

Педро Лаин Энтральго

Теория и реальность другого*

Педро Лаин Энтральго – испанский философ (родился в 1908 году), член фаланги, занимавший ряд ответственных постов, в том числе пост руководителя Национального издательства, к 50-м годам оказался в оппозиции к режиму Франко. С 1951 по 1955 годы ректор Мадридского университета, ставшего центром, вокруг которого группировалась либерально настроенная интеллигенция страны. Получив отставку, Лаин целиком посвятил себя философскому творчеству. Им написаны работы “Поколение 98 года”, “О дружбе”, “О душе”, “Досуг и труд” и ряд других.

К проблеме общения Лаин пришел через размышления о судьбах испанской культуры, ее расколе, борьбе внутри нее и возможных путях ее интеграции, короче – через размышления над “проблемой Испании”, частью которой он себя ощущал. После гражданской войны Лаин выдвинул идею о том, что победитель (а долг победителя в гражданской войне он видел в том, чтобы “принять и сделать своими аргументы и правоту побежденного”) должен, совместно с побежденным, создать целостную и интегрированную Испанию.

В 1962 году вышла двухтомная работа Лаина “Теория и реальность другого”; первый ее том состоит в анализе историко-философского становления понимания проблемы “другого”, второй – это собственные размышления автора, в основе которых лежит метод персоналистской философии религиозной ориентации. Лаин прежде всего выступает против утверждения (и в философской классике, и в современной философии, прежде всего в лице Сартра) одиночества как исходного состояния человека. Оно рассматривается им как неоправданное и преодолеваемое современной философией. На первый план в его учении выступает понятие “мы” и такого опыта “мы”, который возникает из встречи с “другим” и феноменологически несводим к опыту “ты” и опыту “я”. “Другой” определяется им прежде всего как личность, которая не поддается объективации. Основу общения человеческих личностей он усматривает в понимаемой в самом широком смысле любви (дружба, супружеская любовь рассматриваются как ее части), средству которой – “личностный диалог”, а итог – взаимный обмен бытием. Способность к дару “другому” части своего бытия выступает у Лаина предпосылкой высшей встречи с “другим” как с “ближним”. Это утверждение приводит Лаина к такой постановке проблемы общения, при которой религиозные идеи соединяются с установками современной западной философии, в первую очередь, феноменологии и персонализма.

* *Lain Entralgo P. Teoría y realidad del otro. T.II. Madrid, 1968.*

Глава VI. Другой как личность (фрагмент)

II. Если другой должен быть для меня тем, чем он действительно является – личностью, – каково должно быть мое отношение с ним? Как я должен поступать в отношении другого, чтобы его реальность не объективировалась и не опредмечивалась? Первый ответ возникает немедленно: я буду относиться к нему как к личности – он станет для меня личностью – тогда, когда я каким-либо образом буду участвовать в том, что конструирует его как личность; когда я буду, следовательно, участвовать в жизни его свободного, изобретающего, исполняющего и присваивающего внутреннего мира. Другой должен стать для меня – и не только в себе и сам по себе – внутренним и личностным “я”; или – что то же самое – стать для меня “ты”.

Из многих свойств, конституирующих и характеризующих личностное я, мы сейчас рассмотрим его свойство быть исполняющим. В плане чисто феноменологического описания “личностное я” – (я, объединяющее все мои возможные “эмпирические” или “дополняющие” я, из которого все они и возникают, то есть второе я формулы Ортеги “Я есть я и мои обстоятельства”) – это прежде всего создание и исполнение личностью проектов существования. Внутреннее я – это “находящийся во мне исполнитель”, как прозорливо сказал Ортега. И именно являясь “исполнительным”, “я” может быть “стимулирующим (побуждающим)” или “позиционным” в том смысле, который придавал этому понятию Мюнстерберг. Отсюда немедленно следует вывод: для того, чтобы я лично переживал жизнь другого, участвовал в его персональной жизни, необходимо, чтобы в моем собственном личном внутреннем мире я со-исполнял те действия, которые его внутреннее я совершает в момент нашей встречи; в этих действиях человек, по выражению Сублири, реализует свою “персонность” и конституирует свою персональность. Это удалось ясно увидеть Шелеру: личностная совместная жизнь является “со-исполнением”, *Mitvollzug*. Теперь другой является для меня не препятствием, не инструментом, не спектаклем, не преобразуемым объектом, а личностью; мое отношение с ним состоит не в созерцании его и не в управлении им, а в соисполнении. Ни в любви, ни в каком ином личностном действии, даже в познавательном, объективировать личность невозможно, – пишет Шелер. – ... Личность может быть дана мне

лишь в той мере, в какой я соисполняю ее действия: познавательно – в случае понимания и сопереживания психического опыта, морально – в случае, если я являюсь его (свободным) приверженцем (*Esencia y formas de simpatia*, p. 237).

Обратимся к конкретному примеру: сопереживанию чужой боли. Как мы знаем, физической боли сопереживать невозможно. Никто не может страдать от моей зубной боли ни вместо меня, ни вместе со мной. *Мой* зуб болит *у меня* и больше ни у кого: болезнь удручает и отъединяет, погружает в физическое одиночество¹. Другие смогут разделить со мной моральные страдания, непрерывно вызываемые во мне зубной болью, мое огорчение, возникающее оттого, что я чувствую себя нездоровым и несчастным; мою физическую боль – никогда². Поэтому, говоря сейчас о сострадании к чужой боли, я имею в виду единственно и исключительно боль моральную, которую могли вызвать в другом определенные превратности его личного существования – смерть или болезнь любимого существа, а, возможно и его собственная болезнь.

Друг пережил семейное горе, и я иду навестить его. Когда я вижу его боль, слышу слова, которыми он рассказывает мне о случившемся и сообщает о страданиях, причиняемых возникшим одиночеством, моя душа наполняется печалью; но это, собственно, со-печаль. В этот момент я не ограничиваюсь социальной практикой “выражать сочувствие”: я “выражаю” мое “сочувствие” потому, что действительно и по-настоящему сочувствую, несчастье моего друга вызывает в моей душе это чувство; таким образом в этом случае я скорее хочу не “выразить сочувствие”, а “снять его боль”, смягчить ее моей моральной болью. Более того, я этого добиваюсь, и именно таков для другого ощутимый результат внутренней реальности моего соболезнования. Как это стало возможным? Каким образом наше совместное существование смогло стать подлинно личностным?

Чтобы получить нужный ответ, в моей связанной с совместной жизнью деятельности следует различать три кардинальных момента: соисполнительный, сострадательный и познавательный.

Соисполнительный момент мог бы быть назван также *совместным* (*cooperativo*) или *со-действующим* в самом прямом и первоначальном смысле этих слов. Видя боль моего друга и слыша его рассказ о ней, переживая то, что он хочет выразить, я “исполняю” или “совершаю” внутри себя акты его душевной боли. Как выражаются англичане, я *реализую* их в своей душе; это значит: я живу свою жизнь так, что потеря, которую переживает мой друг, становится реальной потерей и для меня, причём именно потому, что это его потеря; моя собствен

ная жизнь, так же как и его и по той же причине, становится неполноценной и тягостной. В разделе, посвященном межличностному общению, я более детально исследую механизм этого соисполнительного действия. Теперь же я должен добавить, и этим ограничиться, что печаль моего друга – это не только печаль, живущая *во мне*, но также и *моя* печаль. Действительно *моим* становится то, что я совершаю *во мне* и *для меня* – то, что в достаточной (или в недостаточной) мере включаю в мои возможности и в мои личные действия – именно это и происходит с чужой печалью, когда я ее разделяю.

Соисполнительный момент моей деятельности, связанный с совместной жизнью, является также моментом *сострадательным* или *со-чувствующим*. Соисполняя в себе боль моего друга, я тем самым испытываю страдание *во мне* и *для меня*. Чувство сострадания, ощущаемые мною со-печаль и со-болезнование, – это ни что иное, как психическое и осознанное проявление онтологического “сострадания”, заложенной в моих собственных действиях возможности страдать от потери, которую в своей личной жизни перенес мой друг. Любое лично исполняемое действие несет в себе некоторое пассивное переживание, некое *passio*, и любое личное переживание, каким бы пассивным оно ни казалось, является личным в той мере, в какой затрагивает исполнение собственной жизни; другими словами, в той мере, в какой оно является *actio* в существовании того, кто от него страдает. Благодаря соисполнению и состраданию, печаль моего друга – *его* печаль – становится *нашей* печалью. Что в действительности заключено в этом понятии “наша”? Каково значение того двойного “мы”, которое сопереживание печали другого поместило между ним и мной? *Та же ли самая* в нас печаль, как утверждал Шелер? Я кое-что сказал на эту тему на предыдущих страницах и кое-что еще должен буду сказать на следующих.

Наконец, совместная жизнь несет с собой *познавательный момент*. Мое сопереживание печали моего друга и сострадание ему являются осознанными, ясными. Сама возможность моего сопереживательно-сострадательного поступка делает его для меня осознанным без необходимости рефлексивного действия: я переживаю этот поступок, находясь в определенной жизненной ситуации (“нахождение” как основное определение существования: Хайдеггер), и я вижу смысл этого поступка именно в этой ситуации (онтологическое “понимание” экзистенциальной аналитики). В той мере, в какой я являюсь человеком, чувствующий разум является и исходной, и конечной структурой моей субстантивности, а разуму, как говорит Субири, свойственно “брать на себя ситуацию”. Это все равно что сказать: в по

знавательном моменте совместной жизни можно и нужно различать две составные части: спонтанную и не созерцательную, голое осознание соисполнения и сострадания и их смысла; и рефлексивную и созерцательную, это познание мной моей собственной деятельности и моей собственной ситуации, когда я останавливаюсь, чтобы взглянуть на них ретроспективно. Не существует совместной межличностной жизни без созерцания; но созерцательная деятельность, свойственная совместной жизни, это *не только* та, которую я мог бы упражнять, объективно наблюдая психофизическую реальность другого (его фигуру, выражение его лица и т.д.), но *также* и та, которую я неизбежно должен осуществить, превращая спонтанное осознание себя самого в рефлексивное. Таково одно из первоначальных драматических условий нашего существования: драма, состоящая в том, что и должно и невозможно одновременно и осознавать, и осуществлять себя, быть свободой и самосознанием. Скажем об этом великолепными стихами Бодлера:

*Tête-à-tête sombre et limpide
qu'un coeur devenu son miroir!*

В этом всегда недостаточном и всегда изменчивом состоянии “лицом к лицу”, свойственном реальности, одновременно являющейся и “сердцем”, и “зеркалом”, и свободным импульсом, и ясным осознанием себя, коренятся и структура, и течение нашей жизни на земле. Тот факт, что “жизнь” является “совместной жизнью”, придает особую форму и особое содержание диалектической взаимозависимости между исполнением и осознанием, но не нарушает этого неизменного правила.

III. Двойное мы, с которого начинается встреча, является – напоминою – противоречивым единством, состоящим из возможности взаимодействия и возможности конфликта. Итак: если после того, как встреча превратилась в общение, преобладает вторая возможность, отношение с личностью другого будет преимущественно конфликтным; если же доминировать будет первая, то межличностное отношение будет преимущественно отношением взаимодействующим и любовным (*dilectivo*). И в том, и в другом случае “преимущественно”, – поскольку в повседневной жизни человека нет ни свободной от конфликтов взаимности, ни конфликтов без хотя бы малейшей доли взаимодействия.

К *чистому* межличностному отношению – к “идее” межличностного отношения, сказал бы платоник – по существу принадлежат равенство и дружба тех, кто их поддерживает. “Экзистенциальное ра

венство” – необходимое условие подлинного общения, неоднократно утверждал Ясперс. В момент, когда во взгляде двоих возникает взаимопонимание, они равны между собой, даже если один из них зовется Наполеон, а другой – Хуан Никто: каждый из них является для другого *ты*, и ничем иным, как *ты*. Но мы уже знаем, что межличностное отношение не может сохраняться долго. В силу неумолимого требования человеческой природы оно достаточно быстро объективируется, и вскоре отношение между этими двумя лицами будет соответствовать их “объективному” положению в мире. В этот момент между ними возникает неравенство, и неважно, будет ли оно социального или психологического свойства: один станет Императором, а другой – Хуаном Никто; один будет умным и энергичным, другой – неумелым и уступчивым; один в душе будет отважно стремиться к власти и влиянию – *Geltungstrieb* психологии Адлера – другой по природе окажется слабым и готовым быть чьим-то сторонником. Отношение объективируемости непременно дополняется отношением “персонности” и вводит в последнее один из главных его аспектов: господство-зависимость. Конструкция Гегеля не была чистой нелепостью.

То же самое можно сказать о дружбе. Межличностное отношение *по природе* дружелюбно, невзирая на часто встречающееся в жизни людей недружелюбие. Вопреки постоянно существующим войнам и разногласиям человек по природе есть *zoon politikon*, социальное и политическое животное. *L'Enfer n'est pas les autres*. Человек это *animal mendax*, но потому, что он способен обманывать, а не потому, что в основе его речи лежит обман; и даже если он тысячу раз на дню проявляет недружелюбие, из этого не следует, что именно оно составляет основу межличностных отношений. Для подтверждения этой мысли достаточно будет одного рассуждения статистического и другого – воспользуемся этим словом – экзистенциального. Правды говорится гораздо больше, чем лжи, и число встреч, преимущественно дружественных – внимание: я не говорю *чисто* дружественных – гораздо больше числа встреч, преимущественно враждебных: в поведении человека ложь и недружелюбие – это исключение, а не правило³. И, с другой стороны, пограничная ситуация существования, в которой субъективно не преобладают истина и любовь, не может не казаться нам чудовищной: как говорится в нашем народе, час смерти – это “час истины”. Что, если не тенденция к дружественному общению выражается во взаимопонимании, проскальзывающем во взгляде, которым обмениваются два незнакомых человека? Столько раз опутанная ложью и охваченная ненавистью земная жизнь человека представляет собой тяжелое напряжение сил ради достижения истины и люб

ви: это надежда на такое состояние, когда любовь и истина возобладают полностью и окончательно, и ожидание его.

Существует, следовательно, нечто, под воздействием чего отношение между людьми может быть недружелюбным, что часто и случается. Христианская аскеза всегда говорила о трех “врагах души”: о мире, демоне и плоти. Руссоистское видение человека рассматривает в качестве атрибута социальной жизни постоянное разрушительное воздействие на его предполагаемое счастливое “природное состояние”. Марксистская концепция истории причину человеческих разногласий полагает в существовании социальных классов – следовательно, в чем-то случайном и преходящем. Для тех, кто верит, что *l'Enfer c'est les autres* – и даже для тех, кто говорит, что верит в это⁴ – недружелюбие является в жизни человека реальностью не субстантивной, а дополнительной; нечто, говорил Субири, затрагивающее не природные способности человеческого существа, а его возможности (*NHD*, 464). Но того, что делает человека *ens inimicale*, он до сих пор не смог добиться посредством своей собственной природы: некоторая истина бытия пульсирует в категоричности сартровского преувеличения. Таким образом, наряду с отношением господства-зависимости в межчеловеческих отношениях присутствует и другое отношение, не менее важное и значительное – дружбы-вражды. Изменяющееся сочетание того и другого определяет основные формы совместной жизни: дружелюбное или враждебное господство и дружелюбная или враждебная зависимость; или, если первенство отдается дружбе, а не власти: дружба, повелевающая или зависимая, и вражда, властвующая или покорная. Все остальные определения человеческого существования – пол, раса, темперамент, национальность, профессия и т.д. – являются вторичными по отношению к ним.

Виды *конфликтного межличностного отношения* многочисленны: это и ненависть как таковая, и зависть, и обида, и просто соперничество. Нет нужды исследовать их одно за другим; я сейчас не пытаюсь монографически описать недостатки и достоинства совместной жизни людей. Я лишь скажу, что веду речь о ненависти, зависти, обиде и соперничестве *межличностных*, необъективируемых; основанных, следовательно, не на предварительном изведении другого на уровне отстоящего объекта, а на личностном соисполнении психических актов. Тот, кто, движимый ненавистью, объективирует другого – мысленно, когда речь идет об отвратительном (гносном) выжидании, действием в случае убийства или превращения его *in deterius* – уничтожает его, как намерением, так и делом, *извне*. Он стремится подавить сопротивление, его силу, уменьшить число препятствий на его пути.

Более хитроумно и тщательно действует тот, кто, лично ненавидя другого, пытается уничтожить его, соисполняя с ним те действия, в которых тот выражает и утверждает себя таким, каков он есть. Он поступает подобно тем гусеницам, что убивают фруктовый плод, проникая в его семена, не трогая его мякоти, но делая ее негодной; короче, он стремится уничтожить его не в том, что он *делает*, а в том, что он *есть*. Именно таким было всегда властолюбие великих ненавистников. “Мне нужно, чтобы он жил!” – говорит о ненавидимом им Абеле Санчесе унамуновский Хоакин Монегро. Имея возможность безнаказанно убить Авеля, он тем не менее хочет, чтобы он жил. “И произносятся “Мне нужно, чтобы он жил”, – пишет Унамуно, – он содрогается в душе, как содрогается сотрясаемая ураганом листва дуба”. Ненависть Хоакина, начинавшаяся как ненависть к жизни друга, день ото дня обостряется и заканчивается ненавистью к его бытию. Недостижимая мечта Хоакина уже не в том, чтобы отнять жизнь у того, кого он ненавидит, а в том, чтобы лишиться эту жизнь ее собственной сути, превратить ее в мякоть фрукта, лишённого семян⁵. Такое происходит тогда, когда ненависть действительно превращается в антитезу любви.

Возвышенно-любтивное межличностное отношение – принадлежащее к роду личностной любви к другому – обычно получает два разных наименования: любовь *sensu stricto* и дружба. В главе, посвященной формам встречи, я исследовал влюбленность, любовь, которая иногда внезапно, как захватчик, возникает при встрече людей двух полов; теперь я хочу исследовать нежную привязанность влюбленности, следующую порой за столь мимолетной страстью, а вместе с ней исследовать и случаи несексуальной, хотя всегда сексуально окрашенной, высокой межличностной любви: любви отеческой, любви братской, а также дружбы⁶. Достаточно, однако, минутного размышления, чтобы заметить, что дружба представляет собой более общую и неизменную составную часть любовного межличностного отношения. Будучи рассмотрена как понятие родовое, дружба – любовь к другу – представляет собой любовное расположение к другому лицу, вытекающее из совместной с ним жизни, реальной или воображаемой. “Личная, чистая и незаинтересованная привязанность, как правило, взаимная, которая рождается и укрепляется в общении”, четко определяет ее Академия. “Двое, совокупно идущие вместе”, согласно почтенной формуле Гомера (Илиада, X, 224), к которой в “Никомаховой этике” возвращается Аристотель. Что такое, согласно этому, братская любовь, если не дружба, основанная на кровных узах и совместной внутрисемейной жизни, предшествующей строго личностной жизни человеческого индивида? Таким образом *mutatis mutandis* любовь между родителями и детьми, как и любовь супружеская, также должны быть

рассмотрены как внутрисемейные виды дружбы. Так оценивает их Аристотель, и на этот раз жизнь вынуждает быть аристотеликом.

Исследуем, поэтому, дружбу. “Доброжелательная любовь, опирающаяся на общение”, неоднократно называет ее Св. Фома, прямо опираясь на авторитет Аристотеля (S. Th., I–II q. 65 a. 5 и II–II q. 23 a. 1)⁷. От Аристотеля идет также ставшее общим местом различие трех основных видов дружбы – дружбы “ради пользы”, “ради удовольствия” и дружбы добродетельной (Никомахова этика, 1156 аб; S.Th., II–II q. 23 a. 1 и а 5), а также решительное признание этического и онтологического превосходства за *amicitia honesti*: в ней “желают друзьям блага ради них”, она “бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными”(1156 б 7). Короче, это “совершенная дружба”(teleia philia.).

Аристотелевское учение о дружбе может быть понято как выраженное в следующих оценках: 1. Дружба состоит в желании блага другу ради самого друга. Это желание может быть односторонним; но для того, чтобы отношение полностью заслуживало названия дружеского, это желание добра другому должно быть взаимным: *philia* нуждается в *antiphilesis* (1159 б 29). 2. Дружба предполагает равенство двух друзей: равенство онтологическое (дружба в собственном смысле слова невозможна ни с животными, ни с богами), этическое (только между людьми, равными в добродетелях, возможна настоящая дружба), психологическое (схожесть деятельности и вкусов) и социальное (общность замыслов и дел). “Человек, – пишет Аристотель, – не делается другом превосходящего его (по положению), если последний не превосходит его также добродетелью; в противном случае он не будет в положении равенства, то есть как превзойденный пропорционально (заслугам превосходящего)” (1156 ф 34–35). Существуют, конечно, виды дружбы, основанные на превосходстве: это дружба отца с сыном, старшего с младшим, мужчины с женщиной, правящего с подчиненным; но при этом всегда необходима соразмерность, *kat analogian*, между теми, кто действительно может быть назван друзьями. 3. Дружба – это не столько пассивная привязанность (*páthos*), сколько действующая привычка души (*héxis*): дружеское отношение, говорит Аристотель, “включает (сознательный) выбор, а сознательный выбор обусловлен (душевым) складом. Кроме того добродетельные (друзья) желают собственного блага тем, к кому питают дружбу ради самих этих людей, причем не по страсти, а по складу (души)” (1157 б 29–31). 4. Дружба предполагает определенные сообщества людей (члены одной семьи, граждане одного города, экипаж одного корабля) и одновременно порождает общность между ними, поскольку

друг – это как бы удвоение того же самого”, *héteros gar autós* (1170 б 6). Отсюда пять действий, которые Св. Фома считает присущими дружбе: желать, чтобы друг был и жил, желать его блага, делать то, что хорошо для него, говоря с ним, испытывать удовольствие, жить с ним в согласии (II–II q. 25 а. 7, q. 27 а. 2 q. 31 а. I)⁸.

Без особого усилия можно заметить, что аристотелевская идея дружбы является не только этической, но и онтологической: друг любит в своем друге *то, что он есть и чем может быть* (его благо), а не то, чем он обладает (1164 а 10); и любя бытие и благо друга, он тем самым любит и свое собственное бытие и благо. Но, как мы знаем, греческая и средневековая онтология основана на безличностном, объективном понимании бытия, как существующего в мире; для нее бытие – это “то, что есть”, следовательно, бытие друга видится как бытие “друга, находящегося тут”, бытие друга-объекта, не как живое бытие “друга, каким я являюсь”; не бытие друга-субъекта. Верные своему философскому взгляду на реальность, греки и люди Средних веков не могли прийти к строго “интимной” и “личностной” идее дружбы, поскольку для них, говорит Лович, “подлинное имя собственное личности это исключительно личностное местоимение первого лица: Я”⁹. Для них мое бытие в качестве друга есть “то, чем друг является”, когда я созерцаю его как реальность мира, а не то, что мое *cogito* говорит мне о том, что значит быть другом, когда я (сам) им являюсь, когда дружба является *интимным* способом моего бытия.

Понятие персональной дружеской взаимности или дружеского “свойства” проявляется на протяжении Нового времени. “Если бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, – напишет Монтень, комментируя свою дружбу с Ла Боэси, – я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: “Потому, что это был он, и потому, что это был я”. Теперь дружеская связь становится удовольствием, получаемым от чужого существования”¹⁰. Возможно, однако, что Монтень писал эти слова, больше думая о личных “свойствах” своего друга – и, следовательно, о своих – чем об основополагающем “свойстве” личности каждого из двух. Более ясным и философским является рассмотрение личности друзей в кантовском понимании дружбы. Со своей личной точки зрения – с точки зрения морали, основанной на *долге*, а не на бытии, – Кант воспринимает дружбу как союз двух моральных личностей, возникший благодаря взаимной любви (*wechselseitige Liebe*) и взаимного уважения (*Achtung*)¹¹. Порыв любви побуждает к общению с другом и к заботе о его благо; императив уважения обязывает признать автономию другого, абсолютное предназначение, заложенное в нем как в личности. Нет необходимости вспоминать, как эти идеи Канта разрабо

тал и заострил Фихте. Общность, свойственная дружескому общению *more fichteano*, является уже по-настоящему и определенно межличностной.

При всем том только после Гуссерля философская мысль сделает возможным построение действительно *личностной онтологии* дружбы. Вот главные основания появления такой возможности: 1. Понимание я как исполнительного субъекта внутреннего мира (Ортега) и межличностного отношения как соисполнения внутренних и личностных действий (Шелер). 2. Заложено в учении Хайдеггера различие двух основных форм дружбы: неподлинной, основанной на ничейном и безличном “man”, и подлинной, состоящей в соисполнении действий, вытекающих из временной общей судьбы (Geschick). 3. Идея дружеского общения как совместно-созидательного проявления двух свобод, любовно и взаимно себя утверждающих (Ясперс). 4. Понимание человеческой личности как обладающей свойством субстантивности”, как реального, живого и конечного сущего, способного сказать “я емь я сам” и “я емь мое” (“я принадлежу себе”) (Субири). 5. Понятие дружбы как открытие другого, в том числе и *извне* его самого, из его призвания (Ж.Лакруа).

С точки зрения осуществления, дружба сегодня, как и вчера, состоит в том, чтобы желать блага другу: желать, чтобы он жил и становился более совершенным, – и прилагать к этому усилия. Что же касается целей дружеского общения, то тут идеи и Аристотеля, и Св.Фомы сохраняют полную силу. Но уже средневековые мыслители учили, что дружбу можно рассматривать двумя различными способами: *secundum finem* и *secundum communicationem*, соответственно цели, к которой реально стремится дружеское действие и в соответствии с общением или общностью – *katà koinonían*, сказал бы Аристотель, – которые это действие порождают между друзьями. Итак, современное рассмотрение дружеского *communicatio* ввело в идею дружбы очень важные новшества. Действительно, древние понимали бытие дружественного отношения с точки зрения осуществленного каждым из друзей блага другого; следовательно, исходя из того, что в этом отношении уже совершенно. Сегодня философская мысль, напротив, стремится постичь суть дружеского отношения с точки зрения того, чем в нем является взаимное и личностное *соисполнение*, соисполнительная деятельность; следовательно, в соответствии с тем, чем личность друга – точнее, моя личность в качестве друга – *является сейчас*. В дружбе видят скорее не *сущность*, а *со-сущностную деятельность*.

В чем состоит эта деятельность? Будучи рассмотрена с точки зрения ее совершения, она представляет собой согласное соисполнение персональных действий. Такое соисполнение реально и действительно,

когда личность друга присутствует и отношение с ним выражается просто в совместном существовании; оно становится лишь возможным и обращенным в будущее – когда друг отсутствует или когда дружественное действие имеет целью будущее благо. Сопереживая моральную боль друга, находящегося передо мной, я на самом деле соисполняю действия, в которых проявляется его огорчение; мы уже знаем, какова структура такого соисполнения. Воображая себе жизнь отсутствующего друга, я интенционально соисполняю то, что было бы нашей совместной жизнью, если бы мы были вместе. Планируя свое полезное для моего друга действие, я живу, соисполняя в возможности и устремляя в будущее то, чем наша совместная жизнь, может быть, будет, если это действие осуществится.

Но со-сущностную дружескую деятельность можно рассматривать и применяя к ней сущностный же критерий. В чем состоит дружеское отношение, когда эта деятельность рассматривается не только с точки зрения *действия*, но и с точки зрения *бытия*? Чем я являюсь в акте дружеского бытия? Мой ответ следующий: *в этом случае я являюсь личностью, чье свойство – быть “самим собой”, в силу того, что я “принадлежу себе” – конституируется посредством свободного действия, целью которого является нынешнее или будущее благо моего друга.* В этом случае мое собственное бытие состоит в соисполнении как *моего* действия, которое в настоящий момент или потенциально полезно для моего друга. Я являюсь другом моего друга на манер Монтеня, – потому что он это он, а я это я; но в этот момент я являюсь самим собой не столько благодаря особым свойствам моего персонального бытия – моего ума, моей обходительности и т.д. – сколько благодаря тому, что “свойство” моей личности состоит в бытии во благо другого; *mutatis mutandis* то же самое можно сказать и о нем. Тем самым фраза Монтеня, меткая с точки зрения определения личных свойств друзей, может быть дополнена требованием общности их личностей. “Мой друг и я являемся друзьями потому, что при том, что он – это он и я – это я, он и я являемся нами”. Межличностное и соисполнительное мы – *мы-субъект*, сказал бы Сартр – это особая реальность, которую нам все еще предстоит исследовать.

Дружба, рассмотренная таким образом, составляет подлинно межличностное ядро любовного отношения. В таком отношении именно она связует две личности; а то, что не является дружбой в строгом смысле слова, является результатом физического слияния с ней действия, несущего в себе какой-либо объективирующий момент: последний может быть связан с полом, возрастом, социальным положением и т.д. Различные формы различного любовного межличностного отношения, дей

ствительно, конституируются тогда, когда какая-либо инстанция психофизиологического или социологического свойства интегрируется *a radice* с дружбой и придает ей ту или иную форму¹². Как неоконкретно говорит Аристотель, дружба предполагает равенство между друзьями; с точки зрения нашего дружеского отношения, ни я не выше моего друга, ни он не выше меня¹³. Но то, что и его и меня объективирует – наше тело, наши душевные таланты, наша ситуация в мире, то есть то, что в каждом из нас является “адвербиальным”, – делает нас внешне неравными и придает внешние очертания нашему дружескому отношению. Когда супружеские отношения основаны на высокой любви, они представляют собой дружбу, в которой с самого начала слиты момент сексуальный и момент внутрисемейный; с соответствующими изменениями то же самое следует сказать об отношении отцов с детьми и братьев, о “дружбе” между учителем и учеником, между врачом и больным, о межличностной связи правителя с подданным и вообще о всяком дружеском отношении между людьми, если оно рассматривается как строго соматическое, психологическое и социальное образование¹⁴.

Я говорил в предыдущей главе, что в отношении правитель–подданный последний выступает и должен выступать в качестве объекта: политическая связь по сути своей объективна. Возможно ли, однако, с “персоналистской” точки зрения, оправдать это политическое сведение человека к объекту? Возможна ли настоящая дружба между правителем и подданным? Аристотель сумел дать ответ, сохраняющий значение для всех времен. “При тирании дружба невозможна, совсем или мало (возможна) ... Если у властвующего и подчиненного нет ничего общего, – пишет он, – нет и дружбы, потому что и правосудия нет” (Ник. этика. 1160 а 31–33; в русском переводе 1162 а 31–33). Общность (*koinonia*) это предпосылка всякой возможной дружбы. Поэтому попытаемся понять, в чем состоит “общность” между правящим и подданным.

Возвращаясь от аристотелевских размышлений к нашим, отметим три момента, представляющихся существенными для правильного решения проблемы: служение общей судьбе, достижение максимального блага всех и соисполнение решения правителя. Объединенность существования того и другого в *общей судьбе* – вот условие, хотя и недостаточное, но необходимое для существования дружбы между правителем и подданным. Через поколение и через народ, к которым оба принадлежат, их взаимосвязующие действия – со стороны правителя повелевать и слушать, со стороны подданного повиноваться и высказывать мнение – вливаются во всемирную историю и становятся принадлежностью всего человеческого рода. Выражение “двое, совокупно идущие вместе” Гомера и Аристотеля приобретают таким образом свой полный смысл.

Служение общей судьбе делает сосуществование подлинным (Хайдеггер) и составляет основу политической дружбы. Но такая дружба не была бы реальной, если бы распоряжения, отдаваемые правителем, не имели своим объектом *максимальное благо всех*. “Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, (высказывается) в переизбытке его благодеяний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, заботится об их процветании” (Ник. этика, 1161 а 11–13). Нетрудно перенести прозрачный смысл этого текста на любой другой политический режим, а также понять это “благо” подданных в плане общечеловеческом: материальное благополучие, достоинство, свобода и т.д. Справедливость правителя делает, таким образом, возможной эту дружбу с подданным.

Однако, стала бы возможной эта дружба, если бы предписанное благо, выполнение которого достаточно обременительно, не было бы *лично соисполняемым* правителем и подданным? Со стороны первого такое соисполнение, по-видимому, почти всегда будет интенциональным, поскольку, помимо случаев исключительных, он не общается с подданным: последний для правителя обычно выступает как анонимный и невидимый “он”¹⁵. Но соисполняемая деятельность может становиться реальной и истинной всякий раз, когда правитель встречается с одним из своих подчиненных, и такой случай покажет, является ли политическая дружба настоящей или притворной. Только присутствие Наполеона на Аркольском мосту – присутствие соисполнения – подтвердило, что его дружба с солдатами была вполне искренней: только разделяя сухой хлеб во время нужды, сможет правитель быть настоящим другом своим подчиненным. “Пропорциональное равенство” и “общность”, о которых говорит учение Аристотеля, достигают, таким образом, и своей глубины, и полноты. “Кажется, ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора, а значит возможна и дружба... В ничтожных размерах, таким образом, дружба и правосудие возможны даже при тираниях, а в демократических государствах в большей степени, ибо у равных много общего” (Ник. этика, 1161 б 5–10). Только так может быть некоторым образом проанализирована и, следовательно, легитимизирована непременная объективация со стороны правящего того, кем он правит. Только так безличный и пассивный мы-объект, неизбежно складывающийся из подданных, сможет превратиться в активного *cuasi* персонального и интегрирующего мы-субъекта правителя.

Перевод А.Б. Зыковой

- ¹ Относительно этого вопроса см. мой очерк “Болезнь как опыт” в книге “Досуг и труд”.
- ² Физическая боль порождает у пациента *естественную* склонность ощущать безнадежность и *естественную* же склонность к раздражению окружающим. Поэтому большая заслуга соболезновать тому, кто страдает физически, чем тому, кто скорбит морально.
- ³ Аристотель говорит: “Как близок и дружелюбен человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний” (Никомахова этика, 1155 а 21). “Каждый человек, – скажет впоследствии Св.Фома, – по природе своей друг каждому в силу несомненной всеобщей любви” (S.Th. 11–11 q 114 а 1).
- ⁴ Если бы это было не так, разве написал бы Сартр *Le Diable et le Bon Dieu* – свидетельство антиатеистической надежды – и *Critique de la raison dialectique?* В глубине сартризма у Сартра присутствует вера в человека.
- ⁵ Это требовало, чтобы Хоакин принял на себя бытие Абеля. Ненавидящий хочет стать Богом анти- или противомистического отношения.
- ⁶ О различных физических образах любви – “ликах любви” см. Т.С.Леви, о “категориях любви” Д. фон Хильдебрандта см. сказанное в главе 7. Конечно, все эти образы любви могут быть, пользуясь известной схоластической терминологией, “любовью вожделения”, направленной на желаемое благо, и “любовью доброжелательной”, чье намерение состоит в достижении *цели*, во имя которой и любят это благо.
- ⁷ Обычно говорят – и в этом бесспорно заключена *частичная* истина – что томистское учение о дружбе является аристотелевским. Однако между ними существует коренное различие, вытекающее из соответствующей идеи человека. Аристотелевская *philia* – Аристотель никогда не переставал быть греком – это любовь к человеческой природе *in genere*, лишь индивидуализированная в человеке, к которому она обращена и который любим как друг. Томистская *amicitia* – при всей верности аристотелизму Св.Фома был христианином – это, напротив, любовь к человеческой личности с ее собственной сущностью и ее непередаваемой судьбой: см. то, что я говорю в гл. V этой Третьей части. Когда я говорю об Аристотеле и Св.Фоме вместе, я принимаю во внимание лишь то, в чем они совпадают.
- ⁸ Как дополнение к этому верному и скрупулезному перечню Св.Фомы я добавил бы – для размышления тех, кто действительно хочет быть “другом своих друзей”, – что в практике дружбы существует также пять ступеней: 1. Сочувствовать боли друга. 2. Сердечно воспринимать его радости. 3. Дружески способствовать его благополучию и совершенствованию. 4. При случае жертвовать собой. 5. Доверчиво признаваться ему в собственных ошибках и недостатках. Многие ли из тех, кто называют себя “друзьями”, действительно практикуют эти пять степеней дружбы?
- ⁹ Не данное “Я”, а “Я” как таковое. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, p. 20. “Ты” – это имя собственное лица в той мере, в какой “ты” является “другим я”, то есть настолько, насколько мне известно, что другой это также личность.
- ¹⁰ Подлинная дружба, пишет Р.Лакроз, – “это выражение дополняемости: она объединяет двух людей, считающих себя неразлучными в той мере, в какой они осознают себя различными” (“L’autre et le prochain” в *L’Homme et son prochain*, p. 59).
- ¹¹ *Die Metaphysik der Sitten* в *Immanuel Kants Werke*, VIII (Berlin, 1916), p. 284.

- ¹² Это не значит, что супружеская любовь может быть сведена к формуле дружба+сексуальность, или что отцовская любовь может быть сведена к биному дружба+кровное родство. Поэтому я сказал об интеграции *a radice*.
- ¹³ Вспомните, что я говорил ранее: в дружеской встрече двух лиц между ними существует строгое “экзистенциальное равенство”.
- ¹⁴ О внутрисемейных отношениях и социальной обусловленности дружбы см. главу “Человеческие отношения” в книге Х. Мариаса *Социальная структура*.
- ¹⁵ Очевидно, что интенциональное со-исполнение предполагает исполнение реальное, правитель со-исполняет предписанное интенционально, реально исполняя его лично и имея при этом в виду соответствующее действие, выполняемое подданным. “Он всегда рядом со мной” гласит наше испанское выражение расположения к другу. Интенциональное со-исполнение правителя состоит в том, что он лично исполняет то, что повелел, ощущая “рядом с собой” подданного.