

## **БЫТИЕ, НЕБЫТИЕ И ТРЕВОГА**

### **ПАУЛЬ ТИЛЛИХ**

*Пауль Тиллих (Paul Tillich) (1886-1965) – выдающийся протестантский теолог и философ. Родился в г. Старцеддель. (Германия). Образование получил в университетах Берлина, Галле и Бреслау. В двадцатые годы преподавал теологию в Марбургском, Дрезденском и Лейпцигском университетах. Будучи непримиримым критиком нацизма, с приходом Гитлера к власти был вынужден эмигрировать из страны. С 1933г. жил в США. Преподавал в Нью-Йоркском и Гарвардском университетах. Творчество Тиллиха оказало глубокое влияние не только на современную западную религиозную мысль, но и на философию. Из многочисленных работ Тиллиха наибольшей известностью пользуется книга «Мужество быть», вышедшая в свет в 1952г. По словам Ролло Мэя, неоспоримого лидера экзистенциального движения в психотерапии, «Мужество быть» Тиллиха является лучшей книгой по экзистенциализму, написанной на английском языке, которая содержит в себе наиболее ясное и четкое описание экзистенциального взгляда на жизнь человека.*

*Публикуемый нами текст является II главой книги. Перевод выполнен по изданию: Paul Tillich, The Courage to Be. London: Collins (Fount Paperbacks), 1986, p.41-68.*

### **Онтология тревоги**

#### *Смысл небытия*

Мужество – это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки тому, что пытается помешать Я утвердить само себя. Различные направления «философии жизни» (в отличие от стоических и нестоических учений о мужестве) всерьез и с позиции утверждения, а не отрицания обратились к тому, чему противостоит мужество. Ведь если бытие описывается с помощью таких понятий, как жизнь, или процесс, или становление, то с

онтологической точки зрения небытие – столь же основополагающая категория, как и бытие. Признание этого факта не подразумевает решения о том, что следует считать исходным – бытие или небытие, однако заставляет рассматривать небытие как одно из основополагающих понятий онтологии. Говоря о мужестве как о ключевом для понимания самого бытия понятии, следовало бы отметить, что, открыв этим ключом дверь бытия, мы обнаруживаем за этой дверью и бытие, и отрицание бытия, а также их единство.

Небытие – это одно из самых трудных и самых спорных в философии понятий. Парменид сделал попытку устранить это понятие как таковое. Но ради этого он был вынужден принести в жертву жизнь. Демокрит вернулся к этому понятию и отождествил небытие с пустотой, для того чтобы сделать движение мыслимым. Платон использовал понятие небытия, так как без него противопоставление существования и чистых сущностей непостижимо. Различение материи и формы у Аристотеля предполагает небытие. Именно оно помогло Плотину описать, как человеческая душа утрачивает самое себя, и оно помогло Августину дать онтологическое истолкование человеческого греха. Псевдо-Дионисий Ареопагит положил небытие в основу своего мистического учения о Боге. Якобу Беме, протестантскому мистiku и предтече «философии жизни», принадлежит классическое утверждение о том, что корень всего сущего – Да и Нет. Небытие предполагается как в учении Лейбница о конечности и зле, так и в Кантовом анализе конечного характера категориальных форм. Диалектика Гегеля делает отрицание движущей силой в природе и истории; а представители «философии жизни», начиная от Шеллинга и Шопенгауэра, используют понятие «воля» в качестве основополагающей онтологической категории, так как именно воля обладает способностью отрицать себя, не утрачивая себя. Понятия процесса и становления у Бергсона Уайтхеда подразумевают небытие наравне с бытием. Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр, поместили небытие (*Das Nichts*, *le neant*) в самый центр своей онтологии; а Бердяев, следуя за Дионисием и Беме, разработал онтологию небытия, которая обосновывает «меонтическую» (*me-ontic*), не-бытийную свободу Бога и человека. Рассматривая роль небытия в философии, надо учитывать и религиозный опыт, который свидетельствует о преходимости всего сотворенного и о власти «демонического» в человеческой душе и истории. В библейской религии эти негативные начала занимают важное место, несмотря на учение о Творении. А демонический, антибожественный принцип, который, однако, соучаствует в божественной силе, заявляет о себе в наиболее драматические эпизоды библейского повествования.

Поэтому напрасно некоторые логики отказывают небытию в понятийном характере и пытаются устранить его из философии, сделав исключение лишь для отрицательных суждений. Ведь тогда вопрос заключается в следующем: а что сообщает о характере бытия само наличие отрицательных суждений? Каково онтологическое условие

отрицательных суждений? Как устроена та сфера, в которой возможны отрицательные суждения? Разумеется, небытие не есть понятие, подобное другим. Оно есть отрицание всякого понятия; но как таковое оно есть неустранимое содержание мысли и, как о том свидетельствует история мысли, наиболее важное содержание после самого бытия.

Если задать вопрос о том, каким образом небытие соотносится с самим-бытием, то ответ на него может быть только метафорическим: бытие «охватывает» как само себя, так и небытие. Бытие несет небытие «внутри» себя в качестве того, что вечно присутствует и вечно преодолевается в ходе божественной жизни. Основа всего сущего – это не мертвая тождественность без движения и становления, а живое творчество. Эта основа творчески утверждает себя, вечно побеждая свое собственное небытие. Как таковая она есть образец самоутверждения любого конечного существа и источник мужества быть.

Мужеством обычно называли способность души преодолевать страх. А смысл страха казался столь очевидным, что не заслуживал дальнейшего рассмотрения. Но в последние десятилетия глубинная психология, взаимодействуя с экзистенциалистской философией, четко разделила страх и тревогу и дала более точное определение каждому из этих понятий. Современные социологические исследования показали, что тревога – важный феномен психологии группы. Литература и искусство сделали тревогу основной темой своих произведений, причем это проявляется как на уровне содержания, так и на уровне стиля. В результате этого по крайней мере образованные слои общества пришли к осознанию собственной тревоги, а образы и символы, выражающие тревогу, проникли в общественное сознание. И когда сегодня наше время называют «веком тревоги», то это звучит почти банально. Такова ситуация как в Америке, так и в Европе.

Тем не менее, онтология мужества должна содержать онтологию тревоги, ибо они взаимозависимы. И вполне возможно, что именно в свете онтологии мужества яснее проявятся некоторые важнейшие черты тревоги. Прежде всего, о природе тревоги можно утверждать следующее: тревога – это состояние, в котором бытие осознает возможность своего небытия. То же самое утверждение в более краткой форме звучало бы так: тревога – это экзистенциальное осознание небытия. Определение «экзистенциальный» указывает здесь на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер, и даже не переживание смерти близких, а воздействие всего этого на латентное сознание неизбежности нашей собственной смерти. Тревога – это конечность, переживаемая человеком как его собственная конечность. Такова тревога, присущая человеку по его природе и – некоторым образом – всем живым существам. Это тревога небытия, осознание собственной конечности как конечности.

---

*Взаимозависимость страха и тревоги*

Тревога и страх имеют общую онтологическую основу, но на самом деле они различны. Это общеизвестный факт, но о нем уже столько было сказано, что это может вызвать обратную реакцию, направленную против не только некоторых преувеличений, но и истинного различия. Страх, в отличие от тревоги, имеет определенный объект (в этом сходятся многие исследователи); этот объект можно встретить, проанализировать, побороть, вытерпеть. Человек может воздействовать на этот объект и, воздействуя на него, соучаствовать в нем – пусть даже формой соучастия становится борьба. Таким образом, человек может принять этот объект в свое самоутверждение. Мужество может встретить любой объект страха именно потому, что он объект, а это делает возможным соучастие. Мужество может принять в себя страх, вызванный любым определенным объектом, потому что этот объект, каким бы страшным он ни был, одной своей стороной соучаствует в нас, а мы – через эту его сторону – соучаствуем в нем. Можно сформулировать это следующим образом: до тех пор пока существует *объект* страха, любовь (в смысле «соучастия») способна победить страх.

Но с тревогой все обстоит иначе, так как у тревоги нет объекта, а точнее – выразим это при помощи парадокса – ее объект представляет собой отрицание любого объекта. Именно поэтому соучастие, борьба и любовь по отношению к этому объекту невозможны. Человек, охваченный тревогой, до тех пор пока это чистая тревога, полностью ей предоставлен и лишен всякой опоры. Беспомощность, возникающую в состоянии тревоги, можно наблюдать как у животных, так и у человека. Она выражается в дезориентации, неадекватных реакциях, отсутствии «интенциональности» (т.е. связи с осмысленными содержаниями знания и воли). Такое необычное поведение вызвано тем, что отсутствует объект, на котором мог бы сосредоточиться субъект, находящийся в состоянии тревоги. Единственный объект – это сама угроза, а не источник угрозы, потому что источник угрозы – «ничто».

Однако возникает вопрос: разве это грозное «ничто» не есть неизвестная, неопределенная возможность действительной угрозы? Разве тревога не прекращается в тот момент, когда появляется какой-то известный объект страха? В таком случае тревога была бы страхом перед неизвестным. Но такое объяснение тревоги недостаточно.

Ведь существует бесчисленное множество областей неизвестного (у каждого человека они разные), воспринимаемых без всякой тревоги. Дело в том, что неизвестное, порождающее тревогу, есть неизвестное особого рода. Оно по самой своей природе не может стать известным, ибо оно есть небытие.

Страх и тревога различны, но неразделимы. Они имманентно присущи друг другу. Жало страха – тревога, а тревога стремится стать страхом. Страх – это боязнь чего-либо, например страдания, отвержения личностью или группой, утраты чего-то или кого-то, момента смерти. Но

перед лицом угрозы, которой полны эти явления, человек боится не самого отрицания, которое эти явления в себе несут, – его тревожит то, что, возможно, скрывается за этим отрицанием. Яркий пример – и нечто большее, чем просто пример – это страх смерти. В той мере, в какой это *страх*, его объект – предчувствие смертельного заболевания или несчастного случая, предсмертных страданий и утраты всего. Но в той мере, в какой это *тревога*, ее объект – абсолютная неизвестность состояния «после смерти», небытие, которое остается небытием, даже если наполнить его образами из нашего нынешнего опыта. Сны в гамлетовском монологе «Быть или не быть», которые нам могут присниться после смерти и которые превращают нас в трусов, страшны не своим конкретным содержанием, а своей способностью символизировать угрозу ничто – того, что религия называет «вечной смертью». Символы ада у Данте порождают тревогу не своей объективной образностью, а потому что они выражают то «ничто», сила которого переживается в тревоге вины. Мужество, основанное на соучастии и любви, могло бы встретить каждую из описанных в «Аде» ситуаций. Но смысл в том, что это невозможно; иными словами, суть не реальные ситуации, а символы безобъектности небытия.

Страх смерти вносит элемент тревоги в любой другой вид страха. Тревога, на которую не повлиял страх перед конкретным объектом, тревога во всей своей наготе – это всегда тревога предельного небытия. На первый взгляд, тревога – это болезненно переживаемая неспособность справиться с угрозой, таящейся в определенной ситуации. Однако более тщательный анализ показывает, что тревога по поводу любой определенной ситуации подразумевает тревогу по поводу человеческой ситуации как таковой. Именно тревога, порождаемая неспособностью сохранить собственное бытие, лежит в основе всякого страха и создает страшное в страхе. Поэтому в тот момент, когда душой человека овладевает «голая тревога», прежние объекты страха перестают быть определенными объектами. Они оказываются тем, чем они отчасти были и раньше, а именно симптомами базисной тревоги человека. Как таковые, они уже неуязвимы, даже если вести против них самую мужественную борьбу.

Эта ситуация вынуждает субъекта в состоянии тревоги строго определять объекты страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо неспособно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Те, кто пережил подобные моменты – например, мистики, прозревавшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за приступов демонического, или Ницше – Заратустра, испытавший «великое отвращение», – поведали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого ужаса обычно помогает превращение тревоги в страх перед чем-либо, неважно перед чем. Человеческая душа – это не только, как заметил Кальвин, фабрика идолов, это также фабрика страха: первая нужна для того, чтобы скрыться

от Бога, вторая – чтобы скрыться от тревоги. Между этими двумя способностями человеческой души существует взаимосвязь. Ведь встреча с Богом, который на самом деле есть Бог, означает также встречу с абсолютной угрозой небытия. «Голый абсолют» (воспользуемся выражением Лютера) порождает «голую тревогу», а она означает прекращение всякого конечного самоутверждения и не может быть объектом страха и мужества. Но в пределе всякие попытки преобразовать тревогу в страх тщетны. Устранить базисную тревогу конечного существа, вызванную угрозой небытия, невозможно. Эта тревога присуща самому существованию.

### **Типы тревоги**

#### *Три типа тревоги и природа человека*

Небытие зависит от бытия, которое оно отрицает. Эта «зависимость» означает следующее. Во-первых, она указывает на онтологическую первичность бытия по отношению к небытию. На это указывает сам термин «небытие», и это логически необходимо. Не было бы никакого отрицания, если бы ему не предшествовало утверждение, которое можно отрицать. Разумеется, можно описать бытие с точки зрения небытия и можно оправдать такое описание, указав на удивительный дорациональный факт: существует что-то, а не ничто. Можно было бы сказать, что «бытие – это отрицание изначальной ночи небытия». Но в этом случае следует представлять себе, что такое первоначальное «ничто» не было бы ни ничем, ни чем-то и что оно становится ничем лишь в противопоставлении с чем-то; другими словами, онтологический статус небытия как небытия зависит от бытия. Во-вторых, небытие зависит от особых свойств бытия. Само по себе небытие не обладает ни свойствами вообще, ни различием свойств. Но небытие приобретает их в отношении с бытием. Природа отрицания бытия определена той стороной бытия, которая отрицается. Поэтому становится возможно говорить о свойствах небытия и, следовательно, о типах тревоги.

До сих пор мы употребляли термин «небытие», не вводя разграничений, в то время как при рассмотрении мужества мы выделили несколько форм самоутверждения. Они соответствуют разным формам тревоги и становятся понятными лишь при соотнесении с ними. Я предлагаю различать три типа тревоги в соответствии с тремя областями, в которых небытие угрожает бытию. Небытие угрожает оптическому самоутверждению человека относительно – в виде судьбы, абсолютно – в виде смерти. Оно угрожает духовному самоутверждению человека относительно – в виде пустоты, абсолютно – в виде отсутствия смысла. Оно угрожает нравственному самоутверждению человека относительно – в виде вины, абсолютно – в виде осуждения. Тревога есть осознание этой тройной угрозы. Так возникают три формы тревоги: тревога судьбы и смерти (или просто – тревога смерти), тревога пустоты и утраты смысла (или просто – тревога отсутствия смысла), тревога вины и осуждения (или

просто – тревога осуждения). Тревога в этих трех формах экзистенциальна потому, что она присуща существованию как таковому, а не представляет собой аномальное состояние души как, например, невротическая (и психотическая) тревога. Природу невротической тревоги и ее соотношение с экзистенциальной тревогой мы рассмотрим в другой главе. Сейчас мы обратимся к трем формам экзистенциальной тревоги, причем сначала рассмотрим их роль в жизни индивида, затем их социальные проявления в отдельные периоды истории западной цивилизации. Однако следует отметить, что различие типов вовсе не означает, что эти типы исключают друг друга. Например, в первой главе мы писали о том, что мужество быть, присущее древним стойкам, побеждает не только страх смерти, но и угрозу отсутствия смысла. Мы обнаружили, что Ницше, которому в наибольшей мере свойственна тревога отсутствия смысла, бросает страстный вызов тревоге смерти и осуждения. Все представители классической христианской теологии рассматривали смерть и грех как объединенных врагов, с которыми призвано бороться мужество веры. Три формы тревоги (и мужества) имманентно присутствуют друг в друге, но, как правило, одна из них господствует.

#### *Тревога судьбы и смерти*

Именно посредством судьбы и смерти небытие угрожает нашему оптическому самоутверждению. Слово «онтический», образованное от греческого *ον* – «сущий», в данном случае обозначает основополагающее самоутверждение бытия в его просто существовании. (Слово «онтологический» обозначает философский анализ природы бытия.) Тревога судьбы и смерти – наиболее основополагающая, наиболее универсальная и неотвратимая. Любые попытки доказать ее несостоятельность бесполезны. Даже если бы так называемые доказательства «бессмертия души» обладали доказательственной силой (которой они на самом деле не обладают), то экзистенциально они все равно были бы неубедительны, ибо экзистенциально каждый осознает всю полноту утраты себя, которую предполагает биологическое умирание. Неизоощренная душа инстинктивно понимает то, что формулирует изоощренная онтология: реальность обладает основополагающей структурой, основанной на корреляции «Я – мир». С исчезновением одной из частей этой структуры (мира) другая часть (Я) также исчезает, и в результате сохраняется лишь их единая основа, но не структурная корреляция. Не раз отмечалось, что тревога смерти возрастает по мере развития индивидуализации и что представители коллективистских культур менее подвержены этому типу тревоги. Это верное наблюдение, однако неверно на его основании делать вывод об отсутствии в коллективистских культурах базисной тревоги смерти. Отличие коллективизма от более индивидуализированных цивилизаций состоит в особом типе мужества, который свойствен устойчивому коллективизму и который смягчает тревогу смерти. Но уже тот факт, что мужество должно

быть создано посредством множества внутренних и внешних (т.е. психологических и ритуальных) действий и символов, свидетельствует о том, что даже коллективизм вынужден преодолевать эту базисную тревогу. Если не учитывать эту тревогу, пусть потенциальную, то невозможно объяснить существование войны и уголовного права в коллективистских обществах. Если бы не существовало страха смерти, то закон или могущественный противник не являлись бы источником угрозы – а это очевидным образом не так. Человек, будучи человеком, к какой бы цивилизации он ни принадлежал, с тревогой осознает угрозу небытия и нуждается в мужестве утверждать себя ей вопреки.

Тревога смерти является постоянным горизонтом, на фоне которого работает тревога судьбы. Ведь угроза онтическому самоутверждению человека – это не только абсолютная угроза смерти, но и относительная угроза судьбы. Разумеется, тревога смерти накладывает отпечаток на всякую конкретную тревогу и придает ей предельную серьезность. Однако конкретная тревога в определенной мере независима и подчас способна на более непосредственное воздействие, чем сама тревога смерти. Термин «судьба» указывает на то, что свойственно любой конкретной тревоге из этой группы: ее случайный характер, непредсказуемость, невозможность выявить ее смысл и цель. Это общее свойство можно описать в терминах категориальной структуры нашего опыта. Можно показать, что наше бытие во времени случайно, что мы существуем в случайно начинающемся и случайно заканчивающемся отрезке времени, заполненном опытом, который сам по себе случаен как качественно, так и количественно. Можно показать, что наше пространственное бытие (наше пребывание в определенном месте, странность этого места, несмотря на его привычность) случайно. Можно выявить случайный характер и нас, и той точки, из которой мы смотрим на наш мир; а также случайный характер реальности, на которую мы смотрим, т.е. всего нашего мира. Ведь и мы сами, и наш мир могли бы быть совсем иными: случайность всего окружающего порождает тревогу по поводу нашего пространственного существования. Можно выявить как на уровне прошлого, так и на уровне настоящего случайный характер причинно-следственных связей, в которых участвует человек, случайный характер превратностей нашего мира и скрытых в глубинах нашего собственного Я сил. «Случайный» – не значит причинно неопределенный, не значит, что определяющие силы нашего существования не обладают предельной необходимостью. Они заданы, но их нельзя вывести логически. Мы случайно вовлечены в сеть причинно-следственных отношений. Случайным образом эти отношения определяют каждое мгновение нашей жизни и выбрасывают нас из жизни в самое последнее мгновение.

Судьба – это закон случайного, а тревога по поводу судьбы основана на осознании конечным существом своей полной случайности и отсутствия своей предельной необходимости. Судьбу обычно отождествляют с необходимостью, понимаемой как неизбежная



причинная детерминация. Однако вовсе не причинная необходимость, а отсутствие предельной необходимости, иррациональность, непроницаемый мрак судьбы превращают судьбу в источник тревоги.

Итак, угроза небытия, если небытие угрожает онтическому самоутверждению человека, – это абсолютная угроза смерти и относительная угроза судьбы. Но относительная угроза становится угрозой лишь потому, что за ней скрывается абсолютная угроза. Судьба не могла бы быть источником неотвратимой тревоги, если бы за ней не скрывалась смерть. А смерть стоит за судьбой и ее случайностями не только в самое последнее мгновение, когда нас выбрасывает из существования, но и во всякий момент существования. Небытие вездесуще, оно порождает тревогу даже там, где непосредственная угроза смерти отсутствует. Небытие стоит за нашим опытом, в котором мы постигаем, что мы, как и все сущее, влекомы из прошлого в будущее и всякий момент времени исчезает навеки. Небытие стоит за ненадежностью и бесприютностью нашего социального и индивидуального существования. Небытие стоит за теми ударами, которые слабость, болезни и несчастные случаи наносят по нашей телесной и душевной силе бытия. Судьба актуализируется во всех этих формах, и через них тревога небытия овладевает нами. Мы пытаемся трансформировать тревогу в страх и мужественно встретить объекты, таящие в себе угрозу. Иногда нам это удается, однако порой мы осознаем, что тревогу порождают не объекты, с которыми мы боремся, а человеческая ситуация как таковая. И тогда возникает вопрос: а существует ли мужество быть, мужество утверждать себя вопреки тому, что угрожает онтическому самоутверждению человека?

#### *Тревога пустоты и отсутствия смысла*

Небытие угрожает человеку как целому, поэтому оно угрожает его духовному самоутверждению так же, как оно угрожает его онтическому самоутверждению. Духовное самоутверждение совершается тогда, когда человек творчески живет в различных сферах смысла. Слово «творческий» означает здесь не врожденную способность, свойственную гению, а жизнь в непосредственном действии и противодействии по отношению к содержанию своей культуры. Для того чтобы заниматься духовным творчеством, не обязательно быть «творцом» – художником, или ученым, или государственным деятелем, необходимо обладать способностью к осмысленному соучастию в их творениях. Такое соучастие является творчеством в той мере, в какой оно изменяет то, в чем творящий человек принимает участие, даже если это изменение незначительно. Яркий пример такого соучастия – творческое преобразование языка, происходящее в результате взаимодействия творящего поэта или писателя и всех тех, на кого он прямо или косвенно влияет и кто спонтанно на него реагирует. Тот, кто творчески живет внутри смыслов, утверждает себя как участник этих смыслов. Он

утверждает себя в качестве того, кто творчески воспринимает и преобразует реальность. Он любит себя потому, что он соучаствует в духовной жизни и любит ее содержания. Он любит их потому, что он исполняется в них, а они актуализируются в нем. Ученый любит и истину, которую он открывает, и самого себя в той мере, какой он ее открывает. Он опирается на содержание своего открытия. Именно это можно назвать «духовным самоутверждением». Даже если сам человек ничего не открыл, а лишь соучаствует в открытии, то все равно он духовно самоутверждается.

Переживания подобного рода предполагают, что духовная жизнь воспринимается всерьез и что она составляет одну из предельных работ человека. А это предполагает в свою очередь, что в ней и через нее проявляет себя предельная реальность. Если духовной жизни не свойствен такой опыт, то ей угрожает небытие, которое, стремясь разрушить духовное самоутверждение, выступает в двух формах – пустоты и отсутствия смысла.

Термин «отсутствие смысла» мы употребляем для обозначения абсолютной угрозы небытия духовному самоутверждению, а термин «пустота» – для обозначения относительной угрозы. Они различаются в той же мере, в какой различаются угроза смерти и судьбы. За пустотой скрывается отсутствие смысла, как смерть скрывается за превратностями судьбы.

Тревога отсутствия смысла – это тревога по поводу утраты некоей предельной заботы, утраты того смысла, который придает смысл всем смыслам. Эта тревога пробуждается при утрате духовного центра, при утрате ответа, пусть символического и косвенного, на вопрос о смысле существования.

Тревогу пустоты вызывает угроза небытия определенным содержаниям духовной жизни. Верования разрушаются в результате внешних событий или внутренних процессов: человек отрезан от творческого соучастия в некоторой культурной сфере; он жестоко разочарован в том, что ранее страстно утверждал; его приверженность одному объекту сменяется приверженностью другому, а затем третьему, ибо смысл каждого из них пропадает, а творческий эрос превращается в безразличие или отвращение. Все испробовано – и ничто не приносит удовлетворения. Содержания традиции, пусть величественной, пусть прославленной, пусть некогда любимой, утрачивают способность быть содержательными *сегодня*. А современная культура еще менее способна предложить содержание. Охваченный тревогой, человек отворачивается от всех конкретных содержаний в поисках предельного смысла; но в результате он обнаруживает, что именно утрата духовного центра привела к исчезновению смысла из отдельных содержаний духовной жизни. Однако намеренно сотворить духовный центр невозможно, и любая попытка подобного рода порождает еще более глубокую тревогу. Тревога пустоты влечет нас в бездну бессмысленности.

Пустота и утрата смысла суть выражения небытия, угрожающего духовной жизни человека. Конечность человека подразумевает такую угрозу, а отчуждение составляет ее актуализацию. Эту угрозу можно описать на примере сомнения, его творческой и его разрушительной силы в духовной жизни человека. Человек способен спрашивать, ибо он обособлен от того, о чем он спрашивает, но в то же время соучаствует в этом. Каждый вопрос подразумевает элемент сомнения – сознания необладания. В систематическом вопрошании присутствует систематическое сомнение, пример того – картезианский тип вопрошания. Такой элемент сомнения – необходимая предпосылка всякой духовной жизни. Духовной жизни угрожает сомнение не в качестве одного из ее элементов, а тотальное сомнение. Если сознание необладания поглотило сознание обладания, то сомнение из методологического вопрошания превратилось в экзистенциальное отчаяние. Духовная жизнь, которой грозит подобная ситуация, пытается как можно дольше от этого удержаться и цепляется за те утверждения, которые пока еще не подорваны; ими могут быть отдельные традиции, личные идеи или эмоциональные пристрастия. И если оказывается, что устранить сомнение невозможно, то человек мужественно принимает его, не отказываясь при этом от своих убеждений. Человек принимает на себя риск сбиться с пути и тревогу, сопровождающую этот риск. Так человек избегает экстремальной ситуации до тех пор, ситуация не становится неотвратимой, а отчаяние, вызванное неспособностью обладать истиной, не становится абсолютным.

И тогда он пытается найти другой выход. Ведь сомнение основано на том, что человек обособлен от полноты реальности, ему не достает универсального соучастия, его индивидуальное существование изолировано. И поэтому он стремится выйти из этой ситуации и отождествить себя с чем-то наиндивидуальным, избавиться от своей обособленности и самоотнесенности. Человек бежит от свободы задавать вопросы и самостоятельно искать ответы, попадая в мир, в котором более спрашивать невозможно, а на все прежние вопросы ему навязываются авторитарные ответы. С целью избежать риска вопрошания и сомнения он отказывается от права спрашивать и сомневаться. Он отрекается от самого себя, чтобы спасти свою духовную жизнь. Он «бежит от своей свободы» (Эрих Фромм), чтобы убежать от тревоги отсутствия смысла. Он более не одинок, не подвержен экзистенциальному сомнению и отчаянию. Он «соучаствует» и в соучастии утверждает содержания своей духовной жизни. Смысл спасен, но Я принесено в жертву. И коль скоро победа над сомнением одерживается за счет жертвы – в жертву приносится свобода Я – то эта победа оставляет шрам на вновь обретенной уверенности: фанатичное утверждение собственной правоты. Фанатизм – коррелят духовного самоотречения: он обнажает якобы побежденную тревогу, нападая с несоразмерной яростью на тех, кто не соглашается и своим несогласием обнаруживает такие стороны духовной жизни фанатика,

которые он должен в себе подавлять. А коль скоро он должен подавлять их в себе, он должен подавлять их и в других. Его собственная тревога заставляет его преследовать инакомыслящих. Слабость фанатика состоит в том, что те, с кем он борется, имеют над ним скрытую власть. Он и его группа в конце концов оказываются жертвой этой слабости.

Однако не одно лишь личное сомнение подрывает и опустошает систему идей и ценностей. То же самое может произойти в том случае, если идеи и ценности утрачивают свою первоначальную способность выражать человеческую ситуацию и отвечать на экзистенциальные вопросы человека. (В значительной мере это относится к вероучительным символам христианства.) Идеи и ценности могут утратить свой смысл и потому, что новые исторические условия настолько отличаются от тех, при которых творились эти духовные содержания, что возникает потребность в создании новых содержаний. (В значительной мере это произошло с формами художественного выражения, созданными до эпохи индустриальной революции.) Именно при таких обстоятельствах происходит постепенное изнашивание духовных содержаний – процесс, незаметный в начале, переживаемый как потрясение по мере его развития и в конце порождающий тревогу отсутствия смысла.

Онтическое и духовное самоутверждение нужно различать, но разделить их нельзя. Бытие человека предполагает его связь со смыслами. Человек есть человек лишь потому, что он обладает способностью понимать и формировать реальность – свой мир и самого себя – в соответствии со смыслами и ценностями. Бытие человека духовно даже в его наиболее элементарных выражениях. В самом «первом» осмысленном предложении потенциально присутствует все богатство человеческой духовной жизни. Следовательно, угроза духовному бытию – это угроза всей полноте бытия человека. С наибольшей очевидностью это выражается в желании человека отказаться от своего онтического существования, лишь бы не испытывать отчаяние пустоты и бессмысленности. Инстинкт смерти – это не онтический, а духовный феномен. Фрейд отождествил эту реакцию на бессмысленность ненасытного либидо с сущностной природой человека. Но эта реакция выражает лишь экзистенциальное самоотчуждение человека и распад его духовной жизни, утратившей смысл. И наоборот, если онтическое самоутверждение ослаблено небытием, то это может принести к духовному безразличию и пустоте. Таким образом замыкается круг онтического и духовного отрицания. Небытие угрожает с обеих сторон – и с онтической и с духовной: если оно угрожает одной стороне, то оно угрожает также и другой.

#### *Тревога вины и осуждения*

Небытие угрожает и с третьей стороны: оно угрожает нравственному самоутверждению человека. Бытие человека – как онтическое, так и духовное – не просто дано ему, но и предъявлено ему как требование. Человек несет ответственность за свое бытие. Буквально это означает, что

человек обязан дать ответ на вопрос о том, что он из себя сделал. Тот, кто задает ему этот вопрос, есть его судья: этот судья есть он сам, который в то же время противостоит ему. Такая ситуация порождает тревогу, которая в относительном смысле есть тревога вины, а в абсолютном смысле – тревога самоотвержения и осуждения. Человек в сущности своей есть «конечная свобода»; свобода здесь понимается не как недетерминированность, а как способность человека определять себя через принятие решений в центре своего бытия. Человек как конечная свобода свободен в рамках случайностей, заданных его конечностью. И в этих рамках человек призван сделать из себя то, чем он должен стать, т.е. исполнить свое предназначение. Всяким актом нравственного самоутверждения человек способствует исполнению своего предназначения, т.е. актуализации того, что он есть потенциально. Описывать природу этого исполнения на языке философии и теологии есть задача этики. Но какой бы ни была нравственная норма, человек обладает способностью действовать ей вопреки, противоречить своему сущностному бытию, не исполнять свое предназначение. В условиях отчуждения человека от самого себя так и происходит. Небытие присутствует даже в том, что человек считает своими лучшими поступками, оно не дает человеку достичь совершенства. Двусмысленное единство добра и зла свойственно всему, что человек делает, так как оно свойственно человеческому бытию как таковому. В нравственном самоутверждении человека небытие перемешано с бытием, так же как в его духовном и онтическом самоутверждении. Осознание этой двусмысленности составляет чувство вины. Тот судья, который тождествен и противостоит себе, который «совместно ведает» (со-весть) все, что мы делаем и что мы представляем собой, выносит осуждающий приговор, который мы испытываем как вину. Тревога вины обнаруживает те же сложные характеристики, что и тревога по поводу онтического и духовного небытия. Тревога вины присутствует в каждом моменте нравственного опыта, и это может привести нас к полному самоотвержению, к переживанию того, что мы осуждены и приговорены – но это не внешнее наказание, а отчаяние по поводу утраты собственного предназначения.

Чтобы избежать такой экстремальной ситуации, человек старается преобразовать тревогу вины в нравственное действие, независимо от его несовершенства и неопределенности. Он мужественно принимает небытие внутрь своего нравственного самоутверждения. Существуют два способа подобного самоутверждения, и это соответствует дуализму трагического и личного в человеческой ситуации: первый способ основывается на случайностях судьбы, второй – на ответственности свободы. Первый путь может привести человека к игнорированию негативных моральных оценок и тех нравственных требований, что лежат в основе этих оценок. Выбирая второй способ, он может прийти к нравственному ригоризму и самодовольству, порожденному этим ригоризмом. Но за обоими

способами (их обычно называют аномизмом и легализмом) скрывается тревога вины, которая постоянно обнажается, порождая экстремальную ситуацию нравственного отчаяния.

Небытие в нравственной сфере следует отличать – но нельзя отделять – от онтического и духовного небытия. Каждый тип тревоги имманентно присутствует в тревогах других типов. Знаменитые слова Павла о том, что «жало смерти – грех» (1 Кор. 15:56) указывают на имманентное присутствие тревоги вины внутри страха смерти. А угроза судьбы и смерти всегда порождала и укрепляла сознание вины. Угроза нравственного небытия переживалась в угрозе онтического небытия и посредством нее. Случайностям судьбы давалось нравственное объяснение: судьба приводит в исполнение нравственный приговор, карая личность, отверженную нравственно, и, быть может, даже уничтожая ее онтическое основание. Обе эти формы тревоги вызывают и усиливают друг друга. Точно так же взаимозависимы духовное и нравственное небытие. Следование нравственному закону, т.е. своему собственному сущностному бытию, исключает пустоту и отсутствие смысла в их радикальной форме. Если духовные содержания утратили силу, то нравственное самоутверждение может помочь личности заново обрести смысл. Простой призыв к долгу может спасти от пустоты, в то время как распад нравственного сознания почти неизбежно ведет к прорыву духовного небытия. И наоборот, экзистенциальное сомнение может настолько подорвать нравственное самоутверждение, что в бездну скептицизма рухнет не только всякий нравственный принцип, но и сам смысл нравственного самоутверждения как такового. В этом случае сомнение переживается как вина, но в то же время сомнение подрывает вину.

### *Смысл отчаяния*

Три типа тревоги переплетены между собой таким образом, что один из них задает общий тон, а все остальные вносят дополнительные оттенки в состояние тревоги. Все три типа, а также их глубинное единство экзистенциальны, т.е. они заданы самим существованием человека как человека, его конечностью и его отчуждением. Они исполняются в ситуации отчаяния, возникновению которой они способствуют. Отчаяние – это предельная или «пограничная» ситуация. Человек не способен продвинуться по ту сторону отчаяния. На природу отчаяния указывает внутренняя форма этого слова: от-чаяние – это утрата надежды. Движение в будущее невозможно.

Человек чувствует, что небытие восторжествовало. Но торжеству небытия есть предел; человек чувствует, что небытие восторжествовало, а чувство как таковое предполагает присутствие бытия. Бытия еще хватает на то, чтобы почувствовать неодолимую силу небытия, а это есть отчаяние внутри отчаяния. Боль отчаяния возникает потому, что бытие осознает неспособность утверждать себя вопреки силе небытия. В результате бытие

стремится отказаться от этого осознания и от его предпосылки, т.е. от бытия, способного осознавать. Бытие хочет избавиться от самого себя и не может. Отчаяние удваивается и превращается в отчаянную попытку избежать отчаяния. Если бы тревога была лишь тревогой судьбы и смерти, то добровольная смерть стала бы выходом из ситуации отчаяния. Мужество, необходимое в этом случае, было бы мужеством не быть. Окончательной формой онтического самоутверждения стал бы акт онтического самоотрицания.

Однако отчаяние – это также отчаяние вины и осуждения. Уйти от этого отчаяния невозможно даже посредством онтического самоотрицания. Самоубийство может избавить человека от тревоги судьбы и смерти, как это было известно стоикам. Но оно не может избавить его от тревоги вины и осуждения, как это известно христианам. Это суждение в высшей степени парадоксально: оно столь же парадоксально, сколь парадоксальна сама связь сферы нравственности с онтическим существованием. Однако это суждение истинно: его истинность засвидетельствовали те, кто сполна испытал отчаяние осуждения. Невозможно выразить неотвратимость осуждения на языке онтических понятий, например с помощью представления о «бессмертии души». Ведь всякое онтическое суждение использует категорию конечности, и тогда «бессмертие души» становится бесконечным продолжением конечности и отчаяния осуждения (таким образом, понятие «бессмертие души» противоречиво). Следовательно, опыт, согласно которому самоубийство не позволяет избавиться от вины, надо понимать исходя из качественной природы нравственного требования и качественной природы отвержения этого требования. Вина и осуждение обладают качественной, а не количественной бесконечностью. Они давят бесконечным грузом, и их невозможно устранить конечным актом онтического самоотрицания. Это делает отчаяние отчаянным, т.е. безысходным. Из него «нет выхода» (Сартр)<sup>1</sup>. Что касается тревоги пустоты и отсутствия смысла, то она также участвует в онтической и в нравственной стороне отчаяния. В той мере, в какой эта тревога выражает конечность, ее можно устранить онтическим самоотрицанием: радикальный скепсис ведет к самоубийству. Но в той мере, в какой тревога пустоты и отсутствия смысла есть следствие нравственного распада, она ведет к той же парадоксальной ситуации, что и нравственный аспект отчаяния: из нее нет онтического выхода. Суицидальные тенденции фрустрируются пустотой и бессмысленностью. Человек осознает бесполезность самоубийства.

Если исходить из такого понимания отчаяния, то вся человеческая жизнь может быть истолкована как постоянная попытка убежать от отчаяния. И эта попытка, как правило, оказывается успешной. Экстремальные ситуации – не частое явление, и многие люди, по-

---

<sup>1</sup> Название пьесы Сартра «Huis clos» обычно переводится на русский «За закрытой дверью». Тиллих же обыгрывает английский перевод этого названия – «No Exit». – *Прим. перев.*

видимому, с ними вообще не знакомы. Анализ таких ситуаций нужен не для того, чтобы описать повседневный опыт человека, а для того, чтобы показать экстремальные возможности, в свете которых следует понимать повседневные ситуации. Мы далеко не всегда осознаем неизбежность нашей смерти, но если мы внутренне пережили ее неотвратность, то мы по-иному воспринимаем нашу жизнь в целом. Так же и тревога, называемая отчаянием, далеко не всегда присутствует в жизни человека. Но те редкие случаи, когда она присутствует, определяют понимание существования в целом.

### **Эпохи тревоги**

Различение трех типов тревоги подтверждается историей западной цивилизации. Мы считаем, что на закате античной цивилизации преобладает онтическая тревога, на закате средневековья – нравственная тревога, а на закате Нового времени – духовная тревога. И хотя всякий раз преобладает лишь один из этих типов тревоги, два других также присутствуют и обнаруживают себя.

При анализе стоического мужества было сказано достаточно о закате античности и о тревоге судьбы и смерти, характерной для этой эпохи. Социальный фон этого явления хорошо известен; борьба между империями, покорение Востока Александром, война между его преемниками, покорение западного и восточного Средиземноморья республиканским Римом, превращение республиканского Рима в императорский во времена Цезаря и Августа, тирания императоров, пришедших на смену Августу, разрушение независимых полисов и национальных государств, устранение тех, на ком держалась аристократически-демократическая структура общества, ощущение человеком зависимости от природных и политических сил, которые целиком находятся вне его контроля и влияния, – все это порождало невероятную тревогу и ставило вопрос о мужестве, способном встретить угрозу судьбы и смерти. В то же время тревога пустоты и отсутствия смысла лишала многих, особенно людей образованных, возможности найти основу для такого мужества. Античный скептицизм, начало которому положили софисты, затрагивал как научную, так и экзистенциальную сферу. Скептицизм поздней античности – это отчаяние по поводу невозможности правильного поведения и правильного мышления. Такое отчаяние привело людей в «пустыню», где необходимость принимать решения, теоретические и практические, сведена к минимуму. Однако большинство из тех, кто испытывал тревогу пустоты и отчаяние отсутствия смысла, пытались встретить эту тревогу и это отчаяние циничным презрением по отношению к духовному самоутверждению. И все же они не сумели скрыть тревогу за скептическим высокомерием. Тревога вины и осуждения была свойственна группам, участвовавшим в мистериальных культах с их ритуалами искупления и очищения. В социальном отношении эти группы посвященных были



довольно разнородными. Туда, как правило, принимали даже рабов. Но все же для этих групп, как и для античного нееврейского мира в целом, был характерен опыт трагической, а не личной вины. Вина понималась как осквернение души материальным миром и демоническими силами. Поэтому тревога вины, как и тревога пустоты, исполняла вспомогательную функцию в мире, где господствовала тревога судьбы и смерти.

Эта ситуация изменилась лишь под влиянием еврейско-христианского провозвестия, причем это изменение было настолько радикальным, что к концу эпохи средневековья тревога вины и осуждения стала определяющей. Период предреформации и сама эпоха Реформации могут по праву называться «веком тревоги». Тревога осуждения, которую символизировал «гнев Бога» и нагнетали образы преисподней и чистилища, побуждала человека позднего средневековья использовать разнообразные средства смягчения тревоги. Так, были распространены паломничества к святым местам, прежде всего – в Рим; аскетические упражнения, доходившие порой до крайней суровости; поклонения мощам, часто собранным в большие коллекции; огромное внимание уделялось церковному наказанию и отпущению грехов, таинствам евхаристии и покаяния, частым молитвам и милостыне. Короче говоря, человек без конца спрашивал себя: как я могу смягчить гнев Бога, как я могу снискать божественное милосердие, прощение грехов? Эта преобладающая форма тревоги заключала в себе и две другие формы. Персонафицированный образ смерти возникал в живописи, поэзии и проповеди. Но это были смерть и вина в их единстве. Воображение того времени, объятые тревогой, связало воедино смерть и дьявола. Тревога судьбы вернулась под влиянием «возрожденной» культуры поздней античности. «Фортуна» стала излюбленным символом в искусстве Возрождения, так что даже творцы Реформации не были свободны от астрологических суеверий. Страх перед демоническими силами, которые действуют либо непосредственно, либо через людей и вызывают болезнь, смерть и все прочие виды разрушения, еще больше нагнетал тревогу судьбы. Одновременно судьба простиралась и по ту сторону смерти вплоть до предпредельного круга чистилища и предельного круга преисподней и небес. Избавиться от мрака предельного предназначения было невозможно; и даже реформаторы оказались неспособны от него избавиться, как свидетельствует учение о предопределении. Во всех этих обликах тревога судьбы появляется как компонент всеохватывающей тревоги вины и при постоянном осознании угрозы осуждения.

Позднее средневековье не было эпохой сомнения, и тревога пустоты и утраты смысла проявилась лишь дважды. Впрочем, оба эти случая оказались значительными и важными для будущего. Во-первых, тревога утраты смысла заявила о себе в эпоху Возрождения, эпоху обновления теоретического скептицизма, когда вопрос о смысле овладел наиболее восприимчивыми умами. Образы пророков и сивилл у Микеланджело и

«Гамлет» Шекспира свидетельствуют о потенциальной тревоге отсутствия смысла. Во-вторых, она была знакома Лютеру, пережившему приступы демонического; эти приступы не были ни искушением в нравственном смысле, ни минутами отчаяния, вызванного угрозой осуждения, это были мгновения, когда пропадала вера в свое дело и в свое призвание и терялся смысл. Такой опыта называемый «пустыней» или «ночью души», часто встречается у мистиков. Однако следует подчеркнуть, что тревога вины по-прежнему удерживала господствующее положение, и лишь после того, как гуманизм и Просвещение утвердились в качестве религиозной основы западной культуры, тревога духовного небытия смогла стать преобладающей.

Социальная причина, по которой на закате средневековья возникла тревога вины и осуждения, вполне понятна. Дело в том, что цельность средневековой культуры, ведомой религией, защищала человека от тревоги вины и осуждения, и лишь в результате распада такой цельности мог возникнуть этот тип тревоги. Кроме того, нельзя забывать о том, что в больших городах появился образованный средний класс; эти люди стремились пережить в собственном опыте то, что ранее было всего лишь объективированной системой вероучения и таинств, находившейся под контролем церковной иерархии. Однако это стремление вело их к скрытому или явному конфликту с Церковью, авторитет которой средний класс все еще признавал. Следует подчеркнуть, что политическая власть все больше концентрировалась в руках монархов и их военно-бюрократического аппарата, а это лишало независимости более низкие слои феодального общества. Надо отметить, что государственный абсолютизм превратил население городов и деревень в «подданных», единственной обязанностью которых было работать и повиноваться: они не имели возможности сопротивляться произволу правителей, наделенных абсолютной властью. Следует подчеркнуть, что в период зарождения капитализма произошло несколько экономических катастроф: вывоз золота из Нового Света, лишение крестьянства собственности и др. В эпоху этих перемен, многократно описанных в литературе, именно конфликт между возникавшим во всех слоях стремлением к независимости, с одной стороны, и утверждением абсолютистской власти – с другой, обусловил преобладание тревоги вины. Образ иррационального, властного, абсолютного Бога номинализма и Реформации сложился отчасти как выражение социального, политического и духовного абсолютизма эпохи. В свою очередь тревога, возникшая под влиянием этого образа, отчасти есть выражение тревоги, порожденной глубоким социальным кризисом средневековья.

Крушение абсолютизма, развитие либерализма и демократии, возникновение технической цивилизации, одержавшей верх над всеми своими противниками, и начало разложения этой цивилизации – таковы социальные предпосылки третьей эпохи тревоги. В эту эпоху преобладает тревога пустоты и утраты смысла. Нам угрожает духовное небытие.

Угроза нравственного и онтического небытия, конечно же, присутствует, но не имеет независимого и решающего характера. Современная ситуация принципиально важна для решения поставленного в этой книге вопроса и требует более углубленного анализа, чем две предыдущие эпохи, причем этот анализ должен сопровождаться конструктивными решениями.

Следует обратить внимание на то, что каждый из трех основных видов тревоги проявляется на закате исторической эпохи. Тревога, в различных формах потенциально присутствующая в каждом индивиде, в том случае становится всеобщей, если рушатся привычные структуры смысла, власти, верования и порядка. Эти структуры, пока они прочны, сдерживают тревогу в рамках защищающей индивида системы мужества соучастия. Индивид, соучаствующий в институтах и образе жизни, характерных для этой системы, не освобождается окончательно от своих личных тревог, однако получает возможность преодолеть их с помощью общепринятых методов. Но в эпохи великих перемен эти методы становятся неэффективными. Конфликты между старым, которое стремится удержаться, иногда с помощью новых средств, и новым, которое лишает старое присущего ему авторитета, постоянно и повсюду порождают тревогу. В подобной ситуации небытие двулико, оно напоминает два типа ночного кошмара (возможно, эти типы выражают осознание этой двуликости).

Первый тип кошмара – тревога губительной замкнутости, невозможности убежать и ужаса быть пойманным. Другой – тревога губительной открытости, тревога безграничного бесформенного пространства, куда человек падает, не зная, где упадет. Общественные ситуации, подобные описанным выше, напоминают одновременно ловушку без выхода и пустое, темное, неизведанное место. Два лика одной реальности будят латентную тревогу в каждом, кто на них смотрит. А сегодня на них смотрит большинство из нас.

*Перевод Т.И.Вевюрко*