощение ценностей поэтому, как сказал бы польский мыслитель, является не источником страданий и не источником наслаждения, а набором инструментов для тренировки того специфически человеческого органа, какой представляет собой свободная воля. Каждый же (в отдельности и совместно) вырабатывает в себе свою собственную версию свободы для того, чтобы стать тем, кем он должен быть.

Культура приобретает для человека признаки подлинности тогда, когда в ее основе лежит понимание абсолютных ценностей. Человек отождествляет себя с этим пониманием, не столько признавая онтическую актуальность ценностей, сколько переживая их как сущности, которые *должны быть*. Человек, каждый в отдельности и во взаимно оказываемой друг другу поддержке, — это единственное существо, которое к реализации ценностей может, а значит, и должно прийти. Творение культуры является поэтому призванием человека, смыслом и целью не только его жизни, но и самого существования. Вне культуры существование в виде человеческой экзистенции не осуществилось бы. Культура пришла к нам вместе с кризисом религиозной цивилизации, поэтому она должна была в какой-то степени открыть нам свою миссию; мы должны принять ее и... ожидать ее исполнения. Мы, люди, нужны культуре не меньше, чем она нам,

поскольку с ее помощью мы поддерживаем постоянство самого бытия как бытия *человеческого*. Таким образом, здесь мы возвращаемся к этике, которая обосновывает онтологию. И ее нам должно хватить, чтобы каким-то образом совладать с той проблемой, которую мы именуем существованием.

Болезнь как идентичность

Самым известным, хотя, пожалуй, не самым значимым, произведением Константина Нойки считается книга «Шесть болезней современного духа»³. Философ ставит в ней диагноз состоянию европейской духовности с точки зрения современности, но касается он на самом деле европейского духа как такового и даже скорее самой сущности бытия человеком, особым типом которого является европейская культура. Культура, скажем сразу, страдающая неизлечимыми, хоть и поддерживающими ее существование, болезнями. Нойка пишет о духовных болезнях европейца не столько с надеждой на их исцеление, сколько просто для того, чтобы распознать их. Ведь духовное «болезненное состояние» является для западного человека симптомом жизнеспособности его личности. Мы, наследники европейского духа, существуем исключительно в состоянии кризиса; неважно, каким образом мы его преодолеваем — важно, как мы позволяем ему владеть нами.

Страдание знаменует болезненное состояние, но в случае человека это состояние перманентное, а потому зачастую неощутимое. Можно было бы сказать: извращенный принцип людского существования — быть не вполне тем, кем человек быть должен. Болезнь духа, оставаясь аномалией, является одновременно нормой. Личность ощущает последствия духовных недугов в жизни, она должна пытаться и пытается с ними совладать, но они в конечном итоге все равно никуда не денутся, поскольку относятся к самой сущности человеческого бытия. Преодоление присущих человеку болезней оказывается поэтому содержанием, смыслом и материей человеческой жизни.

В своем диагнозе европейской духовности Нойка немало почерпнул у Гегеля, прежде всего тот аксиоматически принятый онтологический реализм по отношению к универсалиям, какими, несомненно, являются определенные им духовные категории болезней.

Также следуя за Гегелем, но иначе, чем Эльзенберг, Нойка относит духовность к числу исторических существований; если он и приписывает ее человеку как таковому, то не его природе, а формам специфически человеческой экзистенции. Культура, однако, по мнению румынского мыслителя, есть все-таки некая общая структура принципов человеческого поведения, хотя и скрытая от человеческого взора, проявляющаяся лишь в виде исключений — частных предприятий (произведений, институтов и т.д.), впрочем, подтверждающих правило. Это можно сравнить с национальными языками по отношению к универсальному «логосу, который человек, везде один и тот же, должен преобразовать в слово»⁴, в собственное выражение человечности. Эти исключения в действительности стремятся захватить власть над целым (чтобы стать общим принципом), но всегда в конечном итоге проигрывают, уступая место следующим узурпаторам; постоянство этого процесса Нойка признает одной из характеристик европейской идентичности. Упорно приходит на ум сходство с гегелевской диалектикой, хотя здесь отсутствует исторический элемент. Ибо тем, что, по мнению Нойки, конституирует идентичность, являются не поступки и события, но ценности, а они в большей степени распространяются во времени, нежели эволюционируют. «Ценность сохраняет бытие и единство в своем распространении»⁵. Там, где Гегель видел реку и догадывался о необходимом для нее русле, там Нойка под дно течения истории помещает аксиологический *апейрон*.

Разница представляется существенной, поскольку не лишена последствий... Культивировать культуру означает для автора «Трактата о становлении» не более и не менее, чем справляться с духовным состоянием человека, с его ущербностью, с историческими обстоятельствами. В отличие от создателя «Феноменологии духа», его румынский ученик считает, что человек — каждый из нас самостоятельно — берет на себя лечение болезней, от которых страдает. Ведь он пользуется даром свободной воли, благодаря чему принимает решения не под влиянием определяющих их исторических обстоятельств, то есть не под диктовку Истории, но устремляясь к тому, что в процессе неустанной рефлексии признает ценностью.

Для Гегеля культура также является специфическим воплощением; с одной стороны, это та форма духовности, в которой наиболее полно и точно реализует себя самосознание, с другой стороны, она служит

орудием идей, которыми Дух наполняет человеческие умы с целью воплощения своей энтелехии. Однако, в отличие от видения культуры Эльзенберга, культуры как системы абсолютных ценностей, гегельянство трактует культуру прагматически и, тем самым, делает ее объектом не поклонения, а манипуляции. Поэтому если в мышлении польского мыслителя культура стремится заменить религию, которая якобы утратила свою спасительную и даже смыслообразующую функцию, то для немецкого философа политики она является скорее областью социальной инженерии. Если для Гегеля историческим течением руководит, привлекая индивидов, капризный Дух, то для Нойки существует только духовность, которая передается людям или в которой они участвуют. Поэтому для автора «Онтологического трактата» культура имеет гораздо большее значение, чем для Гегеля, но не абсолютное, как для Эльзенберга. Для обоих, однако, культура представляет собой человеческую цель, а не только непременно полезное орудие реализации некоего природного «я», потому что лишь в среде культуры человек становится духовным существом, то есть самим собой, таким, каким он должен быть. В культуре раскрывается и воплощается тот специфически человеческий модус экзистенции, каким является, по убеждению Нойки, пресловутое *intru*, то есть стремление к. Возможно, так мы теряем эсхатологический горизонт, но зато приобретаем постоянную волю к жизни.

Может показаться, что, создавая и публикуя свои диагнозы, заботливый мастер с самого начала предполагает их практическое использование, их *пайдейческую* эффективность. Поэтому неудивительно, что он применяет такую духовную терапию в отношении... ближайших соотечественников. Педагогическая деятельность философа из Пэлтиниша является логическим следствием его онтологии. Ибо глубоко укоренившаяся в культуре личность становится естественным социальным лидером, и благодаря этому сохраняется человеческий способ бытия — бытие к будущему. Этот скромный проводник или, быть может, пастырь, а может, тренер — и не «гений» Гегеля, и не «аристократ» Эльзенберга, скорее покорный «исполнитель» сценария в духовном перформансе, некто, осознающий свою миссию и по отношению к ней, как ни парадоксально и, может, даже абсурдно, остающийся активно пассивным, наподобие светского святого. В данном смысле это личность изначально «слабая», поскольку

гиперчувствительная по отношению к болезням духа. Только испытав на себе духовную неполноценность, целитель может попытаться, опираясь на этот опыт, лечить ближних. Предполагается поэтому, что данный субъект имеет некую врожденную предрасположенность к духовному развитию, но в основном он достигает этого более высокого уровня с помощью упражнений; такой человек не совершенствует свою суть, но лишь становится более умелым, превращаясь в своего рода специалиста по духовности. Однако целью тренировок должны быть не столько духовные способности, сколько духовные диспозиции — чувствительность к симптомам врожденного увечья и способность принимать их в себе. Следует, проще говоря, сделать себя более уязвимым для духовных болезней, потому что только так можно стать более чувствительным к человечности.

В последней главе своих «Шести болезней» автор размышляет о румынском национальном характере в контексте выделенных им универсальных единиц болезни «бытия» как такового. Однако он делает это, прежде всего, на почве лингвистического анализа, конструируя интересную теорию цивилизации в отношении «онтологического» использования грамматических категорий. В поэтическом воображении философа такие понятия, как существительное, прилагательное, предлог и т.д. стали метафорами духовной доминанты эпох и народов. У румын, например, есть уникальная категория предлога — непереводимое слово *intru*, означающее «по направлению к чему-то». Оно призвано отразить своеобразную открытость и незавершенность, вечное стремление к неизвестному и вместе с тем замедление движения и настойчивое его поддержание. На этом предлоге Нойка строит свою собственную онтологию — универсальную философию, восходящую к местному духу. Порожденная ею этика появится, по его мнению, сама собой.

Дорога через континент

Национальный партикуляризм всеобщей человеческой духовности не следует путать с какой-либо этнической или тем более биологической детерминантой. Нойке совершенно чужд сциентизм теоретиков расы и территории XIX в., даже тогда, когда он со страстью, свойственной молодому публицисту, поддержал профашистское правительство в довоенной Румынии. Термин «национальный дух»

я беру в кавычки, потому что хочу подчеркнуть его культурный способ существования и функционирования. Культурный, то есть растущий и формирующийся в определенной традиции, понимаемой как способное вместиться в границы, во все более четкую форму самосознание сообщества, воплощенное в виде совместных представлений и эмоций.

Ибо если нравственная дисциплина польского философа имеет далеко идущую и пока что, может, не вполне различимую цель, то педагогика румынского мыслителя по сути бесцельна, зато перманентна, речь в ней идет скорее о том, чтобы научить человека эффективно справляться с обстоятельствами здесь и сейчас, не столько совершенствуясь, сколько приспособляя свою неизменную человечность к изменяющимся требованиям окружающей среды. Таким образом, если для поляка важно было своего рода спасение, высвобождение человека из исторической формы, то румын говорит скорее о поддержании человеческого существования в истории так, как если бы это было единственным способом быть человеком, то есть, может, как раз присущим ему и вовсе не таким плохим. Национальный характер, понимаемый как нечто постоянное, здесь, пожалуй, не имеет значения... Жизнь и труд обоих пришлись, напомним, на особый момент истории Европы и, особенно, их отечеств. Неудивительно, что универсальная идентичность, этические взгляды, состояние экзистенции — все это невольно переводится ими в политическую терминологию. Оба они тоже словно говорят о чем-то весьма конкретном, когда обращаются к героическим добродетелям (Эльзенберг) и к смиренным страданиям жертв (Нойка).

В то же время обе позиции характеризует определенного рода неполноценность... Польский радикализм оказывался часто непреодолимым препятствием, преграждал путь реализации промежуточных этапов, мешал полякам использовать исторические шансы; в свою очередь, румынская сдержанность не позволила румынам совершить прыжок в будущее и в итоге обрекла их национальную идентичность на повторяющуюся неустойчивость. Значит ли это, что потенциальная педагогика души сообщества должна восходить к иной антропологии?

По мнению автора «Онтологического трактата», человеческая ущербность является неизменной чертой человеческого состояния,

но на уровне экзистенции проявляется по-разному, поскольку обусловлена меняющимися историческими обстоятельствами, а следовательно, требует все новых мер предосторожности. Иными словами: человек всегда болен и всегда одним и тем же, поэтому он нуждается в постоянном лечении, однако человеческие болезни принимают разные формы, а значит, предполагают разную, хоть и постоянную терапию. Эта врожденная ущербность характеризует каждого в отдельности, но, тем не менее, также и всех в одинаковой степени: ее лечение должно поэтому иметь всеобщий характер, что означает, что этику следует проектировать не для отдельных личностей, а для сообщества, то есть практически она принимает форму политики. Состояние человека «здорового» является здесь не столько даже неопределенным (потому что мы можем представить себе какое-либо полное «излечение» всех болезней), сколько нереальным, онтически гипотетическим, и даже в каком-то смысле нежелательным, поскольку сам процесс лечения составляет, в сущности, смысл человеческого существования.

По мнению автора «Проблемы с существованием», напротив, именно нравственное здоровье (без кавычек) каждого человека есть присущее ему состояние и как таковое может быть утрачено лишь в исторически изменяющихся обстоятельствах. Личность должна решительно подвергаться все тому же повсеместному и постоянному лечению, хотя, быть может, следовало бы сказать: реабилитации. Из переменных обстоятельств истории следует лишь то, что ухудшение здоровья касается каждый раз новой сферы человеческого состояния, а потому следует точно распознавать изменчивую локализацию ущербности, чтобы именно к ней применить универсальный метод восстановления здоровья. Это процесс принципиально целенаправленный (цель заключается в отправной точке), хотя, возможно, бесконечный и, возможно, сотериологический.

Человеческое хозяйство

Представляется, что оба центрально-европейских мудреца пришли к схожим выводам, двигаясь в противоположных направлениях. Оба они доказывают свои тезисы на самом фундаментальном уровне, однако это нужно было для того, чтобы прийти к ответу на вопрос: как жить подлинно человеческой жизнью. И они дают ответ: жить по-европейски.

Аксиология Эльзенберга и онтология Нойки формируются на основе внутреннего опыта. Обе они перерождаются в педагогику... Достаточно сказать, что идеи румынского философа известны нам не только по его собственным текстам, но и по знаменитому «Дневнику из Пэлтиниша», который вел один из слушателей тайных встреч в Карпатах⁶. Именно там мы найдем самую простую версию онтологически-этического доказательства необходимости участия в культуре.

Человеческий дух, твердил Учитель, проявляется в европейской культуре в форме рефлексивности и даже, начиная с рождения афинской диалектики, отождествляется с ней. Мышление есть пропедевтика вечности, поскольку дух, который при этом пробуждается, осознает себя не во времени как своем естественном средстве коммуникации, а в своеобразном безвременье, которое открывается как интеллектуальное состояние человеческого бытия. Другими словами, и, возможно, продолжая его мысль: когда человек мыслит бескорыстно, в нем активизируется тот аспект человеческого существования, который выходит за рамки индивидуальной экзистенции. Мышление, таким образом, конституирует человеческую субъективность, присутствуя в жизни индивидов на уровне не только экзистенции, но и более глубоко, на уровне, как мы подозреваем, потенциальной человечности. Мышление совершается как специфически человеческая деятельность самого бытия, то есть как чисто духовная деятельность. Размышляя, скажет один из выдающихся наследников философской мысли Учителя, человек устанавливает себе границы «своего» хозяйства, тем самым обозначая для себя сферу собственной ответственности⁷. Именно ответственность за нечто свое раскрывает каждому его личность как долг.

Человеческую идентичность в понимании Нойки можно было бы охарактеризовать как «мыслящее бытие», что приближает его к концепции Самости Хайдеггера, но сразу же выводит за ее рамки. Возможно, потому, что румынский философ не игнорирует познавательный контекст — актуальные исторические обстоятельства. Центрально-европейский опыт заставляет его учесть также и этическое измерение экзистенции (что Хайдеггер ограничивает «мужеством» непрерывной конфронтации с небытием), благодаря чему идентичность индивидуума как партикулярное измерение человек-

ности может реализоваться только как практика жизни в сообществе. Не какая-то вечная духовность, как полагали немецкие идеалисты, реализуется в практике культуры, но культурная деятельность «излучает дух» и окружает человека аурой, которая каждому дает возможность существовать в духовном измерении. Наша сверхприродность не случается с нами, но является нашим творением, мы отвечаем за человечность солидарно — в каждый момент жизни.

Поэтому если Эльзенберг в моменты своего высшего «мистического» экстаза, как он сам это определяет, описывает культуру в категориях почти метафизических, то Нойка, обретя «откровение», каким стало для него открытие предположного характера человеческой экзистенции, невольно помещает культуру в область онтологии. Это имеет практические последствия... Можно рискнуть сделать вывод, что польскому философу полнота человечности представляется предметом честолюбия, румынскому же — предметом смирения. Поэтому согласно теории первого, человеку понадобится чувство собственного достоинства, чтобы стать в своих глазах тем, кто вправе ставить перед самим собой задачи и требовать от себя их исполнения, однако не во имя своеволия, а во имя целей, безоговорочно ценных и, следовательно, выходящих за рамки каких-либо утилитарных потребностей. Согласно теории второго педагога, человек нуждается скорее в принятии самого себя и надежде, чтобы обрести стойкость для борьбы с собственным несовершенством, преодоление которого представляется ему более ценным, нежели само, в принципе недостижимое, исцеление. В обоих случаях, однако, это будет одна и та же аффирмация человека как существа, суть которого заключается в способности и стремлении преодолеть те условия своего существования, которые он считает противными собственной идентичности.

Культура, понимаемая как сфера духовной жизни, словно бы заключена в самом центре европейских проектов человечности. С одной стороны, она не является десакрализованным гуманизмом, который для революционеров эпохи Просвещения был призван стать высшей стадией естественного процесса эволюции. С другой стороны, это и не романтическая попытка поддержать сакральное измерение деятельности человеческого духа, выражающегося в убеждении, что человек всегда, от сотворения до воскресения (а значит, и на стадии ограниченного по времени существования), участвует в боже-

ственной реальности. Оба центрально-европейских философа полагают скорее, что человечность реализуется в среде, которую каждый индивид создает (подобно другим и солидарно с ними) как свою собственную, но в рамках человеческого сообщества. В этой позиции следовало бы, пожалуй, усмотреть консервативную мысль нового времени — позицию, порожденную необходимостью сопротивления двум социальным революциям XX века: фашизму и коммунизму. Формой и содержанием этого «третьего пути» между реакцией и прогрессом должен был бы стать человек из самого сердца Европы: не общинный, не единичный, но — солидарный. Разве это не утопический проект? Напротив, крайне реалистичный! Ибо он последовательно выведен из описанных здесь философских заключений. Парадоксально: такой человек может появиться в силу собственной необходимости. Ведь не что иное, как «могущество бытия», и есть сущность человека с точки зрения западной цивилизации.

Направление воли на ценности, признанные в окружении человека, предшествует доверию. Руководствуясь доверием к своему окружению, в данном случае доверием к культуре, человек расширяет границы своего хозяйства изнутри, производя «богатства» (идеи, формы, институты) культуры. Источник ее он обретает в себе самом как в сущности, отличающейся от природы и отличающейся от Бога, но, одновременно в материи того, что он определяет как «естественное» и во имя того, что воспринимает как «сакральное». Чувство доверия к ценностям, порожденное ощущением их реальности, гарантирует личности, что его/ее повседневная жизнь именно в этой духовной реальности будет для него / нее правильной. Ценности, о которых говорят оба философа, таким образом, обеспечивают человечеству развитие в безопасной для себя среде: в среде человеческого хозяйства.

Свидетельством этой реальности на почве внутреннего опыта не является ни подчинение власти Разума (убеждениям), ни подчиненная авторитету личностного Абсолюта вера (не только религиозная). Центрально-европейский «человек ценностей» стоит между все более эффективно избавляющимся от Бога «человеком самосознания» и все менее уверенно стремящимся к обожествлению «человеком религии». В то же время не доверяющий проектам абсолютного снятия ограничений и убежденный в исчерпании парадигм традиционной

метафизики, центрально-европейский «человек культуры», не будет поэтому ни прогрессивен, ни консервативен. Проекты человечности Хенрика Эльзенберга и Константина Нойки постулируют пребывание в центре, то есть у истоков той духовности, которая на заре истории Европы вывела человечество на путь к осуществлению себя.

Перевод О. Румянцевой

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Elzenberg H.* Kłopot z istnieniem. Kraków, 1994.
- ² Ср.: *Elzenberg H.* Pojęcie wartości i powinności. Tekst żemłosławski // *Pisma aksjologiczne.* Red. Hostyński L., Lorczyk A., Nogal A. Lublin, 2002. S. 150–157.
- ³ Произведение издано в оригинале в 1978 г. Польское издание: *Noica C.* Sześć chorób ducha współczesnego. Przeł. Kania I. Kraków, 1997.
- ⁴ *Noica C.* Europejski model kultury. Przeł. Rosca T. Kraków, 2010. S. 21.
- ⁵ *Ibid.* S. 53.
- ⁶ *Liceanu G.* Dziennik z Paltinis. Przeł. Kania I. Sejny, 2001.
- ⁷ *Liceanu G.* O granicy. Przeł. Zawadzki A. Kraków, 2018.