

Бен Миускович

Одиночество: междисциплинарный подход

Психологические обоснования природы человека, в силу которых она есть именно то, что она есть, концепции, с помощью которых можно «объяснять», понимать других людей, сопереживать им или предугадывать их и самих себя,— какое разнообразие всевозможных принципов было предложено философами и психологами! Все люди стремятся к счастью, говорил Аристотель («Этика»), так же как все они наслаждаются подражанием («Поэтика») и находят удовольствие в познании («Метафизика»). В этом смысле правомерно утверждение, что все разнообразие человеческого поведения или действий обусловлено самоочевидным фактом: все люди хотят быть счастливыми. Согласно Гоббсу, каждый человеческий атом движим личным интересом, если не эгоизмом, и каждый индивид преследует свое собственное «благо» путем насилия над другими людьми. Бентам, напротив, рассматривает человека как подданного двух господ-близнецов — удовольствия и страдания, власть которых простирается на все человеческие поступки. Фрейд прослеживает путь возникновения симптомов наших личностных проблем вплоть до накопленной и подавленной сексуальности и энергии либидо, результатом сдерживания которой становятся явно выраженные неврозы. Адлер использует шопенгауэровскую и ницшеанскую «волю к власти» как модель для понимания универсального чувства ущербности, изначальное происхождение которого скрывается в детском чувстве неполноценности. Юнг же бесцеремонно подразделяет весь род людской на экстравертов и интровертов, космополитов и «островитян».

То, что я выбрал предметом своего интереса в дальнейшем,— это не простой обзор концепций человеческой природы — хорош ли человек, плох он или нечто среднее между тем и другим; рациональное он существо или же изначально только чувственное; была ли природа человека «вечной и неизменной» или же человек «творит себя сам». Мне, скорее, интересно, что движет человеком, я ищу универсальный принцип, посредством которого мы сможем понять, почему человек делает то, что он делает, почему человек есть то, что он есть. Тем очевиднее становится тот факт, что для выработки нашего согласованного мнения о человеческой природе необходимо само по себе соотнесение с теорией человеческой мотивации. Столкнувшись с впечатляющим разнообразием интерпретаций личности, я затрудняюсь сказать, смогу ли предложить общий критерий сравнения, но попытаюсь сделать это. Одним словом, искомый критерий — одиночество. Итак, я считаю, что после того, как человек удовлетворит свои наиболее насущные физиологические и биологические потребности — в воздухе, воде, пище — он стремится облегчить свое безнадежное одиночество (Ср. с Дж. Ховардом [Howard, 1975, p. X—XI, 9—10, 17—18, 69, 74 и ел., 94 и ел., 147 и ел.]. В своей поразительной модели одиночества Ховард представляет это состояние человека как психологический аналог силы гравитации в физике [там же, с. 203]). И дело не столько в том, чтобы, следуя, например, Юнгу, подразделить нас на экстравертов и интровертов, но скорее в том, что все мы изначально стремимся к духовному общению, привязанности и дружбе, однако многим из нас, к сожалению, не удается этого достичь; и те, кого постигнет неудача, становятся фрустрированными экстравертами или сдавшимися интровертами; если же мы не можем наслаждаться обществом других людей и добиться их признания, мы обращаемся (что ненормально), к самим себе — что ж, в таком случае мы будем довольствоваться своим собственным обществом.

В своем исследовании я хочу с самых различных точек зрения последовательно рассмотреть одиночество, уединенность, изоляцию (я считаю данные понятия

синонимами и поэтому буду использовать их попеременно). Идея, на которой, подобно радиусам в центре окружности, сходятся эти различные аспекты, остается неизменным смысловым ядром, предметным моментом сознания, нозматическим центром (по Гуссерлю) или же, слегка изменяя парадигму, тем, что А. Лавджой называл «идеей-целостностью» (unit-idea). И хотя понятие одиночества встречается во многих контекстах, употребляется с различными целями, само по себе оно остается неизменным по своей сущности.

Я не намерен — и, вполне возможно, не способен — предложить здесь концептуальное определение одиночества, отчасти потому, что считаю одиночество в такой же мере чувством, как и понятием. Следуя методологии Гоббса, Юма и Шефтсбери, я думаю, что мы можем «наблюдать» это нечто, если заглянем внутрь себя. Так же как и внешне наблюдаемая физическая гравитация, одиночество — я берусь это утверждать — оказывается той утонченной силой в психологической сфере, зачастую весьма коварной и вероломной, которая движет нами. Далее я буду рассматривать одиночество как такой психологический мотив, интернальность и «имманентность» которого независимы от конкретных физиологических факторов, подобно тому как нами движет насущное желание или потребность дышать, пить, есть и спать. Но мой интерес к мотиву протеста против изоляции исходит из того, что я рассматриваю его как чисто психологический мотив, не обусловленный инвайронментальными (средовыми) или физиологическими факторами. Отсюда вовсе не следует, что я отрицаю наличие, значимость или даже необходимость внешних факторов. Я уверен, что, например, эксперименты по сенсорной депривации могут дать массу данных, которые вполне способны согласовываться с нашими положениями и выводами. Тем не менее цель нашего исследования — показать одиночество как явление, характерное прежде всего для сознания, доказать, что оно есть «самосознательное осознание» изоляции; модель «Я», или «его», которая принимается мною как бесспорный принцип, предпосылка теории и ее парадигма, в основном сходна с картезианским рефлексивным сознанием. Я бы оставил в стороне бихевиористские подходы. Не стану отрицать, что в определенных обстоятельствах человек не склонен замечать собственное одиночество или собственную глупость. Как подметил Сартр, человек не склонен замечать свой антисемитизм или свою трусость, пока не увидит свое «чувство» страха струящимся по ноге теплым желтым ручейком («Стена»). Мы плачем не потому, что мы печальны, говорит Уильям Джемс, но мы печальны потому, что мы плачем. И хотя нечто подобное случается и, если хотите, происходит довольно часто, тем не менее я буду открыто утверждать, что подобный тип «позитивистской» точки зрения несостоятелен, если он не заложен в первичной, изначальной модели самосознания, само-осознания значения, например фанатизма, страха, тоски и одиночества. Мы не всегда способны определить или выразить свои чувства, но мы должны уметь ощущать наши чувства как эмоции, мы должны (само-) сознательно осознавать переживание чувства. А электрохимическая вспышка в мозгу или центральной нервной системе не есть сама по себе «ненависть к евреям», «чувство паники», «признание утраты» или «осознание заброшенности».

Как станет ясно из дальнейшего изложения, я придерживаюсь того мнения, что человек не только психологически одинок, но и метафизически изолирован. Говоря это, я совсем не имею в виду, что мы постоянно думаем или чувствуем, что мы постоянно, каждую минуту одиноки; я считаю, что мы действительно одиноки, но не всегда осознаем свое одиночество. В моем понимании проблемы это важное положение, ибо оно предполагает, что существует возможная и значимая противоположность одиночеству, а именно «общность», объединенная интересом (когда наше сознание направлено вовне — «экстра-рефлексия»), преследованием «цели» или удовольствием от близости друзей. Таким образом, одиночество в принципе верифицируемо, поскольку оно имеет свою осмысленную противоположность. Когда я нахожусь в обществе близкого друга и мы оба

наслаждаемся общением, вполне очевидно, что я не одинок.

Следовательно, всякий раз, когда мы испытываем истинное чувство дружбы, одиночество не осознается нами, хотя оно тем не менее служит как «структурное» \ (или «трансцендентное») условие возможности дружеских отношений. Как полагает Фихте, отдельное «его» («Ты») структурно предшествует осознанию «другой».

И, наконец, последнее замечание, прежде чем приступить к изложению данной проблемы по существу. Поскольку я не считаю, что человек психологически всегда одинок (хотя метафизически он таковым и оказывается), то я не слишком" интересуюсь случаями экстремальной изоляции, представленной кататоническим, аутическим или депрессивным состоянием. Я убежден, что экстремальная изоляция рано или поздно ведет к «безумию»; и вполне вероятно, что безумец в этом смысле, быть может, близок к метафизической истине. Тем не менее для меня более интересны нормальные, средние, включенные в общение и, следовательно, облегченные случаи одиночества, в отличие от тех случаев, когда индивиды полностью погружены в необратимый психоз, безумие, сама структура которого, как мне кажется, весьма близка к реальности. Вот почему я не намерен здесь описывать состояния «заблудших душ», даже если это и обещает определенные открытия. Нет надобности подвергать экспертизе безукоризненный или совершенный бриллиант, чтобы составить мнение о бриллиантах как таковых; достаточно будет осмотра и вполне обыкновенного.

Исторические корни одиночества в западном сознании

Действительно ли одиночество окончательно укоренилось в структуре сознания западного человека? Быть может, это только недавно приобретенное заблуждение, обусловленное нашим отчуждающим (или отчужденным) технологическим и бюрократическим обществом? Само по себе одиночество, по мнению некоторых исследователей, не представляется существенной или необходимой структурой человеческого сознания, но есть лишь излечимый дефект. Так, если бы мы обратились к древним грекам, то пришлось бы согласиться, что их литературно-художественное и философское сознание характеризовалось, казалось бы, полным отсутствием в нем мотивов одиночества. Гегель представлял эллинское сознание как счастливое сознание, омытое солнечным светом, наполненное пространством и теплом, как универсальное целое — в противоположность несчастному сознанию, символизируемому сначала ветхозаветным сознанием человека, а затем — отшельническим, отчужденным сознанием средневекового человека. Безусловно, в общинной жизни общительных афинян мы нигде не обнаружим темных и мрачных оттенков индивидуальной изоляции. Одиночество могло бессознательно присутствовать в неясных и запутанных лабиринтах поисков Бога Августином в его «Исповеди», но где можно прочесть о нем в диалогах Платона или трактатах Аристотеля? Тем не менее мы напомним в этой связи, что всю свою литературную деятельность — с ранней юности до преклонных лет жизни — Платон посвятил увековечению памяти друга, умершего, когда он был еще молодым человеком. «Тимей» и «Законы» — основные литературные труды Платона — служили, однако, лишь внешним средством сохранения живой памяти в сознании. Платон, возможно, не доверил бы своих сокровеннейших мыслей бумаге (седьмая книга «Законов»), если бы ясно не представлял себе, что живая разговорная структура его диалогов была лучшим средством сохранить и увековечить память о своем духовном наставнике, как если бы он был жив. (Греки действительно верили, что человек бессмертен до тех пор, пока его помнят друзья.) Можно также вспомнить, что, согласно Платону, условием дальнейшего продвижения к истине, добру и красоте является прежде всего путь дружбы; в противном случае диалог останется лишь капризом. Друзья исповедуют общие взгляды; для Платона это означало и общие обязательства друзей, и их уважительное отношение к духовным истинам, само

бытие коих поддерживалось взаимной дружбой «форм». Так, в «Государстве», когда Фрасимах смиряет свои нападки на Сократа и принимает роль сочувствующего ему слушателя, если не его сторонника, а Адимант опять пытается их столкнуть, Сократ просто говорит ему: «Не ссорь меня с Фрасимахом; мы только что стали друзьями да и раньше не были врагами» («Государство», VI, 498 c-d). Мы также должны вспомнить, что Аристотель посвятил — ни много ни мало — две обширные книги в «Никомаховой этике» обсуждению морального достоинства дружбы. Отсюда можно сделать вывод, что истина, как я полагаю, состоит не столько в том, что древние греки не интересовались одиночеством, но, скорее, в том, что они сосредоточили внимание на том, как его избежать, и находили это избавление прежде всего в наслаждении благами дружбы. Именно в этом смысле они считали человека социальным или политическим животным.

Но действительно ли в таком случае мы должны лишь выискивать намеки на упоминания об одиночестве в греческом Сознании путем косвенных предположений и умозаключений о нем в контексте рассуждений греков о дружбе? Разве у нас нет документов, которые могут служить свидетельством непосредственного интереса греков к одиночеству и их страха перед ним? Я думаю, что такие свидетельства, несомненно, есть. В этом смысле, мне кажется, трудно найти более захватывающую и ужасающую иллюстрацию человеческого понимания одиночества, чем трагедия «Эдип-царь». Разумеется, можно спорить о том, что историей Эдипа Софокл намеревался проиллюстрировать всеобщее человеческое состояние (ведь Эдип — особенный человек, он возвышеннее нас, он во всем уникален). И все же, как мы вообще можем почувствовать страх и сожаление, если мы не способны, хотя бы отчасти, отождествить себя с Эдипом? Разве от нас не ожидают понимания и сочувствия Эдипу? Но ясно, что мы не будем способны на это, если не представим себя каким-либо образом в положении Эдипа, если не прочувствуем его состояния как универсально человеческого. (Аристотель утверждал, что поэзия относится ко всеобщему, тогда как история связана только с уникальным.)

Что происходит в трагедии? Говоря кратко, она символизирует отчаянную попытку человека опуститься в самые глубины своего собственного сознания. Эдип разгадал загадку сфинкса, обнаружив, что разгадка лежит в универсальном сознании человека, выходящем из пределов и за пределы животного сознания. В этом смысл трагедии. Так, Эдип понимает, что сущность человека как такового заключается в наличии у него самосознания. Но он не достиг (к своему счастью) уровня своего собственного индивидуального самосознания. Эдип предпринимает поиски, целью которых становится он сам; он начинает круг, заканчивающийся им же самим. (Именно этот смысл мифа запечатлелся в гегелевском воображении, ибо для Гегеля миф об Эдипе символизировал рефлексивный циркулярный характер мышления; как и для Плотина, Декарта, Лейбница, Канта и Фихте.) В этом отчаянном, движущем Эдипом поиске он безжалостно подвергает мучительным допросам Тиресия, Креона, Иокасту и старого пастуха. Порок Эдипа состоял в отсутствии жалости; в итоге он обращает это зло против себя самого, обрекая себя на полное одиночество, символизируемое слепотой, тьмой, самоизгнанием и самозабвением. Приговор, вынесенный Эдипом самому себе, был даже более суровым, чем того требовали боги. Так, Эдип называет себя «последним человеком», эта мысль найдет свое частое повторение у философа. Драма Эдипа завершается мольбой могущественного в прошлом человека не отнимать у него детей. Что же к этому можно прибавить? И не удивительно ли, что Томас Вулф был убежден, что суть данной трагедии заключается не в конфликте между людьми, но в борьбе человека с одиночеством. Символика вынужденной изоляции человека повторяется в «Эдипе-царе», «Эдипе в Колоне», «Антигоне» возвращением к теме его изгнания, отчуждения, бездомности, обособленности, погребения во тьму абсолютного одиночества. Гегель, конечно же, считал, что «Антигона» с ее конфликтом «двух правд» — правды Антигоны и правды Креона — прежде всего

олицетворяла собой трагедию, но я считаю, что Вулф более пронизателен в этом отношении. (Если бы Гегель был прав, трагедии случались бы крайне редко.)

С упадком греческих полисов эллинистический и римский миры распались на «органические составляющие», которые до этих пор были элементами «благой жизни» древних эллинов. Для Платона и Аристотеля (несмотря на ранние, индивидуалистически ориентированные диалоги Платона, ср. особенно «Апологию Сократа», «Государство», VI, 496 b-e) «праведный человек» был немислим вне процветающего полиса. Праведность и счастье индивида могут иметь место только в контексте разумно устроенного общества. Однако позднее, в александрийский период, мы вдруг обнаруживаем человека вполне обособленным от его собратьев. Дальнейший способ существования такого человека с его стремлением к личному спасению все больше приобретает индивидуалистические черты. Индивиды напоминают самодостаточные и не связанные между собой атомы. Как следствие борьба за счастье всецело свелась к личной борьбе за самодостаточность. По верному замечанию Джорджа Сэбайна, это было время, когда люди начали «сотворять души для себя» [Sabine, 1961, p. 131, 141] (Как принято считать, малые христианские общины, согласно Гегелю, основывались на дружеских отношениях между близкими людьми). Самодостаточность человека уже не должна была больше основываться на целостности полиса; отныне путь к его спасению должен был раскрываться как личный и, таким образом, одинокий путь. В своем понятии одиночества стоики за щипали теоретическое понятие универсального братства всех людей как идеал, разделяемый всеми. (Гегель был вынужден осудить их идеал как ничтожный, пустой и абстрактный.) Эпикурейцы, более сдержанные в этом смысле (что и понятно), утверждали зависимость человека лишь от нескольких особенно близких людей, тем самым подтверждая аристотелевское суждение о том, что сущность дружбы заключается в непосредственной общности. И наконец, скептики со свойственной им нигилистической неудовлетворенностью жизнью отвергали не только истину, но саму возможность длительности и постоянства, включая и постоянство собственного «Я». Однако, настаивая на своем стремлении к полному неверию, скептики, по иронии, странным образом приходили к утверждению своего собственного целостного и сомневающегося «Я». Настаивая на беспредельной силе отрицания реальности, им парадоксальным образом удалось установить всеобщую связь со своим собственным «Я», его потенциальными и его ограничениями (см.: Гегель, Феноменология духа, раздел «Скептицизм» [ср.: Loewenberg, 1965, p. 94—95; Hypolite, 1946, p. 187—188]). Скептицизм, таким образом, положил начало исследованию проблемы «Я», вопросов, которые если и не прямо касались «Я», то по крайней мере возникали из ядра «личной самоидентичности». Позже эти вопросы вместо того, чтобы найти новые формы разрешения, были вообще отклонены — в средние века метафизическое существование души просто считалось само собой разумеющимся и бесспорным, что и было интернализировано в общей структуре западного сознания. Однако концентрация внимания на индивидуальной душе очень скоро породила подсознательный разрыв между индивидуальным человеком и его абсолютной сущностью. А из этого в свою очередь развилось то, что Якоб Лёвенберг в своем комментарии к гегелевской «Феноменологии духа» и окрестил «шизофреническим сознанием» средневекового отшельника. И действительно, данная парадигма может рассматриваться и более широко в хронологическом смысле, если изобразить ее как симптом, который проявляется в настоящее время у всех людей, готовых скорее считать себя — или общество — невротическим, нежели признать, что мы не больны, но гораздо хуже — одиноки.

С развитием христианства, по мере его продвижения среди хаоса социального и политического отчуждения, преобладающего в человеческих отношениях, социальной и политической нестабильности, возрастала и потребность в компенсации чувства разобщенности, покинутости, обездоленности. Сотворив,

установив и утвердив неизменную, вечную и независимую самосознающую сущность, средневековому человеку удалось найти жизнеспособное средство избавления от одиночества. По представлениям ранних христиан, это была абсолютная сущность, с которой всегда можно было общаться, ей можно было молиться, ее вневременное существование включало каждую мысль каждого индивидуального сознания. Какая гарантия того, что человек не одинок, могла бы быть более надежной и полной? Но затем тяжкие страдания приводят человека к пониманию своей отстраненности, отчужденности, отделенности от Бога, то есть к осмыслению собственного «Я» как совершенно одинокого или непризнанного, как атома сознания, воспринимающей монады, осужденной на уединенное, замкнутое существование (см.: Гегель. Феноменология духа, раздел «Несчастное сознание»). Лучше уж быть рабом, имеющим, в некотором смысле, статус, определяемый его хозяином, пусть даже это звучит и не совсем гуманно, чем вообще не быть признанным господином (гегелевский пример толкования Робинзона Крузо). Это означает, что человеческие желания в основном и существенном, как говорит Гегель, должны быть постоянно обусловлены другими самосознающими «Я», их желаниями (см.: Гегель. Феноменология духа, раздел «Господство и рабство» [ср.: Loewenberg, 1957, p. 77]).

С завершением средневекового этапа развития начался медленный сдвиг в попытках человека облегчить свое чувство изоляции: он стал обращаться не к абсолютному и вечному Богу, но в большей мере к самому человеку, или, точнее, к человеку как сущности, универсальной сущности (Гегель, фейербаховское понятие родовой сущности, классовое сознание у Маркса). Но эта смена направленности интереса не могла найти свое законченное выражение на протяжении XVI, XVII, XVIII и XIX веков, начиная с интроспективных опытов Монтеня, солипсистских медитаций Декарта, юмовского обращения к личностной самоидентичности, последующих рассуждений Руссо и Милля об индивидуальности и кончая философией Конта, который представлял себе «высшее бытие» (*le grand etre*) не как Бога, но как человечество в целом. Именно в этом смысле «отец социологии и позитивизма» отстаивал религию человечества.

Психология и социология одиночества

Любопытно, что до недавнего времени психологи сравнительно мало говорили об одиночестве. Фрейд, например, лишь слабо коснулся этого вопроса. Предлагаемый ниже отрывок — одно из немногих высказываний Фрейда, посвященное проблеме одиночества:

Первыми фобиями у детей, связанными с внешними условиями, являются боязнь темноты и одиночества. Первая из них зачастую сохраняется на протяжении всей жизни; обе вызваны у ребенка ощущением отсутствия любимого человека, который нянчит его, — скажем, его матери. Я слышал из соседней комнаты, как ребенок, испугавшийся темноты, звал: «Говори со мной, тетя! Я боюсь!» — «Зачем? Для чего? Ты все равно меня не видишь». На это ребенок отвечал: «Когда кто-то говорит со мной, становится легче». Таким образом, ощущение, испытываемое в темноте, превращается в боязнь темноты» [Freud, 1916— 1917, p. 407] (Более подробный анализ сущности чувства одиночества дан Анной Фрейд [см.: Freud, 1954]).

Дети не боятся смерти, по крайней мере больше всего прочего, потому, что не понимают или не представляют себе, что может означать полное отсутствие сознания. Но темнота их пугает задолго до того, как они начинают понимать, что может последовать за смертью. Дети первоначально принимают свое бессмертие и вечность как нечто само собой разумеющееся. Но темнота ужасает их, ибо она символизирует одиночество. Следовательно, дети зачастую боятся идти спать не потому, что боятся заснуть и больше не проснуться, но скорее потому, что их пугает

перспектива сохранять сознание и быть при этом одинокими.

Мы не боимся смерти, мы боимся одиночества. Нас не пугает мысль, что наши чувства, наше сознание не будут существовать или функционировать. В противном случае каждый из нас боялся бы засыпать каждую ночь. Но мы не боимся этого. Как и дети, мы не боимся потери сознания, но боимся остаться одни, страшимся длительного состояния изоляции, которое часто символизирует одиночество в темноте (Дж. Конрад. Сердце тьмы). Что нас ужасает в смерти, так это возможность продолжения нашего сознания, но в полном одиночестве. Мы представляем самих себя как некое солипсистское сознание, обитающее в одиночестве в темной (или светлой — не имеет значения) вселенной, скитающееся по необитаемым и бескрайним просторам пространства (темноты) и времени в абсолютной пустоте, как одну-единственную ощущающую монаду, беззвучно отражающую от затемненных окон сознания вселенную, где нет ни души, кроме одной-единственной — нашей души. «Мерцающие души уплывают прочь, они то ярче, то бледнее и угасают в проносщемся вихре. Одна погибла: крошечная душа, его душа. Она вспыхнула и погасла, забытая, погибшая. Конец: мрак, холод, пустота, ничто» (Дж. Джойс. Портрет художника в юности.— «Иностранная литература», 1976, № 11, с. 158). Вот чего мы (каждый в отдельности) боимся; не милосердия предающего забвению небытия, не смерти — сократовской «ночи без сновидений» («Апология Сократа»); скорее всего, мы боимся осознания «небытия», сознания нашего индивидуального одиночества, изоляции, не отражающейся в теплых чувствах и «рефлексивном свете» другого сознательного существа.

Хочу добавить, что символика света в приведенном выше отрывке из Фрейда представляет собой, по моему мнению, возможность общения с другим сознанием. Свет — это пространственный посредник и опосредствующий (*tertium quid*) «средний член» (Платон, Аристотель), «через» который, «посредством» которого или «в» котором мы можем убедиться, что не одиноки; темнота же, по контрасту, заключает нас во внутренней солипсистской данности. Стремление к общению с другим сознанием, наличие которого является взаимным подтверждением нашего собственного существования, становится не чем иным, как оборотной стороной потребности избежать одиночества. Эта потребность зарождается на самых ранних стадиях возникновения сознания у индивида. Когда ребенка лишают человеческой привязанности, наступает состояние, известное под названием маразма [Coleman, 1964, p. 130, 665], имеющее как физиологические, так и психологические симптомы проявления, сохраняющиеся на протяжении всей жизни больного. Это состояние возникает в результате отстранения ребенка от внешнего человеческого участия и человеческой отзывчивости или намеренного лишения его признания как существующего существа.

Хотя Фрейд сравнительно редко высказывался по проблеме одиночества, он тем не менее предложил интригующую модель, с помощью которой можно подойти к рассмотрению одиночества и как чувства, и как теоретического конструкта. Из этого и проистекает мое убеждение, что любое индивидуальное сознание пронизано основополагающим, изначальным, глубинным чувством (или идентичной ему структурой) возможности уединения и одиночества. И здесь мы сталкиваемся с программным вопросом о том, существует ли в действительности какое-либо психологическое подтверждение данной теории. Я считаю, что существует. Мы обнаруживаем, например, что Фрейд сам рассматривает нечто подобное в своей работе «Цивилизация и ее разочарования»; он называет это ощущение «океаническим» чувством. Последнее сродни ощущению «бесконечности», оно «беспредельно и безгранично» [Freud, 1930, p. 64]. Для друга и корреспондента Фрейда данное чувство служило источником религиозной веры. Согласно Фрейду, такое океаническое чувство, с другой стороны, коренится в самой примитивной стадии развития сознания еще не определившегося (недифференцированного) «его» (Фихте, Гегель). Это ощущение, испытываемое «его» в момент его полного

единения с целой вселенной, слияния, исключаящего все возможные различия между «Я» и остальным миром. В этом смысле данное чувство сходно с ницшеанской моделью изначальной целостности, характеризуемой дионисийским состоянием сознания («Рождение трагедии из духа музыки», разделы 1, 2). В соответствии с моими задачами я берусь утверждать, что так называемое «океаническое чувство» становится фактическим ощущением небытия, хотя оно и вытесняется почти сразу же полнотой «материального бытия» или по крайней мере чувственного бытия пробужденного сознания. «Я» становится сознательным, но еще не самосознающим. Именно в начальной точке сознание путает полноту предстоящего перед ним бытия с самим собой и отождествляет себя (ошибочно) не с небытием, которое является неперенным условием становления данности, но с этой данностью, с инобытием. По мере того как сознание развивается до полной рефлексии, оно постепенно приходит к осознанию того, что полнота бытия эфемерна и преходяща, что это всего лишь мозаичный вихрь звуков и красок. И вместе с тем сознание начинает постигать то, что полнота бытия есть лишь разновидность небытия и потому она не наделена сущностью; то, что не преходяще, что остается как необходимая среда сознания, которую нельзя уничтожить и которой не избежать,— это его (сознания) собственная совершенная пустота. Таким образом, сознание все в большей мере противопоставляется (рефлексивно) своему собственному сущностному небытию, черной дыре самосознающего существования. Как только человек понимает свое истинное сущностное положение и в той мере, насколько он его понимает, он становится безнадежно одиноким. Теперь он по своему усмотрению создает любое отношение и допускает любое значение, которое только позволит ему избежать своего одиночества. И это совершенно очевидно для каждого. Загляните внутрь себя, там заключен сущностный элемент действительности. «Не надо далеко ходить. Истина обитает внутри человека» (Augustine. *De vera religio-ne*, 39, n. 72).

В своем недавно предпринятом исследовании одиночества Вейс [см.: Weiss, 1973] рассматривает его, как если бы данный феномен был просто болезнью наподобие любой другой болезни. В связи с этим он заявляет: «Тяжкое одиночество оказывается столь же распространенным, как и простуда зимой» [р. 1]. Если одиночество есть болезнь, то, следовательно, оно — неестественное состояние, то есть такое состояние, которого, к счастью, можно и избежать. И в самом деле, небольшое по объему исследование Вейса снабжено целым «молитвенником» — перечнем средств и снадобий, которыми могут себя пользоваться сироты, старики, разведенные и прочие категории населения с тем, чтобы уменьшить и преодолеть приступы одиночества. В соответствии с этой моделью одиночество, очевидно, расценивается как почти что сугубо медицинская проблема. Так же как недоедание определяется недостатком пищи, так и одиночество рассматривается как недостаток приятельских отношений. Между тем одиночество предстает как более явное (грубое) искажение человеческого бытия, пронизывающее индивидуальное человеческое существование. Одиночество — не болезнь в медицинском или даже социологическом смысле слова. Скорее всего, как мы убедимся в этом ниже, оно коренится во внутренней природе человека, в самой его психологической конституции. Допускаю, что я сам в какой-то мере уподобил одиночество биологическому инстинкту. Но, согласимся, такое уподобление далеко не то же самое, что и рассмотрение одиночества в качестве болезни. Чувство голода, к примеру, само по себе — не болезнь; наоборот, это — физиологическое состояние, состояние конституции человека, проникающее в структуру его сознания. Моя модель одиночества, прямо противоположная модели одиночества у Вейса, несомненно, более адекватна некоему утверждению наподобие ницшеанского тезиса о том, что нами движет осознанная или неосознанная «воля к власти».

В своей блестящей статье с простым названием «Одиночество» Фрида Фромм-Рейхман отмечает, что ко времени написания данной работы в исследованиях по

психологии практически не рассматривалось понятие патологического одиночества (Любопытно, что сама Ф. Фромм-Рейхман соотносит по многим пунктам свое исследование с фрейдистским понятием «океанического чувства» (ср. фрейдистское описание этого чувства с гегелевской метафорической интерпретацией баптизма в «Ранних теологических рукописях»). Тот факт, что с появлением ее работы ситуация в этой области несколько улучшилась, достаточно ясно свидетельствует о несовершенстве психологии и социологии. И это не просто теоретическая близорукость или просчет, а своего рода методологическая трагедия. Трагедия не потому, что одиночество становится скрытой и трудно распознаваемой болезнью — вроде сифилиса, вызывающего общественное замешательство,— которая, будучи распознанной и диагностированной, поддается излечению. Мы никогда не «излечим» одиночество. Но, осмыслив его, мы сможем лучше понять человека, поскольку истина заключается в том, что человек по своей сути — и метафизически, и психологически — одинок. Сартр рассуждал о том, что мы осуждены быть свободными; но мы еще более непоправимо и безнадежно приговорены к полнейшей изоляции. Таким образом, несмотря на претензии психологии и социологии изучать человеческие состояния и социальную реальность, совершенно очевидно, что названные дисциплины упустили из виду эту существенную структуру человеческого сознания, сознания, сформированного глубоким и изначальным одиночеством.

Но Фрида Фромм-Рейхман, конечно же, не виновата, когда она отрицает то, что называет «дезинтегрирующим одиночеством», которое тем не менее вполне сходно с моей моделью человеческого одиночества. «Стремление к взаимной близости,— отмечает Ф. Фромм-Рейхман,— сохраняется у каждого человека с детства и на протяжении всей жизни; и нет ни одного человека, который бы не боялся его потерять» [Fromm-Reichmann, 1959; см. также: Sullivan, 1953, p. 290; Zilboorg, 1938]. По ее мнению, парализующее переживание «настоящего одиночества имеет много общего с некоторыми другими настораживающими состояниями сознания, такими, как паника. Люди не могут переносить подобные состояния какой бы то ни было длительный период времени, не становясь психотиками...» [Fromm-Reichmann, 1959]. (В этой связи следует напомнить некоторые работы Кафки, такие, как «Процесс» и «Превращение».) Ф. Фромм-Рейхман соглашается с Людвигом Бинсвангером и Харри С. Салливаном в том, что «обнаженное существование», «обнаженный ужас» одиночества может быть еще более понуждающим стимулом, чем общепризнанные физиологические потребности человека: «Каждый, кто встречался с людьми, подавленными реальным одиночеством, понимает, почему люди в большей степени боятся остаться одинокими, чем голодными, или лишенными сна, или же сексуально неудовлетворенными...» [там же].

Осмелюсь утверждать, что случайно или не случайно и Фрейд, и Фромм-Рейхман согласны с философом Фихте, который в свое время рассуждал о том, что «Я» сначала сознательно устанавливает себя, но не осознает себя как таковое, оно сознательно не рефлексивно. Затем «Я» логически или хронологически конституирует «не-Я», «другое-Я» как условие своего собственного бытия, своего собственного самосознающего (рефлексивного) сознания. Позже, у Гегеля, «другой», взаимообуславливающий «Я», сам по себе предстает сознанием (Гегель. Феноменология духа, раздел «Господство и рабство»). «Я» затем взаимообуславливается другими сознательными «Я», и уже невозможно быть самосознающим без других самосознающих, или социальных, «Я» (в противовес позиции Декарта, Лейбница и Канта) [см.: Loewenberg, 1957, p. 73 и ел.]. Сознание «Я» возможно только при существовании других самосознаний. Эта парадигма изначального состояния и становления индивидуального человеческого сознания (конституирование индивидом себя как не-самосознающего) была воспринята Фрейдом в его рассуждениях об «океаническом чувстве». Первоначально сознание есть бессознательное, нереплексивное отождествление индивидом себя со

всеобщностью наличного бытия. Однако постепенно, в меру осознания того, что наши желания не всемогущи, что мы конечны и ограничены, индивид приходит к принципу реальности. Он начинает делать различия между своим «Я» и «другим-Я» (гегелевский принцип отрицания). Это «здорово» и необходимо само по себе и ведет к «реалистическому» различию между: а) рефлексивным «Я»; б) неодушевленными объектами; в) другими «Я»; прежде всего между индивидом и его матерью. Но:

«Если ребенок окружен только восхищением и любовью и ничего не узнает о внешнем мире, у него может развиться уверенность в своей величии и значительности, которая ведет к нарциссистической жизненной ориентации: убежденности в том, что жить — значит быть любимым и вызывать восхищение. Эта мания величия и нарциссистическая установка будет неприемлема для окружающих; они ответят на нее враждебностью и изоляцией нарциссистической личности. Образующаяся и глубоко укореняющаяся триада — нарциссизм, мания величия и враждебность — лежит, согласно Зилбургу, в основе всех трагедий одиночества» [Fromm-Reichmann, 1959].

«Здравый рассудок» зависит от хитроумного баланса, от сохранения различия между своим «Я» и внешним миром, другими «Я». (Как будет показано ниже, эта раздельность — ницшеанский аполлоновский принцип — сама по себе ведет к парадоксальной, но неизбежной потребности человека как отличаться, так и принадлежать к числу «других». Это еще один источник трагедии человека.) Нарушите это хрупкое равновесие изоляцией индивида, и в результате получите озабоченность, которая, если ее усилить и продлить, завершится полной дезориентацией личности.

«Будучи одиноки и изолированы от других, люди испытывают страх перед возможностью утратить свои границы, потерять способность различать субъективное «Я» и объективный окружающий мир» [Fromm-Reichmann, 1959, p. 7; см. также: May, 1953, p. 32].

Лучшим исследованием одиночества из уже имеющихся можно, наверное, считать сочинение Джеймса Ховарда «Клетка телесного цвета» (1975). Конечная метафизическая предпосылка выводов Ховарда, касающихся сущностного одиночества человека, основана на понимании человека как самосознающего существа, фактически единственного в животном царстве. (Животные сознательны, но не самосознательны, считал Лейбниц.) Согласно Ховарду, мы замкнуты в оболочке крайней субъективности [Howard, 1975, p. IX] (Автор книги все время допускает концептуальное смешение. Не ясно, хочет ли Ховард доказать, что физическое тело — это наша клетка, или же что это наше собственное рефлексивное сознание (допущение, близкое к солипсизму). Очевидно, вторая альтернатива философски намного сильнее и более убедительна, хотя ее и не следует распространять на субъективность до такой степени, когда она отрицала бы актуальность и достижимость коммуникации между двумя различными «Я»). Мы никогда не сможем полностью преодолеть подобную изоляцию, но сможем уменьшить ее. И мы стремимся к этому, объединяясь и разрывая данную оболочку («decapsulation»). Мы пытаемся: а) «вобрать» в себя «другого» или б) «вырваться за пределы своей клетки и установить контакт с существом в другой клетке. Мы достигаем этого с помощью общения, прикосновением, самовыражением, трансценденцией или с помощью какой-либо другой формы (направленного вовне) действия» [Howard, 1975, p. XI]. «В каждый данный момент времени мы функционируем между двумя основными полюсами полной всепоглощающей замкнутости нашего мира и абсолютного выхода из своих границ; мы лезем из кожи вон, выворачиваемся наизнанку, чтобы объединиться с тем, что находится за пределами нашего непосредственного знания» [p. XIII] (И эта предложенная модель опять же является компромиссной; она, во-первых, предполагает психологическое содержание, а, во-вторых, барьер в сознании. Основная ее идея, тем не менее,

обоснованна). Я бы, пожалуй, согласился с этой моделью именно в том смысле, что сознание, как я убежден, обладает двойной силой: оно может быть обращено вовне, быть «экстрарефлексивным», или же оно может быть обращено вовнутрь, как «интрорефлексивное», рефлексивно осознавать самое себя. Когда оно предстает в последнем качестве, оно уязвимо для чувства одиночества. С одной стороны, оно стремится вовне; с другой — сталкивается со своей трагической сущностью, своим «солипсистским» узилищем.

Что касается способности проникновения в ситуации крайнего одиночества, то здесь социология остается далеко позади психологии. В «Одинокой толпе» Дэвид Рисмен и его единомышленники вроде Вейса сводят одиночество почти к болезни или по крайней мере к причудам в определенных социальных структурах. Они полагают, следовательно, что хотя интроверты, а еще больше экстраверты, зачастую испытывают острое чувство одиночества, это не относится к традиционным типам общества, где жизнь индивида организована прежде всего вокруг состоящей из многих поколений семьи, племени или общины; индивид в таком обществе находится в заданной, наделенной значениями социальной структуре, выработанной в контексте, соотношенном с органическими основаниями общества или сообщества [Riesman, 1950, p. V—VI, 68—69, 373]. Такой человек, по мнению Рисмена и его сторонников, не одинок и не покинут людьми. Некоторые замечания Эриха Фромма [Fromm, 1941] представляются более пронизательными, чем вышеизложенные. В них мы опять находим уже встречавшиеся темы: потребность индивида соотноситься с внешним по отношению к нему миру столь же насущна, как и более часто признаваемые биологические стимулы; «чувство полного одиночества и изоляции ведет к умственным расстройствам так же, как физическое голодание ведет к смерти» [р. 19]. Но Фромм добавляет ко всему этому и нечто новое. Моральное одиночество определяется, по Фромму, как неспособность индивида соотноситься не обязательно только с другими людьми, но и с ценностями и идеалами вообще. В этой связи Фромм отмечает, что монах в монастыре, верящий в Бога, или политический заключенный в камере, чувствующий поддержку и солидарность, не одиноки. Действительно, «религия и национализм, как и любая традиция, любое убеждение, какими бы абсурдными и унижительными они ни были, если только связывают индивида с другими людьми, становятся для человека убежищем, защитой от того, чего он больше всего боится,— одиночества» [р. 20].

Подобно Ховарду, Фромм прослеживает истоки чувства крайнего одиночества вплоть до «факта субъективного самосознания, навыка мышления, с помощью которого человек осознает себя как индивидуальное целое, отличное от природы других людей» [р. 21]. Человек, однажды «достигнув уровня индивидуального самосознания и установив свое уникальное личностное тождество, неожиданно сталкивается со своим абсолютным одиночеством. Но «так же, как ребенок никогда не может физически вернуться в материнскую утробу, взрослый человек никогда не может психологически обратить вспять процесс индивидуации» [р. 30]. В этом заключается человеческая дилемма: человек должен стремиться к отделению своего «Я» от аморфной «области» сознания, сформированной на стадии «океанического чувства», но, однажды достигнув такого отделения, он затем сталкивается с мыслью, что больше не «сопричастен» целому. И человек пускается в самоотверженный и безнадежный путь назад к «абсолютному бытию» и единству или по крайней мере время от времени пытается это сделать. В этом смысле даже самые отчаянные анархисты и политические террористы вовлечены в борьбу за то, чтобы быть сопричастными чему-то более стабильному, чем собственное «я».

Только тот любит одиночество, кто не осужден его испытывать.

Одиночество в литературе, философии и религии

Если мы действительно хотим показать человеческое одиночество или изоляцию наиболее полно и по возможности лучше их понять, интуитивно прочувствовать изнутри, тогда мы, несомненно, должны обратиться к художественной литературе и к некоторым писателям-экзистенциалистам.

Символический намек на вынужденную изоляцию мы найдем уже в картине Дантова ада. Так, в последнем, девятом круге ада грешники предстают, «грудь о грудь окованные хладом», не имея возможности «общаться». Таким образом — символически — они осуждены на вечное одиночество. В этой ледяной разъединяющей агонии бьются те, кто, подобно Каину, предал всех, с кем был связан кровными узами [см. также: Fromm-Reichmann, 1959]. Эти неверные души отвергли любовь (в лице Бога) и теплоту человеческих отношений. А поскольку они отвергли божественную любовь, постольку они и удалены от света и тепла солнца Господнего. И «грешный род терзается, жестоким льдом зажатый», отвергнув все человеческие узы (см.: Данте. Божественная комедия. М., 1986, с. 138, 144).

В «Страданиях изобретателя» Бальзака есть такой отрывок: «...Человека страшит одиночество. А из всех видов одиночества страшнее всего одиночество душевное. Отшельники древности жили в общении с богом, они пребывали в самом населенном мире, в мире духовном... Первая потребность человека, будь то прокаженный или каторжник, отверженный или недужный,— обрести товарища по судьбе. Жажда утолить это чувство, человек расточает все свои силы, все свое могущество, весь пыл своей души. Не будь этого всепожирающего желания, неужто сатана нашел бы себе сообщников?..» (О. де Бальзак. Утраченные иллюзии.— Собр. соч. в 10 томах. Т. 4. М., 1983, с. 568.)

Неразделенная радость — еще не радость; но беда, пережитая в одиночестве, — это невыразимая боль. Как говорит Габриэль Марсель: «Ничто не сравнится со страданием быть одиноким» [цит. по: Sarano, 1970].

Эстетики-марксисты считают, что роман как литературная форма имеет своим источником отчужденную структуру современного общества с присущим ему ростом экономического неравенства. В этом смысле роман развивался как средство подробного изображения болезней индустриального общества и способ их художественного осуждения. Согласно такой интерпретации, «Молль Флендерс» Д. Дефо могла бы стать хорошим примером романа социального протеста, так же как и многие романы Ч. Диккенса. (У Диккенса одиночество символизирует сиротство.) Но вместо этого я осмелюсь здесь предположить то, что не меньше способствовало бы прояснению сути жанра романа,— считать, например, роман «Робинзон Крузо» выражением впечатляющей «экзистенциалистской» темы человеческого одиночества (см., в частности, Оксфордское, 1972 г., издание Д. Дефо, в основу которого легло издание 1719 г., с. 66, 70, 89, 204, 210). В этом смысле роман «Робинзон Крузо» фактически провозглашает в литературе эру субъективного интереса, литературной интроспекции, интереса к личности и ее отношению к другим людям, что невозможно было сделать с помощью других форм эстетического выражения.

Когда мы обращаемся к более современной, новейшей художественной литературе, усвоившей модель изначального и врожденного человеческого одиночества, или чувства изоляции, мы по-новому читаем романы Достоевского («Записки из подполья»), Т. Харди («Возвращение земляка»), Джека Лондона («Мартин Иден»), Г. Гессе («Степной волк»), Томаса Вулфа («Взгляни на дом свой, ангел», «О времени и о реке», «Домой возврата нет»), Джеймса Джойса («Портрет художника в юности»), Ю. О'Нила («Разносчик льда грядет», «Анна Кристи», «Долгий день уходит в ночь»), Камю («Чума», «Чужой»), Кафки («Процесс»), пьесы Теннесси Уильямса, романы Грэма Грина («Человек внутри», «Власть и слава», «Суть дела»), Дж. Сэлинджера («Над пропастью во ржи», «Смеющийся человек»), Дж.

Конрада («Сердце тьмы», «Лорд Джим», «Победа»). Так, например, Дж. Конрад чутко подметил ужасающую «правду нашего одиночества, непроницаемого, ускользающего и вечного, которое окутывает каждого человека с колыбели до могилы и, быть может, за ее рубежом» (Конрад Дж. Изгнанник. Л., 1925, с. 166). Очень часто в романах Конрада темнота символизирует одиночество, так же как у Т. Вулфа ее обозначает атом или закрытая дверь. Зилбург в своей статье об одиночестве [см.: Zilboorg, 1938] приводит в качестве примера таких страдающих психопатическим одиночеством личностей, как Сервантес, Мопассан, Толстой, Достоевский, Ницше, Шопенгауэр, Вагнер, Чайковский, Стриндберг, Ибсен, Синклер Льюис.

Может показаться извращением истины тот факт, что я ставлю в один ряд такой хороший роман, как «Возвращение земляка» Т. Харди, и такой посредственный роман, как «Над пропастью во ржи» Сэлинджера. Но таким соположением я хочу подчеркнуть единственно то, что оба романа посвящены теме одиночества и в качестве таковых представляются классическими примерами в новой и новейшей литературе. Действительно, Эгдон Хит и Юстасия Вай символизируют соответственно природное и человеческое одиночество в романах Харди. В свою очередь реминисценции романа Харди и его трагической героини встречаются в некоторых немногих удачных эпизодах «Над пропастью во ржи» Сэлинджера. Можно вспомнить и то, что жизненное предназначение Холдена Колфилда — быть некой «ловушкой» во ржи, чтобы предостерегать одиноких детей от самоуничтожения, что и происходит с персонажами романа Харди.

В качестве попутного замечания интересно было бы сравнить описание дружбы в сочинениях Платона с воплощенным чувством дружбы в «Греке Зорбе» Н. Казандзакиса. В этом сравнении, я уверен, можно обнаружить всеобъемлющие чувства симпатии и понимания, над которыми не властно время и которые проистекают из универсальности одиночества.

Августин, даже в своей «Исповеди», — не одинок; у него есть Бог так же, как есть Бог у фроммовского отшельника. Но на закате Ренессанса мы наблюдаем, начиная со скептических интроспективных опытов Монтеня, сосредоточение внимания авторов на личности и, косвенно, неосознанно, — на проблеме личностной тождественности. Затем, уже у Декарта, происходит не только новый эпистемологический поворот к указанной проблеме, но и конституируется эгоцентрическое обязательство, которое с этих пор гнетет западного человека и наталкивает его на еще более отчетливое осознание собственной абсолютной субъективности и метафизического одиночества («эгоцентрическая предпосылка»). В данном смысле Декарт просто проясняет то, что западная философская мысль все больше попадает в своеобразную ловушку. Философия все чаще сосредоточивает свое внимание на проблематике отношения между непосредственно воспринимающим, самосознающим «Я» и его проблематичным вероятностным знанием о внешнем мире и другом сознании [ср.: Mijuskovic, 1971a]. И неудивительно, учитывая этот картезианский контекст, что Лейбниц, захваченный все возрастающим интересом к данной проблеме, продолжал устанавливать онтологическую и эпистемологическую монадологию и настаивать на ней, где единственная (по-видимому) гарантия взаимодействия между множеством существенно различных центров сознания оказывается полностью зависимой от первоначального вмешательства «предустановленной гармонии», от божественного промысла, где Бог — монада монад. Неожиданно, но по-своему предсказуемо появляется впоследствии интерес к теоретизированию и морализированию в локковских рассуждениях — в его «Опытах» — о возможном критерии для установления личностного тождества. Врожденность и очевидность человеческих качеств уже не принимается как сами собой разумеющиеся (Augustine. *Contra sceptics*). Ибо, как только Локк подчиняется велению этой всепроникающей философской проблемы, она, ввергнутая в «бескрайнее море сомнений», неизбежно

терпит кораблекрушение на рифах юмовского скептицизма [ср.: Mijuskovic, 1971b, 1974, 1975a-]. И наконец, все достигает кульминации в нашей нынешней мономаниакальной обеспокоенности, в нашем интересе к «кризису идентичности», в невротических размышлениях о проблемах «популярности», нарочитом подчеркивании крайних ориентации «вовне», в «иностранность», в хроническом коллективном чудачестве, вымученных и извращенных попытках общения с помощью наркотиков, фантастической приверженности «политическим партиям» и т. Д.

Если бы мы захотели получить самую утонченную трактовку чувства одиночества, то не нашлось бы ничего лучшего, чем обратиться к таким авторам, как Паскаль и Ницше. Согласно Паскалю, совершенно одинокий человек заброшен в бессмысленное бытие. На лоне бесконечной и пустой вселенной он в ужасе сталкивается со своим собственным одиночеством. Чувство глубокой изоляции и покинутости, которое мы обнаруживаем в определенных патологических состояниях, — это рана для каждого из нас с того момента, как только мы осознаем крайнюю условность нашего бытия и метафизическую изгнанность.

«Созерцая всю безмолвную вселенную и человека, оставленного во тьме на произвол судьбы, заброшенного в эти закоулки вселенной, не ведающего, на что надеяться, что предпринять, что будет после смерти... меня охватывает ужас как человека, которому пришлось заночевать на страшном необитаемом острове, который, проснувшись, не знает, как ему выбраться с этого острова, и не имеет такой возможности [Паскаль, цит. -по: Sarano, 1970, p. 40; см. также: Паскаль. Мысли, раздел 194; ср.: Kierkegaard, 1843; 1844, p. 110; 1849, p. 102—103].

Также и у Ницше мы находим утверждение, что со смертью Бога человек сразу же оказывается в положении окончательного одиночества. «Последний человек» в сочинении Ницше «Так говорил Заратустра» фактически осознает, что все мы и каждый из нас в отдельности приговорены к метафизическому одиночеству. Ужасающе одиночество последнего философа! (Отшельник Заратустра и Великий Инквизитор Достоевского в своей обособленности от человечества имеют более чем поразительное сходство.)

«Я называю себя последним философом, ибо я есть последний человек. Никто, кроме меня самого, не обращается ко мне, и мой голос долетает до меня, как голос умирающего!.. Вы помогаете мне прятать мое одиночество от себя самого и направлять мой путь ко многим и к любви через ложь, ибо сердце мое не в силах вынести ужас самого одинокого одиночества, оно заставляет меня говорить так, как если бы я раздвоился» [цит. по: Jaspers, 1965, p. 56; см. также p. 58 и сл., 70, 74, 81, 84—87, 402, 436] (Как отмечает Ясперс, Ницше написал это в 1876 г., будучи молодым профессором, окруженным, вероятно, друзьями. Работа «Так говорил Заратустра» еще даже не появлялась на литературном горизонте. Но и сам Ницше рассматривает свое сочинение и высказанные в нем положения скорее как личный факт, нежели как представление об универсальном положении человечества. (Ср.: «Веселая наука», разд. 50; «Воля к власти», разд. 985, 988, 993.) В действительности Сартр в работе «Экзистенциализм — это гуманизм» [цит. по: Kaufmann, 1958] и Камю в «Чуме» гораздо ближе подошли к восприятию одиночества как сущностной природы человека как таковой. Как и перечисленные мыслители, Вулф видел сущность человеческой трагедии в одиночестве, а не в конфликте. В этом смысле трагедия Эдипа — это трагедия каждого человека, осознающего свое одиночество).

Кто из нас не испытывал этих — пусть и не выраженных столь красноречиво, глубоко и безнадежно — чувств Ницше? Даже если мы их испытали только раз в жизни, почему бы нам не считать, что именно в этом заключается наше изначальное состояние, которого мы постоянно, но тщетно пытаемся избежать? Почему же многие из нас продолжают видеть в нем лишь какую-то сиюминутную и непростительную ошибку?

Допустим, что подобная разновидность крайней психологической и метафизической меланхолии — просто преувеличенная форма монадической истерии, наблюдаемая в отдельных случаях, но определенно отсутствующая у более уравновешенных и общительных натур. Возможно, в «извращенных» умах Паскаля, Достоевского или Ницше мы и обнаружим подобные мысли, но только не в здравом рассудке, скажем, Бертрана Рассела. Если мы предположим это, то в таком случае очень многое могло бы прояснить сравнение всего вышеизложенного с предлагаемым отрывком из «Автобиографии» Рассела: «Все мое детство я испытывал сильное чувство одиночества и тщетно надеялся встретить человека, с которым я мог бы поговорить. Природа, книги и позже математика спасли меня от этой глубокой подавленности...» [Russell, 1967, p. 30] (Данный отрывок, как цитирует его Сарано [Sarano, 1970, p. 41], заканчивается следующим высказыванием: «Я искал любви... ибо она спасает нас от этого страшного одиночества, которое заставляет наше сознание преклоняться, трепеща, перед неизмеримой ледяной бездной небытия... Одиночество человеческого сердца невыносимо...»). [См. также: Russell, 1967, p. 4, 43, 51, 64; Russell 1968, p. 35—36, 234.] В своей недавней работе «Жизнь Бертрана Рассела» Р. У. Кларк, подчеркивая весьма заметное сходство Рассела и Джозефа Конрада, причиной их близости полагает сходное толкование одиночества [см.: Clark, 1976].

Несомненно, рассуждения Рассела об одиночестве (как и вышеприведенные высказывания Ницше) все же могут быть поняты только как индивидуальные признания или исповеди личного отчаяния и смятения, и, следовательно, из этого, казалось бы, можно и не делать вывода об универсальном преобладании таких же эмоций у всего человечества. Но нет ничего проще, чем обратиться теперь к британским и шотландским философам-эмпирикам, предшественникам Рассела, чтобы обнаружить всеобщую форму проявления одиночества. Так, среди предшественников Рассела в английской философской традиции мы находим Э. Бёрка, который дает вполне четкое определение этого состояния: «Абсолютное и совершенное одиночество, то есть полное и постоянное исключение из всякого общения, представляет собой такое огромное безусловное неудовольствие, какое только можно себе представить... вся жизнь, проведенная в одиночестве, противоречит целям нашего существования, поскольку даже сама смерть вряд ли является идеей, внушающей больший ужас» (Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979, с. 76). «Полное одиночество, может быть, величайшее наказание, которое может нас постигнуть» (Юм Д. Соч., т. 1—2. М., 1965, т. 1, с. 499). Мысли Юма — отдаленные отголоски, размышлений Шефтсбери о том, что «естественная доля социальной привязанности человека действительно такова, что он явно менее всех других существ способен переносить одиночество» [Shaftesbury, 1964, p. 315]. Названные англоязычные писатели XVIII века явно подчеркивают страх перед одиночеством как универсальную структуру человеческого сознания. Если учесть тот факт, что они были живо заинтересованы в распространении «науки о человеческой природе», то вышеприведенные предположения достигают степени общего принципа и общей теории. К этому можно лишь добавить, что приверженность Шефтсбери и Юма доктрине «морального чувства» (чувство, настроение, симпатия и естественная привязанность к другим) является просто оборотной стороной желания избежать одиночества.

После всего сказанного можно утверждать, что гегелевское понятие отчужденности (*Entfremdung*), в противоположность экстернализации, дифференциации, объективации, отчуждению (*Entausserung*) и даже отрицанию, является, по существу, моделью одиночества. Речь идет о человеке, отчужденном от Бога. С аналогичных позиций рассматривает человека и Фейербах, как обособленного, отчужденного от родовой сущности, от самосознающей себя всеобщности, от своих братьев. Подобно этому и Маркс считает, что в условиях

капиталистической экономической структуры отдельный индивид в гражданском обществе, основанном на конкуренции, отчужден от себя самого и от своих сограждан в результате развития новейшей технологии. Конечно, может показаться, что указанные мыслители хорошо представляли себе философские, религиозные или социальные аспекты понятия одиночества. И я не стану отрицать это в определенном смысле. Но модель одиночества, которую я хотел бы представить, индивидуалистична, изначально эгоцентрична. (В действительности она представляет собой слияние лейбницевского принципа самосознающей монады и кантовского акцента на радикально субъективной «временности».) В этом контексте я тем не менее иду дальше лейбницевского принципа и согласен с экзистенциалистами: человек, в сущности, одинок и потому жалок, напуган (Кьеркегор, Паскаль, Ницше, Сартр). Для Гегеля, Фейербаха, Конта, Маркса ясно, что человек может преодолеть отчуждение посредством «диалектической» и/или все расширяющейся гуманизации. (Этот путь невозможен или непостижим в моем представлении о положении вещей.) (В подтверждение этой мысли я бы добавил далее, что, когда я изучал статью «Отчуждение» в «Словаре истории идей» и в «Философской энциклопедии», я обнаружил, что там ни разу не говорится об одиночестве. Я напоминаю об этом для того, чтобы подчеркнуть, что речь идет о психологическом принципе — феноменологическом факте, касающемся индивидуальной человеческой психики (души), в противоположность религиозным или социоэкономическим положениям, обращающимся к структуре отношений человека к богу или другим людям. Тем не менее, я хотел бы отметить, что, хотя это и феноменологический факт, он все же выделяет и поддерживает монадическую" метафизику). Так, Гегель, например, считает, что противоречие между понятием семьи (абстрактное единство, целостность, универсальность через чувство любви) и понятием гражданского общества (конкретная атомарность, партикулярность, фрагментарность через эгоизм) будет все же снято или опосредовано в конечном органическом единстве государства. Таким образом, Гегель рассматривает отчужденность (отстраненность), а Бруно Бауэр, Фейербах и Маркс описывают сам процесс отчуждения. Но опять же одиночество они трактуют, как если бы оно было болезнью, как нечто в принципе преодолимое при определенных обстоятельствах, будь то растворение личности в «абсолютной» системе, или в человечестве как таковом, или же посредством изменения структуры социоэкономической системы. Но это не признание факта одиночества, это уклонение от его объяснения. (Поистине, весьма поучительно, что Маркс, окруженный чутким и добрым участием своей семьи и преданного друга, никогда, казалось, и не задумывался над тем, что отчуждение может корениться более всего в самом человеке, нежели в «системе», которая в конечном счете является лишь «идеологической конструкцией», восходящей к более фундаментальным, изначальным, психологическим источникам. Проще говоря, не в системах заключается одиночество, но в людях, в отдельных людях. Фрейд упрекал марксизм как раз в том, что не системы сами по себе агрессивны, но именно люди.)

Размышления и выводы

Читатель, разумеется, волен возразить здесь, что я искажил факты, изображая положение человека. Я могу только ответить, что лишь немногие из нас изредка (или хотя бы однажды) рефлексивно осознают свое безнадежное положение. Человек, видимо, может длительное время концентрировать свое внимание на увлечениях, заботах, семье, карьере, отпуске. Но в эти моменты, осмелюсь утверждать, он усиленно «экстрарефлексирует», «заинтересованно» концентрирует свое внимание на внешних объектах или целях. Если бы он, однако, по какой-либо причине или подчиняясь какому-либо мотиву «интрорефлексировал», рефлексивно сконцентрировался бы на своем сознании, то, я полагаю, он

обнаружил бы, что все его направленные вовне интересы есть не что иное, как попытки избежать столкновения со своим «трансцендентальным» и неизбежным одиночеством, проявлением небытия, которое пронизывает насквозь и формирует базовую основу всех и каждого полностью имманентных сознаний [см.: Howard, 1975, p. 15]. Тогда каждый из нас поймет, что в слабых формах одиночество раздражает нас как скука; в своем крайнем проявлении оно становится чрезвычайно болезненным состоянием, когда мы, наконец, сталкиваемся с возможностью солипсистского бессмертия. И действительно, ни один религиозный писатель, защищая учение о бессмертии личности, никогда не стремился особо выделить бессмертие как таковое; чаще это — загробная жизнь в общении с Богом и другими сознательными существами. Но когда на карту не ставится бессмертие личности, а подразумевается платиновской «полет единственного к Единственному», тогда предполагаемое слияние «Я» и Абсолюта, сама возможность одиночества в принципе сводится на нет. Фактически все это только кажется непохожим на ницшеанский дионисийский порыв к мистическому единству или на фрейдистское толкование парменидовского Единого, проявляющегося как «океаническое чувство».

Мы рождаемся одиночками и живем одиночками. Лучше всего, наверное, это положение человека выразил Томас Вулф, описывая в своем первом большом романе зарождение самосознания у Юджина Ганта:

«А когда его оставляли спать одного в комнате с закрытыми ставнями, где на пол ложились полосы густого солнечного света, им овладевало неизбывное одиночество и печаль: он видел свою жизнь, теряющуюся в сумрачных лесных колоннадах, и понимал, что ему навсегда суждена грусть — запертая в этом круглом маленьком черепе, заточенная в этом бьющемся, укрытом от всех сердце, его жизнь была обречена бродить по пустынным дорогам. Затерянный! Он понимал, что люди вечно остаются чужими друг другу, что никто не способен по-настоящему понять другого, что, заточенные в темной утробе матери, мы появляемся на свет, не зная ее лица, что нас вкладывают в ее объятия чужими и что, попав в безвыходную тюрьму существования, мы никогда уже из нее не вырвемся, чьи бы руки нас ни обнимали, чей бы рот нас ни целовал, чье бы сердце нас ни согревало. Никогда, никогда, никогда» (Вулф Т. Взгляни на дом свой, ангел. М. 1973, с. 63).

Главенствующая роль одиночества достаточно впечатляюще проиллюстрирована Вулфом уже в предисловии к роману «Взгляни на дом свой, ангел». Можно утверждать, что тема человеческого одиночества становится сущностным обобщающим принципом всех его работ; это — одиночество, которое Вулф представляет неизменной основой в преходящем сознании каждого индивида на протяжении всей его жизни.

«Нагие и одинокие приходим мы в изгнание. В темной утробе нашей матери мы не знаем ее лица; из тюрьмы ее плоти выходим мы в невыразимую глухую тюрьму этого мира.

Кто из нас знал своего брата? Кто из нас заглядывал в сердце своего отца? Кто из нас не заперт навеки в тюрьме? Кто из нас не остается навеки чужим и одиноким?» (там же, с. 28).

Предостерегая нас от мысли, что речь идет о чем-то частном и единичном, Вулф совершенно ясно дает нам понять, что рассматривает одиночество как универсальное состояние всего человечества: «Одиночество отнюдь не редкость, не какой-то необычайный случай, напротив, оно всегда было и остается главным и неизбежным испытанием в жизни каждого человека» (Вулф Т. Домой возврата нет. М., 1977, с. 475).

И мы умираем одиночками («Смерть Ивана Ильича» Л. Толстого — рассказ, который произвел огромное впечатление на Хайдеггера; его влияние прослеживается в сборнике рассказов Сартра «Стена», Мальро «Судьба человека»).

Мы не только одиноки в отношениях с другими, но мы просто неизбежно чужды

самим себе. Как утверждали и доказывали Юм (по крайней мере в некоторых своих рассуждениях) и Пруст, «процесс» непрерывности нашего «Я» длится совсем недолго. Есть рефлексивное сознание, но что-либо за его пределами — это либо простая (хотя и вполне естественная) фикция, либо всего лишь воспоминание. Итак, если бы возможно было разделить самих себя на две личности или если бы мы могли сами с собой разговаривать, как мы разговаривали, когда были детьми, то огромная пропасть, отделяющая нас от самих себя, потрясла бы всех и превратила бы нас в мечтателей, способных лишь на блуждания среди различных смыслов и значений. Кто не переоценивал бывшего друга или даже кумира и не осознавал, что его «Я» изменилось со временем, что качественная структура всего данного в настоящем внутренне уникальна и неповторима (Бергсон) и что поэтому прошлое ушло безвозвратно, необратимо, навсегда? Конечно, мы предпочитаем думать, что наш друг или обстоятельства изменились. Так ли? Ведь мы — чужие не только для других, но даже для самих себя.

Современного человека глубоко волнуют проблемы, касающиеся его индивидуальности, его уникальности; он отчаянно ищет свою «тождественность» и боится ее потерять. Этот неистовый поиск как таковой коренится, я думаю, в желании индивида, его (у Фихте, Гегеля его устанавливает себя как недифференцированное желание) — индивида как пустого каркаса для единого самосознания — в желании предотвратить обратное растворение в «океаническом чувстве». Индивид борется с этим порождением аморфного небытия, чтобы сохранить свое (собственное, личное, интегрированное в едином «небытие»). И если ему это удастся в сколь-нибудь значительной степени, если он образует ядро или центр своей тождественности в противовес «массе», «стаду», «Единственному», «им», «другим», он вдруг осознает, что столкнулся с еще более ужасающей перспективой — абсолютным и безвозвратным одиночеством. И тогда индивид начинает проявлять стремление к какому-нибудь контакту через человеческую привязанность или любовь, даже к животным, через свои поступки, труд, развлечения и увеселения. И следовательно, то, что происходит потом, — это бесконечная, почти во всех случаях пожизненная тоска по общению и попытка в единении и борьбе за взаимное разделение чувств и значений между воспринимающими и самосознающими монадами, воюющими против неизбежного разочарования, обрести взаимность — даже кажущаяся взаимность на короткое время успокоит «Я» — в предельно дисгармоничной вселенной. (Но, конечно же, без лейбницевского Бога нет истинного взаимодействия.) Кроме того, парадокс заключается и в том, что мы стремимся быть самими собой, боремся за уникальную целостность сознания, против случайности преходящего, изменчивого бытия, против всеобщего небытия разрозненного сознания; и если нам это в какой-то степени удастся, тогда нас ужасает абсолютное одиночество нашей позиции. И тогда нас опять тянет назад, к толпе, к друзьям, к политическим, социальным, моральным поступкам, к написанию книг, к погоне за славой — все эти занятия и каждое из них в отдельности представляют собой попытку заручиться признанием других в том, что мы существуем — отдельно, но не в одиночку [ср.: Fromm-Reichmann, 1959].

В своей, как я уже говорил, наименее ярко выраженной форме мы все переживаем одиночество как скуку (Г. Флобер «Госпожа Бовари»); мы постоянно чувствуем, что должны занять себя, чтобы не оказаться лицом к лицу с «небытием», которое есть наше собственное сознание (Я отстаивал нематериалистическую парадигму сознания — осознание как экзистенциальное небытие — в недавней своей статье «Довод простоты против материалистической теории сознания» [Mijuskovic, 1976b]). Эта модель сходна с сартровской моделью, представленной в философском трактате «Бытие и Ничто» и в «Превосходстве его», хотя и отличается от последней тем, что основана на рефлексивности сознания, тогда как Сартр подчеркивает сущностный элемент интенциональности [ср.: Mijuskovic, 1978]). Главенствующий элемент одиночества, частый «гость»

человеческой души, осмелюсь предположить, позволяет нам привнести дильтеевское «понимание» или бергсоновскую «интуицию» в противостояние писателя и его читателей, побуждений политического радикала и реформатора, влюбленного и математика, любителя журналов и атлета, художника и биржевого маклера, артиста и зрителя, студента и профессора, мечтателя и преступника, отшельника и туриста или даже — филантропа и мизантропа.

Принцип, или парадигма, изолированного человеческого существования, представляющий рефлексивное сознание, свидетельствует также и о сопутствующей, соответствующей модели индивидуальной человеческой свободы. Поскольку человек обладает единичным бытием или существует один, то и его волеизъявления обособлены; он делает выбор в полном одиночестве. Таким образом, хотя сознание есть небытие, заражающее собой полнокровное, огромное тело бытия, тем не менее именно небытие воплощает в себе свободу, которая тщетно и безнадежно пытается наделить разум заимствованными или украденными значениями, значениями, «условная» реальность которых опирается на их постоянное подтверждение волей, поскольку она уже заложена в субъективном сознании. Подобно Декартову Богу мы сохраняем «осмысленность» вселенной в каждый данный момент времени с помощью постоянного свободного творения. Стоит нам слегка изменить наши интересы, как вселенная будет полностью трансформирована. В этом контексте, если взять самый крайний случай, аутичный ребенок может стать (возможно) археологом или астрономом; возможно, его интересы сконцентрируются на увлечении вымирающими рептилиями или ему станут ближе научно-фантастические рассказы о будущем.

Эпикурейская модель случайного столкновения материальных атомов, отклоняющихся в пустом пространстве, может быть легко приспособлена и к царству разума, но только как иллюстративная парадигма. Представленный таким образом наш предельно произвольный выбор становится случайным и дискретным «проходом» через неизбежную временность имманентного сознания (Кант, Бергсон), через сферу осознания, для которой характерно полное отсутствие и отрицание пространственных образов. (Душа не обладает протяженностью в пространстве, хотя и существует в нем; нет, она есть время — Плотин, Августин, Кант, Бергсон, Гуссерль.)

Человек свободен — безнадежно, трагически приговорен к свободе. Для В. Пелагича (Васо Пелагич (1838—1899) — сербский мыслитель и революционный демократ.— Прим. перев.) она была божественным даром, для Сартра — страшным проклятием. Но в любом случае человек по сути своей свободен. (Так, по Сартру, человек всегда находится вне себя самого, в проекциях; он проецирует свои задачи вовне, в будущее, устанавливая значения как цели, превосходящие его самого.) Идея свободы — едва ли новая тема в западной мысли; обширная и богатая средневековая христианская традиция морали зиждется на этой идее. Однако здесь возникает два интересных вопроса: является ли человек свободным а) когда он мыслит по всеобщему предписанию, как должно (Платон, Спиноза; человек свободен, когда он сознательно устанавливает закон для себя — Руссо, Кант, Фихте, Гегель, Маркс), или же б) когда он действует по собственному желанию? Принять ли нам: а) рационалистическую или б) волюнтаристскую модель свободы? И если принять последнюю, то как далеко простирается человеческая свобода; вернее, действительно ли это творческая сила, создающая значения и таким образом созидающая действительность? Очевидно, я ограничусь в моих рассуждениях вторым набором альтернатив, поскольку я предпочитаю модель радикального волюнтаризма. Вслед за Декартом (а также под влиянием «Папаши Панело» Камю) я согласился бы с тем, что человеческая свобода воли потенциально бесконечна, как и божественна (то есть актуально бесконечна) [см.: Mijuskovic, 1976a]. Но, принимая эту теорию сознания, мне хотелось также использовать интерпретацию кантовского понятия спонтанных трансцендентальных способностей продуктивного

воображения и разума (Кант, Критика чистого разума, А 99 и сл.; Кант, Критика способности суждения, раздел 22, 49). Божественная интеллектуальная интуиция, согласно Канту, творит «объекты», только лишь представив их себе; человеческая интуиция, наоборот, считается пассивной — объекты должны быть ей даны. Но все же способности воображения и разума, как заверяет нас Кант, обладают творческой силой, берущей свое начало из внутренних источников; они активны, производительны, продуктивны и плодотворны. То, что они совместно порождают,— это имманентные структуры субъективного времени (Кант И. Критика чистого разума, А 99 и сл.) и универсальные принципы организации связей, категории, лежащие в основе эмпирических значений. Ибо каждое сознание: а) обладает временным измерением и б) способностью суждения, а следовательно, имеет рациональную структуру.

Обратившись к расширенной трактовке этой кантианской темы у Фихте, мы обнаруживаем, что спонтанность мышления, согласно Фихте, свободно постулирует свое «Я», а «других» — в качестве «не-Я», как условия своего возможного возвращения к себе, завершающегося достижением истинной и совершенно самосознающей, рефлексивной свободы (у Гегеля, Фейербаха, Маркса это общественное сознание, классовое сознание). У Фихте оно выражается в сотворении деятельным и практическим «Я» «внешнего мира» как сферы, где «Я» может действовать в соответствии с моралью; затем этот мир становится трансцендентальным, структурным условием возможности нравственного поступка. В соответствии с целями нашего исследования, касающегося одиночества и парадигмы волюнтаристской свободы, мы тем не менее можем расширить фихтеанскую модель, подчеркивая и используя в основном фейербаховское понятие, следующим образом. Человеческое сознание, как отмечено выше, есть небытие, но такое, которое не только существует, но существует рефлексивно, осознавая самое себя и свою свободу (по крайней мере в определенные «особые» моменты). Другими словами, в определенный момент оно может осознать свою собственную пустоту и разительный контраст с самодовольством, само-содержательностью и самодостаточностью противостоящей ему материи — отчасти инертной, но иногда вдруг вздымающейся и распрямляющейся (ср. с «переживанием» Рокантена по поводу корней каштана в романе «Тошнота» Сартра). Этот резкий контраст между пустотой сознания и свободой, которая хочет «неизвестно чего», с одной стороны, и абсолютной пассивностью (материей), которая игнорирует его,— с другой, пугает сознание. Оно безнадежно стремится к какому-нибудь родственному существу, которое будет всегда (вечно) и присутствие которого будет проявляться везде (бесконечно). Но это существо должно быть отзывчивым, оно должно чувствовать человеческое одиночество, смягчать его страшное наказание и облегчать бремя индивидуальности, постоянно успокаивая человека тем, что он не одинок, что он существует не напрасно, то есть не обособленно, не бессвязно, что его мир не есть «суета сует». Короче говоря, это существо как таковое должно быть самосознающим. Таким образом, человек свободно творит Бога—существо, которое слышит все его молитвы и он может говорить с Богом; сознание, которое знает и даже «видит» все его действия и помыслы — дурные ли они или похвальные,— не имеет значения, поскольку действительно важно не то, следует ли человека наказать или простить, но то, что человек не должен быть покинут, оставлен один, что он не должен стать обособленным атомом сознания, обреченным на существование среди бескрайних просторов пространства и времени. Ад — не мучение, даже если это самый последний круг Дантова ада, ибо там в конце концов все переносится вместе с другими людьми. Ад — это обреченность на полное одиночество, на вечное сознание, бодрствующее во мраке Вселенной, как одинокая монада, отражающая в своем страдающем сознании бессмысленность темноты. (Солипсизм есть «ложное» метафизическое учение не потому, что оно ошибочно, но потому, что оно

психологически ужасающе.) Сознание человека — относительное и конечное небытие — свободно и спонтанно сотворило Абсолютное Небытие, которое обеспечило отражение человеческого самосознания, или рефлексивной мысли. Поскольку сознание существует и свободно творит и устанавливает значения (посредством формирования или установления непосредственных отношений), оно, следовательно, порождает значения, «сущности» [ср.: Mijuskovic, 1975b]. В этом смысле онтологическое доказательство бытия Бога, хотя и вполне обоснованное для индивидуального человеческого сознания, по иронии, делает Бога в лучшем случае существом случайным, тогда как сам человек как таковой обладает необходимым существованием [см.: Mijuskovic, 1973], но, как и в христианском толковании Бога, бесконечно одиноким'.

(Книга Иова, как утверждал Томас Вулф, представляет собой один из первых и самых впечатляющих образцов человеческого одиночества. Довольно интересно, что если бы мыслимо было убрать из Ветхого завета все упоминания Бога, то мы получили бы нечто совсем мало отличающееся сартровского понимания универсального положения человека (см. особенно: Книга Иова", 19:13—20; 30:28).

В цитируемой далее спиритуалистической поэме Дж. У. Джонсона «Сотворение» мы находим следующие строки: «И Бог шагнул в пустоту. И Он поглядел вокруг и сказал — Я одинок. Сотворю себе мир» [Johnson, 1967, p. 17]. Поэма, конечно же, заканчивается сотворением человека. И я, по той же самой причине, полагаю, что скорее человек сотворил Бога. Ср.: Н. Казандзакис «Грек Зорба, гл. 13, и Д. Тэрнер «Одинокий бог, одинокий человек», с. 12—13, 41, 48—49. Об этой маленькой книжке можно сказать, что она говорит — или чувствует — больше, чем знает.

Перевод С. Баньковской

Petropolis - 2004

© 2004 vispir DESIGN All Rights Reserved.