

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

ОПЫТ  
КОНКРЕТНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

---

---



МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«РЕСПУБЛИКА»  
2004

УДК 1  
ББК 87.3  
М 25

Перевод с французского  
*В. П. Большакова и В. П. Визгина*

Общая редакция, послесловие  
и примечания *В. П. Визгина*

### **Габриэль Марсель**

М 25      Опыт конкретной философии / Пер. с фр. В. П. Большакова и В. П. Визгина; общ. ред., послесл. и примеч. В. П. Визгина. — М.: Республика, 2004. — 224 с. — (Мыслители XX века).  
ISBN 5—250—01887—4

Книга мыслителя и драматурга, ведущего представителя христианского экзистенциализма во Франции Габриэля Марселя (1889—1973) создавалась в тревожные годы, предшествовавшие Второй мировой войне. Проблемы, обсуждаемые в этом произведении (рефлексия и интуиция, личность и духовный опыт, «конкретный человек» и смысл надежды, вера и терпимость и др.), рассматриваются с позиций персоналистически ориентированной метафизики. Тонкий анализ автора направлен на острые и актуальные, духовно значимые ситуации своего времени. Работа Г. Марселя впервые переведена на русский язык.

Для читателей, интересующихся историей современной европейской философии.

ББК 87.3

ISBN 5—250—01887—4

© Издательство «Республика», 2004

*Жанне Деломм  
Максиму Шастену  
Шарлю Лапику*

*их друг  
Г. М.*

## Введение

Напрасно было бы искать в этом произведении что-либо похожее на систематическое изложение метафизики, исходящее из определенного центра, где мысль утверждалась бы с помощью мгновенного заземления и откуда, путем рационально связанных ходов, смогла бы соединиться с данными обыденного опыта, который воссоздавался бы более или менее условно в ходе диалектического развертывания. Это не означает, впрочем, что в глубине души я не испытываю ностальгии по подобной систематизации и что та неукоснительная точность, с которой Луи Лавелю\*<sup>1</sup> удалось связать воедино свое учение, не вызывает у меня восхищения. Но в то же время я не могу скрыть, что этому восхищению сопутствует некоторое недоверие и что та ностальгия, которую я в себе обнаруживаю, не может оправдать себя перед лицом размышления, различающего ее несколько подозрительное происхождение. И действительно, нельзя не признать в необходимости систематизации, с одной стороны, заботу о совершенствовании сети отношений, связывающих наши идеи между собой и преобразующих их в единое целое, основываясь на котором наше мастерство способно проявить себя с возрастающей легкостью, а с другой — желание сделать нашу мысль легко передаваемой, видеть ее воплощенной во всем, что мы могли бы рассматривать, подобно объекту или собственности, как нам принадлежащее. Очевидно, что, используя дефиниции и теоремы, мы надеемся свести на нет комплекс неполноценности, которым в течение полувека столько философов страдает от прогресса конкретных наук. Философов часто обвиняют, что они не могут противопоставить этому прогрессу ничего, кроме топтания на месте среди бесплодных трюизмов и парадоксов или путешествий без будущего в тумане неконтролируемого и неопределенного.

Но когда философ впадает в искушение систематизации, не рискует ли он забыть, что любая достойная этого имени философия невозможна без углубленного познания удела человеческого, нас самих, как существ живущих и мыслящих, и что мы должны спросить себя, позволяет ли такой удел совершить акт, благодаря которому метафизики «считают себя способными перенести себя в средоточие бытия или вновь обнаружить тот первоакт, от которого зависят как мое собственное бытие, так и бытие

---

<sup>1</sup> Здесь и далее «звездочками» (\*) обозначены отсылки к примечаниям, помещенным в конце книги. — *Ред.*

мира» (*Лавель*. Об Акте. § 1)? Что касается меня, то я остаюсь в полном убеждении, что трансцендентное не может быть ни в коей мере уподоблено точке зрения, в которую мы могли бы мысленно поместить себя самих. Таким образом, слова «переноситься» и «обнаруживать» не имеют смысла, если они не относятся к операции этого типа, каким бы понятным ни был тот замысел, в котором она осуществляется. Метафизически мне кажется самым важным тот ход мысли, который позволяет мне признать, что я не могу, не впадая в противоречие, мыслить абсолютное как некий находящийся в центре наблюдательный пункт, откуда вселенную можно созерцать во всей ее целостности, вместо того чтобы познавать ее отдельными частями, как это делает каждый из нас. Дело в том, что я не могу представить себе существование подобной наблюдательной точки, в какой-то мере не помещая себя туда идеально. Противоречивый характер именно этого понятия я и должен обнаружить. Может показаться, однако, что здесь мы сталкиваемся с апорией: действительно, каким образом я могу говорить о «моей точке зрения», не противопоставив ее той «абсолютной точке зрения», которую я только что определил как непостижимую? Может быть, на это следует ответить, что идея подлинного порядка мира, каким он раскрывается наблюдателю, занимающему привилегированное положение или находящемуся в оптимальных оптических условиях, включает признание, что этот мир мне дан изначально в соответствии с перспективой, являющейся моей и только моей, причем отсюда нельзя заключать, что эта идея выражает или воплощает своего рода восхождение по уровням бытия, которое декларируют великие интеллектуалистские учения. Один из основных мотивов нижеследующих размышлений заключается, может быть, в том, что обезличенное мышление не позволяет выйти в то пространство, которое достойно называться метафизическим, и даже помыслить его. Для нас одно из самых больших достоинств Яспера состоит в утверждении, вслед за Кьеркегором и Хайдеггером, что экзистенция (*a fortiori*<sup>1</sup> трансцендентное) должна быть признана и воссоздана только за пределами мысли, ориентирующейся в своем движении на «общие места» объективного мира.

Вероятно, самое лучшее, что я мог бы сделать в данной ситуации, — это воспроизвести здесь, не без комментирующего пересказа, неизданный текст того сообщения, которое я сделал в «Союзе в защиту Истины»\* вскоре после выхода в свет «Метафизического дневника», то есть еще до того, как я узнал, что же такое экзистенциальная философия. Я обращался тогда к публике, мыслящей рационалистически, и считал нужным уточнить свою позицию по отношению к Л. Брюнsvику\*\*, который незадолго до этого опубликовал свою работу «Прогресс сознания в западной философии».

«Верить или проверять — такова альтернатива, — говорит в ней Брюнsvик. — Люди принимают неверие как нечто негативное вследствие обгрывания внешней формы слов. Неверие — это такое же позитивное качество для философа, как храбрость для солдата»<sup>2</sup>. У этой формулы то

<sup>1</sup> тем более (*лат.*). — Перевод иноязычных выражений сделан для настоящего издания. — *Примеч. пер.*

<sup>2</sup> См.: *Progrès de la Conscience*. P. 785.

преимущество, что она не оставляет никакого места для двусмысленности. Или верить, или проверять. Другими словами, при такой радикальной нетерпимости, впрочем целиком осознанной, проявляется желание во имя *монады*, понимаемой как бесконечная субъективность размышления, отрицать за утверждением, выражающимся в словах «я верю», всякое право на существование, кроме эмпирического и социального.

«Я считаю, что жизненная реакция, которую во мне вызвала подобная установка, — говорилось в моем сообщении, — была у истоков развития всей моей мысли. Природу этой всеобъемлющей реакции отказа, отвержения не так легко определить. Может быть, ее можно сравнить с реакцией, возникающей в нас, когда мы ищем забытое имя и когда нам напоминают одно из имен, о котором мы можем с определенностью сказать, что «это не то».

Именно из-за этой первоначальной реакции отказа идеализм мало-помалу стал представляться мне учением, которое «не работает» и, более того, не требует этого и даже, более того, требует «не работать», но, напротив, трансцендировать жизненно важные вопросы, то есть уклоняться от их решения, пусть даже разукрашивая их упрощенными отрицаниями: отрицанием Бога, Провидения, бессмертия, камуфлируя их торжественно звучащими словами: «моральный порядок», «духовность», «вечность».

Это неустойчивое сопротивление соответствует, находя в нем выход, настоящему утверждению, что некоторые из самых высших видов человеческого опыта приводят к пониманию или, по крайней мере, полагают то, что выходит за пределы всякой возможной верификации. Я укажу при этом на такие сферы опыта, как любовь и обожание, объект которых по определению невозможно расчленишь, и он не может быть постигнут теми постепенно приближающимися к цели ходами, которые образуют любой процесс верификации.

Но здесь есть и другое: когда я объявляю, что некое утверждение доступно проверке, я тем самым допускаю некоторую совокупность легитимных универсальных условий, то есть признаваемых нормальными любым субъектом, способным к значимым суждениям. Таким образом я подхожу к идее безличностного субъекта, которую можно свести к высказыванию, что А должно иметь возможность заменить В с того момента, как оно (А) представит нам ту же структуру, которая управляет всем значимым опытом. Мы здесь находимся в той области, где по праву возможна вульгаризация, и важно при этом отметить связь, существующую между склонностью объективной мысли к вульгаризации и понятием демократии, которое, по-видимому, все более упрочивается в умах, по мере того как позитивные науки все больше их подчиняют себе.

Но если внимание концентрируется на идее нормальных условий опыта, то он предстает как кристаллизация некоторого постулата. Если ясно, что везде, где существует объективный опыт, законно полагать нормальные условия восприятия объекта, то неясно, по какому праву может быть отвергнуто существование (вне уровня объективного опыта) тех уровней, где этот постулат перестает действовать. В мире эстетической оценки и творчества это понятие теряет свое значение. Музыкальное

произведение, например, кажется моему соседу хаосом звуков, я же, напротив, различаю в нем гармонию, которая от него ускользает: следует ли отсюда заключать, что один из нас находится в нормальных условиях опыта, а другой нет? Очевидно, такое заключение было бы неправомерно. Правильнее было бы сказать, например, что это произведение находит отклик в моей душе и не находит его в случае моего соседа. И этого достаточно, чтобы показать, что существуют области, где порядок, то есть постигаемость, воспринимается с помощью некоторых недоступных определению условий, поскольку они внутренне присущи самому субъекту как живому опыту, который по природе своей не может осознавать себя целиком.

Есть все основания считать, что, только исходя из подобных соображений, можно надеяться пролить свет на проблему чуда. Мы допускаем, что возможно представить себе существа, которые реализуют некую совокупность условий духовного плана, способных изменить их тип восприятия реальности. Без сомнения, нужно пойти еще дальше, поскольку между способом восприятия и воспринимаемой вещью связь предельно тесная. Можно прийти к выводу, что вокруг этих существ происходят события, в высшей степени невероятные с точки зрения обычного опыта. Впрочем, само собой разумеется, что с религиозной точки зрения эти события ни в коей мере не могут быть отделены от того *смысла*, который они имеют для тех, с кем они произошли, и нет ничего более ложного, чем рассматривать этот смысл как произвольно приобщенный нашим разумом *a posteriori*<sup>1</sup> к индифферентной самой по себе исторической материи.

Придерживаясь этой позиции, мы не можем более соглашаться с традиционным эмпиризмом в том, что здесь, как и везде, опыт имеет решающее значение, поскольку речь идет о том, чтобы понять, *каков* же этот имеющий решающее значение опыт и как он должен быть изнутри охарактеризован. Не нужно скрывать, однако, что подобная установка таит в себе ряд опасностей. Здесь, как и везде, необходимы точки отсчета, но они не должны быть точками отсчета мысли вообще или здравого смысла, присущего обыденному опыту. Необходимо, если так можно сказать, оказаться внутри особого мира, где эти события происходят таким образом, что их можно различать, оценивать и освящать. Именно поэтому только Церковь может признать чудо и удостоверить его подлинность, ибо оно может быть соотнесено с Воплощением, далеким и близким свидетельством которого и как бы его частичкой оно является.

Упомянув здесь о роли Церкви, мы отсылаем к реальной общности, к существующему всеобщему, которое, конечно, нельзя уподобить монаде, о которой только что шла речь. Брюнсвик видит в том факте, что я могу договориться с моим соседом (например, по поводу каких-либо расчетов), основу и гарантию подлинного духовного общения и взаимопонимания. Но есть опасение, что такое рассуждение не согласуется с опытом, и это обнаруживает химерический характер подобной надежды. На самом деле в такого рода случае не существует истинной общно-

---

<sup>1</sup> на основании опыта (*лат.*).

сти. Ее нет по той простой причине, что мы здесь не имеем никакой действительной множественности, никакого признанного различия. Мы имеем дело только с овнешненным способом согласия мысли с самой собой, подобного тому, которое существует при доказательстве какого-нибудь арифметического вычисления. Общность возможна только с того момента, когда люди взаимно признают, что они различны и сосуществуют вместе в самом этом различии.

Может быть, здесь нужно было бы обратиться к самому скромному и непосредственному опыту, в отношении которого философия совершает большую ошибку, или пренебрегая им, поскольку он кажется ей тривиальным, или неуместно интеллектуализируя его, применяя к нему свои традиционные нормы. Можно сказать, если выходить за пределы собственно религии, что это всеобщее есть осознание совместного участия в некотором уникальном опыте, в некоторой центральной и нерасторжимой с человеческой судьбой тайне (*mystère*). Меня приближает к другому человеческому существу, действительно связывая с ним, совсем не знание, которое можно проверить, и не то, что он может подтвердить сложение и деление, которое я делаю, когда произвожу расчет, а понимание того, что этот человек прошел через те же испытания, что и я, что он подвержен тем же самым превратностям судьбы, что он тоже был ребенком, был любим, что другие люди заботятся о нем и надеются на него, что он обречен страдать, состариться и умереть. Эта общность, если хотите, связана с опытом слабости, но эта слабость преобразуется, когда она мыслится как судьба. Мне кажется очевидным, что лишь таким образом можно наполнить содержанием слово «братство», смысл которого рационализм извратил, введя в человеческие отношения элемент абстракции, обезличивающий человеческие существа, и что демократическая, или светская, философия, являющаяся лишь ухудшенной его формой, представляет собой искажение, решительное извращение евангельской мысли, которой дух абстракции совершенно чужд. С этой точки зрения идея божественного отцовства, на которой, по мнению Брюнсвика, лежит отпечаток инфантильного антропоморфизма, представляет собой, напротив, высочайшую ценность, поскольку именно в соотносительности с этой идеей становится мыслимой истинная, реальная человеческая общность, общность существования, которая, напротив, в рамках любой рационалистической философии утрачивает свою жизненность, ссыхаясь до простой логической схемы, до одной из серии возможных линий».

Без сомнения, в своем сообщении в «Союзе в защиту Истины» я недостаточно отчетливо разъяснил, что эта общность, этот живой универсум в сущности еще не выходит за границы естественного порядка. Необходимо было бы более отчетливо показать, как в самой человеческой природе подобная общность составляет ту зону, в которой может развиваться жизнь истинно религиозная, жизнь в благодати, осуществляемая, конечно, с помощью тех инициатив, чей принцип располагается за пределами наших возможностей и нашей воли. Если же мы, напротив, схематически абстрагируемся от этих конкретных основ, как это происходит в случае любой философской системы, строящейся на феномене

мысли вообще, то есть на безличностном мышлении, то в этом случае сама религиозная реальность становится непостижимой, и нам не остается ничего другого, как подчинить ее снижающему, обесценивающему анализу, ориентированному то на психопатологию Фрейда или кого-то другого, то на обреченную смешивать инфра- и супраиндивидуальное социологию, применения которой наименее спорны сегодня как раз там, где религиозное сознание вынуждено молчать, где оно методически заглушается.

Нам сейчас же возразят, сказав, что это «религиозное сознание» преследуется все еще во имя религии. Но не стараемся ли мы избегнуть трудностей, когда провозглашаем, что одна религия истинна, а другая плоха? Не прибегая к бергсоновскому различению закрытого и открытого мировоззрений\*, которое в существующем положении мира полностью реализует свое значение, мы не можем на самом деле отказаться не только принять подобную противоположность, но еще и утверждать, что она укоренена в самом бытии, не превращая тем самым человеческое существование в призрачный сон, подобный бреду, не оправдывая ренегатство и отступничество. Единственный позитивный противовес неслезанному ужасу нашей эпохи состоит, быть может, в том, что мученичество в глазах всех людей доброй воли вернуло себе свое традиционное значение свидетельства или, еще точнее, *творческого удостоверения*.

В конечном счете парадокс, выражающийся в сближении данных слов, и составляет, может быть, основную тему этого произведения. То же самое примерно можно выразить, сказав, что мы совершенно ошибемся относительно сущности творчества, представив его как *делание*, как производящую активность, берущую начало в нас самих. В источнике всякого творчества, видимого или невидимого, мы обнаруживаем все то же присутствие, все тот же предупредительный сигнал Бытия человеческой душе, которое в ней скрывается, мы обнаруживаем также акт (идентичный в бесконечном разнообразии своих проявлений) свидетельствования души об этом присутствии, которое она может отвергнуть, то есть аннулировать, поскольку она есть душа, а значит, свобода.

На пороге катакомб, вот-вот готовых сомкнуться над нами<sup>1</sup>, не должен ли каждый из нас попытаться напомнить себе о том, что, по сути дела, те же самые силы творческой верности, в более счастливые времена проявляемые в архитектуре, музыке и поэзии, завтра вооружат неукротимую волю тех, кто не принимает того, чтобы в них и вокруг них вершился отказ от человека, творимый человеком же, или, беря глубже, отказ от того, что больше человеческого начала, со стороны того, что меньше его?

---

<sup>1</sup> Это Введение написано в 1939 г., во время «странной войны», может быть, даже в конце 1939 г.



## ВОПЛОЩЕННОЕ БЫТИЕ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ТОЧКА ОТСЧЕТА МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Несколько недель назад я прогуливался по Люксембургскому саду, размышляя по поводу проблем, которые мне особенно близки, и мне казалось, что я мысленно прохаживаюсь по одному из тех малоухаживаемых скверов, где все истоптано и где не осталось ни одного укромного уголка для открытия и для мечты. Впечатление ужасное, но, я должен признаться, мне оно знакомо и близко. Английское слово «stale», почти непере译имое и употребляемое в отношении зачерствевшего хлеба, а также всего того, что испорчено бесконечным «пережевыванием», вдруг пришло мне тогда на ум. Сразу же, благодаря свойствам этого слова, опыт размышления, который только что был моим, обрел свое воплощение, став объектом рефлексии, и тотчас же, как по мановению волшебной палочки, я почувствовал освобождение от него. Так я вновь обрел один из тех мотивов, на которых моя мысль иногда задерживалась. Но я не был в состоянии исчерпать его до конца, и поэтому он сохранил для меня особенную новизну... Чувство staleness<sup>1</sup> рождается только в подверженных стагнации областях мыслительной деятельности. Стагнация совпадает с пережевыванием того же самого, и здесь, так же как и в мире чувственно воспринимаемого, кажется, что она является началом разложения. Ничто не представляется менее уловимым, имеющим меньше смысла с точки зрения чисто интеллектуалистической. Для интеллектуалиста единственный яд — это ошибка; как бы ни было трудно ему ее помыслить, допустить ее возможность. Но опыт нам раскрывает здесь и кое-что еще, во что нам необходимо было бы попытаться внести ясность. Я могу сказать, полагаю, без преувеличения, что все усилие моей философской мысли направлено на создание тех потоков (с неохотой пользуюсь этим физическим термином), благодаря которым в областях мыслительной деятельности, казалось бы отданных во власть оцепенения и предоставленных распаду, пробуждается жизнь. Отсюда чрезвычайная важность события, пусть даже и чисто внутреннего, происходящего там, где его невозможно уточнить и связать с объективными обстоятельствами. Я много раз имел возможность подчеркнуть метафизическую важность встречи, и я далек от

<sup>1</sup> несвежесть, избитость, банальность (англ.).

стремления видеть в ней, солидаризируясь в данном случае с рационалистом, лишь простое совпадение. Но до сего дня я никогда не замечал, что встречи могут происходить в рамках самой мыслительной деятельности. Встретить кого-либо — это не только пересечься с ним на его путях, это побыть хотя бы минуту рядом с ним и вместе с ним. Речь здесь идет (употреблю слово, которое еще буду использовать не раз) о *соприсутствии*. Существует множество мыслей, которые с нами только соприкасаются, не встречаясь с нами действительно, не раскрываясь нам, не присутствуя в нас, таких мыслей, которым мы не отдаемся всецело. Истинная встреча с одной из этих мыслей — это событие, которое, без сомнения, для тех, кто стремится проникнуть в суть вещей, не происходит случайно и подготовлено так же, как и видимая встреча, но которое сопровождается одним из тех потрясений, что, как вехами, отмечают человеческую жизнь.

Эти размышления могли бы быть продолжены и далее, причем их смысл станет абсолютно ясен только в конце моего изложения. Тем не менее, начиная с этих строк, они могут ориентировать ваш разум в направлении конкретной философии, которая совершенно не доверяет вполне готовым и обезличенным конструкциям, философии, имеющей целью восстанавливать те своего рода якорные связи, которые некая идеология, кажется, напротив, ставит себе задачей порвать везде, где она это может. Я не могу не признать, что в моих заявлениях звучит нечто бергсонское, однако здесь необходимо уточнить некоторые нюансы. Бергсонизму как философской системе необходимо противопоставить бергсонизм как способ мышления, к которому я могу всецело присоединиться.

В этом способе мышления есть нечто такое, что позволяет если и не отдать себе отчет в конкретной жизни интеллекта, то хотя бы к ней приблизиться (в той степени, в какой он представляет собой изыскание, творческое исследование), но только при условии решительного отстранения от той теории разума, которую нам дает бергсонизм как система. Я хотел бы проанализировать ошибки этой системы: вместо того чтобы подойти с сочувствием и расположением к интеллекту и как бы приобщиться к нему, она дает нам только его интеллектуализированную схему, к которой интеллект позволяет себя свести только в том случае, если его смешивают с его результатами. Одним словом, фундаментальным здесь является совсем не то различие, которое отделяет интеллект от инстинкта и даже от интуиции, а то, которое позволяет противопоставить мысль мыслящую мысли мыслимой.

Конкретная философия является философией мысли мыслящей; она может состояться только при помощи постоянной и рискованной акробатики. Я заранее предчувствую, что в последующем тексте выражения и терминология будут не совсем точными. По мере своих сил я попытаюсь помочь читателю совершить своего рода восстановление такого внутреннего видения, которое позволило бы ему, я

надеюсь, проникнуть по ту сторону недостаточно передающих суть дела слов, которые я буду вынужден, скрепя сердце, использовать.

Договоримся, однако, заранее и чтобы сразу же покончить с возможным недоразумением, что эта философия мыслящей мысли не имеет ничего общего с субъективным идеализмом, а в определенном смысле есть нечто противоположное. Для меня, как и для Мориса Блонделя\*, мысль мыслящая осуществляется только через своего рода подпитывание, обеспечиваемое ее постоянным общением с самим Бытием, причем ей не дано прерывать эту коммуникацию, но только мысленно от нее отказаться; однако в той мере, в какой она становится жертвой такого заблуждения, она рискует не только умертвить себя, но и опуститься до самых худших форм самообожания.

\* \* \*

Обнаружение отправной точки только по видимости составляет первый шаг любого философского исследования. Важно напомнить, что существует абсолютная полярность между этой точкой, какой бы она ни была, и типом той целевой установки, посредством которой определяет себя философская мысль. Прежде чем отправиться на поиски такой точки, я должен спросить себя как можно более строго: куда я направляюсь?

Очевидно, например, что если мой замысел состоит в том, чтобы создать понятийную систему, элементы которой будут связаны строгой диалектической связью, то я должен искать принцип, который был бы *логически* неоспорим, другими словами, принцип, который нельзя было бы, не входя в противоречие, подвергнуть сомнению.

По мере того как мои философские стремления все более четко осознавались, мне стало ясно, что они движутся *не в направлении* подобной систематизации, хотя сначала послекантовская философия и оказала на меня чрезвычайное влияние. Но в то же время меня не переставала мучить проблема: как результативно обобщить в доступной для понимания системе мой опыт именно как мой, с характеристиками, которые проявляются в нем *hic et nunc*<sup>1</sup>, с его особенностями и даже недостатками, делающими его тем, что он есть. По мере того как я сосредоточивался все более и более на этой проблеме, мне становилось ясно, что подобное обобщение не может быть осуществлено и даже не нужно пытаться это сделать. Вследствие этого мне пришлось, с одной стороны, открыть в себе самом, что значимость идеи умпостигаемой системы — значимость не идеальная, а реальная и метафизическая — стоит под вопросом; в соответствии с этим, с другой — я вынужден был со все возрастающей озабоченностью поставить перед собой вопросы относительно интимной структуры опыта, моего опыта, рассматриваемого не только в его содержании, но и в его качестве,

---

<sup>1</sup> здесь и теперь (*лат.*).

в его *сущности как опыта*. Направление моих философских поисков с этого момента совершенно изменилось. Деятельность, которая первоначально могла мне представляться как своего рода строительные леса, предназначенные для возведения будущего здания, предстала перед моими глазами исполненной своей собственной внутренней значимостью. Теперь речь могла идти уже не о том, чтобы строить, а о том, чтобы углубляться в основание. Образом, определяющим для меня суть философской деятельности, стало бурение, а не конструирование. Чем более я пытался углубить свой опыт, открыть тайный смысл этих двух слов, тем более идея некоего корпуса мысли, который я назвал бы моей системой, стала представляться мне неприемлемой; претензия втиснуть целую вселенную в ряд формул, более или менее последовательно связанных между собой, стала казаться мне смехотворной. Особенно моя критическая мысль не пощадила предполагаемые отношения между системой и тем, кто рассматривает себя ее изобретателем и патентованным владельцем. Не существует в мире чего-либо, что менее бы поддавалось патентованию и присвоению, чем философия. Справедливо заметить, что после Шопенгауэра и Ницше философское преподавание в этой связи играло часто, особенно в Германии, пагубную роль; философ, преподающий свою философию, неизбежно рискует выглядеть розничным продавцом своего товара, своей марки, на которую он имеет неотъемлемые права. Заметим, между прочим, что именно в этой области трудно с определенностью разграничить явления, где мы наблюдаем заимствования и влияния, а где — согласие и спонтанные совпадения. Это не только фактическая трудность, но и чуть ли не правовая невозможность. Чем более оригинальна и подлинна мысль, тем труднее установить ее историческую преемственность, сориентироваться относительно роли исторического влияния, без которого она не могла бы образоваться. Простая случайно встреченная фраза для изобретательного ума может стать моментом кристаллизации целого ансамбля бесконечно сложных размышлений. И этого простого наблюдения достаточно, чтобы дать понять, почему слова «моя философия» почти лишены смысла.

Исследование того типа, которое я ставлю теперь своей целью, будет определяться неким обязательством, не позволяющим себя вполне ясно сформулировать. Сказать, что это — признание в верности опыту, будет недостаточно; изучение философов-эмпириков показало нам, до какой степени слово «опыт» неточно и изменчиво в своем значении. Философия — это определенный способ для опыта признать и осмыслить себя. Но на каком его уровне? И как определится эта иерархия, как она упорядочится? Я ограничусь высказыванием, что нужно было бы различать степени не только понимания самого себя, но и близости с самим собой и со своим окружением — с самой вселенной.

Отправной точкой моего исследования является то, что неоспоримым оказывается не логическое и рациональное, а экзистенциальное. Если экзистенция не будет в начале, то она не будет нигде;

нет никакого перехода к экзистенции, который бы не был обманом и плутовством.

Здесь необходимо предварительное обобщающее замечание, которому я придаю достаточно большое значение и которое было бы уместно сделать эпиграфом для всей экзистенциальной философии. Предложения типа: «ничего не существует», «может быть, ничего не существует», «может быть, было бы неверным сказать или признать, что нечто существует» — должны расцениваться не столько как внутренне противоречивые, сколько как бессодержательные и лишённые смысла. Действительно, я могу отрицать за «вещами» качество существующих (я намеренно употребляю здесь термин как можно более неопределённый) только во имя определённой идеи существования, идеи, как она мыслится здесь, по определению без содержания, без реальной возможности применения. Эти предложения имеют видимость смысла только потому, что я имел осторожность не разяснять эту действительно неопределимую идею существования, во имя которой я отказывался признавать существование за тем и другим или за чем бы то ни было.

Говорить «нечто существует» — значит попросту возводить в принцип, что не имеет смысла это отрицать, что это отрицание лишь вербальное, что это совершенно необоснованная экстраполяция таких законных, но частных предложений, как, например, «А не существует» или «возможно, что А не существует».

Имеется ли такое привилегированное сущее, за которым нельзя отрицать это качество, не впадая при этом в противоречия и бессмысленность, если считать, что бессмысленность и абсурд совпадают? У меня сильное искушение объявить, что таким образцовым сущим являюсь я сам, хотя это не может быть принято без оговорки. Если я сам выступаю здесь как субъект, как реальность-субъект, если я в предложении «я существую» уподобен этому я-сам, который был бы реальностью-субъектом, то в таком случае, по-видимому, это предложение не выдерживает испытания. Непонятно, какие оно может представить гарантии, основания своей законности. Если утверждение «я существую» может быть принято, то только в своем неразложимом на составные части единстве, поскольку оно передает в свободной и не совсем адекватной манере первоначальную данность, которая не есть «я мыслю» и даже «я живу», но которую можно выразить словами «я испытываю», и нам необходимо здесь принять это слово в его максимальной неопределённости. Немецкий язык в данном случае более адекватен, чем наш: «Ich erlebe» («я испытываю»), выражение, понимаемое, кроме того, в своем внедискурсивном единстве, следовательно, ниже уровня вопроса *wer erlebt?*<sup>1</sup> и ответа «Ich erlebe»<sup>2</sup> (подразумевающего, что «не ты» и «не он», а «я

---

<sup>1</sup> кто испытывает? (нем.)

<sup>2</sup> Я испытываю (нем.).

испытываю») и нерасчленимое до такой степени, что это «Ich erlebe» ничем не отличается от *Es erlebt in mir*<sup>1</sup>, — это другой перевод того же, и нам неизвестно, лучше или хуже он, по определению вводящий множество факторов в то непосредственное единство, которое их, по видимости, не содержит.

Мы не можем, конечно, остановиться на этом, ограничиться констатацией достоверного, которое, впрочем, может утверждаться как таковое только с помощью размышления. И я хотел бы в данном случае быть как можно более ясным, что достаточно трудно там, где необходимо, чтобы работа углубления производилась до опыта, но не теряя контакта с ним.

Конечно, я могу — в акте сознательно совершаемого абстрагирования — понять себя как исключительно чувствующего; исходя из этого, я даже могу заключить, «что я есть», я существую в картезианском смысле. Но когда я говорю «я существую» (*j'existe*), то, бесспорно, имею в виду нечто большее; я втайне предполагаю, что я есть не только для себя самого, но что я сам себя обнаруживаю — лучше было бы сказать, что я явлен; приставка «ex» в слове «*exister*» («существовать») чрезвычайно значима, так как передает движение в направлении внешнего мира, центробежную тенденцию. Я существую: это значит, я заключаю в себе нечто, что может быть познано и признано другими или мною самим, поскольку я могу представлять для себя имитацию другого; и все это неотделимо от того факта, что «имеется мое тело». И манера моего самовыражения будет непринужденной, вполне расслабленной, когда я говорю: у меня есть тело. Я скажу также об определенном присутствии моего тела во мне самом, благодаря которому факт существования приобретает ту наполненность, которой он был бы лишен без него. Присутствие моего тела во мне означает, что я стараюсь сосредоточить мою мысль на этих словах, но тут же о них спотыкаюсь. Не предполагают ли они дуализма между мной и моим телом, внеположенность одного по отношению к другому? Но можем ли мы законным образом утверждать эту внеположенность? Имеет ли для нас это утверждение точное, доступное определению значение? Что-то в глубине моего существа вопрошает: а не должен ли я скорее говорить о присутствии тела *в нем самом*? Но тут же эта возможность сводится на нет: если тело принимать чисто физически, то заключает ли мое тело само себя? Очевидно, что нет.

Здесь мы вынуждены подвергнуть то, что я называю моим телом, самому строгому анализу. Прежде чем приступить к подобному исследованию, необходимо с достаточной ясностью в интересах дальнейшего изложения подчеркнуть, что мое тело есть такая точка отсчета, по отношению к которой полагают себя все формы существующего, и именно здесь располагается демаркационная линия, отделяющая существование от несуществования. Я процитирую

---

<sup>1</sup> Испытывается во мне (*нем.*).

текст первой части моего «Метафизического дневника», несколько его изменив, но не затронув его истинного смысла: «Когда я говорю «Цезарь существовал» (я беру пример из прошлого, поскольку именно здесь мой тезис кажется наиболее спорным), я не только хочу сказать, что он мог бы быть мною воспринят; я хочу сказать, что между существованием Цезаря и моим, то есть моим органофизическим присутствием во мне самом, существует объективно устанавливаемая временная преемственность; это присутствие и есть та точка отсчета, по отношению к которой упорядочивается бесконечная множественность того, что мною мыслится как существующее; все существование может быть соотносено с этой точкой отсчета и может мыслиться вне этой соотношенности только как чистая абстракция». Скажем также, что эта цепь временных, пространственных и пространственно-временных связей может быть усвоена моим воображением до такой степени, что мыслимое существующее может стать мне соприсутствующим. Вид магнетического поля, в котором распределяются эти цепи связей, упорядоченные по отношению к моему актуально данному существованию, я назову экзистенциальной сферой.

Отсюда следует, что присущие этому существованию черты, какими бы особенными и антиномичными они ни были, неизбежно обнаружатся в любой мыслимой экзистенции. Я отметил бы, впрочем, — и это объяснится в дальнейшем, — что экзистенция не является, строго говоря, постижимой, и то, что здесь неудачно именуют постижением (соперсептион), является не чем иным, как экстраполяцией в воображении и чувстве симпатии той отчасти непроницаемой для себя самой данности, отправляясь от которой строится любой опыт.

Итак: мое тело. Что означает здесь, на что указывает притяжательное местоимение? Как бы мы ни старались это определить, мы только будем наткаться на неразрешимые трудности. Могу ли я сказать, например, что мое тело — это мой инструмент, как мне было бы соблазнительно сказать во многих обстоятельствах? Нам нужно было бы здесь начать с того, чтобы спросить себя о природе используемых человеком инструментов, или орудий, и постараться глубже проникнуть в их суть. Очевидно, что каждый инструмент является средством расширения, развития и усиления той первоначальной мощи, которой обладает использующий его; это одинаково правомерно как для ножа, так и для линзы. Эти силы и возможности являются характеристиками организованного тела. И в той мере, в какой я его рассматриваю извне, я могу само это тело мыслить как машину, как инструмент. Теперь подойдем к исследованию *моего тела* в качестве именно моего. Можно ли это тело (*hoc corpus*, а не *illud*<sup>1</sup>) само рассматривать как инструмент — и инструмент чего? Очевидно, что я рискую здесь вступить на путь бесконечной регрессии: если владеющий инструментом сам есть инструмент, то инструментом чего он является? И так

---

<sup>1</sup> именно это тело, а не то (лат.).

далее. Если я мыслю свое тело как инструмент, я этим самым приписываю, скажем, душе, чьим инструментом оно служит, свойства, реализацию которых он обеспечивает; в данном случае душа начинает играть роль тела, и проблему можно поставить заново, теперь уже в отношении души.

Можно показать, что это правомерно относительно любых мыслимых объективных отношений между мной и моим телом, так как то, что я называю «я», есть, впрочем, не что иное, как *ignotum quid*<sup>1</sup>, с которым мое тело как мое считается связанным. Всякая требующая осмысления коммуникация между мной и моим телом оказывается немислимой.

Не должен ли я, с целью ликвидировать все эти неразрешимые вопросы, сделать определенное логическое усилие и объявить, что дуализма между мной и моим телом не существует и что в действительности я и есть мое тело?

Но будем осторожны: выражение «я есть мое тело» — не означает ли оно: «я идентичен моему телу»? Эта идентичность должна быть также подвергнута неумолимому анализу. Должны ли мы ее допускать? Ясно, что нет. Предполагаемая идентичность есть нонсенс, она может быть утверждена только при помощи скрытого акта аннулирования «я», и в этом случае она превращается в материалистическое утверждение: «Мое тело есть я, мое тело только одно и существует». Но это утверждение абсурдно; существенное свойство моего тела — его неспособность существовать отдельно. Сможет ли нам помочь идея мира тел? Но что придаст ему единство? Кто его помыслит как мир? И, с другой стороны, что становится в этом исключительно объективном мире принципом духовной близости (*мое* тело), вокруг которого создается экзистенциальная сфера?

Сказать «я есть мое тело» — это значит высказать следующее негативное суждение: «Было бы бессмысленным и неверным утверждать, что я есть нечто большее, чем мое тело». Или точнее: «Нет смысла в утверждении, что я есть что-то связанное тем или иным образом с тем другим, что есть или что было бы моим телом. Об отношении X между этим неизвестным Y и моим телом ничего нельзя утверждать с полной достоверностью. Это возвращает нас к мысли, что данное отношение не может быть помыслимо».

Мы должны идти до конца. Все вышеизложенное отнюдь не агностицизм. Нам не может служить убежищем удобная для нас идея, что это отношение непостижимо для меня, но могло бы быть постигнуто разумом, имеющим гораздо большие возможности, чем мой; сама мысль о таком отношении не может быть допустима. Таким образом, мы пришли к определению воплощенного бытия, и я беру здесь слово «être» (бытие, быть) скорее в его глагольном значении, чем как существительное.

---

<sup>1</sup> нечто неизвестное (*лат.*).



Быть воплощенным — это значит проявиться как тело, как именно это тело, без возможности отождествления с ним и отделения от него, поскольку отождествление и разделение суть операции коррелятивные, соотносительные по отношению друг к другу, но могущие проявляться только в сфере объектов.

Из этих размышлений ясно, что не существует понятного для нас убежища, где бы я мог утвердиться вне моего тела; эта бесплотность неосуществима, она исключается самой моей структурой.

Все это встречает, однако, возражение, на котором я должен теперь остановиться. Если я попытаюсь абстрагироваться от притяжательно-местоимения в выражении «мое тело», если я его буду рассматривать как одно из тел среди многих других, то я вынужден обращаться с ним как с объектом, обладающим теми основными характеристиками, которыми определяется объективность. С этого момента оно становится объектом научного познания. Оно становится проблемой, скажу я, но только при условии, что я его рассматриваю как не мое. Это определение — в сущности, совершенно фиктивное — есть основа целой интеллектуальной аскезы. В качестве познающего объекта я устанавливаю или делаю вид, что устанавливаю, дуализм между моим телом и мной, этот интервал, который только что казался немыслимым с точки зрения экзистенции, но сам субъект в данном случае конституируется путем отрицания экзистенции, существуя лишь при условии, что воспринимает себя несуществующим. Этот парадокс заложен в самом объекте, так как я действительно мыслю объект лишь в той мере, в какой я утверждаю, что я ничего для него не значу, что он не считается со мной. И только в этом состоит действительный, единственно возможный, но решительный ответ на раздражающий вопрос эмпирического идеализма: перестают ли вещи существовать с того момента, когда я перестаю их воспринимать? Истина заключается в том, что они являются вещами только при этом условии.

Но в силу аномалии, распространяемой на мышление, чем больше я настаивал бы на объективности вещей, обрывая ту пуповину, которая связывает их с моим существованием, с тем, что я называю моим органифизическим присутствием во мне самом, чем больше я утверждал бы независимость мира по отношению к моему «я», его совершенную индифферентность в отношении моей судьбы, моих целей, тем более представленный таким образом единственно реальный мир превращался бы в иллюзорный спектакль, в документальный фильм, созданный на потребу моему любопытству, но который в конце концов уничтожался бы тем простым фактом, что он меня не знает. Я подразумеваю под этим, что вселенная имеет тенденцию к самоуничтожению в той мере, в какой она начинает меня переполнять и выходить за границы моего «я», — именно это забывают каждый раз, когда пытаются раздавить человека перечислением астрономических фактов и деталей.

Я хочу этим сказать, что мы начинаем вдаваться в чистые абстракции каждый раз, когда пытаемся из-за страха антропоцентризма

разорвать *pexus*<sup>1</sup>, соединяющую меня со вселенной, характерную для моего присутствия в мире, причем мое тело является не чем иным, как этой связью, достигшей своей явленности. И я должен признать, что это может привести к серьезным недоразумениям. Не может быть и речи о том, чтобы считать вселенную полностью зависимой от меня, это значило бы впасть в грубый субъективизм. Я настаиваю прежде всего на приоритете экзистенциального перед идеальным, но сразу же подчеркиваю, что экзистенциальное неизбежно соотносено с воплощенным сущим, то есть с фактом *бытия-в-мире*. Это последнее выражение, не принятое в философии, по крайней мере не принятое до Хайдеггера, как мне кажется, адекватно передает нечто, что должно быть понятно не как отношение и связь, а как причастность или участие. Термин «участие» («participation»), которым я пользовался между 1910 и 1914 гг., беря его в совершенно ином значении, нежели в том, которое ему придавал Платон, вновь появляется сегодня в философии Лавеля, которая во многих отношениях кажется мне близкой моей философии. Та трудная проблема, которую я перед собой поставил, начиная с этой эпохи, заключалась в следующем: каким образом можно прийти к пониманию участия, не искажая этого понятия, то есть не превращая его в объективное отношение. Я думаю, что нам полезны будут только некоторые разделы из написанного мной тогда, когда я продвигался ощупью в своей философии (эти работы никогда не были опубликованы и, вероятно, не будут\*). Я не изменил в них ничего, что касается содержания, хотя терминология, которой я сегодня пользуюсь, сильно отличается от прежней.

Если я попытаюсь собрать воедино и уточнить все, что было выработано в предшествующую эпоху и что я, вслед за Ясперсом, назову моей фундаментальной ситуацией, то я приду к следующим положениям. В первую очередь отмечу, что эта ситуация именно потому, что она — фундаментальная, не может рассматриваться как случайная по отношению к некоей постижимой в себе сущности, которая «находилась бы» в ней, но также могла бы «находиться» и в другой. Речь идет о том, что в тех работах, на которые я только что ссылался, я, может быть, довольно тяжеловесно, назвал неслучайностью эмпирически данного. Постараемся выразить это как можно более ясно, и мы будем вынуждены признать, что в этом месте происходит соединение метафизического и если и не этического, то собственно духовного измерения.

С одной стороны, благодаря данной мне в какой-то степени способности извне наблюдать мое тело (например, когда я смотрю на себя в зеркало в прямом и переносном смысле) я неизбежно испытываю искушение мысленно освободиться и как бы отречься от него — как можно было бы отречься от друга, от близких тебе людей (читатель увидит в дальнейшем, какую огромную роль я придаю в своих рассуждениях теме возможного отречения).

---

<sup>1</sup> связь (лат.).

С другой стороны, моя рефлексия, направленная на это разъединение, раскрывает его ошибочный характер. Работа моей мысли вынуждает меня признать, что эта отъединенная сущность, это «я», по отношению к которому тело есть как бы нечто случайное, не позволяет мыслить себя ни вне его, ни в связи с ним, ни как нечто идентичное тому, с чем я хочу его разъединить.

Я должен заметить, что эта рефлексия второй степени, рефлексия, направленная на первоначальную рефлексия, и есть, на мой взгляд, сама философия в ее специфическом усилии восстановить конкретное по ту сторону разделяющих и вычленяющих определений абстрактной мысли. В этом смысле я полностью отдаю себе отчет в том, что, несмотря на различия, которые я не думаю отрицать, я близко подхожу, может быть, не к самому гегельянству, но к некоторым теориям, которые его продолжают, несколько смягчая, например к учению Брэдли\*.

Но я могу утвердить это участие, которое есть мое присутствие в мире, могу его вновь обрести или восстановить, только сопротивляясь искушению отрицать его, то есть считать себя некоей изолированной сущностью.

Вы мне скажете: «Нельзя употреблять здесь термин «искушение». Если ваш аргумент законен, то нам не дано выбора. Можно ли иметь выбор между тем, что разумно, тем, что имеет смысл, и тем, что абсурдно?» Конечно, можно: к сущности абсурда принадлежит то, что такое существо, как я, может его предпочесть при условии, что он не признается в качестве абсурда. Это — рефлексия второй ступени, философское размышление, осуществляющееся лишь для свободы и свободой. Ничто внешнее не может меня принудить, даже сама идея принуждения в этом плане лишена всякого смысла. С этого момента я могу выбрать абсурд, поскольку мне нравится убеждать себя, что он не есть абсурд, или предпочитать его в самом его качестве абсурда. Для этого достаточно, чтобы я произвольно прервал некоторую цепь размышлений. Эта способность, которая мне дана, в которой никто не может мне отказать — впрочем, смотря как это интерпретировать, — и которая состоит в том, чтобы следовать или не следовать логике своих размышлений, эта способность, в конце концов, есть просто способ внимания и призвана здесь осуществиться самым непосредственным образом. Таким образом, мы можем констатировать, что наша свобода неотъемлема от нашей причастности к универсуму.

Тем самым мы видим, как формируются с помощью этих рассуждений, сложных и неожиданных, предпосылки того, что я назову конкретной или экзистенциальной философией.

Эта философия строится вокруг той данности, которая, подвергая себя рефлексии, не только не становится от этого прозрачной для себя самой, но переходит в отчетливую догадку, не скажу чтобы противоречия, но радикальной тайны, дающей место для антиномии тотчас же, как только дискурсивная мысль пытается ее упростить или, если угодно, проблематизировать.

Я только что отметил невозможность отношения к своему телу как только к инструменту, как к приложению, как к принадлежности той особой сущности, которая является моим «я». Но мы уже видели, что было бы произволом и даже абсурдом интерпретировать эту невозможность в материалистическом смысле. Существуют две противоположные, но соотносительные позиции, между которыми разум начинает колебаться, как маятник, в той мере, в какой он не дает себе отчета в том действительно озадачивающем факте, что здесь нет ничего, что могло бы интерпретироваться как отношение, если взять за основу то, что отношение существует только между терминами, то есть между символами объектов, или, что то же самое, между идеальными объектами. Экзистенция или, скорее, если мне позволят употребить это варварское слово, экзистенциальность — это причастность в той мере, в какой ее нельзя объективировать. Но не дадим словам ввести нас в заблуждение. Вполне понятно, что мы имеем непреодолимую склонность объективировать это участие, или причастность, и усматривать в нем лишь отношение; мешает нам в этом исключительно сам акт нашей свободы. Только в ней и через нее раскрывается наша фундаментальная непосредственность, причем это раскрытие может происходить в самых различных, но сообщающихся друг с другом зонах — зоне метафизики, зоне поэзии и зоне собственно искусства.

Все это несколько разъяснится, я думаю, если мы сконцентрируем наше внимание на том, что привычно называется проблемой ощущения и что есть в действительности сама тайна чувствования.

Когда я рассматриваю какой-либо организм, пусть это будет и мой организм, извне, я не могу себе запретить — и даже более, я должен — представить его себе и сконструировать его в воображении как аппарат одновременно воспринимающий, передающий и посылающий. Следует относиться к способности чувствовать, которой наделен этот организм, как к мощной силе схватывания всего, что достигает его «извне», и зрелище, предоставляемое им, то есть его конфигурация, как раз поддается, по-видимому, такой интерпретации.

Если тем не менее мы сосредоточиваем наше внимание на ощущении в его актуальном значении, то есть на смысле выражения «я чувствую», мы вынуждены отдать себе отчет в том, что подходить подобным образом к осмыслению ощущения — это не мыслить его вовсе, это значит заменить его чем-то таким, к чему оно не позволяет себя сводить. Поясню. Когда мы употребляем термины «приемник», «передатчик» и т. п., мы уподобляем организм почтовому телеграфу, принимающему послание. Если говорить точно, он принимает не само послание как таковое, а совокупность данных, которые можно расшифровать с помощью определенного кода. Послание, в точном смысле слова, предполагает двойную передачу; первая осуществляется на выходе, вторая — при принятии послания. Бесконечно разнообразные материальные формы, которые включает в себя эта передача, не имеют в данном случае большого значения.

Но проблема, которую мы должны поставить перед собой, состоит в том, чтобы понять, можно ли ощущение, взятое само по себе, уподобить посланию. Размышление обнаруживает невозможность этого, и насколько мы были бы введены в заблуждение, если бы вообразили, что воспринимающее сознание *переводит* в ощущение то, что ему дано изначально как физический феномен, такой, например, как потрясение. Но что означает в действительности слово «передать»? В любом случае это означает заменять одну группу данных другой группой данных. Но термин «данность» взят здесь только за неимением лучшего. Шок, испытанный организмом в целом или какой-то из его частей, ни в какой мере не данность, или, если выразиться точнее, он является данностью только для внешнего наблюдателя, который его определенным образом воспринимает, а не для самого организма, который ему подвергается. Я могу убедить себя в противоположном только потому, что я — созерцающее сознание — перемещаюсь в своем воображении в этот организм, внедряю в его пассивное существо идею, которую я же в отношении него создал; я жажду психологически расцветить тот феномен, который, впрочем, я стараюсь определить в терминах исключительно физических. Словарь, используемый мной, представляет здесь особенную важность: я считаю, что такое, например, слово с двойным значением, как «аффект» («аффектация»)\*, здесь совершенно неприемлемо. Если мы подвергнем глубокому исследованию составляющие какой-либо данности — самого факта быть данным («des Gegebenseyns»<sup>1</sup>), — то увидим, что внешняя сторона, которая характеризует это отношение (допустим, только это одно), предполагает существенным образом внутреннюю сторону, то есть само сознание. Физическое событие как таковое, когда его рассматривают в качестве основания ощущения, не дано и не может быть дано этому сознанию, которое, как предполагается, переводит его в ощущение. И здесь, как и в том случае, когда говорилось о моем теле, мы рискуем оказаться вовлеченными в бесконечную регрессию, являющуюся знаком непреодолимого противоречия. Но нет никакого смысла относиться к ощущению как к переводу. Ощущение непосредственно и лежит в основании любой интерпретации и любой коммуникации, оно не может быть само интерпретацией и коммуникацией. Как только я хочу связать его с объектом, я неизбежно начинаю рассматривать его как некую эманацию того объекта, который мне нужно понять и почувствовать. В действительности же речь у нас идет не об эманации. Действие возможно только постольку, поскольку я могу определить объекты и выявить их местоположение, поскольку я отношусь к ощущениям как к посланиям, не отдавая себе отчета в том, насколько это абсурдно. Таким образом, я неизбежно должен рассматривать ощущение с двух несовместимых и противоречивых точек зрения, потому что есть

---

<sup>1</sup> gegeben sein — быть данным (нем.).

один смысл, последний и метафизический, согласно которому верно то, что ощущение непосредственно, но есть и другой смысл, который меня вынуждает относиться к ощущению как к отправленному и переданному посланию, могущему вследствие этого быть перехваченным.

Эта озадачивающая двойственность, как нетрудно видеть, строго соответствует той, которую я показал только что, говоря о моем теле. Именно с точки зрения того, что я осмелился бы назвать *телом-субъектом*, с которым я не властен себя логически идентифицировать, ощущение раскрывается как непосредственное; и напротив, с точки зрения *тела-объекта* ощущение воспринимается мной как коммуникация. Но в то же время очевидно, что это различие, кажущееся таким ясным, может быть удержано лишь постоянным напряжением. Как только мы ослабляем наши усилия, оно теряется в непреодолимой беспорядочности опыта, где непосредственное и объективное постоянно смешиваются, налагаясь друг на друга.

Точка отсчета истинной философии — я подразумеваю под ней ту философию, которая есть опыт, превращенный в мысль, — это как можно более ясное признание той парадоксальной ситуации, которая является не просто моей, но *делает меня мною самим*. Я хочу напомнить, что эта ситуация, как бы она ни была радикальна — и вряд ли кто больше, чем я, склонен подчеркивать предельную значимость определенной «этости» (*esséité*)\*, — может быть постигнута только по отношению к свободе, которая есть прежде всего власть утверждать или отрицать саму себя.

Но здесь мы более, чем где бы то ни было, можем оказаться в плену абстракции. Каким образом может себя действительно утверждать эта свобода, которая не менее радикальна, чем непосредственность ощущения? Мне доводилось ранее определять метафизику как логику свободы; эта формула небезукоризненна, но она имеет то преимущество, что выявляет существенную истину: философский прогресс осуществляется посредством ряда последовательно совершаемых шагов, с помощью которых свобода, воспринимаемая сначала как право сказать «да» и «нет», воплощается и организуется как реальная сила, придавая себе содержание, внутри которого она раскрывается и узнает себя. Читатель увидит в дальнейшем, что философия свободы, как я ее понимаю, не может быть противопоставлена философии бытия, или, точнее, эта оппозиция может себя оправдать только при неправильном отождествлении бытия и вещи, или, если мы, сближаясь с теми, кто следует букве бергсонизма (я здесь не говорю об истинном бергсонизме, которое идет дальше своих собственных формул), сочтем своим долгом дать бытию исключительно статическую интерпретацию. Однако для меня очевидно, что бытие, как его мыслят все без исключения великие метафизики, стоит выше оппозиции статического и динамического, и я хотел бы предложить ориентированную именно в этом направлении интерпретацию, какой бы странной ни была та терминология, в которой она выражается.

Но мне теперь необходимо продвинуться дальше в исследовании конкретного и попытаться показать, каким образом уточняются те утверждения слишком общего характера, которые я старался до сих пор формулировать на все еще абстрактном языке.

Я предприму здесь тот же самый анализ, которым когда-то пользовался в отношении понятия восприимчивости. Он непосредственно продолжает наблюдения, сделанные мною по поводу *ощущения* и развитые затем в первом\* «Метафизическом дневнике».

Что означает слово «принимать»? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала оставим в стороне тот метафорический расплывчатый смысл, в котором мы его употребляем, когда говорим, что воск принял форму в виде отпечатка от предмета. В этом контексте принимать — значит пассивно подвергаться воздействию. Обратим внимание на сложное и ясное отношение, которое мы имеем в виду, когда говорим, что один человек принимает другого. Принимать — это значит допустить к себе кого-либо извне, принять его у себя. Очень интимное, полное тайны отношение, которое выражается предлогом *chez* (у), почти не привлекало, как мне кажется, до сегодняшнего дня внимания философов. Не существует предлога *chez* (у) без отношения к слову «*soi*» («себя»), которое может означать самость другого человека или другое как самость, то есть существо, способное сказать «я». Я хочу повторить, что в этом есть тайна, и, чтобы в том убедиться, мы должны сослаться на следующий, например, конкретный опыт: я переехал на новую квартиру, мебель принадлежит мне, но может так случиться, что я не *чувствую* себя здесь как дома (*chez moi*). Есть еще одно связанное с этим наблюдение: считается, что американец по сравнению с французом и англичанином обладает меньшим чувством дома, что выражается в том, что он с большим удовольствием живет в отеле и считает естественным обедать вне дома. Я могу говорить о ситуации быть *у себя*, только подразумевая, что понятие «свое» насыщается свойственными ему качеством и средой, что позволяет узнавать себя в этом окружении и поддерживать с ним близкие отношения.

Если это так, то мы должны сказать, что принимать — это значит вводить другого, чужого в определенную таким образом зону и в какой-то мере допускать в ней его участие. Я думаю а priori<sup>1</sup>, что историко-социологический анализ понятия гостеприимства может обрести свой полный смысл, только исходя из этих данных, трудно определенных в абстрактных терминах. Поэтому целенаправленный анализ нашего опыта может раскрыть это понятие без особого труда. Очень вероятно, что светский этикет, от которого мы сохранили лишь бессвязные обрывки, есть остаток чего-то, что скрыто в самом уделе человека. Отметим чрезвычайно важную роль слова «*condition*» («удел, состояние, условие»). Я думаю, что философ, который хотел бы сегодня возобновить начинание Юма, должен был бы назвать свое произведение не «О человеческой природе», а «О человеческом уделе»\*\*.

<sup>1</sup> заранее, до опыта (*лат.*).

Если мы здесь остановимся на анализе акта гостеприимства, то тут же увидим, что принимать не значит заполнять пустое пространство присутствием чужого, а значит привести другого к участию в некоей жизненной целостности. Двусмысленный термин «восприимчивость» имеет широкий диапазон значений — от «страдать», «испытывать» до «отдачи себя»; так гостеприимство предполагает отдачу своего, а значит, самого себя.

В моих глазах эти простые замечания очень важны, и вот почему. В первую очередь они помогают нам понять, правда косвенно, но более глубоко, чем мы были в состоянии это сделать до сих пор, что ощущение не есть пассивное действие и не может им быть, а это идет вразрез с тем, что думали на этот счет философы прошлого в той мере, в какой они отходили от Аристотеля, который, по-моему, был чрезвычайно пронизателен в этом отношении. Общепринятое и как бы автоматическое отождествление понятий «принимать» и «страдать», которое берет начало в кантианстве, может объясняться только недостатком предварительного анализа. Как только мы ясно признали, что ощущение несводимо к претерпеванию, будучи своего рода принятием, с этого момента мы в сердцевине принятия обнаруживаем активный элемент, нечто подобное возложению на себя какой-то задачи или, лучше, само-раскрытию навстречу... Я настаиваю здесь на многоточии, ибо если я его заменяю упоминанием какой-либо объективной и объективируемой данности, то я впаду в противоречия, на которые уже указывал.

Исходя из этого, становится возможным раскрыть преемственность между фактом ощущения и фактом творчества, что было бы немислимо, если бы первый был результатом простой пассивности, а второй — чистой активности. Но это не все и, может быть, не самое существенное. На мой взгляд, самой важной областью приложения тех взглядов, которые я изложил, являются отношения между сознаниями.

Эти отношения составляют чрезвычайно трудную проблему для всей философии, особенно идеалистической. Но могут спросить, а разрешима ли эта проблема с моей точки зрения? Ставить акцент на несводимости и даже на метафизическом приоритете ощущения, феномена *«я чувствую»* не значит ли это замыкаться в этом понятии, как в тюрьме, из которой можно убежать только в своем воображении, *мысленно*? Не значит ли это обрекать себя на солипсизм? Я думаю, что для таких вопросов нет оснований и что подобный страх основывается на недоразумении, которое необходимо рассеять.

Солипсизм — если допустить, что он приемлем хотя бы в теоретическом плане, что лично я категорически отвергаю, — имеет смысл лишь в том случае, если я в буквальном смысле принимаю шопенгауэровскую формулировку: «Мир есть мое представление», тем более если я ее видоизменяю, максимально суживая ее значение: «Мир есть не что иное, как мое представление». Кроме того, рефлексия приводит меня к вопросу, как я в действительности могу мыслить это сужение и откуда приходит ко мне идея чего-либо, что могло бы выхо-



доть за пределы моего представления, даже если я мыслю это что-то только для того, чтобы объявить его непостижимым.

Но для философии причастности шопенгауэровская формула совершенно неприемлема, или, по крайней мере, она теряет всякую метафизическую значимость. Если вернуться к выражению, которое я только что использовал, то надо сказать, что я существую в мире лишь постольку, поскольку он не есть мое представление, давая мне информацию о себе. С другой стороны, эта формула понятна лишь тогда, когда я мыслю себя самого как такую сущность, которая требует для себя той самодостаточности от-себя-бытия (*aséité*)\*, которую в прежние века считали исключительным достоянием Абсолюта. Можно доказать без труда, что определенная философия личности, одновременно прямолинейная и несостоятельная, предполагает и эту деградацию, и этот перенос.

Но здесь мы должны вспомнить, что во власти нашей свободы отрицать себя, считая, что она себя утверждает, или заходить в тупик, стремясь развернуть свои возможности. И это верно в той мере, в какой свобода обожествляет себя, не отдавая, впрочем, себе в том отчета, то есть в той мере, в какой она претендует сосредоточить мир вокруг себя. Невозможно преувеличить значение того факта, что коперниканская революция, совершенная Кантом, рисковала выродиться и действительно выродилась у многих в антропоцентризм второй степени, в котором не было ничего от простодушия традиционного антропоцентризма и где гордость разума не находила противовеса в теоцентрическом утверждении божественного господства.

Конечно, меня упрекнул здесь в том, что, по всей видимости, я не знаю, что эта мысль, воздвигнутая в самом сердце знания, не является ни моей, ни вашей, что она, напротив, счастливейшим образом свободна от всех этих калечащих ее характеристик. Нам остается выяснить, не превращается ли эта мысль, осуществление которой направляет поиск истины и которая одна делает возможным образование универсальных суждений, в идола тотчас же, как только она объективируется, как только начинает мыслить себя как некую реальность и претендует на статус бытия, — и это потому, что, будучи проявлением дегуманизованного человеческого начала, она претендует на форму Абсолюта. Мы не сможем продвинуться к сущности научного исследования, если возьмем как принцип то, что в него вовлечена не сама личность ученого со всеми ее хорошими и плохими качествами, а обезличенная мысль как таковая, которая, неизвестно почему, воплотилась в этом ничтожном и эфемерном посреднике. В таком случае мы не в состоянии будем понять личностное и драматическое в этом исследовании, то, благодаря чему оно есть не только часть всеобщей истории, но и, еще глубже, свершение индивидуальной судьбы. Я хотел бы остановиться особо на этих двух словах, которые на уровне философии абстрактной мысли теряют всю свою значимость.

Моя свобода, как мы уже видели, может самоутвердиться до конца, только сочетавшись с моей личной судьбой, не претендуя на то,

чтобы ее обойти. Но сама судьба, с другой стороны, формируется и углубляется только при условии самораскрытия навстречу другим. Шелер в этом смысле прекрасно охарактеризовал роль, которая отводится симпатии, рассмотренной в качестве не сводимой ни к чему феноменологической данности\*, и нам нет необходимости на этом подробно останавливаться. Зато я желал бы воспроизвести здесь прекрасное исследование Хокинга\*\* о познании других «я», поскольку в решающую для меня эпоху оно позволило мне освободиться от всего, что во мне оставалось от учения о монаде. Но я должен был бы лишь уточнить, каким образом в моей собственной мысли находит свое разрешение проблема коммуникации при переходе к «ты». Я должен при этом отметить, что термины, в которых излагается эта проблема и ее решение, иногда будут не совсем точными.

Осмысливая идею ответа, размышляя о составляющих ее элементах, я пришел к необходимости осмыслить понятие «ты» как таковое. Многочисленны были эмпирические, а отнюдь не абстрактные и спекулятивные пути, которые привели меня к необходимости сконцентрировать мою мысль на этой идее. Мы слишком долго путешествовали по дорогам абстракций, чтобы я не чувствовал за собой права ввести сюда некоторые биографические моменты, важные для меня. К тому же не упоминал ли я только что, что биографическое, с одной стороны, и духовное, даже интеллектуальное, — с другой, нераздельны?

Во время войны, будучи отстранен от мобилизации по состоянию здоровья, я проводил расследования очень трудного и специфического характера, касающиеся военных, исчезнувших при неизвестных обстоятельствах, которые часто практически невозможно было восстановить. Таким образом, я вынужден был отвечать на вопросы, чаще всего адресованные мне людьми, которые являлись передо мной собственной персоной и сразу же сообщали мне свой страх и ужас непосредственно своим голосом, взглядом... Этот опыт истинно человеческого контакта с неизвестными людьми, опыт приобщения к их чувствам сыграл фундаментальную роль в разработке моей философии. Эти неизвестные были для меня сначала просто X и Y, но через некоторое время мне удавалось понять их беспокойство, сделал его в какой-то степени своим. В дальнейшем станет ясно, как все это происходило. Но это еще не все.

Случилось так, что во время войны я вместе с моими друзьями проводил определенные опыты метапсихического плана, и результаты их оказались несколько двусмысленными. Но они побудили меня к постановке вопросов, пусть странных и отличных от тех, которые считаются философски благопристойными, но касающихся самой сути дела. Я не намерен описывать здесь в деталях эти опыты, которые представляли раньше и представляют теперь особенную важность. Единственное, что я могу сказать, — это то, что я сам оказался медиумом, но находился в состоянии совершенной ясности сознания до такой степени, что я сам был еще и зрителем. Эти опыты осу-

ществлялись с помощью планшетки. Подобно тому как это происходит, когда используют стол, мы действовали с помощью вопросов и ответов, и я ощущал себя не источником тех, чаще всего непредвиденных, ответов, которые давала планшетка, а их проводником. Ни в каком смысле я не мог бы сказать, что отвечал именно я. Но *кто* же это был? И следующим движением моей мысли было желание спросить — каково точное значение самого этого слова «*кто*»? Указание на бессознательное казалось мне (кажется и теперь) достаточно трусливой попыткой нашего ума обойти те проблемы, которые трудно четко и последовательно сформулировать.

Я ограничиваюсь этими замечаниями, которые могут помочь нам проникнуть в конкретные подосновы моих размышлений по поводу отношений между «я» и «ты», метафизической важности понятия «ты».

Напомним сначала то, что я только что говорил об объекте: это то, что меня не воспринимает, для чего я не существую. Напротив, я обращаюсь к другому человеку как к «ты», как к такому существу, которое, по всей видимости, способно ответить мне тем или иным образом. И этот ответ может передаваться не только в словах. Наиболее ярко выраженная форма призывного обращения — молитва — лишь приблизительно может найти свое выражение в произносимых словах, так как она есть некое внутреннее преобразование или прилив таинственных сил, невыразимое умиротворение.

Когда я определяю другого как *он*, я отношусь к нему как к отсутствующему; именно его отсутствие позволяет мне его объективировать и рассуждать по его поводу, воспринимая его как некую данную мне природу или сущность. Но существует присутствие, являющееся одним из видов отсутствия. Я могу вести себя в присутствии кого-либо, как если бы он отсутствовал, и это может быть проиллюстрировано примерами, взятыми из повседневной жизни. Я здесь воспроизведу, несколько дополнив, страницу из моего «Метафизического дневника».

«Я встречаю на железной дороге некоего незнакомого мне человека, мы разговариваем о погоде, о новостях войны (этот текст датирован апрелем 1918 г.)\*, но, хотя я и обращаюсь к нему, он не перестает быть для меня «кем-то», «этим человеком»; он прежде всего таков, каким я его узнаю, мало-помалу входя в детали его биографии. Этот контакт можно сравнить с заполнением вопросника, с указанием справочных данных, с которыми это лицо для меня идентифицируется. Вы можете представить себе, что находитесь в присутствии некоего чиновника, который желает установить вашу личность. Но что интересно: чем более отчужден от меня мой собеседник, тем более отчужден и я по отношению к самому себе; находясь рядом с кем-то, я сам становлюсь кем-то другим, если только я не есть в буквальном смысле никто — только лишь перо, выводящее буквы на бумаге, или просто регистрирующий аппарат... Но может так случиться, что между мной и другим образуется осязаемая связь,

например, я обнаруживаю некий общий для нас опыт (мы бывали в одном и том же месте, подвергались одной и той же опасности, оба жаловались на такого-то человека, читали и любили такую-то книгу); таким образом создается связь, благодаря которой я и другой становимся *мы*; то есть этот другой перестает быть *он* постольку, поскольку становится *ты*; слова «ты также» наполняются в данном случае особой значимостью. Мы общаемся, и это значит, что другой перестает быть для меня поводом для разговора с самим собой, он уже не стоит между моим «я» и мною самим. Этот «я сам», с которым я объединился, чтобы его изучать, судить о нем, как бы растворился в этом живом единстве, которое он образует теперь с моим «я». И вот перед нами открывается путь, ведущий от диалектики к любви.

Существо, которое я люблю, не есть для меня третье лицо. Оно способно раскрывать мне меня самого. Мое внешнее сопротивление и защитные реакции исчезают одновременно с тем, как падают барьеры, разделяющие нас друг от друга. Все более очевидным становится его присутствие в том кругу, который отделяет нас от внешнего мира и по отношению к которому все третьи лица становятся другими».

Я смогу выразить это, если скажу, что я эффективно общаюсь с самим собой только в той мере, в какой я общаюсь с другим, когда этот другой становится для меня «ты». Такая трансформация может происходить только благодаря движению внутренней разрядки напряжения, которой разрешается судорога моей сосредоточенности на себе самом, деформирующая мою личность. Я решил недавно возразить А. Жиду по поводу текста его «Новых яств» (с. 113): «Познай самого себя. Мákсима столь же вредная, сколь и несовершенная по форме. Кто наблюдает себя, тот останавливается в своем развитии». Но я думаю, что это выражение только потому несовершенно, что требует своей доработки. Познание самого себя, критикуемое Жидом, — это именно то, чего думают достигнуть, сосредоточившись на самом себе, и что есть не что иное, как упрощенное и изуродованное осознание реальности, которую мы можем постигнуть только через других и лишь постольку, поскольку мы поддерживаем с ними живую связь, одухотворенную милосердием.

Теперь нужно продолжить эти рассуждения в область собственно метафизическую, не просто экстраполируя, а и осмысливая их. Мы понимаем уже сейчас, что соотносительные, но еще неразвитые категории того же самого и другого здесь преодолены, трансцендированы. Я хотел бы, имея такую возможность, проиллюстрировать это пьесой «Квартет фа-диез», которая в этом смысле кажется мне очень важной. В финальной сцене этой одной из наиболее значимых пьес из всего написанного мною для театра мы присутствуем при таинстве недоступного для рассудка примирения между Клер и Роже, ее вторым мужем, братом Стефана, который был ее первым мужем и с которым она развелась, так как он был ей неверен. Клер и Роже почувствовали, что между ними встает все более и более осязаемая преграда — вос-

поминание о том, кто для одного является символом братской общности навеки, а для другой воплощает горечь обманутой любви. Музыка — Стефан был композитором — позволяет им более глубоко проникнуть в суть их отношений. Клер вынуждена спросить себя, не любит ли она еще, хотя и не осознавая этого, своего первого мужа, с которым, как ей казалось, она уже рассталась навсегда, в лице его брата, похожего на него и никогда не склонного его осуждать. Я процитирую здесь только несколько реплик из упомянутой сцены, и этого будет достаточно, чтобы придать более конкретный смысл, более непосредственный колорит этой части моего изложения.

К л е р. Если я сказала бы тебе, что есть мгновения... Да, я говорю себе иногда, не есть ли это только форма реванша твоего уязвленного самолюбия. Здесь есть еще что-то. Мираж сходства. И все же я думаю, что я увлечена тобой именно потому, что ты сильно отличаешься от него. Насколько же вы противоположны! И насколько же я предпочитаю твою дружбу его капризным нежностям!

Р о ж е. Ты любишь во мне только его отражение.

К. Облагороженный образ.

Р. Но тем не менее образ.

К. Если бы ты знал, насколько все вокруг озарилось, когда я тебя обрела!

Р. Свет от спутника!

К. Роже, не надо. Я не права. Зачем вспоминать прошлое? Оно так далеко от нас.

Р. Нет... Как ужасно представлять себе, что я никогда не был любим ради самого себя.

К. Ради тебя самого... Ради него самого... Где начинается личность? Тем не менее это — ты. Не думаешь ли ты, что каждый из нас обретает свое продолжение во всем, что он вызывает к жизни в этом мире?

Р. Сколько утешения в этой мысли.

К. Подумай же: это был ты, несмотря ни на что.

Р. А также все же он...

«Ради тебя самого... Ради него самого... Где начинается личность?»

То, что открылось моим героям подобно вспышке молнии и что, может быть, не останется в их сознании надолго, существует поверх замкнутых систем, ограничивающих нас благодаря нашим суждениям, в той сфере плодотворной неопределенности, в которой люди общаются и *существуют* в акте коммуникации и посредством него. Но мотив свободы здесь прослеживается так же отчетливо, как и раньше. Это различие тебя и меня, тебя и его не является нейтральной стихией, в которой мы должны были бы потерять себя и как бы отречься от себя, это, скорее, жизненная среда души, где она черпает свои силы и, расходуя и изживая себя, себя же обновляет. Должна свершиться воля к причастности, и она одна может спасти нас от смятения.

Я думаю, что это уточнится, как только мы поставим с некоторой ясностью проблему реальности «ты». Какой смысл говорить, что «ты»

как таковое реально или нереально? Очевидно, речь идет не о том, чтобы, по праву или нет, придать понятию «он» подчиненный характер. Мы говорим о действии, которым открываемся навстречу другому, вместо того чтобы от него защищаться, и делаем его пронизываемым для себя в той мере, в какой сами становимся пронизываемыми для него. В то время как любая объективность, в частности «он» как объект, отсылка к определенному диалогу между моим «я» и мной самим, требует триадического отношения, ситуация диалога «я» — «ты» приводит к внутреннему объединению, делающему возможным диадическое отношение. Вопрос возникает только в том случае, если я освобождаюсь от этого живого отношения, объективируя его, и, следовательно, если я его разрушаю. Конечно, если «ты» мне дано в то же время и в качестве объекта, то не может быть так, чтобы эта рефлексия и это различие не возникали с тем, чтобы отменять себя каждый раз, как только конкретная связь снова восстанавливается. Как в сходном случае отмечал Пруст, эта прерывистость является законом.

Но там, где Ты есть абсолют, то есть там, где «ты» сущностным образом ускользает от любой объективации, там, где «ты» если и не доступно, но присутствует лишь для призывающего обращения, то есть для молитвы, там проблема представляется совсем по-другому. Очевидно, существует прерывистость религиозного сознания или мистического опыта, также связанная с самой структурой того создания, каким я являюсь. Тем не менее абсолютное Ты может быть я не говорю достигнуто, но помыслимо лишь по ту сторону всех тех вопросов, которые не прекращает в нас ставить наше тварное существо: что оно такое? чего оно хочет? что оно мыслит? Я всегда считал, что божественные атрибуты, как их определяет рационалистическая теология (простота, неизменность и т. д.), лишь тогда значимы для нас, когда нам удастся признать в них черты Ты, к которому мы не можем относиться как к «нему», не искажая его при этом, не сводя к нашим человеческим и смехотворно узким меркам. «Когда мы говорим о Боге, то совсем не о Нем мы говорим», — писал я когда-то. Невозможно преувеличить значение высказываний подобного толка, поскольку существует ловушка теологического утверждения. Если все эти «характеристики», которые я только что упомянул, берутся в качестве предикатов, то они кажутся самыми бедными из всех; принятые же как определения знания, они еще более убоги, чем те, которые употребляются для описания самого ничтожного, самого эфемерного создания, обретающегося в нашем мире. Чтобы произошла необходимая переориентация перспективы, чтобы то, что казалось бесконечной недостаточностью, обернулось столь же бесконечной полнотой, необходимо, чтобы сознание жестом решительного обращения принесло себя в жертву перед лицом Того, к Кому оно может обращаться в молитве только как к своему Началу, Цели, к своему единственному Оплоту.

## ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ И ОТКРЫТОСТЬ ДРУГОМУ

Выражение «распашка целины» передает, может быть, наиболее точно характер того нелегкого труда, который я собираюсь предпринять в этой части моего изложения, за витиеватость и, возможно, *озадачивающий* характер которого я бы попросил прощения у читателя.

Сначала тема для размышлений, которую я себе определил, состояла в обнаружении корней замкнутости на себе самом (*indisponibilité*), как я ее описал в книге «Быть и иметь». Но по ходу исследования мне стало ясно, что сначала необходимо подойти к той совокупности проблем, которые редко кто давал себе труд довести до ясного разрешения и которые концентрируются вокруг того, что я вынужден был назвать принадлежностью (*appartenance*) как фактом или действием.

Я приступаю к исследованию, следуя привычному для себя методу, который состоит в анализе не факта сознания, но того, что оно вмещает, то есть того, с чем оно сталкивается в ряде типовых четко различимых ситуаций.

Принадлежать кому-либо. Этот предмет принадлежит Полю. Это значит:

а) этот предмет есть собственность Поля;

б) или, более точно, составляет часть того, чем обладает Польш (часть его коллекции или владения).

В этом смысле может принадлежать только то, принадлежность чего может быть оспорена. Утверждение «этот предмет принадлежит Полю» есть, таким образом, суждение, подразумевающее обращение к другим: не претендуйте на этот предмет, он принадлежит Полю. Я часто говорю, что эта вещь, та или иная картина принадлежит мне, но невозможно представить, что то же самое я буду высказывать в отношении своего носа (поскольку трудно вообразить, что кто-то может посягать на обладание им). Несколько иначе обстоит дело, если речь идет о тех частях моего тела, которые другой может использовать как свой инструмент (мои руки, например).

Формула *b* имеет то преимущество, что дает нам представление о существовании двойственности, заключенной в понятии принадлежности. Действительно, она позволяет признать, что существует, с одной стороны, связь между объектом и той совокупностью предметов,

частью которых он является, и, с другой — трудноуловимые отношения между этим объектом и неким *кто*, который на него претендует.

Мы видим, что отношения второго типа могут переводиться в идеальный план, например, когда мы говорим «выполнить то или иное действие (при)надлежит мне (*m'appartient*)». «Принадлежать» в данном случае означает приблизительно «вменяется в обязанность». Мы находимся здесь совершенно вне зоны объективного, в рамки которой, как нам казалось вначале, мы были замкнуты.

Нам необходимо теперь спросить себя, могут ли персонифицироваться отношения, включенные в понятие принадлежности, действительно ли они приложимы к личности и в каком смысле?

Если я скажу про своего слугу, что «он мне принадлежит», я, очевидно, вызову у своих слушателей крайнее недоумение; можно предположить, что на меня даже посмотрят с молчаливым соболезнованием как на сумасшедшего и спросят, по какому праву я утверждаю, что он принадлежит мне; можно предположить, что в моем ответе, каким бы он ни был, будет сказано, что я обращаюсь с ним как с вещью, которую я приобрел или которую мне дали, и так далее. Но каковы бы ни были детали этого ответа, ясно, что он не удовлетворит моего собеседника, покажется чрезмерной и неприемлемой претензией. Но все, конечно, происходило бы совсем иначе в эпоху, когда еще существовало рабство.

Чрезвычайно любопытно наблюдать, как вопрос о принадлежности меняет свою суть в том случае, если я объявляю другому человеку: «я принадлежу тебе». В данном случае ситуация полностью меняется.

Необходимо сначала отметить, и это существенно, что я здесь привожу в качестве примера такую ситуацию, которая не позволяет себя объективировать или, по крайней мере, не может быть объективирована, не подвергаясь при этом радикальному изменению.

Постараемся проникнуть в суть исходного отношения: Жак, я тебе принадлежу. Это означает: я питаю к тебе бесконечное доверие, ты можешь делать со мной, что хочешь, я полностью полагаюсь на твою волю. Это не значит, по крайней мере в принципе, что я твой раб. Напротив, я добровольно отдаюсь в полное твое распоряжение; наилучшее употребление, которое я могу сделать из своей свободы, — это отдать ее в твои руки, как если бы я добровольно подменил свою свободу твоей, или, скорее, моя свобода парадоксальным образом реализует себя в этой подмене.

Важно, каков будет ответ на это предложение, выраженный, может быть, не в словах, а в действиях. Другими словами, как будет уточняться ответная реплика «*ты мне принадлежишь*», которая кажется необходимой реакцией на действие, которым «я отдаю себя в твое распоряжение»? Она, очевидно, является выражением овладения. «Ты мне принадлежишь» означает «ты моя вещь»; я располагаю тобой, как мне угодно.

Но можно себе представить, что в этом ответе акценты будут представлены по-другому и он может означать «я принимаю тебя как уча-



стника в том творчестве, в том предприятии, которому я себя посвятил».

Кроме того, совершенно ясно, что если эти два случая могут быть четко разграничены теоретически с помощью рефлексии, то в реальности провести между ними различие очень трудно. Однако на этом различии нужно настаивать во что бы то ни стало, так как фундаментальный вопрос состоит в том, нуждаешься ли ты в моей свободе как свободе или, напротив, хочешь, чтобы я отказался от нее.

С этого момента возникает связанная с анализируемым вопросом проблема, касающаяся моей внутренней установки, взятой в ее наиболее глубоком аспекте.

Когда я заявляю: я принадлежу тебе, значит ли это, что я совершаю акт абсолютного отречения? Что я изменяю себе как существу мыслящему и имеющему волю? И какова будет моя последующая реакция на предполагаемое подчинение? Если на него я был не только согласен, но и желал его, то нет никакого смысла в том, чтобы я восставал против него, когда оно состоится. Все зависит от моей позиции в акте самоотдачи. К несчастью, есть все основания думать, что эта позиция не может быть четко определена в приведенном случае, так как невозможно узнать, что скрывает в себе подобное по сути своей эротическое увлечение, — существует ведь коллективный эротизм.

Нам нет нужды напоминать здесь, что в той степени, в какой я позволяю обращаться с собой, как с вещью, я сам делаю из себя вещь, и можно спросить поэтому, не предаю ли я тем самым себя сам.

Эти рассуждения приводят нас к необходимости определить проблему, которая лежит в основе всех размышлений такого рода и которую можно сформулировать следующим образом: что значит принадлежать и могу ли я в действительности располагать собой тогда, когда я себе не принадлежу?

Если мы сошлемся на предварительные замечания, от которых отправлялись, спрашивая себя, что означает для объекта принадлежать кому-либо, то тотчас признаем чрезвычайную сложность возникшего перед нами вопроса.

а) Могу ли я в какой-либо степени относиться к себе как к объекту, принадлежащему субъекту, которым был бы я сам? Каким было бы отношение, связывающее это «я» и это «я сам»?

б) Если эта объективация неосуществима или, говоря точнее, если она превращает меня в то, что *я не есть*, то может ли существовать отношение, передающееся термином «принадлежать»?

с) В любом случае необходимо выяснить, что я хочу сказать, когда утверждаю, не точно передавая свою мысль, что я принадлежу себе; может быть, нам здесь будет полезно совершить подстановку и вместо термина «принадлежать» использовать выражение «быть или не быть для себя самого». Фундаментальная проблема состоит в определении конкретного отношения, которое связывает меня со мной

самим, или, глубже, в определении того, должна ли быть трансцендирована сама идея подобного отношения.

Если термин «объект» взят в его узком значении, если мы подразумеваем под ним вещь, которой кто-либо обладает, которая может составлять часть какого-либо собрания, то совершенно ясно, что ответ на первый вопрос должен быть отрицательным, с теми отговорками, которые я сейчас приведу. Кроме того, «я» является отрицанием объективности; итак, к «я» в данном случае должно было бы быть здесь такое же отношение, как к «он», что лишено смысла в данном аспекте анализа проблемы.

Тем не менее невозможно ограничиться простым отказом от разбирательства сути дела. Не может ли выражение «я принадлежу себе» быть понято только при условии строгой персонификации отношения, лежащего в его основе, то есть не может ли это выражение быть интерпретировано следующим образом: я беру себя под свой надзор, я опекаю себя? Интересно будет отметить, что этим самым внутри ситуации «я себе принадлежу» воспроизводится ряд, совершенно симметричный тому, который развертывался перед нами, когда мы анализировали комплекс «ты мне принадлежишь».

В конце концов, я мог бы располагать собой как вещью, от которой хотят освободиться, что происходит в случае самоубийства. Но подобное невозможно обнаружить в самой жизни, кроме того случая, когда она старается подражать смерти (например, в полной продажности).

Если под *я принадлежу себе* понимать *я ответствен за себя* — а такая идентификация осуществляется не без некоторого смещения мысли, — то я вынужден сделать вывод, что все это происходит так, как если бы я был раздвоен, как если бы я, например, предстал одновременно и старше и моложе себя самого (в данном случае я могу представить себе двух братьев-сирот, один из которых опекает другого).

Отметим, что в этом отношении мы находим абсолютную сходимость или даже совпадение следующих ситуаций:

я принадлежу тебе;

ты принадлежишь мне;

я принадлежу себе.

Стабильное равновесие здесь осуществляется в той мере:

1) в какой различие между младшим и старшим действительно, то есть поскольку старший обладает авторитетом;

2) в какой этот авторитет признан младшим.

1) Если вообразить некое существо, полностью отдавшееся во власть своих импульсов и капризов и живущее только одним мгновением, то, как кажется, можно применить это различие только теоретически и номинально. Может случиться и так — и это потребует анализа, — что данная ситуация имеет в своей основе крайний случай, находящийся на границе человеческого вообще, а именно когда мы имеем дело с существом, лишенным всякого сознания. Может быть, мы проникаем здесь в глубочайшую суть сознания и, возмож-

но, обнаружим, каким образом происходит соединение его психологической и моральной сторон.

2) Мы могли бы, с другой стороны, и без всякого труда представить себе существо, которое обладает в достаточной степени моральным сознанием, но которое отвергает эти утверждения, отказывая им в праве служить основанием для приказа или запрета.

Как редкий случай можно представить, что у анархиста в его наиболее чистом варианте — предположим, что такой существует, — высказывание «я принадлежу себе» может быть брошено как вызов в лицо сознанию, выступающему для него глашатаем ненавидимого им общества. Было бы интересно понять, в какой мере заключения моего предыдущего анализа приложимы к этому крайнему случаю.

По-видимому, эта формула, высказанная анархистом, носит исключительно негативный характер; она означает: я не принадлежу никому, и никакое сообщество не имеет ни малейшего права на меня. Здесь сказать «я» означает на самом деле сказать «никто другой»; содержание «я» определяется только через это отрицание и никаким другим образом.

Теперь весь вопрос состоит в том, способно ли это чисто полемическое утверждение, имеющее форму вызова, эффективно направлять жизнь и поведение человека. Очевидно, что нет. Волей или неволей этот анархист вынужден будет столкнуться с определенными ценностями, причем с одними он будет считаться, другие отвергнет, но только во имя каких-то третьих, более или менее неявных ценностей. Эти ценности, какими бы они ни были, не могут совпадать с принципом исключения, или чистого отторжения, к чему, как кажется, свелось его «я». Отсюда тот заключающийся в самой его мысли парадокс, который не может быть разрешен, поскольку он даже не опознан.

Кроме того, это рассуждение раскрывает нам, что если анархист отказывается подчиниться какому-либо индивиду или коллективу, то потому, что боится уронить себя в своих глазах. Ибо он относится к себе одновременно и как к верующему, и как к божеству. В основе последовательного анархизма мы обнаруживаем чаще всего не отдающее себе отчета самообожествление.

Нет сомнения, однако, что эта простая и ясная формула недостаточно адекватно передает мысль; необходимо разбить ее, как яйцо, очистить от скорлупы, чтобы добраться до сердцевины анархистского утверждения; в сущности, оно могло бы быть сформулировано следующим образом: *теперь и в любых обстоятельствах я предпочитаю делать то, что мне нравится*. Мы видим здесь вызов или провокацию, о которых мы только что говорили, но в этом объяснении можно обнаружить и еще кое-что. Нужно со всей тщательностью определить, что в данном утверждении обозначено и что в нем явно отсутствует.

Когда я объявляю, что хочу делать то, что мне нравится, или действовать так, как мне кажется удобным, то я воздерживаюсь высказываться по поводу чего-то постоянного или, напротив, возможных колебаний в этом *кажется*. Может так случиться, что то, что мне нравится

в этот момент, будет мне нравиться и через полгода, в таком случае я буду действовать и тогда так же, как сегодня. Но, может быть, случится иначе, и через полгода я буду действовать противоположным образом.

Если тождество подтверждается — что должно быть очевидно, — то оно не относится ни к «я» (представленному как вместилище различных расположений), ни к объекту моих желаний или моего отращения, а единственно к самому этому отношению, два термина которого могут варьироваться.

Но эти рассуждения отсылают нас к той негативной формулировке, которую мы только что рассмотрели. Утвердить идентичность этого отношения вовсе не означает высказаться о характере метафизического или, если угодно, психофизиологического отношения, соединяющего ментальное и физическое. Это значит только отвергать, чтобы кто-то другой воздвигал преграду на пути от одного к другому.

Нам не избежать этой крайней позиции, являющейся снова чистым исключением, не установив некой константы, которая не может не быть ценностью, с которой мы свяжем себя. Но благодаря этому смысл выражения «я принадлежу себе» претерпевает радикальное изменение. Оно почти переходит в нечто противоположное, в «я не принадлежу себе», а принадлежу, например, такой-то идее (справедливости, истины и т. д.).

Мы приходим к следующему, по всей видимости парадоксальному, заключению: на одной из границ диапазона значений выражения «я принадлежу себе» есть утверждение, разрушающее само себя, поскольку «я» здесь является отрицанием вообще любого мыслимого содержания. На другой границе этого диапазона такое утверждение также имеет тенденцию к самоуничтожению и превращается в формулу, противоположную по смыслу: я принадлежу такой-то ценности. Нужно было бы здесь спросить, не может ли эта ценность быть негативной, не может ли некое человеческое существо принадлежать злу, ненависти, дьяволу. Не следует с легкостью отрицать это. Возможно, наша структура допускает то, что следует рассматривать как тотальное извращение, поскольку человеческое существо может жертвовать собой радикальному отрицанию, воспринимаемому как позитивное начало.

Во всяком случае, если мы постараемся как можно точнее очертить реальность нравственного мира в его ритме и как бы в драматической пульсации, то обязательно обнаружим двойственное отношение, связывающее младшего брата со старшим в базовой метафоре, от которой мы исходили. Возможно, впрочем, что это отношение может рассматриваться как доступное плюрализации, иными словами, не существует семейных или вообще человеческих связей, которые не могли бы быть узнаны внутри той минимальной социальной ячейки, которую я составляю с самим собой. Однако я считаю достаточным сослаться здесь на то особое отношение, о котором уже упомянул.

Это отношение заставляет обратить наше внимание на уточнение расхожего понятия автономии, у которого есть серьезный двойной не-

достаток — оно одновременно и жестко и двусмысленно. Законодательный, или *номотетический*, принцип в действительности смешивается только на словах с «я» или «самостью», в отношении которых хотят провозгласить полную независимость. И можно было бы показать, каким образом исторические смещения, обнаруживаемые в самом понятии демократии, берут свое начало в этой первоначальной двусмысленности. Притча или метафора, к которой я прибегаю, имеет по крайней мере следующее преимущество: она ясно указывает, что речь идет не столько об идентичности, сколько о родстве, о том, что можно было бы назвать основополагающим *диморфизмом*, который, впрочем, не нужно субстанциализировать, понимая его в его функциональной значимости.

Здесь возникает сложная проблема: не должны ли мы считать, что этот диморфизм необходимо предполагает единство, которое только и делает его возможным. Кажется, что можно и даже необходимо возвести в принцип то, что эта двойственность не первична, не обладает даже характером относительной несводимости, которая принадлежит различению двух тел, или, в более общем смысле, двух существ, данных друг другу в телесном плане. Тем не менее мы допускаем, что этот двойной вопрос — какого типа может быть это предварительное единство и как оно себя дифференцирует — не касается того исследования, к которому мы здесь приступаем. Указания метафизического толка, которыми я закончу, прольют, я думаю, свет на эти очень неясные вопросы. Но важно уже сейчас подчеркнуть, что уточнения, которым подвергается эта двойственность, находятся в непосредственных отношениях с безграничным многообразием форм любви к самому себе и ненависти к самому себе. Я не говорю здесь о безразличии к самому себе, факт существования которого может быть и оспорен, хотя я лично и склонен считать такое безразличие возможным. В любом случае для феноменологического исследования здесь открывается широкое поле деятельности.

Что касается любви к самому себе, то сразу же признаем абсолютную противоположность, существующую между идолопоклоннической любовью, которая есть эгоцентризм, и милосердием к самому себе, которое не относится к «я» как единственно существующей и самодостаточной реальности, рассматривая его как росток, предназначенный для плодоношения, или как очаг возможного проявления духовного или даже божественного начала в этом мире. Полюбить самого себя в этом втором смысле не означает, конечно, проявлять какую-то снисходительность к себе, это значит поставить себя в отношении к себе в такое положение, которое позволит достигнуть более высокой реализации этого «я». Ясно, что самодовольство не благоприятствует развитию истинно творческой активности, какого бы плана она ни была; я говорю здесь не только о творчестве художественном или научном, но имею в виду весь спектр самопроявления каждой благородной души. И напротив, можно утверждать, что излишняя недоброежелательность и суровость по отношению к самому

себе могут быть парализующим моментом, хотя и по противоположным причинам. Поэтому необходимо терпеливое отношение к самому себе, соединенное, впрочем, с нерушимой ясностью, к которой призывали нас великие духовные наставники, в частности, если я не ошибаюсь, святой Франциск Сальский<sup>1</sup>. Но все это возможно и имеет смысл только там, где в самом себе и по отношению к себе реализуются одновременно и дистанция и близость, определяющие акт милосердия. Итак, в реальности, на практике мы почти всегда грешим неспособностью видеть самих себя или — что, впрочем, гораздо реже — сохранять с самим собой тот контакт, который должны поддерживать со своими близкими. Можно проиллюстрировать эту вторую возможность, внимательно изучив психологию чистого рационалиста, часто оказывающегося гонителем самого себя.

Эти замечания должны помочь нам преодолеть досадную путаницу по поводу отношений эгоизма и любви к самому себе, в частности, там, где речь идет о понятии спасения, рассматриваемого извне теми, кто расценивает его как сверхземное свершение. Здесь есть абerrация, которой необходимо поставить предел, настоятельно напомнив, что для христианской мысли не может идти речи об индивидуальном спасении в привативном атомистическом смысле. Мы можем обнаружить предвосхищение этого в области художественного творчества, ведь истинный артист творит не для себя, он творит для всех; он может быть доволен своим творчеством только при этом условии, и я сказал бы, что не существует художественного творчества без постоянных терзаний творящего.

\* \* \*

Подобные размышления определяют направление всех исследований, касающихся открытости другому<sup>\*\*</sup>, проявляемой не только в милосердии, но и в надежде и восхищении, высокое духовное и даже метафизическое значение которых, как мне кажется, не полностью признано в наши дни.

Глагол «soulever»<sup>1</sup> передает наиболее полно и точно и во всей его многозначности тип того действия, которое оказывает на нас восхищение или, вернее, которое совершается в нас в зависимости от объекта, его вызывающего. Это настолько верно, что когда мы, слушая музыкальное или поэтическое произведение, делимся нашим энтузиазмом с кем-либо, кто его не разделяет, то нам не только кажется, что он остается на земле, когда мы воспаряем, но мы испытываем тягостное впечатление, что он нас тянет вниз и заставляет спотыкаться; неистовость нашего протеста против такого его отношения и определяет меру усилия, с которой мы ему сопротивляемся.

Очевидно, что свойство восхищения состоит прежде всего в способности отрывать нас от нас самих, от мысли исключительно о себе;

---

<sup>1</sup> «возбуждать, вызывать волнение, поднимать» (фр.).

без сомнения, нет другой области, где снижающий, редуционистский, упрощающий анализ Ларошфуко проявил бы в максимальной степени свою недостаточность. Может быть, также не существует лучшего примера, удачно освещающего последствия, которые бергсонское различие открытого и закрытого типа ментальной установки может получить в психологическом плане.

Действительно, мало сказать, что восхищение — это активное отрицание некоторой внутренней инерции. Нужно, помимо этого, особо отметить, что оно может мыслиться не только как порыв, но и как вторжение (глагол «inonder» — наводнять, затоплять — соответствует здесь неопровержимой реальности). Подобное вторжение может осуществиться только в душе такого существа, которое не образует замкнутую в себе самой герметичную систему, куда не может проникнуть ничто новое.

Если смотреть глубже, хотя я и не имею времени на этом останавливаться, я сказал бы, что восхищение связано с тем, что нам что-то открывается. Идеи восхищения и откровения являются соотносительными, и чисто субъективная психология осуждена на непонимание восхищения и на его подмену теми данными, к которым оно, строго говоря, не сводимо. Именно в этом одно из оснований реализма.

В дополнение к этим простым замечаниям необходимо было бы провести последовательное изучение *отказа* от восхищения и *неспособности* восхищаться и увидеть, каким образом и то и другое передают некоторую фундаментальную неспособность быть открытым другому.

Один драматург сказал не так давно в ходе интервью, что восхищение кажется ему унижительным состоянием, в котором человек отказывается от всей своей власти и силы. Сколь бы гротескным ни казалось это утверждение, тревожит то, что оно выражает все более широко распространяющееся умонастроение. Вероятно, нет ничего, что точнее характеризует современную деградацию, чем недоверие и подозрение по отношению ко всему, что признано возвышенным и превосходящим по ценности остальное. Анализ, подобный тому, который провел Шелер по отношению к ресентименту\*, показал бы, что в основе этой подозрительности лежит навязчивая озабоченность самим собой («но как же я-то, что же со мной тогда станет?»). Восхищение, насколько можно его перевести в понятийный ряд, является утверждением не относительно-го, а *абсолютного* превосходства: абсолютного — я настаиваю на этом; и в данном отношении слово «несравнимое» точно подходит по смыслу.

Впоследствии, конечно, разум может сравнивать (будут говорить: это так же хорошо, как... это еще более прекрасно, чем...), но это уже несущественно по отношению к первоначальному чувству, которое есть признание некоторого абсолюта<sup>1</sup>. Только путем рефлексивного движения я начинаю мыслить себя в отношении этого абсолюта

---

<sup>1</sup> Прислушайтесь к словам знатока на художественной выставке: «Очень хорошо... очень хорошо... да, это — *хорошо*».

и беспокоиться о том положении, которое я по отношению к нему занимаю. И именно здесь возникает выбор: в зависимости от того, веду ли я себя как система притязаний или нет (здесь я имею в виду прежде всего внутреннее поведение), я буду или не буду испытывать ревнивое беспокойство в связи с тем абсолютом, который возник передо мной. Насколько выражение «prendre ombre de»<sup>1</sup> в данном случае богато смыслом! Оно великолепно передает ту мысль, что это новое сияние может меня затмить в моих собственных глазах или в глазах других, чье уважение прямым образом сказывается на моем мнении о себе самом. Здесь уместно поразмышлять относительно тех условий, которые делают возможным или, напротив, подавляют какое бы то ни было откровение.

Говорить, что восхищение есть унижающее человека состояние, — значит относиться к человеку как к существующему только для самого себя, воспринимающему себя как центр мироздания. Подчеркивать же, что это — воодушевляющее состояние, — значит следовать противоположной идее, заключающейся в том, что главная функция, присущая субъекту, — выход из сосредоточенности на себе самом и реализация себя прежде всего в самоотдаче и в творчестве во всех его формах.

Очевидно, что отказ от восхищения может проявляться в самых разных формах; не всегда в основе его лежит зависть или ресентимент. В конце концов можно представить, что восхищение и энтузиазм могут быть если и не осуждены, то взяты под подозрение во имя критической мысли под тем предлогом, что они лишают нас контроля над самими собой.

Но здесь наше размышление легко обнаруживает, что если в плане познания роль разума является главенствующей в том смысле, что он должен управлять последовательностью операций, позволяющих выявить сами факты, осознание которых придет позднее, то совершенно невозможно признать за ним подобную роль в области оценки. Абсурдно предполагать, что критический разум даст нам возможность определить, достойно или нет восхищения данное произведение. Он может здесь играть только негативную, хотя и полезную роль, заставляя меня отдать отчет в том, нет ли в моем восхищении каким-то новым произведением определенного духа противоречия или, напротив, желания убедить самого себя, что я вибрирую в унисон с теми, кто задает тон в обществе, к которому я принадлежу, или стремления к оригинальничанию и т. д.

Неспособность восхищаться, отсутствие таланта к восхищению ставит ряд различных, но связанных между собой проблем относительно того, что я назвал бы внутренней инерцией или духовной атонией.

Чтобы прорикнуть в суть этих явлений, нужно было бы осмыслить с возможной ясностью само понятие ответа. Английское слово «response» в смысловом значении более точно, так как оно лучше,

---

<sup>1</sup> «вступать в чью-либо тень», в смысле ревниво беспокоиться, будучи кем-то «затененным» (фр.).



чем французское «réponse», выражает реакцию, идущую из глубины души и отсутствующую у существ внутренне инертных.

Мне задают вопрос, на который я не могу ответить. Это означает, что я не обладаю чем-то необходимым, чтобы на него ответить. В данном случае почти неизбежны материальные сравнения. Ко мне относятся как к картотеке, которая осмысливала бы себя и была бы своим архивариусом. Но во мне нет той карточки, которая соответствовала бы поставленному вопросу. Здесь мы находимся в сфере *имения* (avoir), или, точнее сказать, наш опыт нам предстает сначала как выразимый лишь в терминах имения, или владения, хотя, поразмыслив, мы понимаем, что такой образ ошибочен, поскольку я не могу представить себе, что во мне существуют расположенные в ряд элементы знания, из которых нужно выбрать требуемый. Но очевидно, что я могу горячо желать удовлетворить того, кто меня просит, не имея к тому возможности; и в этом случае я как бы действительно натыкаюсь на материальное препятствие.

Теперь мы должны рассмотреть совершенно другой случай. Некто в определенных обстоятельствах вызывает к моему расположению. Здесь также необходимо дать ответ, но совершенно другой по своей природе; и может так случиться, что этот ответ, относящийся к миру чувств, я не в силах буду дать. Я не смогу проявить ту симпатию, к которой вызывают. Я желал бы, чтобы все было по-другому, мне тягостно разочаровывать человека, но что делать? Я могу только произнести ряд формул, которые имеются в моем распоряжении, представляя часть моего словаря, и которые, как мне кажется, подходят к данной ситуации. Я могу даже придать им сочувственную интонацию, но все это я черпаю в том, чем я располагаю; все это элемент уже имеющегося, как те карточки, о которых только что шла речь. Во всем этом нет ничего от действительно живой симпатии, к которой вызывает мой собеседник и которой я не испытываю. Я остаюсь сторонним наблюдателем, чуждым страданию ближнего, я не могу сделать его боль своей. Почему же так происходит? Очевидно потому, что я слишком занят своими личными делами и во мне не находится места для сочувствия. Тем не менее не дадим ввести себя в заблуждение этим обманчивым индивидуализмом. Может случиться, что я оказываюсь недоступным эмоциям по самым различным причинам (усталость, моральное утомление, привычка к слишком большой сосредоточенности на себе самом; интимная близость к себе способны, как и все остальное, перерождаться и становиться пороком).

Но может случиться и так, что мы вдруг погружаемся в жизнь другого человека и как бы вынуждены теперь видеть его своими глазами, и это является единственным средством рассеять, по крайней мере на несколько мгновений, нашу одержимость самими собой, от которой, как кажется, мы не в силах отвлечься. Сами по себе мы не в состоянии от нее освободиться, но присутствие другого совершает чудо, лишь бы было дано согласие на него, лишь бы его не расцени-

вали как простое вторжение извне — по отношению к самому себе, — но принимали как реальность. Ничего нет более поистине свободного, чем это согласие; нет ничего, что меньше предполагало бы предварительное размышление, в котором старая, обветшавшая психология видела основное условие свободного акта. Правда состоит в том, что, пока мы являемся пленниками категории причинности, применение которой столь затруднительно при познании духовного, мы не можем различить принуждение и призыв, как и те неупрощаемые формы ответа, который другой получает от нас. Что касается меня, я думаю, что термин «ответ» должен быть соотнесен с чисто внутренней реакцией, возбуждаемой в нас призывом. Тот, кто хочет нас принудить, забывает или делает вид, будто забывает, что мы люди; в той мере, в какой мы ему подчиняемся, мы перестаем быть собой, он отчуждает нас от нас самих, вводит нас в состояние сомнамбулизма. Опыт того, что происходит в настоящее время в некоторых европейских странах, только подтверждает эту гипотезу. Призыв же каким-то таинственным образом возвращает нас к самим себе. Впрочем, это не является неизбежным, поскольку мы можем отказаться от него. Но для того чтобы наш ответ был свободным, совсем не обязательно, чтобы он предполагал ясное осознание возможного отказа; я бы сказал, что он *становится свободным с того момента, когда освобождает*. Возможно, в этом скрывается средство преодоления некоторых из тех препятствий, которые тоскливая и недобрая философия старалась в течение двух веков воздвигнуть на пути растерянного сознания.

Всех нас давит тяжесть, бремя, которое в критический момент становится невыносимым; это прежде всего груз нашего прошлого, того, что мы хотели бы сделать, но не сумели осуществить, того, кем бы мы хотели стать и кем не стали. Я склонен думать, что каждое действие свободно, как я уже говорил, в той мере, в какой оно освобождает, то есть поскольку облегчает нам эту ношу, которая давит на наши плечи и, как кажется, должна однажды свалить нас лицом к земле. И внутренняя установка по отношению к неизбежному значит очень много. Поскольку оно рассматривается как объект, следовательно, как нечто застывшее, постольку оно обладает той мертвящей силой все превращать в камень, которую древние приписывали лику Горгоны. Но чем больше мы лишаем движения прошлое, тем больше будущее предстает перед нашими глазами как свершившееся до срока, в предвосхищении. Подобное подмешивание прошлого в будущее лежит в основе любого фатализма. Но мы живем в полном смысле этого слова только при условии его постоянного отрицания. И если нам по несчастью доведется не только принять его на словах, что еще ничего не значит, но принять его всей душой, то есть уверовать в него, то тогда остановится сама жизнь. Я бы сравнил жизнь с мореплаванием в парусной лодке, что предполагает двойную подвижность — воды и воздуха, причем представление об этой двойной стихии должно быть преобразовано во временной порядок. Психопатология дает нам множество примеров того,

когда жизнь может быть буквально остановлена и парализована неким демобилизирующим представлением прошлого и будущего, что характерно для одержимого. В противоположность расхожему штампу, которым отмечено то, что я назвал бы философией обыденного сознания, неверно говорить, что прошлое неизменно, так как мы не можем законным образом провести различие между событиями, фиксированными в своей материальности, и освещением, которое, напротив, существенным образом изменяется в соответствии с положением того источника, из которого оно исходит, причем этот источник есть само переживаемое настоящее. Прошлое, против которого я восстаю, не идентично тому прошлому, каким оно становится, когда я с ним примиряюсь.

Здесь мы уже близки к обнаружению некоторых корней той неспособности быть открытым другому, которая совпадает с внутренней инерцией, упомянутой в связи с анализом восхищения.

Я думаю, что проблема до конца прояснится тогда, когда мы поймем, что открытость другому и творческий потенциал суть близкие понятия. Однако может возникнуть возражение: не наблюдаем ли мы иногда, что творческий человек не является открытым другому в моральном плане, будучи слишком занят своим произведением, чтобы оказывать другим эффективную моральную и эмоциональную поддержку? Но здесь необходимо подчеркнуть, что в высшей степени важно различать произведение, которое предстоит создать, и произведение уже созданное. Когда я всецело замыкаюсь на своем уже завершеном труде, когда он становится для меня центром вселенной, когда, только соотносясь с ним, я сужу как о произведениях других, которые с ним сравниваю, так и о тех, кто оценивает мое произведение так или иначе, тогда мой труд превращается в собственность, на которой озабоченно сфокусировалась моя мысль, в нечто такое, во что я судорожно вцепился. Таким образом, я оказываюсь в состоянии абсолютной неспособности открыться другому. Тогда необходимо нечто вроде взрыва, чтобы вырвать меня из этого состояния. Мы можем теперь понять существенную разницу между этим состоянием, этой бесплодной замкнутостью на себе и состоянием творца, вынашивающего свое произведение, сконцентрированного на своем труде, который он должен закончить и которому он отдает самого себя, поскольку это создаваемое произведение есть его материализованное призвание, проявляемое и организуемое в соотношении с другими людьми и с миром. Это его способ самоотдачи. И подобную форму творческого проявления, это самопожертвование — мы имеем его здесь в его наиболее ярком воплощении — мы представляем себе как вещь, что может происходить только вследствие искажения смысла, равнозначного предательству. Именно потому, что это произведение еще предстоит окончить, его невозможно рассматривать как нечто, чем уже обладают, как имеющееся, как собственность. Тут же отметим, что все это можно перевести в план не произведения искусства, но в тот, где я сам выступаю как нуждающийся в завершении, в созидании. Мы противопоставили

произведение уже оконченное произведению создаваемому, но аналогичное противопоставление можно провести между мной как совокупностью готовых качеств и мной как непрекращающимся самосозиданием. Необходимо было бы спросить себя, в каких именно условиях может законным образом происходить эта концентрация моей мысли на том, чем я должен быть и чем хочу быть. Она может быть не только бесплодной, но вредной и в конечном счете разрушающей, если будет направлена на мое самосовершенствование как обустройство моего внутреннего мира, а не на восстановление связи с Богом и с ближним, короче, не на служение или созидание.

Следуя этой линии размышлений, мы должны предложить читателю следующую формулировку: я не способен быть открытым для другого в той мере, в какой отношусь к моей жизни или к моему бытию как к имуществу, или собственности, доступной в какой-то степени исчислению и тем самым могущей быть растроченной, исчерпанной и даже расхищенной. По отношению к этой собственности я нахожусь в состоянии хронической тревоги, характерной для человека, повисшего над бездной, обладающего для удовлетворения своих нужд лишь ничтожной суммой денег и пытающегося протянуть ее как можно дольше, поскольку, когда она будет истрочена, у него не останется уже ничего. Эта тревога есть грызущая мою душу *забота*, парализующая меня, останавливающая каждый мой порыв, каждое великодушное начинание. И мы должны ясно видеть, что тревога или озабоченность могут переходить в состояние внутренней инерции, внутри которой мир проживается только как стагнация, как медленное гниение. Слово «*unphore*», придуманное Томасом Гарди\* в одном из его стихотворений, смысл которого передан нам Шарлем Дю Босом\*\* по модели неологизма «*inespoig*» («безнадежность»), великолепным образом дает представление о том состоянии души, которое можно было бы назвать ее позитивной отрицательностью. Эта безнадежность, противопоставленная надежде, как страх — желанию, поистине есть смерть при жизни, преждевременная смерть. Нет более важной и трудной проблемы, чем преодоление такой безнадежности, поскольку она, по-видимому, существует за пределами всевозможных форм борьбы, в зоне тусклого уныния. Временами это уныние раскрывается перед нами как бездна, в которую мы затагиваемся как в болото, не имея даже капли элементарного мужества, чтобы пожелать из нее выбраться.

Не существует, очевидно, пригодного для всех случаев способа избавления от подобного уныния. Тем не менее ясно, что мы не можем удовлетвориться фаталистическим взглядом на мир, обрекающим нас оставаться пленниками подобного расположения духа до тех пор, пока какие-то возникшие внешние обстоятельства нас от него не избавят.

С точки зрения философии спасение здесь можно найти только в размышлении. Но нужно признать, что оно неотделимо от свободы, в нем воплощенной. Здесь необходимо быть крайне осмотрительным,

особенно остерегаясь успокаивающих формулировок типа: «мы будем иметь» или «вы всегда будете иметь возможность...». Ведь здесь речь идет не о каком-либо средстве, оказавшемся в нашем распоряжении, подобно снотворному, которое мы достали у фармацевта, или револьверу, купленному у оружейника. Дело в том, что это размышление, неотделимое от свободы, есть мы сами, мы сами в качестве субъекта. Здесь мы подходим к основной тайне нашего бытия. *Поскольку наша свобода есть мы сами, постольку она может иногда казаться нам недоступной.* Да, все происходит таким образом, как будто узкая, но непроходимая пропасть отделяет нас от нее, как будто мы не имеем возможности ее достичь. Понятно, что мы здесь вновь подходим к тому, что я пытался отметить в отношении принадлежности самому себе и той минимальной социальной ячейки, которую я составляю с самим собой. Мы сейчас касаемся наиболее скрытой и интимной связи между бытием и свободой. Размышление обнаруживает здесь самую тесную и самую парадоксальную взаимозависимость между фактом или актом бытия, с одной стороны, и постоянной возможностью быть отделенным, отрезанным от того, что нас делает сущими, — с другой. Нужно только подчеркнуть, что эту фундаментальную ситуацию, о которой недостаточно сказать, что она наша, поскольку именно она и делает возможными нас самих, так вот, эту ситуацию мы всегда будем склонны интерпретировать объективистски, что ее решительно искажает. С того момента, как мы отказываемся относиться к свободе, которая есть как бы душа нашей души, как к способности, которой мы наделены, или, если хотите, как к атрибуту (что не имеет, вероятно, никакого смысла), мы рискуем ее превратить в воображаемую, находящуюся вне нас силу, которая, следуя своему капризу, то дается нам, то удаляется от нас, но все это, очевидно, не что иное, как противоречивая видимость. Действительно, если предположить, что название свободы приложимо к этой силе, то это уже не будет наша свобода. Какие заключения следуют из этого? Как освободиться от этой грозной дилеммы? Это может произойти только при условии признания того, что подвижное и драматическое отношение, связывающее меня с самим собой, не может быть представлено, не может быть объективировано перед мысленным взором, как это возможно для какого-то отношения между двумя терминами, каждый из которых есть данность, осязаемая чувственно или умопостигаемая. И здесь мы напрямую вышли к тому, что я в другом месте назвал *метапроблематическим*.

Поэтому я хотел бы еще раз вернуться к смыслу понятия метапроблематического, или тайны, которое я продолжаю считать существенным и которое, если не будет мыслиться во всей строгости, может дать повод для чрезвычайно досадных недоразумений. Мы всегда будем впадать в ошибку определения тайны как проблемы, на которую разум склонен произвольно наклеивать ярлык типа: дорога в никуда, *no thoroughfare*. Тем самым мы приходим к примитивному агностицизму конца XIX в. Я полагаю, что все мое творчество, как

драматическое, так и философское, направлено против такой интерпретации. Я бы процитировал здесь несколько страниц этюда отца Фессара, который появился во введении к моей пьесе «Жажда»<sup>1</sup>, но смешно цитировать своего собственного комментатора. Может быть, будет достаточно, для того чтобы развеять это обвинение, сказать, что для меня тайна излучает особый свет, не являющийся светом знания, но, если употребить метафору, способствующий его зарождению, наподобие того, как свет солнца делает возможным рост дерева или распускание бутона. «Метапроблематическое, — говорил я («Быть и иметь», с. 165), — это причастность, лежащая в основе моей реальности как субъекта». Но это определение, по размышлении, кажется заводящим нас в тупик. Как только, пусть в малой степени, я пользуюсь объективирующим языком, я сразу же запутываюсь в противоречиях, в высшей степени характерных для современного идеализма. Эти противоречия объясняются тем, что если я рассматриваю причастность как включение меня самого в определенную объективную ткань, то по отношению к ней я принимаю ту высокомерную позицию чистого разума, который смотрит на вселенную свысока. Но это отстранение зрителя противоположно отстранению святого или героя, осуществляемому в глубине самого бытия. Очевидно, что святой отделяет себя от вещей и озабоченности ими только для того, чтобы участвовать более полно в творческом замысле *voluntas tua*<sup>2</sup>, являющейся смыслом всякой жизни. Основная трагедия современного мира состоит, может быть, в том, что в умах людей смешиваются эти два типа отстранения.

Необходимо, таким образом, заявить, каким бы невероятным ни казалось такое утверждение, что чем более действенно я принимаю участие в бытии, тем менее я в состоянии понять или сказать, в *чем* я участвую, или, точнее, тем менее этот вопрос имеет для меня смысл. Основное значение отрицательной теологии и заключается в том, чтобы с помощью последовательных и как бы концентрических исключений очертить это основное утверждение, с которым тот, кто его выдвигает, составляет единое целое в такой степени, что не в состоянии уже его провозглашать.

Может показаться, что мы слишком отклонились от области конкретного анализа, в русле которого первоначально продвигались. Но на самом деле это не так. Высказанные мною метафизические утверждения могут быть переданы только в терминах пережитого опыта и только в соотношении с ним обретают всю полноту своего значения.

1939

---

<sup>1</sup> Éd. Desclée de Brouwer.

<sup>2</sup> воли твоей (*лат.*).

## НАБРОСОК КОНКРЕТНОЙ ФИЛОСОФИИ

Мысли, которые я намереваюсь здесь развить, не только трудны, но и, строго говоря, почти невыразимы. Я не знаю ничего другого, что столь же плохо поддавалось бы доступному для преподавания изложению. Кроме того, название, выбранное для этого эссе спонтанно, несет с собой риск еще больше усложнить и без того деликатную ситуацию. И если я все же его принял, то прежде всего потому, что оно носит общий характер, предохраняя тем самым от опрометчивых детализаций в то время, когда я еще толком и не знал, каким образом я разверну свою тему. Но дело в том, что это название представляется мне теперь амбициозным, недостаточно ясным и даже в известной степени неверным. Действительно, можно было бы думать, что я предлагаю набросок защитительной речи в пользу определенного философского направления. На самом же деле это не совсем точно. Конечно, я должен буду определить, в чем состоит реакция, направленная против официальной философии, которая, если даже я ее и разделяю в высшей степени, тем не менее далека от того, чтобы быть действительно присущей мне одному. И тогда, отбрасывая неуместную стыдливость, я буду вынужден говорить исключительно от своего собственного имени, совершенно не зная о том, что такой-то философ, которому я вообще-то симпатизирую, будет готов подписаться под тем, что я здесь выдвигаю. И вы увидите меня все более непосредственно вовлеченным, причем все более интимным образом, в развиваемую мною мысль. Для некоторых это будет своего рода скандалом, но я не уверен, что они могут стать полезными или только понимающими сторонниками той конкретной философии, которую я задумываю.

После того как я объяснил полемически, что же я понимаю под конкретной философией, намечу свои основные позиции — и это будет самая трудная часть моих размышлений. Отправляясь отсюда, порой резко спрямляя путь, я попытаюсь вместе с читателем достичь тех рубежей, с которых можно будет обозревать то, что я бы назвал своего рода духовными пейзажами. Относительно моей книги «Быть и иметь» один мой приятель говорил мне, что, прочтя ее, он в высшей степени проникся чувством движения мысли. Ничто, на мой взгляд, не является столь важным. Но гораздо труднее, как мне кажется, вызвать это чувство в том случае, когда прибегают к форме краткого изложения. И если мне в какой-то степени это удалось, то неудача, которой я опасюсь, все же не абсолютна.

Первый вопрос, который может прийти вам на ум, такой: «Считаете ли вы, что та конкретная философия, о которой вы говорите, действительно существовала? И если да, то куда и в какое время вы ее помещаете?» На такой вопрос точно ответить невозможно. Или, вернее, все, что можно сказать относительно прошлого, это то, что в нем бывали моменты пробуждения конкретного философского мышления, но всегда или почти всегда оно утрачивалось или вырождалось в форме ли схоластики либо безжизненного комментаторства, стремящегося почти с неизбежностью не только обесплодить, но и погасить ту глубокую и действительно новую интуицию, в свете которой все эти комментарии выстраивались. Расходовать и восполнять — вот два глагола, выражающие последовательные, но связанные между собой моменты любого становления, присущего жизни, которые также находят себе здесь свое применение. Расходование, или трата, в данном случае есть в то же время и эксплуатация. Но в противоположность тому, что происходит в мире техники или практики, в мире философии эксплуатация мысли направлена на ее затуманивание, порчу, деградацию. Это опасность деградировать до уровня «кизмов»: картезианизм, или картезианство, против Декарта, кантизм, или кантианство, против Канта, бергсонизм против Бергсона — сколько здесь сюжетов для историка мысли! Подобный предмет достоин глубоких размышлений, но в его детали я не могу входить. Единственное, что я хотел бы все-таки обозначить, заключается в следующем: если выражение «конкретная философия» имеет смысл, то прежде всего потому, что оно соответствует отказу от принципа, что было бы противоположностью «измам», противоположностью определенному схоластицированию, превращению в школьную философию.

Размышляя об этом, я полагаю, что именно этой форме отказа отвечает сама форма моих философских трудов, форма, захватившая меня, так как я не могу, по правде говоря, сказать, что это я ее выбрал. Действительно, в самом начале моего пути, в довоенные годы, я, напротив, стремился написать вполне классический труд, сравнимый если и не с «Опытом» Гамелена\*, строго систематический характер которого меня всегда отталкивал, то, по крайней мере, с книгой Бутру\*\* «О случайности законов природы». Да и «Метафизический дневник» в своем истоке был не чем иным, как собранием заметок, делаемых изо дня в день с тем, чтобы в подходящий момент развить и обрести органическую форму. И вот странная вещь: по мере того как моя мысль уточнялась или же более непосредственным образом схватывала свой предмет, я все сильнее чувствовал трудность перехода от первой стадии моего мышления ко второй. И все это сопровождалось нарастающим критическим отношением к самому понятию системы. Я не думаю, что будет преувеличением сказать, что все более ясно выявляемый род отталкивания от самой идеи системы играл в этом значительную роль. Уточним: я имею в виду идею *моей* системы. Следовательно, речь идет об отношении между системой и



тем, кто считается ее изобретателем и удостоверенным обладателем. И мне представилось с ясностью, которая затем лишь возрастала, что в претензии «замкнуть» мир в набор более или менее строго сцепленных между собой формул есть нечто несомненно абсурдное. Отсюда проистекало то невероятное замешательство, всегда испытываемое мною, когда милые люди, полные самых благожелательных намерений, спрашивали меня о *моей* философии, как если бы они намеревались замкнуть меня в раковину, которую мне было бы разрешено выстраивать из самого себя. И этого было достаточно, чтобы мне такая раковина показалась непригодной для жизни. В результате философия мне представилась как поиск или исследование. И тогда это выражение (моя философия) освобождается от груза достигнутого результата, если мне он представляется неприемлемым или даже невыносимым. Я прекрасно понимаю, что когда, вопрошая меня о моей философии, имеют в виду мой поиск, то он действительно мой. И напротив, в той степени, в какой я соглашаюсь с его завершенностью, он больше уже не принадлежит мне. «В мире нет ничего столь же мало доступного патентованию, чем философия, ничего столь же неспособного к единоличному обладанию». Правильность этого положения я уже имел случай подчеркнуть. Философ — антипод собственнику, что, однако, не означает, что он лишен искушения требовать для себя монопольных прав. Но такое искушение он должен осознавать в качестве искушения. Как, впрочем, и художник, однако здесь несколько иная проблема.

Принимая во внимание сказанное, вы можете понять, почему «Метафизический дневник» стал таким инструментом поиска, который составил с ним единое целое. И вот почему мне столь часто случалось писать, что «требуется исследовать, углубиться в проблему, продолжить анализ», точь-в-точь в том же самом смысле, в каком исследователь намечает путь, каким он должен следовать, в каком землепроходец указывает на пропущенные им возможные маршруты. При этом моей заботой не было эксплуатировать меня самого, и я сомневаюсь, что у меня когда бы то ни было была подобная забота.

Что же означает философствовать конкретно? Это ничуть не означает возврата к эмпиризму. И этот момент существен: по моему мнению, самые непродуктивные, самые дегуманизирующие философии, как, например, спенсеризм и все, что из него вытекает, произрастают как раз на эмпирической почве.

Гораздо ближе мы приблизились бы к истине, если бы сказали, что это значит философствовать здесь и теперь, *hic et nunc*. Я хотел бы уточнить, что это значит, но, к сожалению, могу это сделать только в полемической форме, то есть противопоставляя свою позицию некой определенной философии или официальной псевдофилософии. Начнем с установки по отношению к истории философии. Сегодня мы присутствуем — или, скорее, присутствуем уже более двадцати лет, так как реакция на это, к счастью, уже вырисовывается, — при

отставке философии в пользу истории философии, отставки, которая не может оставить и саму историю без опасных воздействий. Имея в виду некоторую проблему, прежде всего спрашивают, как она была поставлена в истории, в структуре той или иной системы, иными словами, эту проблему рассматривают как эволюционирующую определенным образом. И когда, не без сожаления, достигают последней главы или, скорее, эпилога такого анализа, то сталкиваются с фатальным вопросом: *quid nunc?*<sup>1</sup> И тогда, в общем случае, стремятся отделаться от самой проблемы, развеять ее, как прах, по ветру. Образ печи крематория как нельзя лучше подходит к значительной части выводов такого рода. Поэтому нет более полезного и деликатного дела, чем феноменологический анализ этого «мы», которое фигурирует в таких эпилогах с видимой скромностью, отличающей тех, кто чванится сегодня своим научным духом. Итак, нельзя отрицать, что для большинства философов этого типа (я с сожалением употребляю здесь слово «философ») идеал философии состоит в тотальном устранении проблем. Да, им отдают дань уважения, состоящую в их историческом изучении, но важным считается их замена тем, что называют позитивными или положительными исследованиями, имея в виду такие специальные дисциплины, как психология или социология. Однако следовало бы поставить вопрос о точном смысле этой попытки ликвидации проблем. Нет более существенного сюжета для наших заметок, чем этот.

Обратимся теперь к сфере контролируемого пространства, в котором может совершаться работа группы. Невозможно сказать, до какой же степени образ заводского цеха или научной лаборатории покорила философов. Именно здесь следовало бы покопаться поглубже. Мы столкнемся тогда с испытываемым перед лицом ученого комплексом неполноценности философа, философа-предателя. Верный же философии философ никогда не уступит сциентистскому соблазну. И здесь также встает множество вопросов. Следовало бы узнать, на чем же держится это предательство. Прежде всего на слабости, ведущей к отказу от философии. Впрочем, действуют и другие факторы. Можно было бы начать их перечисление с прогресса демократического суеверия (верно, что сам этот прогресс имеет, по-видимому, своей движущей пружиной комплекс неполноценности, как это показал М. Шелер). Прибавим сюда демократическую концепцию уместного, или значимого. Прибавим и то «я мыслю», которое деградирует в мысль вообще, а мысль вообще деградирует в демократическую безличность *оп\**.

По всем этим вопросам философия, которую я называю конкретной, занимает совершенно противоположные позиции. И это в первую очередь касается истории философии. Конечно, философ должен знать историю философии, но, как я считаю, почти в том же смысле, в каком композитор должен знать музыкальную гармонию, то есть он должен

---

<sup>1</sup> что теперь? (лат.)

владеть аппаратом гармонии, но не становится его рабом. Как только он становится его рабом, он перестает быть творцом, перестает быть художником. Точно так же и философ, сдавшийся перед историей философии, тем самым философом не является. Я даже добавлю — и это важный момент, — что тот, кто не пережил философскую проблему, кто не был ею захвачен, никоим образом не может понять, что же означала эта проблема для тех, кто жил до него: здесь ситуация меняется и сама история философии предполагает философию, а не наоборот.

Однако могут возразить: как можно сравнивать философа и музыканта? Ведь один изобретает, а другой намеревается понимать. Не являются ли ценности, к которым устремлено, с одной стороны, искусство, а с другой — философское исследование, совершенно различными? Вот проблема, слишком обширная, которой я могу здесь только слегка коснуться. Я хотел бы лишь указать, что между ними, несмотря на все различия, имеется сходство.

И философия, и искусство нацелены на раскрытие скрытых структур: здесь располагается та предельная зона изобретения и открытия, которая в любом случае не совпадает с зоной изготовления или технического конструирования. «Гений в искусстве, — писал, если я не ошибаюсь, Поль Валери, — действует на манер сверхвысоких температур, могущих диссоциировать соединения атомов и перегруппировать их совершенно по иному типу».

Никто не может отрицать, что функция философа сравнима с подобной функцией художника, даже те, кто стоят на позициях, противоположных конкретной философии, как, например, Бертран Рассел, это поняли.

Есть, однако, еще один момент, представляющийся мне не менее существенным. Философствующий здесь-и-теперь, можно сказать, преследуем реальностью. Ему мало факта существования. Существование неотделимо от некоторого удивления. И благодаря ему он подобен ребенку. Известны дети, которые в шесть лет ставили метафизические вопросы. Но обычно это удивление проходит, чувство неожиданности существования лишается своей остроты. Большая часть патентованных профессиональных философов, которых мы знаем — я не называю имен, — не обнаруживают ни малейшего следа этого исходного удивления. Здесь надо бы перейти к анализу этой ситуации. Читатель Пиаже или Леви-Брюля обязательно свяжет метафизическое удивление с какой-то дологической ментальностью, пережитки которой он не без меланхолического чувства отметит у некоторых своих отсталых современников. Но следует более внимательно рассмотреть, из чего же складывается это привыкание к реальности, которое считают характерным для взрослых людей. Мы сказали «привыкание к реальности», но на самом деле слово «реальность» здесь не подходит. Дело в том, что схватывания реальности, о каком бы уровне ни шла речь, нет без известного шока. И конечно же в силу самого определения понятия шока он может испытываться только прерывистым обра-

зом. Лишь ум, попавший в колею привычек, точнее, устроившийся в обыденности, или не может больше испытывать подобного шока, или легко находит средства стереть всякое воспоминание о нем. Напротив, ум метафизический никогда не склоняется перед обыденностью и оценивает ее как сон. И здесь более, чем различие между двумя умами, — полная противоположность в самой манере производить оценки.

Что касается меня лично, то я склонен отрицать подлинно философское качество за каждым произведением, в котором нельзя распознать то, что я называю «ожогом от реальности» (*la morsure du réel*)<sup>1</sup>. Добавлю еще, что в развитии философии почти всегда присутствует момент, когда диалектический философский инструментарий стремится сам по себе разыгрывать свои игры, то есть возвращаться в пустоте. Поэтому нельзя слишком доверять тому философу, который судит и действует в качестве философа. И дело в том, что такой философ в глубине своей реальности прибегает к дискриминации, уродующей его и ведущей к непоправимому искажению его мысли. Я считаю, что роль самых философски значимых и живых умов прошлого века, быть может Кьеркегора и, конечно же, Шопенгауэра или Ницше, состояла именно в том, чтобы прямым или косвенным образом выявить ту диалектику, в силу которой философ принуждается к самопреодолению в качестве *Fachmensch*, в качестве специалиста.

Исходя из такой позиции, я бы сказал, что конкретная философия невозможна без непрерывно возобновляемого и подлинно творческого напряжения между «я» и глубинами бытия, в котором и благодаря которому мы есть мы. Она невозможна и без настолько строгой, насколько это возможно, рефлексии опыта, пережитого с максимумом интенсивности.

Я только что упомянул понятие «я». Не более, чем Ле Сенн\*, я не верю в то, что мне можно обойтись без использования этого слова, которое вплоть до наших дней было в философском плане так унижено. Разумеется, я никоим образом не понимаю под ним идеального субъекта познания. «Я мыслю» (*cogito*), понимаемое в идеалистическом смысле (я умолчу о том, может ли оно быть принято в ином истолковании), вообще не представляется мне исходной точкой для возможной метафизики.

В книге «Быть и иметь» я писал: «Воплощение — центральная данность метафизики. Воплощение или ситуация бытия, обнаруженного в его связи с телом... Это — фундаментальная ситуация, не могущая, строго говоря, быть прирученной, над ней невозможно господствовать, она не подлежит анализу. Собственно, это не факт, но такая данность, которая делает факт возможным»\*\*. Напротив, между *cogito* и каким-либо фактом существует, по-видимому, разрыв, который невозможно преодолеть.

Несомненно, что именно здесь проходит одна из осей моего философского поиска, начиная со второй части «Метафизического дневни-

---

<sup>1</sup> Буквально «укус реальности» (*фр.*).

ка». Посмотрев в его текст, я был удивлен тем, что уже в 1928 г. я использовал те же самые выражения, которые немного позднее использовал Ясперс в своей системе. Это — чистое совпадение, коренящееся, однако, в самой природе такого типа философствования. Действительно, нельзя переоценить значения понятия *ситуация*, или *завербованность*, встречающегося в одном примечании того же времени. И я неустанно, с максимально возможной силой подчеркивал то обстоятельство, что философия, исходящая из *cogito*, то есть из не-включенности, или не-включения, в ситуацию как акта, рискует возможностью когда-либо вообще достичь бытия. «Воплощение — данность, делающая факт возможным». Это не форма, нельзя даже сказать, что это — отношение. Это — данность, не прозрачная для самой себя, в самой себе. И по правде говоря, то очарование, которое *cogito* излучало в глазах философов, коренится в его явной прозрачности. Но нужно всегда ставить под вопрос эту прозрачность: не есть ли она лишь *претензия* на прозрачность? Я считаю, что мы находимся перед лицом такой дилеммы: или здесь имеется лишь одна иллюзия прозрачности и, как я склонен думать, в самих глубинах *cogito* сохраняется темная стихия, недоступная прояснению, или же, если *cogito* на самом деле прозрачно в самом себе, мы никогда не сможем извлечь из него экзистенциальное измерение, действуя при помощи какой угодно логики.

Здесь начинается размышление о непрозрачности и условиях, ее определяющих. Постепенно я пришел к несомненно парадоксальному выводу, что непрозрачностью «я» обязано самому себе, что я сам становлюсь между «я» и другим. «Затененность внешнего мира зависит от моей затененности мною самим, нет никакой внутренне присущей миру затененности». Мы вскоре вернемся к этому наблюдению. Но сначала обратимся к другому полюсу того напряжения, которое выступает для меня движущей пружиной конкретной философии. Что понимается под «глубинами бытия, в котором и благодаря которому мы есть мы»?

Я сказал бы, что в центре реальности, или человеческой судьбы, располагается некое конкретное неисчерпаемое, в познании которого нельзя продвигаться постепенно, этапами, как это свойственно любой частной дисциплине. Лишь самой не тронутой ничем, самой целомудренной частью нас самих мы, каждый из нас, можем достичь этого неисчерпаемого. Впрочем, трудности на этом пути беспредельны. И действительно, опыт нас убеждает в том, что эти девственные участки загромождены наносами и шелухой. Поэтому только через долгую и трудную работу по их расчистке, только через аскезу мы можем их освободить. Вместе с этой работой выковывается диалектический инструментарий, который составляет единое целое с самой философской мыслью и который она всегда должна контролировать. В этом пункте мы касаемся фокуса, самой центральной точки, но в то же время и самой труднодоступной, той, которая определяет все другие. Здесь я вынужден процитировать один из моих самых существенных, нет, скорее, самых доступных текстов из книги «Быть

и иметь», потому что он позволяет выявить фокус моей метафизики. Возможно, что этот текст оставит у многих читателей очень неопределенное впечатление. Но разъяснения, которые я попытаюсь затем сделать, прибегнув к тем резким спрямлениям пути, о которых я сказал выше, позволят, как мне кажется, лучше схватить смысл и значение этой чрезвычайно абстрактной страницы.

«Размышление о том, *что я есть*, и о том, что такой вопрос влечет за собой. Когда я размышляю о том, что связано с подобным вопрошанием (*что я есть?*), поставленным глобально, то отмечаю: а какими качествами я сам наделен, чтобы его решить, чтобы на него ответить? И затем: всякий ответ (на этот вопрос), будучи *исходящим от меня*, должен быть поставлен под вопрос, подвергнут сомнению.

Но не может ли мне ответить на него другой? Тут непосредственно встает возражение: ведь качество, которым другой может обладать для того, чтобы ответить мне на этот вопрос, и сама значимость сказанного им — все это определяется мною. Но каким качеством я должен обладать, чтобы осуществлять это определение или суждение? Следовательно, я не могу без противоречия опереться на себя, но только на абсолютное суждение, которое, однако, еще глубже скрывается во мне, чем мое собственное; ведь стоит только счесть это суждение *внешним* по отношению ко мне, как встает неизбежно вопрос о том, как узнать, какова ему цена и как его расценивать. Тем самым вопрос снимает сам себя и превращается в призыв. Но, возможно, в той мере, в какой я осознаю *этот призыв как призыв*, я вынужден признать, что он возможен лишь постольку, поскольку в глубине меня самого есть нечто другое, чем я сам, нечто более интимное по отношению ко мне, чем я сам, и как только я это осознал, призыв меняет знак.

Но, скажут, этот призыв, прежде всего может быть лишен реального объекта, как бы теряясь в ночи. Однако что означает это возражение? То, что я не получил никакого ответа на этот «вопрос», то есть что «никто другой не ответил». Я здесь остаюсь в плоскости констатации или неконстатации, но тем самым я вращаюсь в круге проблематичности (проблематичности того, что размещается *передо мной*)<sup>1</sup>.

Я дополню этот текст другим, составленным двумя месяцами позже и с той же направленностью мысли:

«Никогда и ни в каком случае утверждение не может явиться в качестве продуцирующего ту реальность, которую оно утверждает. Формула здесь такова: я утверждаю эту реальность постольку, поскольку она есть. Эта формула выражает уже первый уровень рефлексии, но на данной стадии *это есть* выступает как находящееся вне утверждения и предшествующее ему; утверждение относится к некой данности. Тем не менее здесь продолжается рефлексия второго уровня, или порядка. Утверждение, подвергая себя саморефлек-

<sup>1</sup> Être et Avoir. Paris, 1935. P. 180—182.

сии, вынуждено вторгаться на территорию, резервированную и как бы закрепленную за *это есть*. И тогда я говорю себе: но это *это есть* само предполагает утверждение. Отсюда проистекает регрессивное движение, кажущееся лишенным предела, если только я сам не положу утверждение как продуцирующее. Однако не будем с этим спешить. Примем предварительную пронизанность «я» бытием, причем под «я» я понимаю здесь субъекта утверждения. Этот субъект вмешивается сюда в качестве лишь посредника между бытием и утверждением. И тогда возникает та проблема, которую я ставил в моих записях от 19 января; так как я неотвратимым образом приведен к тому, чтобы спросить у себя: а каков же онтологический статус этого «я» по отношению к бытию, которое его пронизывает? Погружено ли оно в бытие или, напротив, некоторым образом распоряжается им? Но если оно им распоряжается, то кто наделил его этим господством и что оно в точности означает?»<sup>1</sup>

Этот ход мысли отсылает к центральному для меня различению, которое сегодня представляется мне предпосылкой всех моих философских сочинений. Однако ясным образом оно было сформулировано лишь в октябре 1932 г.:

«Различение таинственного и проблематического. Проблема — нечто такое, что встает на пути, загораживая проход. Она всецело передо мной. Напротив, тайна есть то, во что я сам погружен, чем я сам захвачен, сущностью чего, следовательно, не находится целиком передо мной. Поэтому различение между *во мне* и *передо мной* как бы утрачивает свою значимость».

С этой точки зрения многие проблемы метафизики выступают как деградированные тайны. Наиболее ясный пример такой деградации тайны дан в проблеме зла, как она обычно ставится: зло истолковывается как погрешность в функционировании некой машины, которой является сама вселенная, исследуемая извне наподобие того, как механик разбирает поломанный мотоцикл. Мысля подобным образом, я не только освобождаю себя от затронутости этим недугом или слабостью, но и полагаю внешним по отношению к универсуму, который я намереваюсь восстановить (по крайней мере, идеально) в его целостности. Тем самым я встаю на совершенно ложную позицию, несовместимую с реальной ситуацией. Другим примером нам послужит то, что называют, так некстати, проблемой свободы. Тайна была определена мной как «проблема, вторгающаяся в собственные условия своей возможности». Но именно в случае свободы это вторжение выступает явным образом, так как именно свобода составляет сердцевину мысли, ищущей понимания свободы.

Я не поколеблюсь утверждать, что нужно идти еще дальше и признать, что сам акт мысли есть тайна, так как суть мысли в том, чтобы любое объективное представление, изображение, всякую символи-

<sup>1</sup> Être et Avoir. Paris, 1935. P. 203—204.

зацию схватывать как неадекватные. И здесь, впрочем, кроется ответ, который уместно дать на возражение, согласно которому то, что недоступно проблематизации, не может быть реально помысленным. Такое возражение основано на постулате, который нужно отбросить: он состоит в том, что между мыслью и объектом принимается некоторая существенная соизмеримость.

Прежде чем двинуться дальше в направлении того, что я обозначил как конкретное неисчерпаемое, мне бы хотелось сделать еще одно предваряющее замечание.

В конечном счете любая попытка проблематизации предполагает идею определенной непрерывности опыта, которую надо поддерживать. Но опыт (сколь бы научным ни было его понятие), о котором здесь идет речь, есть на самом деле *мой* опыт, *моя* система, продление, насколько это возможно, моей начальной данности и, следовательно, моей телесности. Напротив, в тайне я захвачен тем, что по определению превосходит любую «систему для меня». Здесь я завербован *in concreto*<sup>1</sup> в мир, который по определению может стать объектом или системой не для меня, но лишь для превосходящей или охватывающей меня мысли, с которой я не могу, даже идеальным образом, отождествиться. Слова «по ту сторону», «трансценденция» обретают здесь всю свою значимость. Именно в этом, как мне представляется, заключается принципиальное расхождение между мной и Ле Сенном.

Если теперь мы устремлены к бытию, понимаемому как конкретное неисчерпаемое, то прежде всего должны заметить, что оно, собственно говоря, не может зависеть от данности, не может быть констатируемым, но может быть лишь признанным — я бы даже сказал, если бы это не резало философское ухо, — скорее даже приветствуемым, чем признанным.

Данность всегда представляется нам как по праву доступное инвентаризации, как то, что тем или иным способом можно, в конце концов, пересчитать. Конечно, здесь скрывается идея, что это составное целое должно было само сложиться в результате сложения, или соположения, и что я в состоянии мысленно воспроизвести тот процесс, посредством которого это сложение, или соположение, производится на самом деле. Но эта доступность счету, эта учитываемость, очевидно, есть такого рода манипуляция, которая предоставляет мне возможность осуществлять мой контроль над чем-то, что я могу в той самой мере рассматривать как что-то инертное, причем нельзя оспаривать, что осуществление такого контроля в моральном плане связано с некоторым удовольствием.

Но как в таком случае я смог написать: «Доступное инвентаризации открывает простор для отчаяния»? Это — очень важное для меня наблюдение, так как в нем я вижу корень того, что я склонен назвать трагедией владения, или имения (*de l'avoir*). Как мне представляет-

---

<sup>1</sup> в действительности, конкретным образом (*лат.*).



ся, объяснение данного парадокса кроется в том, что эта мощь, эта бесконечная власть, применена здесь к тому, что она превосходит во всех смыслах. Чтобы конкретизировать мысль, я бы указал на впечатление зависания в тревоге, как бы с балкона над пустотой. В данном месте следовало бы соотноситься с чрезвычайно точными переживаниями или опытами того порядка, которые на первый взгляд могут показаться элементарными.

Представим себе такую ситуацию. С некоторого времени я нахожусь в одном месте, возможности которого мне сначала показались неисчерпаемыми, но мало-помалу я обошел все тропинки, осмотрел все «достопримечательности». И вот я охвачен каким-то нетерпением, скукой, отвращением. Я чувствую себя как в тюрьме. Место, где я нахожусь, представляется мне лишь набором возможных опытов, причем эти опыты уже пережиты. Впрочем, я не могу добиться того, чтобы мое состояние было понято другим, кто живет в этом же самом месте в течение многих лет, участвуя в его жизни в том смысле, что оно, напротив, имеет в себе нечто не подлежащее счету и, следовательно, не могущее быть исчерпанным. Совершенно ясно, что между ним и этим местом или местностью образовалась определенная живая связь. Напротив, с моей стороны нет ничего подобного. Я пришел сюда только для того, чтобы обогатить мое «имение» некоторым числом пронумерованных «деталей» или «вещей».

Я знаю, что это все только некоторая схематизация, но ей я придаю тем большее значение, что в жизни, я это констатирую с сожалением, я сам слишком часто настроен вести себя как такой коллекционер. Почему так происходит? Откуда это нетерпение? В основе подобной жадности, конечно, лежит сознание времени, которое проходит, сознание необратимости. Жизнь коротка, и надо прибавить к ней то и это. Но в то же время, когда я размышляю о ценности, которую может представлять собой подобное накопление, она мне представляется смехотворной. И что значит то, что я смог бы узнать и присоединить к себе, по сравнению с тем, чего я не могу увидеть, что мне не удастся ассимилировать? И здесь меня поджидает отчаяние, я как бы попадаю в окружение. И чувствую: это — тюрьма.

Если бы мы углубились в анализ этого примера в большей степени, чем я могу в данный момент, то, как мне кажется, мы бы отдали себе отчет в том, что там, где вступает в игру творческий обмен, где имеет место реальное укоренение, там слово «данность» утрачивает свой смысл и вместе с тем преодолевается сфера проблематического. Быть может, эта связь между данностью и проблематическим выявится более ясно, если мы обратимся к другому примеру, касающемуся опыта других.

Конечно, я могу рассматривать такую-то личность как своего рода минерал, из которого я могу извлечь, так сказать, определенную долю полезного металла. Все остальное для меня в таком случае не более чем отходы, которые я отбрасываю. Определяющим здесь выступает

критерий интереса, причем слово это не обязательно брать в его утилитарном смысле\*. Распространение анкетирования и интервью, конечно, подкрепило несостоятельное мнение, согласно которому живое существо ценно в той мере, в какой оно «интересно».

Здесь также в центре стоит коллекционирование. Я учреждаю в себе некое подобие библиотеки или музея, в которое требуется внести интересные элементы, поставляемые моим общением с другим. Речь идет о таком общении, в котором я ничего не даю другому — кроме того, что требуется, чтобы развязать его способность давать мне такие ответы, какие мне хочется получить. Ясно, что мой собеседник при этом никоим образом не рассматривается как живое существо. Он, по правде говоря, не является даже другим, так как в таком отношении, фиктивном и безжизненном, я и сам не выступаю как реальное существо.

«Другой как другой существует для меня лишь постольку, поскольку я открыт по отношению к нему, но я открыт в той мере, в какой я больше не черчу своего рода круг, в рамки которого я загоняю другого или, скорее, его идею. Ведь по отношению к такому кругу или в его рамках другой становится идеей другого, а идея другого — это уже больше не другой в качестве другого, это другой, взятый в связи со мной, разобранный, расчлененный или же находящийся в процессе разборки»<sup>1</sup>.

Но начиная с того момента, когда между мной и другим устанавливается коммуникация, мы переходим из одного мира в другой, внедряясь в ту зону, где один из нас не находится лишь среди других и где трансценденция принимает вид блаженства любви. Категория данности здесь преодолевается. «Никогда достаточно, всегда — больше, всегда — еще ближе» — вот простые слова, выражающие со всей очевидностью изменение перспективы, впрочем, частичное изменение, которое я стараюсь выразить. Тем не менее имеется один смысл, в котором *ты* мне дан, оставляющий нас в сфере проблематического вместе со всем, что оно может принести с собой неопределенного, сомнительного, ревнивого. Это — деградированное состояние, состоящее в том, что «ты» не выдерживает себя в качестве «ты». Но в некотором смысле его может и не быть. (Надо прочесть, например, «Исчезнувшую Альбертину» Пруста, прочесть в свете этих связей между данностью и сферой проблематического. У Пруста «ты» ментально превращается в «он(а)». Имманентная структура опыта безжалостно направлена на то, чтобы содействовать такому превращению.) Здесь отсутствие и смерть играют существенную роль.

Некоторые читатели могут поразиться тому месту, которое в моих сочинениях занимают смерть, самоубийство, предательство. Я считаю, что это место никогда не является слишком значительным и что любая философия, стремящаяся их избежать или смазать, тем самым

---

<sup>1</sup> Être et Avoir. P. 155.

становится виновной в худшем из возможных предательств. Она, впрочем, неизбежно оказывается наказанной в том смысле, что срыгается с маршрута, если использовать язык альпинистов. Впрочем, это сравнение можно было бы продолжить и дальше. Но столь же нужно указать и на существенное различие. Если для альпиниста головокружение является препятствием, подлежащим устранению, то я не побоюсь сказать, что для всякой метафизической мысли головокружение образует ее позитивное условие. Действительно, определенное сознание, определенное очарование бездной, возможно, необходимо для утверждения бытия в его полноте.

Отсутствие, смерть — в «Быть и иметь», так же как в «Онтологической тайне», — истолковываются как испытания. Понятие испытания имеет здесь существенное значение — и именно это я бы хотел здесь уточнить, — тем более что определенного рода религиозная проповедь, возможно, склонна была его невольно затенять. Ле Сенн подхватил идею испытания в своей работе «Препятствие и ценность». В значительной мере я согласен с ним, но я не знаю, доходит ли это согласие до совпадения наших взглядов. Я не буду при этом исходить из дефиниции этого понятия, которая должна быть конечным пунктом исследования. Слово «испытание» я придаю здесь *grosso modo*<sup>1</sup> тот смысл, который имеется в выражениях типа «подвергнуть произведение, чувство испытанию временем». В данном случае я буду действовать так, как я привык, то есть анализируя конкретный случай. Например, двое молодых людей любят друг друга, будучи сами неуверены в прочности испытываемых ими чувств. В общем случае, по правде говоря, подобная неуверенность предчувствуется скорее их окружением, но здесь это неважно. Они решают (или за них решают), что какое-то время они будут жить в разлуке. Если их любовь выдержит это испытание, то они отсюда заключат (или заключат другие за них), что им разумно пожениться. Время и разлука не являются здесь только преградой, сопротивлением. Скорее это сопротивление будет использовано и ему будет придано значение трамплина. Это значение состоит в том, чтобы сделать возможным то, что можно назвать перенесенным вовнутрь конфликтом, внутренней конфронтацией. Чувство этих людей приобретает характер абсолюта, но при этом вмешивается рефлексия (исходит ли она от них самих или от их родителей), с тем чтобы придать этому абсолюту известную гипотетичность: а не ошибаетесь ли вы? Не ошибаемся ли мы относительно качества, *реальной* силы этого чувства? *Реальной* — подчеркнем это слово. Вопрос о реальности, совпадающий здесь с вопросом о значении или подлинности, тем самым поставлен. И именно на этот вопрос испытание позволяет ответить. Не будем обманываться словами. Время само по себе или разлука не судят, не решают. Но они проясняют сознание, позволяя ему сориентироваться в нем самом. Год спустя молодые люди встречаются, они признают, что...

<sup>1</sup> в общих чертах, приблизительно (*итал.*).

Анализ этой ситуации, я полагаю, направлен на то, чтобы быстро продвинуть наше размышление. Испытание позволяет нам ответить непосредственный опыт. Речь идет об отводе, пусть гипотетическом, значимости непосредственного опыта. В таком опыте мне кажется, что я всецело погружен в то, что я чувствую в данный момент. Но это может быть обманчивой кажимостью, так как я не в состоянии при этом выносить решение о данном опыте. Тем самым я прихожу по крайней мере к тому, чтобы достаточным образом отделиться от моего непосредственного чувства для того, чтобы быть в состоянии поставить вопрос о нем. И собственная функция испытания как раз и состоит в том, чтобы сделать возможным обдуманное суждение, позволяющее оценивать с оглядкой на реальность непосредственное утверждение, возникшее вначале. Но то, что следует отметить и что, на мой взгляд, представляет первостепенную важность, — это зависимость всей ситуации от свободы, и только от нее. Существенным моментом для испытания является возможность непризнания его в качестве испытания. Может быть, охваченные упрямством, наши молодые люди откажутся признать, что их чувство не выдержало проверки, и объявят, что все остается на своих местах и что они поженятся во что бы то ни стало, что бы о том ни говорилось.

В этом случае мы имеем дело с относительно простыми исходными данными, так как мы можем отождествить длительность и реальность без какой-либо натяжки. Испытание временем позволит, таким образом, узнать, было ли чувство устойчивым или же нет.

Но возможно теряющееся в неопределенности углубление ситуации. Так, если мы пытаемся применить идею испытания к страданию и смерти, то в анализ привходят новые данности — и здесь необходимы все предосторожности, которыми некоторые нескромные апологеты иногда пренебрегают. Вот, например, больной человек, давно разбитый параличом. Он осознает, что смерть положит конец его мукам. К нему приходит священник и с наилучшими намерениями говорит ему: «Возблагодарите Господа за милость, которую Он вам оказал. Эти страдания посланы вам для того, чтобы вы имели случай заслужить небесное блаженство». С полным основанием следует опасаться того, что таким образом представленные уверения могут вызвать у больного лишь протест и отрицательную реакцию. Забудем на мгновение, что речь идет о «ком-то другом». Поставим себя на место больного: что это за Бог, который мучает меня в моих же собственных интересах? И по какому праву? А вы сами? Какими качествами вы обладаете, чтобы служить посредником у этого жестокого и лицемерного Бога? Вы не можете делать того, что вы делаете, так как вы не в состоянии даже представить себе моих страданий, ибо они не являются вашими, и вы имели бы право сказать мне эти слова лишь в том случае, если бы вы сами страдали, как я...

Теперь я хотел бы прояснить эту же самую ситуацию с точки зрения конкретной философии. Прежде всего нужно преодолеть позицию внешнего наблюдателя. В данном случае философ должен настолько глубоко проникнуться симпатией к больному, чтобы самому *стать* больным. Нужно, чтобы больной услышал те же самые слова, но так, как если бы они звучали в самых интимных глубинах его собственного сознания. Мысль может быть здесь только личной, сосредоточенно-медитативной. Конечно, я могу всецело отдаться моему страданию, раствориться в нем, и это — ужасный соблазн. Я могу встроиться в свое страдание, провозглашенное абсолютно бессмысленным. Но так как оно для меня выступает центром мира, то он, будучи центрирован на бессмыслице, сам становится абсолютным абсурдом. И такая позиция не просто абстрактная возможность, но порой почти неодолимое искушение. И сколь бы ограниченной ни была сфера моей деятельности, от меня зависит, буду ли я продолжать утверждать, что мир абсолютно лишен смысла, проверять это утверждение, распространять, способствовать тому, чтобы внушить его тем, кто с ходу и не согласился бы с ним. Ясно, что увеличение объема бессмыслицы в мире в моей власти. И нужно даже сказать больше: мы должны признать, что мир принимает это свое осуждение, он готов к тому, чтобы выслушать приговор, и в некотором смысле он его призывает, поскольку тот ему кажется оправданным. Но является ли это фатальным следствием той ситуации, в которую я попал? Вот это я не могу утверждать. Каким бы неопределенным ни казался мне выбор в этой ситуации, он мне, по-видимому, оставлен. Конечно, ничто не смогло бы обязать меня придать смысл моему страданию. Нельзя с помощью *наставления* научить меня тому, что оно имеет смысл. Как мы видели, это претенциозное наставление всегда будет грозить возбудить во мне дух противоречия, самый разрушительный из всех духов. Но из своей собственной глубины я могу сам попытаться признать этот смысл или же создать его. Я неразличимо употребляю эти слова, которые в данном случае совпадают. Однако здесь требуется, чтобы я сначала понял одну вещь: строго говоря, я не могу констатировать, что мое страдание не имеет смысла. Смысл есть не более чем его констатация. Точно так же, как и отсутствие смысла. Смысл творится духовным актом. Поэтому считать, что мое страдание не имеет смысла, — значит отказывать мне в принятии того, что оно им обладает. И если углубить анализ, то это означает отступить именно там, где во мне может начаться некое созидание. Это прояснится в некоторой степени, если подумать о той ситуации, в которую ставит меня страдание по отношению к другим людям. Оно может быть для меня поводом сосредоточиться на себе, погрузиться в самого себя, замкнуться или же, напротив, раскрыться по отношению к другим страданиям, чего раньше я и не мог себе вообразить. И именно здесь мы ясно видим, что же означает испы-

тание. То, что при этом выявляется, это — его творческое истолкование, понимание его как творчества. Я могу отказаться рассматривать страдание как испытание, отказаться подвергнуть себя как реальность испытанию страданием — это я могу. Но какой ценой? Не будем обманываться словами. В таком отказе я утверждаю самого себя, но с какими качествами? Я утверждаю себя как чистый источник требований перед лицом абсурдного и жестокого мира. Но размышление мне говорит, что сама подобная ситуация абсурдна. Ведь всякое требование предполагает инстанцию, которой оно адресуется. Но в данном случае такая инстанция немыслима, и тем самым требование сразу же превращается в ничто, точно так же как кончается протест того, кто верил, что говорит с кем-то, а затем заметил, что стоит один.

Полагаю, что в этом пункте анализа мне попытаются возразить. Мне скажут, что таким образом понимаемое испытание отвечает лишь крайним случаям, которые если и не принуждают меня, то приглашают спросить у себя самого, кто же я такой. И здесь мы сталкиваемся с конкретной иллюстрацией той диалектики, которую я рассмотрел выше, в начале моего изложения. Но, скажут, разве наша жизнь не разворачивается в нормальных, усредненных обстоятельствах, не соседствующих с бездной?

Прежде всего надо сказать — но мы не должны ограничиться этим ответом, — что между нормальными обстоятельствами и обстоятельствами экстремальными, если поразмыслить об этом, строго говоря, нет противоположности. Образец экстремального обстоятельства — непосредственная близость смерти. Никто из нас не может быть уверен, что его смерть не является неизбежной. И если, как это можно принять, точка зрения философа совпадает с позицией вполне проснувшегося человека, то позволительно считать, что он должен рассматривать мир в свете этой угрозы, и тогда нормальное состояние и есть экстремальное. И тем не менее это всего лишь один аспект или часть истины. Не менее верно и то (и, возможно, еще более существенно), что нужно декларировать наш долг жить и работать каждое мгновение так, как если бы мы имели целую вечность перед собой. В этом скрывается антиномия, которую нетрудно выявить: антиномия таинственной связи между моим бытием и моей жизнью. И здесь я хотел бы сказать несколько слов об одном соотношении из числа тех самых важных и глубоко запятанных, которые я пытался прояснить в моей книге.

Тот, кто отдает свою жизнь за торжество какого-то дела, сознает, что он все отдает и совершает *полное* самопожертвование. Но даже если он идет на верную гибель, то это не самоубийство, и, говоря метафизически, между самопожертвованием и самоубийством лежит пропасть. Почему? Здесь требуется ввести понятия ресурса свободы как открытости другому и соответственно его отсутствия. Тот, кто отдает свою жизнь, отдает, несомненно, все, но

отдает ради того, что утверждает рост его бытия, повышает его ценность. Он отдает свою жизнь в распоряжение этой высшей реальности, достигая пределов использования своей способности открываться навстречу другому, что и выражается в факте посвящения себя делу или какому-то существу. Тем самым он доказывает, что поставил, я осмелюсь даже сказать, разместил свое бытие по ту сторону своей жизни. Нет и не может существовать самопожертвования без надежды, размещаемой в утверждаемом онтологическом измерении. В основе самоубийства, напротив, лежит отрицание. И если существует восклицание, характерное для намеревающегося покончить с собой, то это: хватит! Покончить с собой означает если и не сознательное желание лишиться свободных ресурсов своего существа, то, во всяком случае, не заботиться о том, чтобы хранить их для других. Самоубийство есть существенным образом отказ, отставка. Самопожертвование же есть существенным образом принятие (все мирские критики аскетизма не распознали этого и тем самым промахнулись).

Все эти замечания носят, конечно, феноменологический характер, но открывают путь для сверхфеноменологической рефлексии, которая и есть метафизика. Верит ли человек или не верит в жизнь вечную, но на самом деле, если он жертвует собой, то действует тем самым так, как если бы верил. Тот же, кто кончает с собой в акте самоубийства, действует так, как если бы он не верил. Но философ здесь не может довольствоваться формой «как если бы». Что бы ни думал об этом Файхингер\*, любая философия, основывающаяся на «как если бы», является противоречивой. Любая подлинная философия есть активное отрицание «как если бы». И здесь нам поможет некоторое предваряющее размышление. Ничто не может так мало помочь нам понять человека, его подлинную суть, его действительную ценность, как знание его мнений. Мнения ничего не стоят, и, если бы у меня было время, я бы с радостью доказал это во всех деталях и вывел бы из этих доказательств те заключения, которые значимы в мире политики. Проблема, которая здесь возникает, состоит в следующем: а не доказывает ли жертвующий собой неверующий (вопреки атеистическим и незначимым оправданиям, которые он дает, или как ему кажется дает, своему самопожертвованию) истину, которую он сам как неверующий отрицает? Напомним в этой связи текст Пруста в «Пленнице» (1, с. 256), который я процитирую в сокращении: «Все эти обязательства, не имеющие своей санкции в этом мире, кажутся принадлежащими другому миру,.. совершенно отличному от этого мира, тому миру, из которого мы исходим с тем, чтобы родиться на этой земле прежде, чем, возможно, вернуться туда, чтобы снова жить под властью этих неведомых законов, которым мы подчинялись потому, что несли в себе их наставление, не зная, кто же его в нас вложил... Таким образом, идея, что Бергот никогда не умер, не была неправдоподоб-

ной». Здесь мы сталкиваемся с одной из платоновских интуиций, столь редких в творчестве Пруста, опровергающих его основное, неплатоновское, содержание\*.

Но если такая сверхфеноменологическая рефлексия возможна, то это означает, что мы проникаем здесь в метафизическую область. Представленные в «Быть и иметь» толкования верности, веры, надежды совершенно непонятны, если не понято различие между проблемой и тайной. Один мой друг, философ, по поводу этой книги сказал: «Она сильнее волнует, сильнее захватывает, чем «Метафизический дневник», но зато эта книга мне кажется менее позитивной». Я оставляю в стороне эмоциональную сторону, так как не мне об этом судить. Но я могу сказать, что если не понимают, что эта книга является как раз в высшей степени позитивной по содержанию, то при этом упускают самое существенное в ней. Я понимаю, что мне на это могут возразить, и тогда для меня представится возможность объясниться, насколько это возможно, в данном деликатном вопросе. Мне скажут: «Да, это положительная, или позитивная, книга в той мере, в какой она написана католиком. Но не разделяющие вашу веру подведены вашим размышлением в ней к подножию неодолимой для них стены. И в этом смысле ваш друг был прав. В общем плане острой проблемой для читателя вашей книги является соотношение между конкретной философией и философией христианской. Не переходят ли незаметным образом, согласно вашей позиции, от одного к другому? Как же это возможно без софизма? Кроме того, рассуждая с христианской точки зрения, не означает ли это некоторую рационализацию или натурализацию сверхъестественного? Даже само употребление термина «тайна» по природе своей не может не приводить к блужданию мысли».

Здесь возникает один вопрос, который уже сам по себе достоин развернутого анализа. Я же смогу на него ответить лишь самым общим образом.

Сначала примем во внимание две очевидности. Конечно, приверженец конкретной философии, как я ее понимаю, не является необходимым образом христианином. Строго говоря, нельзя даже сказать, что, принимая эту философию, он вступает на путь, который должен привести его к христианству. Напротив, я думаю, что христианин, являющийся философом и могущий проникнуть за декорацию схоластических формул, которыми его угощали слишком часто, почти неизбежно пришел бы к основным положениям того, что я назвал конкретной философией (если он не присоединится только к идеализму Брюнсвика или даже Гамелена). Но все это еще только достаточно внешние ответы.

Прежде всего я бы сказал, что, по моему мнению, конкретная философия по крайней мере не может не быть *намагниченной*, хотя бы и без ее ведома, положениями христианства. Полагаю, это не будет скандалом. Для христианина очевидно существенное соответствие



между христианством и человеческой природой. И поэтому чем глубже проникают в природу человека, тем роль христианской ориентации возрастает. Я же только напомню о том, о чем уже сказал в начале: философ, упорно настаивающий на том, чтобы мыслить исключительно в качестве философа, тем самым помещает себя вне опыта, за пределы сферы человека, однако философия есть возвышение опыта, а не его кастрация.

Что же касается двусмысленности слова «тайна», то мне кажется неприемлемым для ума считать, что таинства веры накладываются на полностью доступный проблематизации мир и, следовательно, на мир, лишенный онтологической глубины, пронизываемый разумом, как лучом света, проходящего сквозь кристалл. Но столь же не то чтобы, может быть, нерационально, но неразумно считать, что мир этот укоренен в бытии и, следовательно, превосходит во всех смыслах локальные проблемы, само локализованное решение которых позволяет технически манипулировать вещами. О воплощении я говорил в чисто философском смысле, и это воплощение — мое, ваше — так относится к догмату о Воплощении, как философские тайны относятся к таинствам откровения.

«Признание онтологической тайны, рассматриваемой мною в качестве основы метафизики, несомненно, возможно лишь благодаря благотворному распространению самого откровения, которое превосходным образом может раскрываться в глубинах душ, чуждых какой бы то ни было положительной религии. Это признание, осуществляющееся в некоторых высших формах человеческого опыта, с другой стороны, никоим образом не влечет принятия определенной религии, тем не менее позволяет тому, кто поднялся до него, рассматривать возможность откровения совсем иначе, чем это мог бы сделать тот, кто, пребывая в границах проблематизируемого мира, не преодолевает того рубежа, за которым тайна бытия может быть замечена и провозглашена. Такая философия неодолимым движением влечется навстречу свету, предчувствуемому ею, чье стимулирующее воздействие она ощущает в своей глубине как упреждающий его приход ожог»<sup>1</sup>.

1938

---

<sup>1</sup> Le Monde cassé, P. 301\*.

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О БЫТИИ В СИТУАЦИИ

Г-н Минковский\* во время своей недавней лекции<sup>1</sup> был вынужден уточнить одно из самых традиционных понятий — понятие *космоса*. Отбрасывая все отсылки к Древней Греции, он истолковывает космос как изначальный динамизм или, если угодно, как дыхание, которое нас пронизывает и одушевляет. Очевидно, что понятый таким образом космос нельзя *созерцать*. Перед таким космосом мы не выступаем в качестве зрителей спектакля монументального порядка. С другой стороны, ясно, что в каждый момент мы не осознаем с равной силой и интенсивностью дление этого «изначального динамизма». Впрочем, философ должен будет спросить, от чего зависят эти разрывы в восприятии длительности. Но для Минковского не менее очевидно, что каждый может вдруг интуитивно постичь, что же такое космос, причем некоторые из нас, а именно поэты, гораздо более, чем другие, наделены этой способностью. С феноменологической точки зрения не нужно оправдывать ту установку, согласно которой интуиция, или поэтическое схватывание, имеет все права гражданства в мире познания.

Если признать человека не только частью природы, но и тем ее представителем, «каждое движение души которого имеет глубокий и естественный фундамент в мире, раскрывая нам тем самым первичную его структуру, то это выявляется с полной ясностью»<sup>2</sup>. Отсюда автор заключает, что «это структурное единство является одной из гарантий объективности поэтического измерения жизни». Признаюсь, что я бы покритиковал его за его терминологию, представляющую мне небрежной и открывающей возможность для недоразумений. На мой взгляд, нет никакого смысла говорить об объективности поэтического измерения жизни, так как сама идея связи человека и космоса может получить свое обоснование только по ту сторону оппозиции субъекта и объекта. При этом можно пойти еще дальше и спросить себя, а не является ли само выражение «структурное единство» вводящим в замешательство. И действительно, нужно было бы выяснить, что же влечет за собой идея структуры. Не думаю, чтобы эта идея могла найти свое применение, если сначала, по меньшей мере неявно,

<sup>1</sup> Лекция, прочитанная 21 января 1937 г. в Учебном центре философских и научных исследований новых тенденций.

<sup>2</sup> *Minkowski. Vers une cosmologie.* P. 169.

не установят взаимную внеположность между тем, кто рассматривает подлежащую рассмотрению вещь, и самой этой вещью, между субъектом и объектом. Однако именно этот дуализм хотели бы преодолеть, или трансцендировать. И пусть мне не говорят, что идеалистическая философия старалась распознать структуру субъекта. Разве не очевидно, что тем самым она сразу же превращала его в объект? Впрочем, нет почти никакой связи между теми *ситуациями*, которые Минковский старается выявить и описать, и *категориями* традиционной философии. Термин «ситуация» здесь вполне уместен и не оставляет места для двусмысленности. Не принимает ли антропология космологическую направленность, начиная с того момента, когда отдают себе отчет в том, что *сущность человека* — *быть в ситуации*, причем это определение вовсе не может рассматриваться как случайное или эпифеноменальное по отношению к некоторому содержанию, которое может быть схвачено и определено в самом себе?

Таким образом, с самого начала предприятия, подобного тому, которое осуществляет Минковский, предположена развитая рефлексия не то чтобы вполне непрозрачной, но как бы несколько просвечивающей данности, которую представляет собой «факт быть в ситуации». И тут слова нас подводят. Было бы лучше не употреблять слова «факт». Следовало бы просто прибегнуть к нейтральному артиклю, предшествующему глаголу, как это делается в немецком и греческом языках, чего, к сожалению, не позволяет нам структура нашего языка.

В своей лекции, на которую я выше сослался, Минковский подчеркнул двусмысленность и даже в некоторой степени неловкость выражения «внутренняя жизнь», отмечая при этом, что смысл данного выражения если и не строго определен для нас, то, по крайней мере, вполне ясен. Я полагаю, что если углубить понимание выражения «бытие-в-ситуации», то следует в нем признать я не скажу синтез, но, по меньшей мере, сочетание внешнего и внутреннего. Определенное место располагается (*se situe*)<sup>1</sup>, фиксируясь внешними по отношению к нему точками отсчета, или реперами, но при этом надо добавить, что сами эти реперы входят в выражение, благодаря которому это местоположение уточняется. Использование возвратной формы глагола здесь достаточно для того, чтобы конституировалось то, что можно было бы назвать местом для рефлексии или как бы виртуальным внутренним. Я бы предложил в качестве примера предельный случай, когда ситуация определена исключительно как пространственная позиция. Ясно, что когда мы говорим, что сущность человека в том, чтобы быть в ситуации, то мы ни исключительным образом, ни в принципе не имеем в виду то, что он занимает место в пространстве. Но в данном случае, чтобы понять это бытие, следовало бы продвигаться постепенно, с тем чтобы показать, как по видимости чисто пространственные определе-

<sup>1</sup> *se situer* (фр.) — располагаться; отсюда термин «situation» («ситуация»). — *Примеч. пер.*

ния способны ко все более и более внутренней определенности. В качестве примера возьму случай, когда язык использует союз «между»: просвет между деревьями, долина между горами. Жить в пространстве этого просвета, или в этой долине, несомненно, означает находиться в ситуации или даже на перекрестке ситуаций, по отношению к которым слово «между», несмотря на кажущиеся, уже дает нам схему если и не динамическую, то, по крайней мере, преддинамическую. Так, если я живу в долине, зажатой между двух горных хребтов, то в подсознании я могу ощущать себя так, будто бы я стиснут между створками футляра, и испытывать при этом инстинктивную потребность раздвинуть эти напиратьшие на меня массы, которые, сближаясь, могли бы меня раздавить. Но столь же может случиться, что эта промежуточная позиция, которую я занимаю, будет восприниматься мною как способная к посредничеству, что я сам предстану для себя как пересечение враждующих между собой сил, как инстанция их взаимной коммуникации. Все это влечет за собой множество следствий, причем пространственный характер носит лишь исходная точка отправления. Например, я воображаю себе сознание, которое может иметь о себе самом такое буферное государство, как, например, Бельгия в прошлом или Швейцария в настоящем, или же, снижая мифичность ситуации, просвещенный гражданин подобных наций. Можно было бы подвергнуть аналогичному анализу и такие ситуации, которые выражаются следующими словами: на краю того-то, на борту того-то, выше того-то и т. п. Во всех случаях такого типа следует быть методически осторожным и стоять на страже против стерилизующей абстракции, истолковывающей место как простое пространственное определение, признавая при этом его функционирование как качественно значимой ситуации.

Справедливо, что это значение может иметь место лишь для живых существ или постольку, поскольку существа, охваченные этими отношениями, выступают как живые. И примеры, которые я только что привел, имеют свой смысл только в этом случае. Это совершенно ясно. Единственное, что нужно отметить, так это то, что лишь ценой искажающей абстракции мы разобщаем это живое целое, саму фактичность живого и те динамические схемы, посредством которых ситуация, в которой оно находится, выражает себя. В действительности же все это совершенно неотделимо одно от другого.

Здесь мы касаемся проницательных замечаний, сделанных Минковским относительно динамической и жизненной категории *отзвука*, или *резонанса* (*retentir*), возможно, даже преодолеваем их<sup>1</sup>. Он показывает, что, хотя сначала пытаются ограничить использование этого слова акустическими явлениями, тем не менее в действительности обнаруживается, что оно имеет гораздо более широкое поле значений. Если мы придерживаемся явлений слуховых восприятий, то это слово означает «как если бы источник звука находился внутри

---

<sup>1</sup> *Minkowski. Vers une cosmologie. P. 101.*

закупоренной вазы и звуковые волны, вновь и вновь отражаясь от ее стенок, наполнили бы ее своим звучанием. Или, иначе говоря, это происходит так, как если бы звук охотничьего рога, отсылаемый со всех сторон эффектом эха, заставил бы задрожать в едином порыве ничтожный листочек и мельчайшую былинку, преобразив весь лес в звуковой вибрирующий мир...». «Предположим, — продолжает автор, — что эти элементы отсутствуют: я верю в то, что в таком случае мы увидим, как мир оживает и наполняется (независимо от инструмента, вне его и вне всякого физического свойства) проникающими глубинными волнами, которые, не являясь звуковыми в чувственном смысле слова, тем не менее будут все равно гармоническими, резонирующими, мелодичными, способными определить любую тональность жизни. И сама эта жизнь будет охвачена резонансом до самых глубин своего существа при контакте с этими звучащими и молчащими одновременно волнами, будет пронизана ими, затрепещет в унисон с ними, заживет их жизнью, сливаясь с ними в одно единое целое». В этом и состоит сущность явления резонанса.

По правде говоря, как мне представляется, Минковский здесь от специфического чувства восходит к неспецифизированной чувственной способности вообще. Я считаю еще более важным отметить метафизическое значение этого эффекта резонанса, или усиления звучания. И на этот раз наша рефлексия должна вернуться к теме бытия-в-ситуации. Используем опять подход, отталкивающийся от пространственной представленности ситуации. Вот, например, неудачно расположенная гостиница. Что означает это выражение, столь парадоксально сочетающее определение пространства с суждением о ценности? В основе его лежит объективная констатация в самом строгом смысле слова: эта гостиница соседствует, например, с кожевенным заводом или котельной. Но, с другой стороны, гостиницу мы не можем мыслить независимой от определенного целевого назначения. Она предназначена для приема путешественников. И когда я говорю, что она плохо расположена, то я хочу сказать, что поселившиеся в ней в силу ее расположения, или ситуации, могут подвергаться шумам или запахам, которые повсюду считаются неприятными. Если мы встречаем пустующую гостиницу, то объясняем это тем, что она плохо расположена (всегда при этом имеют в виду прошлых ее обитателей или возможных в будущем). Но теперь представим себе человека, о котором мы говорим, что он находится в хорошей ситуации. На этот раз мы не имеем в виду пространство. Тем не менее некоторые объективные данные при этом предположены: ну, скажем, этот человек много зарабатывает, он откладывает деньги и т. п. Все это должно содействовать достижению им состояния определенного внутреннего равновесия, хотя связь одного с другим не является неизбежной. Ведь случается и такое: хотя такой-то и находится в хороших условиях, тем не менее он не выглядит счастливым.

В том и другом случае определенные связи, которые на первый взгляд было бы соблазнительно представить как чисто внешние, «ов-

нутряются», следовательно, обретают некоторое качество и тем самым в свою очередь окрашивают определенный способ бытия или самочувствия.

Вообще говоря, начиная с того момента, как мы имеем дело с миром живого, быть в ситуации — значит быть предоставленным тому-то и тому-то. Но как определить эту предоставленность? В данном контексте я бы до определенной степени реабилитировал дискредитированный термин «влияние». Скучные и весьма смутные указания, даваемые по этому вопросу Ле Сенном<sup>1</sup>, меня совершенно не устраивают, и мне не представляется возможным подписаться под тем определением, согласно которому влияние есть «переход сущего к существованию». Как это нередко случается, здесь сама структура слова проясняет суть дела лучше, чем его использование, на самом деле деградированное. Если живое существо, в силу того что оно находится в ситуации, предоставлено влияниям, то это в действительности означает, что оно по отношению к ним *открыто*. Но здесь возникает новый ход мысли. Мы тем лучше понимаем эту открытость, или проницаемость, чем более строго будем ее отождествлять с пористостью. Так, например, что-то проходит через сито или через текстуру ткани. Но такого рода метафора здесь очевидным образом неприменима. Быть может, мы несколько продвинемся вперед, если скажем, что проницаемость в широком смысле слова несомненно связана с определенным недостатком плотности. Кажется оправданным сказать, что то существо больше подвержено влияниям, которое обладает меньшей консистенцией, или плотностью. Прибавим, что эти возможные влияния тем более будут многочисленными или разнообразными, чем большее множество составляющих будет нести с собой природа этого относительно слабоконсистентного существа.

И если воззрения, которые я только что набросал, точны, то тогда было бы резонно предположить, что факт находиться в ситуации, то есть быть предоставленным чему-то (влияниям), неотделим от некоторой расклеенности (*in-cohésion*). Не станем искать здесь связи причины и действия. Лучше было бы сказать, что мы присутствуем в этом случае перед лицом двух аспектов одной и той же реальности. Можно считать, что на самом деле, несмотря на видимость, понятие «расклеенность», или «бессвязность», правдоподобным образом соответствует тому, что можно было бы выразить и положительным образом. И наоборот, связность, или склеенность, которая здесь выступила в форме своей противоположности, может рассматриваться как негативное качество: не выражает ли она в действительности тот характер, который ничего не оставляет *другому*? Но здесь можно было бы усмотреть и выражение самодостаточности, которая, вообще говоря, рассматривалась философами как отличительная черта наиболее высокой позиции в онтологической иерархии. Во всяком случае, следует избегать смешения двух противоположных полюсов того же

---

<sup>1</sup> Obstacle et Valeur. P. 172.

самого ряда. По правде говоря, здесь речь идет о том, что имелось бы по ту сторону возможного схватывания в силу своей внутренней скудости. Не станем отождествлять эту гипотетическую *πρώτη ὕλη*<sup>1</sup> с абсолютным, который был бы недостижим для возможных посягательств со стороны другого лишь потому, что он сначала интегрировал бы его сам.

Однако я должен заметить, что на этом слишком найденном пути у нас нет никакого шанса достичь цели и что в конце концов мы рискуем даже утратить контакт с теми конкретными данными, из которых исходили.

Если я попытаюсь резюмировать достигнутое нами и перевести во внутренний план те заключения, к которым мы пришли, то буду вынужден сказать примерно следующее: когда я размышляю над тем, что занимаю в мире определенное место, когда я стараюсь выявить, что же представляет собой моя «этность» (*eccéité*), тогда я вынужден признать, что мои условия живущего делают из меня не только существо, подчиненное объективно устанавливаемым детерминациям, как это понятно само собой, но еще и предоставленное или, если угодно, открытое другой реальности, с которой я вступаю в некоторую связь.

Здесь для нас открывается новая перспектива. На каких же условиях я могу вступить в общение с этой другой реальностью? Я сейчас оставляю в стороне тот факт, что, для того чтобы найти взаимопонимание с другой личностью, я нуждаюсь в языке, который был бы для нас общим, позволяющим нам понимать друг друга. Я ограничусь тем, что подчеркну одно предварительное условие: необходимо, чтобы я смог некоторым образом предоставить во мне место для другого. Но если я полностью погружен в самого себя, в свои ощущения, чувства и заботы, то мне явно будет невозможно уловить, расслышать послание другого. И то, что я только что назвал расклеенностью, предстает в данный момент передо мной как незанятость (*disponibilité*). Тем самым мы приходим к тому, чтобы спросить себя, а не имеем ли мы основание для того, чтобы принять фундаментальную аналогию между чувственной восприимчивостью живого существа, открытого своему окружению, и незанятостью сознания, способного остерегаться другого.

Если это сближение не совершенно произвольно, то правомочно пытаться прояснить низшее, исходя из высшего, и спросить, не является ли содержание незанятости, или открытости другому, уже некоторым образом предсуществующим в недрах чистой восприимчивости? И поистине, что значит *принимать*? В этом случае, как и в большинстве подобных случаев, следует исходить, как мне представляется, из самого богатого и полного восприятия, а не из самого бедного и деградированного. Принимать (*recevoir*) не означает быть пассивным, претерпевать. Это и не просто оказывать прием (*accueillir*), хотя между тем и другим существует определенная близость, от которой нельзя полностью отвлечься. Глагол «принимать» тем более

---

<sup>1</sup> первоматерию (*греч.*).

кажется подходящим, что он касается реальности с большей оформленностью. Я хорошо знаю, что говорят «принимать отпечаток», имея в виду воск или другое какое-то пластическое вещество. Но здесь глагол «принимать» берется не в своем собственном смысле, но как синоним «испытывать», «претерпевать». На мой взгляд, принцип здесь такой: можно говорить о приеме и, следовательно, о восприимчивости лишь в зависимости от определенной преаффектации или предупорядоченности. Принимают в комнате, в доме или в саду. Но не на обширной территории или в лесу. Здесь следует детализировать анализ и ввести наряду с отношением присущности гораздо более тонкое и почти недоступное выражению отношение, передаваемое предлогом «у» («chez»). Как мне представляется, это отношение еще не привлекло внимания философов. Отношение «у» возможно лишь для того, кто может про себя сказать «я» и может быть принят другими как «я». Еще нужно, чтобы это «я» («soi») не только обладало бы на законном основании, но и, более того, чувствовало своим определенным участком: самым точным выражением здесь будет, как мне кажется, английское слово «agea»<sup>1</sup>. Именно на втором, а не на первом, юридическом, аспекте здесь нужно настаивать. Можно даже сказать, я полагаю, что юридические коннотации здесь совершенно не важны и заслуживают быть принятыми во внимание лишь в той мере, в какой выражают то, что я называю прочувствованным словом «имение» или «владение». То, что нам особенно важно, так это опыт, который передает слово «у», или соответствующее ему переживание. Очень даже может статься, что среди принадлежащих мне предметов в доме, который я купил или который достался мне по наследству, я не чувствую себя «у себя дома». Это означает, что то пространство, в котором я живу, мне остается чужим. Я не узнаю себя в нем, я лишь осознаю себя в него помещенным. Может также случиться, что один из моих близких или домочадцев тем, что он живет вместе со мной, лишает меня этого сознания быть в этом доме, которым мне в норме положено вроде бы обладать, «у себя дома». Конечно, я объясню это обстоятельство тем, что скажу, что этот другой не находится сам на своем месте. Здесь бестактность другого вклинивается между мной и моим вещным миром, с тем чтобы отстранить меня от него, порвать жизненные связи между нами, которые я сейчас пытаюсь определить. Выражение «мой вещный мир» (possession), впрочем, достаточно неточно. Здесь опять представляется мне предпочтительным английский термин *belongings*.

Отметим, насколько трудно выразить в рациональном языке те тонкие отношения, на анализ которых я здесь нацелен. Так, отношение, содержащееся в словах «быть у себя» или «быть у другого», было бы искажено, если бы попытались выразить его в терминах власти (puissance): в таком случае его схватывали бы внешним образом и од-

---

<sup>1</sup> надел, площадь, зона (англ.).



новременно тем самым разрушали бы. Значительно более точным — пусть здесь и вступают на несколько мистический путь — мне представляется признать, что самость в этом отношении предстает более или менее явно пронизанной определенным качеством усвоенного окружения, которое она делает своим. Отсюда следует определенная гармония между окружением и самостью, делающая его для нее средой обитания. В этом плане можно было бы поразмыслить и над почти непереводаемыми словами «heimlich» и «unheimlich»<sup>1</sup>. С другой стороны, можно было бы подумать над более легко схватываемыми соотношениями таких слов, как «иметь» («avoir, habere»), «привыкать» («habituier»), «привычка» («habitude») и даже «одежда» (habit). Отчаяние, которое может охватить ребенка во время путешествия или просто переезда, печаль, всеми нами испытанная в некоторых гостиницах, когда у нас было чувство, что мы, собственно говоря, ни у кого не находимся, — все эти испытания или переживания, которыми вплоть до настоящих дней философ пренебрегал, считая их недостойными его рассмотрения, принимают здесь, с данной точки зрения, неожиданную значимость и масштаб. Они позволяют мысли получить доступ к жизненной или даже религиозной стихии, которая скрывается за грамматическим предлогом («у»), лишенным всякой значимости или престижа.

С этой точки зрения акт приема обретает новое значение. «Принимать» означает допускать к себе кого-то извне, вводить его в ту зону, которую я обозначил выше. Может статься, что историко-социологическое исследование гостеприимства обретет полноту своего смысла, лишь исходя из этих феноменологических данностей, так трудно выразимых. Имеется веское основание предположить, что даже светский этикет, существующий в нашем распавшемся мире в виде обрывков, в конечном счете согласуется с фундаментальными данностями опыта, вписанными в наш удел (condition). В области философской антропологии этот последний термин, как я считаю, должен постепенно заместить собой термин «природа». Тот, кто решился бы сегодня продолжить предпринятое Юмом, должен был бы, мне кажется, назвать свой труд «Об уделе человека»<sup>2</sup>. Можно лишь сожалеть, что Андре Мальро стал собственником этого названия, дав его своей книге, в некоторых отношениях превосходной, но остающейся тем не менее ниже того, что это название обещало\*.

Следуя такому направлению мысли, приходится признать, что термин «восприимчивость» («réceptivité») в действительности приложим к своего рода клавиатуре, расположенной между крайними, очень друг от друга удаленными полюсами. Одним из этих полюсов будет *испытывать, претерпевать, принимать*, о чем я говорил, упоминая отпечаток, полученный мягким воском. Другой полюс будет в реальности называться *дарением* и даже в последнем анализе — да-

<sup>1</sup> от Heim — домашний очаг, уют; heimlich — скрытно, тихо, сокровенно; unheimlich — жутко, тревожно (нем.).

<sup>2</sup> Жорж Бастид опубликовал работу под таким названием (июнь 1939 г.).

рением себя: того, кто вовлечен в акт гостеприимства. Речь в данном случае идет не о том, чтобы заполнить пустоту присутствием чужого, но о том, чтобы включить другого в определенную реальность, в некую полноту. Оказать гостеприимство — значит на самом деле сообщить другому что-то от самого себя.

Позволительно спросить, а не проясняют ли эти анализы, пусть и непрямым образом, само восприятие как категорию *познания*. Полагаю, что никто уже не разделяет взгляды Кондильяка относительно чувственно воспринимаемого. Конечно, я пребываю в условиях чувственности, я обладаю бытием при условии, что обладаю чувствами, или по крайней мере я в этих условиях схватываю себя в качестве существующего. И можно также принять, что чувствовать — значит принимать. Но здесь надо сразу же уточнить, что принимать в данном случае означает, что я раскрываюсь и, следовательно, скорее отдаю себя, чем претерпеваю какое-то внешнее воздействие. Уже на этом уровне мы сталкиваемся с парадоксом, стоящим в центре творчества в собственном смысле слова. Но его легче распознать, может быть, у художника, чем в зонах, где вырабатывается познавательный результат и прагматическое измерение в своих многообразных проявлениях скрывает изначальную и недоступно глубокую тайну «рождения реального». Художник предстает самому себе как питаемый тем, что он пытается воплотить. В нем также осуществляется — в пределе — тождество восприятия и самоотдачи. Но это может реализоваться только в той сфере, которая ему присуща и соответствует в этом плане тому наделу (агеа), который я упомянул, анализируя выражение «у себя». Есть основание полагать, что по существу различия между способностью чувствовать и способностью к творчеству не существует, хотя такое различие и существует в потенции. Эти способности предполагают существование не только «я», но и мира, в котором оно узнает себя, развивает свою активность, распространяется. Это — промежуточный мир между замкнутостью и открытостью, между «иметь» и «быть», символом или материализованным ядром которого с необходимостью выступает мое тело. Не лишено основания предположение, что самые грубые кажимости нас вводят в заблуждение, когда мы гипостазируем, когда толкуем как независимую и замкнутую на себя реальность то, что, возможно, есть не более чем открывшийся пласт некоего неопределенного царства, скрытые зоны которого, его как бы подводные продолжения мы можем обозначить только как бы пунктиром, при случае и в озарении. И разве из самого факта жизни (в том смысле, в каком мы говорим о нашей жизни, о жизни человеческой) не следует, если только нырнуть поглубже в стихию мысли, существование своего рода метафизической Атлантиды, которая недоступна для исследования по определению, но присутствие которой в действительности сообщает нашему существованию его объем, ценность и таинственную плотность?

«Моя жизнь, — записал я несколько недель назад в своем «Дневнике», — не так ли относится ко времени, как мое тело — к пространству?»

И тогда следовало бы рассмотреть ее со стороны как ее консистенции, так и органичности, что несомненно имело бы важные последствия для метафизики». Одна из неопенимых услуг, которую нам оказывает одним лишь фактом своего существования произведение воображения, драма или роман, состоит в том, что оно позволяет нам в особой привилегированной среде схватить тот тип единства, который в нашем непосредственном опыте может быть нам дан только как неопределенное предчувствие, к тому же и прерывистое. Рискую вызвать скандал, я бы все же добавил, что, с другой стороны, астрология (что бы в конечном счете ни следовало думать о ее методах и результатах, к которым она приводит) в совершенно другой плоскости обнаруживает этот доминирующий интерес к идее фигуры, или конфигурации, индивидуальной судьбы. Напротив, мы живем в такое время, когда самые различные силы соединяются между собой, с тем чтобы устранить в нас всякое ясное сознание этой фундаментальной связи. Идеализм в большинстве своих современных форм внес свой вклад в полный разрыв между *мною* и *моей жизнью*, при этом моя жизнь предстает как некий ансамбль явлений, оцениваемых естественным и, возможно, социологией, но лишенных всякой собственной вразумительности. При этом прекращение жизни не несет в себе никакого значения, никакого метафизического смысла для «я», понимаемого через его тождество с самим актом мысли. Такая философия тем самым подрывает то укорененное в глубинах нашего существа требование целостности, которое нам с трудом удается выразить в четких терминах, причем разрушения, причиненные цивилизацией научного типа, этой философией систематически игнорируются. И таким образом, посредством своего рода аномалии, проявляемой при размышлении, этот идеализм действует в том же самом направлении, что и философия, по своей сути материалистическая, пытающаяся отождествить *жизнь* и *выживать*. Этот идеализм, как и материалистическая философия, в действительности сознательно подавляет ту *ауру* доверия и неопределенной надежды, которая, по-видимому, с давних времен до настоящих дней характеризовала сознание, в котором *homo religiosus*<sup>1</sup> осознавал свою судьбу. Понятно, что общим между идеализмом и материализмом здесь выступает радикальный отказ от той поворотной данности, которую представляет собой воплощение.

Попутно отметим, что между идеей, в которой современный человек оформляет свое представление о жизни или, точнее, отказ мыслить ее как духовную реальность, и тем представлением, которое он строит о смерти, или, точнее, отказом рассматривать ее как позитивное испытание, устанавливается своего рода челночное движение или взаимное проникновение. Если для меня факт жизни состоит в том, чтобы художественно поддерживать сложную совокупность механизмов, подчиненных самим по себе проблематичным целям, то я буду, естественно, склонен считать смерть сводимой к сбою этих механизмов, к негодности их со-

---

<sup>1</sup> религиозный человек (*лат.*).

вокупности. Но также если по мотивам в глубине своей религиозного порядка или, скорее, таким, в которых выражает себя вывернутая наизнанку религия, я прихожу к тому, чтобы заявить, что жизни после смерти не существует, то я буду вынужден почти фатально обесценивать существование, завершающееся абсолютной бессмыслицей распада и в любом случае находящееся в полной зависимости от радикального абсурда чистой случайности. И здесь нужно подчеркнуть один парадокс, полный значения: те, кто похваляются, что «погасили в себе божественный светильник», без конца на словах превозносят земную жизнь, но их слова не более чем ветер, так как неоспоримый факт состоит в том, что никогда еще жизнь человеческая не расценивалась столь всеобщим образом в качестве скоропортящегося и низменного продукта, как в эпоху массового безбожия, каковой является наша эпоха.

С этой точки зрения следовало бы обратиться к тому параллелизму, который я пытался установить между моей жизнью и моим телом. Чем более явным становится для меня сведение *жизни к выживанию*, тем в меньшей степени я буду пытаться придать не скажу достоинство, но просто позитивную значимость выражению «моя жизнь». Все будет при этом происходить так, как если бы некое безымянное качество общественной жизни постепенно овладевало мной вплоть до подавления во мне в конце концов всякой попытки признать в моей судьбе индивидуальную линию, черту, лицо. Предельно обобщая ситуацию, можно сказать, что не видно ничего, кроме удовольствия и страдания, которые могли бы оказать сопротивление этому обезличиванию существования, подвергнутого коллективизации изнутри. Однако нет основания предполагать, что такое сопротивление может быть в длительной перспективе эффективным. Есть стадное удовольствие, являющееся не более чем дополнением к стандартизованным насыщениям стола. Можно представить себе тип общества, в котором любое личное удовольствие будет рассматриваться как форма онанизма, следовательно, как извращение. Что же касается страдания, то очевидно, что оно должно в такого рода мире все более истолковываться как выражение простой непригодности или как ошибка в функционировании, а следовательно, как нечто подлежащее суду с точки зрения техники, которая должна его отменить или с помощью применения обезболивающих средств, достигших совершенства, усыпить. Во всяком случае я не должен уделять моему телу другого внимания, чем то, которое я обращаю на те орудия, которыми общество снабжает меня и которые я должен использовать с максимально высокой отдачей.

Если следовать этой линии рассуждения, то надо будет признать, что мое тело и моя жизнь, трактуемые как выживающие реальности, располагаются в зоне опыта или, символически говоря, в фазе истории, промежуточной между миром, в котором индивид все еще выступает носителем некоторых таинственных энергий, космических или духовных, трансцендентность которых он сам смутно ощущает, и

миром социализированным, может быть, даже урбанизированным, в котором значение первородства все более затуманено, а ударение, напротив, ставится все сильнее на функции, выполняемой в определенной экономической системе, одновременно и абстрактной и тиранической.

Принадлежать Богу, себе, государству — таковы моменты этой своеобразной диалектики, которую мы, возможно, еще не можем в ее глубине постичь и в недрах которой совершается постепенное падение, деградация сложного, неоднозначного и как бы всегда доступного эрозии отношения.

«Явление я принадлежу... — пишет Минковский<sup>1</sup>, — никоим образом не имеет в виду какие-то особенные формы общественной жизни. Но тем не менее оно образует их общую базу, делая возможным их существование. В своем чистом виде это явление тесно связано с этическим порывом,.. феномен я принадлежу... наделен большей статичностью, менее исключителен, а также более материален и устойчив, чем этот порыв. Он совместим с общественными институтами, находясь на ступеньку ниже его, но среди явлений того же уровня он ближе других выступает в качестве его естественной опоры, как только мы переходим к наиболее осязаемым экзистенциальным факторам». Я, конечно, согласен с Минковским в данном случае, и что поражает меня наибольшим образом, так это то, что такое отношение — это слово здесь неадекватно — может задевать изменчивые структуры внутреннего мира. Когда я говорю: я принадлежу к стране или народу, который всегда практиковал экономный образ жизни, то я ограничиваюсь высказыванием о факте. Одновременно я указываю на характеристику гражданского состояния и, впрочем, делаю замечание банальное, но объективное. Если, напротив, я объясняю, что принадлежу моей родине или моей семье, то мое утверждение располагается совершенно в иной плоскости, звучит совершенно в другой тональности. Мы уже не находимся в мире констатаций, но в мире завербованности или присоединения; я прибавлю, что здесь *говорить* означает *скреплять печатью*. Впрочем, я не решился бы высказаться относительно связи, соединяющей эту заявляемую завербованность с институциональным феноменом в собственном смысле слова.

Эти соображения вносят свой вклад в понимание той диалектики, которая упоминалась выше. Там, где Минковский говорит о порыве, я бы предпочел говорить о религии. Кроме того, важно подчеркнуть ту роль, которую играет здесь то, что я рискнул бы назвать категорией *угрожаемого*. Некое революционное воодушевление (выражаемое в формуле «я принадлежу делу») представляется мне совершенно неотделимым не только от могущественного, но и пронзительного чувства наличия враждебных сил, грозящих уничтожить это

<sup>1</sup> *Minkowski. Le Temps vécu. P. 119.*

дело, которому посвящают себя. Это я принадлежу.. взятое в его энергии, с максимумом серьезности и внутренней сплоченности, означает осознание принятого решения примкнуть к делу, которое может потерпеть фиаско и которому отдаются всецело, вместо того чтобы держаться в тени, на запасных ролях, оставаясь в позиции выжидания. И если это обстоит так, то нужно сказать, что явление я принадлежу.. деградирует в той мере, в какой реальность, которой оно подчиняется, консолидируется, упрочняется и тем самым становится подобной машине, шестеренкой которой я являюсь. В качестве иллюстрации я бы напомнил здесь об одной любопытной советской пьесе под названием «Ржавчина», в которой это явление представлено очень ярко.

В рамках языка Бергсона феномен я принадлежу.., рассматриваемый в замкнутом мире, можно противопоставить тому же феномену в мире открытом и показать, что только второй случай имеет свое позитивное оправдание. Это позволяет, я полагаю, содействовать решению тех трудных и неясных проблем, которые ставит притязание «я», заявляющее требование «принадлежать самому себе». Чем больше я отождествляю себя с некоторой определенной системой конкретного интереса, тем более эта формула обнаруживает свою пустоту и даже порочность, сводясь, по сути дела, к протесту против тревожащих мой покой вторжений. В другом случае «я» утверждает себя как творческая сила, как свобода или, что то же самое, как мыслящее существо. По сути дела, я могу сказать «я себе принадлежу» лишь в той мере, в какой я творю, созидаю самого себя, то есть, признаем это, когда, говоря метафизически, я себе не принадлежу.

Это можно выразить еще и в зависимости от различия между «быть» и «иметь», что я уже подчеркивал много раз. Как бы ни было парадоксально это утверждение, но я прежде всего принадлежу тому, что я имею. Однако вся направленность духовной эволюции состоит в том, чтобы я осознал противоположную принадлежность: принадлежность тому, что я есть, то есть онтологическую принадлежность. Но я мог бы сказать: творческую принадлежность, причем оба этих выражения, на мой взгляд, имеют одно и то же значение. Второе выражение имеет лишь то преимущество, что оно развеивает ту атмосферу тяжести или внутренней скованности, которая, на первый взгляд, обременяет понятие принадлежности, рискуя пробудить представление о рабской зависимости. И чем больше над этим размышляют, тем сильнее убеждаются, как я считаю, в том, что переход от принуждения к свободе совершается внутри отношения принадлежности. Здесь открывается большой простор для размышления. Как в действительности оценить современное и анархическое представление о свободе, коренящееся именно в том, чтобы не принадлежать никому и никому? Анализ показывает: то, что принимается здесь за полноту, является в конце концов не чем иным, как небытием. Но следовало бы рассмотреть более тщательно ту историческую связь, в силу

которой этот анархический индивидуализм и социализм, на первый взгляд противостоящий ему по всем позициям, не только сложились и развились одновременно, но порой и внедрялись друг в друга, как если бы в силу ясно различимой диалектики лишенное содержания единство «я», не принадлежащего никому, чтобы себя наполнить или поглотить, создавало фальшивую полноту социальности, превращенной в идола.

Обращаясь к другому уровню анализа, я бы хотел отметить странное, не логическое, а феноменологического порядка несоответствие, существующее между утверждением *я принадлежу тебе* и его репликой, или противоположением *ты принадлежишь мне*. Последнее утверждение несет с собой претензию, а первое — ангажированность, добровольное обязательство. Трактую одно и другое как констатацию, упускают нечто существенное, хотя в конце концов оба утверждения могут быть к ней сведены. Но основной философский вопрос, встающий здесь, состоит в том, чтобы узнать, в каком смысле проблема достоверности или законности может быть поставлена как по отношению к этому обязательству, так и в связи с этой претензией. И на второй проблеме я бы хотел сосредоточить свое внимание.

Предположим, что имеется такая точка зрения, исходя из которой можно будет решить достоверным образом, является ли эта претензия относительно «ты» законной. Какова же эта точка зрения? Здесь должны быть рассмотрены три позиции:

- a) точка зрения утверждающего субъекта;
- b) точка зрения «ты»;
- c) точка зрения третьего лица, выступающего арбитром.

a) Первая точка зрения, это непосредственно ясно, в любом случае не может быть всеобщим образом принята. Ведь субъект такого утверждения в этом случае был бы и заинтересованной стороной, и судьей одновременно. Это означало бы: именно я уполномочен решать, является ли моя претензия относительно тебя обоснованной. Размышление показывает, что чем в большей степени это «ты» мыслится в качестве внешнего по отношению к субъекту, тем больше эта новая претензия, на этот раз относящаяся уже к самому суждению, должна рассматриваться как неприемлемая. В самом деле, она означала бы радикальный деспотизм.

b) Вторая позиция на первый взгляд представляется более приемлемой. «Ты мне принадлежишь: тебе и только тебе решать, прав ли ты, соглашаясь со мной в этом». Тем не менее это решение не лишено двусмысленности: что означает, по правде говоря, это «тебе решать»? Означает ли это, что я позволяю тебе решать, прав ли я?.. Но не означает ли тогда это, что в конце концов ты как раз мне не принадлежишь? Точная формула была бы такой: решать, принадлежишь ли ты мне, принадлежит тебе. Это так, если только мы не берем крайний случай, когда сказать «ты мне принадлежишь» означало бы следующее: поскольку ты принимаешь это решение (мне

принадлежать или отказаться от меня), постольку ты мне принадлежишь. Другими словами, в той мере, в какой ты свободен, в той мере ты мне принадлежишь.

с) Третья позиция, позиция третейского судьи, приемлема лишь в том случае, если «я» и «ты» полагаются совершенно внешними друг другу. В этом случае можно спросить, не является ли немислимой принадлежность одного к другому.

Все это можно было бы проиллюстрировать самым конкретным и разнообразным способом. В частности, можно разобрать, что происходит между двумя влюбленными. Женщина говорит мужчине: ты мне принадлежишь. Ясно, что это утверждение может располагаться как в области претензии, так и в области констатации. Но лишь первое нас сейчас интересует. Мужчина, относительно которого выказана эта претензия, снижен по отношению к женщине на уровень раба (Самсон), если только при этом не будет иметь места компенсация с ее стороны (она: «но, с моей стороны, я принадлежу тебе») в форме добровольного присоединения. Однако сама по себе эта претензия является деспотической. Ведь я могу тогда делать с тобой все, что я захочу, все, что мне понравится. Но если она внутри скомпенсирована, то ее масштаб, ее сила смягчены. Ведь поскольку я принадлежу тебе так, как ты мне принадлежишь, то я не могу хотеть сделать с тобой то, чего ты сам не хочешь. В этом случае мой каприз сам собой уничтожается в качестве каприза. И отсюда следует, что я не могу даже решить, а не лучше ли бы было для тебя же, если бы ты мне не принадлежал. И более глубоко: поскольку я прекращаю принадлежать сам себе, постольку уже неверно говорить, что ты мне принадлежишь. Мы вместе трансцендируем каждый себя в глубинах *нашей любви*. Тем самым сомнение, рискующее поселиться в каждом из нас, исчезает, уступая место высшей уверенности, которая нас превосходит. Отсюда сама мысль о третейском судье и посреднике отходит на задний план, становясь чистым абсурдом, так как отсылка к другому здесь исключается сама собой: другой может существовать по отношению ко мне, но не по отношению к нашей любви. И никто не наделен не только способностью судить любовь, но даже ее постичь: с чем бы он мог ее сравнить? Сам принцип сравнения или сопоставления, каким бы оно ни было, отрицается нашей любовью. Вероятно, здесь и только здесь, замечу мимоходом, становится возможным придать конкретный смысл понятию абсолюта, взятого в строгом смысле слова.

Итак, мы приходим к заключению, что, если взятое в изолированности утверждение «ты мне принадлежишь» подвержено риску быть истолкованным как двусмысленное или как оскорбительное для тебя, оно утрачивает этот риск, начиная с того момента, когда размышление касается некоторых его противовесов, не следующих из него, впрочем, с необходимостью. Мне бы хотелось указать на одно особенно важное следствие, вытекающее из вышеописанных наблюдений. Чи-



тая некоторые духовные или даже действительно мистические сочинения, в которых, как известно, Христос обращается к адепту как раз для того, чтобы ему объявить, что Он обладает абсолютными правами по отношению к нему, что он Ему от вечности принадлежит, — так вот, читая такие сочинения, мне лично случалось испытывать своего рода скандальное замешательство, превращающееся во внутренний протест. В свете тех наблюдений, которые были сделаны выше, становится возможным частично оправдать этот жест неприятия и одновременно овладеть им, с тем чтобы противопоставить ему противоположный жест, реализуемый в иной плоскости.

Действительно, с одной стороны, тот факт, что Его слово является писаным, что оно адресуется ко мне посредством письма, рискует вызвать его падение до уровня тиранического предписания, адресуемого ко мне кем-то, такого предписания, против которого, как это вполне понятно, я восстаю: по какому праву *некто другой* претендует на то, чтобы я ему принадлежал? И каким образом эта претензия, будучи обнаруженной, не вызовет во мне протеста в духе Корнелия?

Но, с другой стороны, эти вводящие в заблуждение кажимости незамедлительно подлежат суду размышления. Именно потому, что Он на самом деле не есть некто, некто другой, Он наделен этим правом по отношению ко мне, но Он им владеет постольку, поскольку Он ближе ко мне, чем я сам. Это право может быть понятно лишь как функция любви, а вовсе не могущества. Есть глубочайшее метафизическое основание для того, чтобы в Христе осуществилось соединение бесконечной слабости и суверенной силы, причем эта бесконечная слабость является существенным моментом, утрата которого невозможна без того, чтобы христоцентризм не подвергся риску превратиться в гетерономию, несовместимую с радикальным требованием нашей свободы. На другом языке, более доступном для философов и в то же время более двусмысленном, можно также сказать, что абсолютный внутренний мир не остается здесь отделенным от той единственной конкретной всеобщности, которую нам я не скажу дано схватить, но — коснуться.

И начиная с этого момента я прекращаю составлять единое целое с мятежным, по сути дела, протестом, который выражение «ты мне принадлежишь» спровоцировало во мне. Нужно только понять, что не формальная возможность этого протеста, а его ценность поставлена для меня под вопрос. «И поистине, кто я такой, чтобы выступать с претензией, что я Тебе не принадлежу? Ведь на самом деле, если я Тебе принадлежу, то это не означает: я есть Твое владение. Ведь это таинственное отношение располагается не в плоскости «иметь», как это было бы, если бы Ты был конечной потенцией. Но Ты есть не только свобода, Ты любишь меня, Ты требуешь, чтобы я был свободным, Ты призываешь меня к тому, чтобы я созидал самого себя, Ты есть сам этот призыв. И если я от него отрекаюсь, то есть отрекаюсь от Тебя, если я упорствую в заявлениях, что я принадлежу

исключительно только самому себе, то это все равно, как если бы я замуровывал себя в стенах, это все равно, как если бы я своими руками душил эту реальность, во имя которой я считаю, что сопротивляюсь Тебе. И если это так, то признание того, что я Тебе принадлежу, означает, что я принадлежу себе лишь тогда, когда принадлежу Тебе. Более того, все это есть одно и то же и растворяется в единственной истинной и однозначной свободе, о которой я могу утверждать, что она есть дар. И нужно, чтобы я принял его. Сила, которая меня определила ее принять *или отвергнуть*, неотделима от этого дара. Для меня есть только один способ требовать такой свободы, сводящийся к отказу, и такой отказ, являющийся отказом от того именно, что делает его самого возможным, имеет характерные черты предательства.

Все это влечет за собой следствия на всех уровнях. Некоторые наиболее важные из них касаются я не скажу моего тела, но отношения, связывающего меня с моим телом. И что бы об этом ни думало большинство философов всех школ, это отношение не является данностью, определяемой объективным и однозначным образом, как это было бы, если бы оно сводилось к отношению причинности, или параллелизма, или к монистической гипотезе — материалистической или спиритуалистической. Сколь парадоксальным и даже противоречивым ни казалось, на первый взгляд, такое утверждение, тем не менее есть основание считать, что способ связи, соединяющей меня с моим телом, неким образом зависит от меня: если *быть* означает *утверждаться*, то я *существую* благодаря самому способу ответа на то, что мне изначально дано как вопрошание, или, говоря более строго, на то, что лишь может рассматриваться как вопрос в ретроспективной рефлексии, анализирующей сами условия моего развития.

Точно так же, как к моей сущности в качестве живого существа принадлежит бытие в ситуации, так и к сущности моего тела, поскольку оно мое, принадлежит быть субстанцией испытания, которое буквально конститутивно по отношению ко мне, так как в итоге я буду существовать или же нет. Тем не менее будем воздерживаться от некоторых огрубляющих дело упрощений. То, что я только что сказал, значимо в случае рефлексии на себя, и я должен всегда спрашивать себя, в каких пределах я вправе рассматривать другого как продолжение меня самого. И если я помещаю себя не в рефлексивную, а, напротив, в перспективную, высматривающую будущее позицию, интересуясь, например, судьбой новорожденного, то нет никакого смысла предполагать у него свободу, для которой его тело служило бы испытанием. Эта свобода *должна быть* в будущем и не может пониматься как данность. И усмотрение будущего станет эффективным (вместо того чтобы оставаться на уровне грезы) лишь постольку, поскольку оно выступает как активная любовь, превращаясь в непрерывную творческую акцию воспитателя. Здесь завя-

зывается новая диалектика, так как приходит момент, когда, для того чтобы пробудить свободу, требуется притвориться, что веришь в нее, то есть требуется ее заранее предположить.

И как тогда ответить на вопрос: это мое тело принадлежит мне или, напротив, я принадлежу своему телу? Мой удел таков, что эта проблема, как я и говорил, не имеет объективного решения, которое возникает сразу же, как только определены исходные данные. Я могу направить или сориентировать мою жизнь таким образом, что все более верным будет суждение: я принадлежу моему телу. Но это не все. Существует такой способ обращения со своим телом как со своей абсолютной собственностью; который, несмотря на видимость, приводит к тому, что я сам становлюсь решительнейшим образом его рабом. Не можем ли мы в этом случае сказать, что проституция так относится к любви, как самоубийство к смерти? То, что в ней воплощается, это вовсе не подлинная свобода, как можно было бы считать, выдвигая в качестве основания распоряжение самим собой, а подделка этой самой свободы. Когда Кириллов, герой «Бесов», полагает обрести в самоубийстве единственно возможный акт абсолютной свободы, возможный для человеческого создания, он выступает жертвой трагической иллюзии, смешивая свободу с ее искаженной имитацией. Есть веские основания считать, что метафизически удовлетворительное отношение между мной и моим телом, то есть отношение, сохраняющее свободу, рискующую всегда подвергнуться компрометации из-за того, как она понимается, может быть установлено исключительно на основе онтологической или творческой принадлежности, о чем речь шла выше. Говоря более конкретно, мое тело может по отношению ко мне выполнять функцию *служителя* лишь в том случае, если я не только теоретически, но и практически осознал свою не-принадлежность себе. В отсутствие же такого сознания, осуществляя самую обманчивую автаркию, я превращаю себя в род монументальной тюрьмы, принимаемой мной в силу игры внутренних, легко оркестрируемых миражей за незыблемый оплот моей личной суверенности.

## О ПОНЯТИЯХ ДЕЙСТВИЯ И ЛИЧНОСТИ

Вероятно, мы не сможем назвать другие понятия, которым бы в последние годы уделялось так мало внимания. В особенности это касается идеи *действия*. Одно из объяснений подобного пренебрежения заключается в том, что идея действия оказалась подчинена идее революции, о которой, если подходить к этому философски, я сказал бы, что она по сути своей порочна и передает свою ущербность любой смежной с нею идее. В целом я думаю, что с того момента, когда мы начинаем прибегать к прописным буквам, мы что-то неизбежно теряем; именно это в данном случае и произошло. Вместо того чтобы говорить о каком-либо *конкретном* действии, о *конкретной* революции, мы говорим о Действии, о Революции, не подозревая, что в данном случае мы склонны гипостазировать моменты и переходы диалектического порядка.

Размышляя в течение последних недель над понятиями *действия* и *личности*, я сделал определенное открытие, которому предшествовал ряд подобных наблюдений, заключающееся в том, что в сущности «здесь ничего не понято», что мы занимаемся только тем, что прикрываем словами бездну нашего незнания. Я хотел бы приступить к этому исследованию в манере как можно более конкретной и непритязательной, взяв эти понятия в их изначальном содержании, в их укорененности в живом опыте. Я совершенно отрицаю за философом любую диктаторскую власть над идеями. Например, сказать вслед за Дени де Ружмоном\*, что личность — это творческое призвание, — значит совершить своего рода государственный переворот, а кроме того, исказить присущий словам смысл.

Чтобы попытаться дать определение понятию действия (что, может быть, и невозможно, и мы увидим почему) или по крайней мере приблизиться к этому определению, я хотел бы сослаться на конкретные случаи, когда мы употребляем слово «действие» в его наиболее точном, наиболее ясном смысле. Прежде всего мы противопоставляем действие поползновению к нему. О действии мы говорим тогда, когда поползновения кончаются. Когда же переходят к действию? «Переходить к действию» — запомним это выражение. В аналогичном смысле мы говорим, например, о государственном деятеле: достаточно слов, нам нужны действия.

Проанализируем эти исходные данные. Ясно, что поползновение к действию противопоставлено ему именно в таких своих качествах, как неопределенность и бессилие; с другой стороны, испытывающий такое поползновение не в состоянии решиться на что-либо сам, он ко-

леблется, он нерешителен, он полон опасений и не способен активно вмешиваться в действительность, изменять ее. Все остается в прежнем состоянии. Так же обстоит дело, когда говорят, но слова остаются только словами. Мы сразу же должны допустить, что слова не являются частью реальности, что они даже не примыкают к ней, а скользят поверх нее как ветер, не задерживаясь, а следовательно, не имея действительного влияния на ход вещей. Впрочем, этот постулат требовал бы более тщательного изучения и в значительной мере пересмотра.

Мы видим уже сейчас, что сущность действия состоит в действительном изменении. Изменении чего? Некоторой ситуации, к которой это действие приложимо и которую само действующее лицо не в состоянии целиком охватить взглядом. Но нужно, чтобы оно поняло эту ситуацию хотя бы частично. Очевидно, для действия недостаточно изменения. И здесь мы глубже проникаем в природу действия. Когда я, например, говорю о преступлении, что это выходка (*le geste*) сумасшедшего, то данное выражение предполагает негативное значение: выходка именно потому, что это не действие. Я предполагаю различие между данными понятиями. Однако акт, о котором идет речь, может изменить и даже неизбежно изменяет ситуацию, причем неопределенным и как бы недоступным оценке образом.

Этот акт, или жест, правы мы в этом или нет, кажется нам подобным несчастному случаю в прямом смысле этого слова (болезнь, катаклизм) — *quod accidit*<sup>1</sup>. Но действие — это нечто больше, чем просто происходящее.

Мне скажут: действие добровольно. Без сомнения, но, по-моему, это мало о чем говорит. Ведь, употребив слово «воля», мы рискуем увязнуть в бесконечных психологических анализах.

Результаты моих наблюдений я бы выразил следующим образом.

С одной стороны, действие по сути является тем или иным, оно четко очерчено (именно это сегодня склонны упускать из виду). Если нас спросят о нем, мы должны быть в состоянии ответить *да* или *нет*. Переход к действию — переход через порог, который отделяет область, находящуюся по ту сторону «да» и «нет» или там, где они переплетены друг с другом, от той области, где они разделены и противопоставлены. Приведем самый простой пример. Некто ухаживает за больным, которого он ненавидит; больной умирает; его спрашивают: желали ли вы смерти этому больному? Без сомнения, здесь нужно было бы ответить «да» и «нет» одновременно, что означает, что на этот вопрос нельзя ответить, он не содержит в себе ответа. Зато на вопрос «подлили ли вы в его стакан яд?» существует единственный, определенный и однозначный ответ. Отметим между тем, что в каких-то пределах здесь не все ясно. Предположим, что я плохо сосчитал капли лауданума\*, который я дал больному; эта ошибка может послужить основанием для бесконечно-го ряда вопросов, и мы не можем сказать точно, есть ли на них одно-

<sup>1</sup> случившееся (*лат.*).

значный ответ. Здесь существует теряющаяся в неопределенности сложность, которую мы не имеем права в дальнейшем упускать из виду.

С другой стороны, очевидно, что реальность действия ни в коем случае не исчерпывается с видимым окончанием *действия*. Здесь появляется другой, дополнительный и в какой-то степени антиномичный аспект. Предварительно я сказал бы, что этот аспект состоит в том, что действие по сути своей вовлекает действующего в какие-то обязательства.

Но это понятие обязательства требует тщательнейшей разработки: хотим ли мы этим сказать, что действующий скрытым образом принимает последствия своего действия, какими бы они ни были? Нужно, однако, заметить, что здесь мы сталкиваемся с чистой абстракцией: бесконечные последствия действия нельзя предвидеть, и путаница причин такова, что я был бы вправе, ввиду подобных противоречащих моим желаниям последствий, приписать их какой-то дополнительной причине.

Когда я говорю, что мое действие связывает меня обязательством, это, как мне кажется, означает буквально следующее: моему действию присуще то, что оно может в дальнейшем быть затребовано мною, это по сути дела равнозначно тому, как если бы я заранее подписался под следующим признанием: в тот день, когда я другим человеком или самим собой — это различие здесь не играет никакой роли — буду обращен лицом к лицу к совершенному мной, я должен буду сказать: да, конечно, это сделал я, *ego sum qui feci*; и мы должны пойти еще далее: я признал бы заранее, что если я уклоняюсь от ответственности, то буду виновен в отречении. Проиллюстрируем нашу мысль. Наиболее ярким и сильным примером здесь, без сомнения, является обещание, поскольку оно есть действие, а не «mere words», не пустые слова. Я обещаю какому-либо человеку свою помощь, если он окажется в затруднительных обстоятельствах. Это равнозначно высказыванию: «Я признаю, что если будут иметь место подобные обстоятельства и я уклонюсь от выполнения обещания, то это равносильно отрицанию меня самого, допущению разрушающей мою собственную реальность двойственности». Это, очевидно, в равной степени приложимо к любому действию, даже предосудительному (например, к краже). Если я скажу, что такая-то кража является действием в отличие от выходки клеptomана или лунатика, то это значит, что позднее, когда я буду поставлен перед фактом совершенного мною, я буду вынужден признать: да, это совершил я, а не некая пагубная сила, которая завладела и загипнотизировала меня. Другими словами, не существует действия без ответственности за него, отсюда сразу же можно сделать вывод, что слова «немотивированное, беспричинное действие» противоречивы по своей сути. Немотивированное действие не есть действие, либо оно само отрицает себя как действие; эта псевдоидея есть не что иное, как продукт смешения, может быть и сознательного, несоединимых между собой уровней реальности.

Если я, например, лгу, то *ipso facto*<sup>1</sup> я обязываюсь в дальнейшем признать, что солгал именно я. За любое действие, предполагающее предва-

<sup>1</sup> тем самым (*лат.*).

ряющую ретроспекцию, ответственность как бы заранее взята. В противном случае лгу уже не я и я сам аннулирую себя как субъекта, как личность. Используя несколько другой язык, можно было бы сказать, что я солидаризируюсь с моим действием, как если бы мое действие и я были бы членами одного внутреннего сообщества, одного клана. И нужно отметить, что принятие мной совершенного на мой счет невозможно без его оценки, без определения его ценности; впрочем, может случиться и так, что я хвалю себя за свое действие или, напротив, сожалею о нем или же не знаю, сожалеть ли о нем или поздравить себя с ним. Но в любом случае действие должно быть квалифицировано как хорошее или как плохое. Чем более оно приближается к нулевой оценке безразличия, тем менее может быть расценено как действие\*.

Не дается ли нам тем самым основа для определения понятия «действие»? Если сказать правду, я так не считаю. Углубляя только что высказанное, отметим, что в сущности действия есть нечто, что не может быть констатировано или объективировано; действие не может быть осмыслено без соотнесенности с конкретным лицом, без ссылки на «это я, кто...». Это значит, что действие представляется действием только для действующего лица или же для того, кто идеально, в силу симпатии принимает на себя роль действующего. Поэтому нужно признать, что мыслить действие не значит объективировать его, поскольку, объективируя его, я склонен его рассматривать как не-действие.

Отсюда следует ряд важных следствий. Наша склонность объективировать выражена в нас до такой степени, что мы неизбежно стремимся представлять себе действие как результат, задаваясь вопросом, откуда оно происходит и кто его совершил. В этом отношении наш анализ требует от нас раскрытия определенной двусмысленности в выражении *ego sum qui feci*<sup>1</sup>. Мы пытались дать ему, так сказать, локальную интерпретацию: «это я, кто...» означало бы вот именно эту руку, именно этот рот. Но в действительности указательная ценность этих точек отсчета является нулевой. Может так случиться, что я должен приписать себе действия и слова другого. Это уже будет не вот этот рот и не эта рука и, однако, это буду я. Итак, я — это не кто-то, имея в виду, что, по определению, кто-то — это кто-то другой. Я некоторым образом противоположен кому-то, здесь я занимаю позицию абсолюта. Однако это только один момент диалектики: для другого, для Пьера и Жана, я являюсь кем-то, мое действие есть действие определенного кого-то; с другой стороны, мне дано воспринимать Пьера и Жана как действующих лиц, то есть смотреть их глазами, видеть себя, как они меня видят, следовательно, видеть себя как кого-то, как кого-то другого. В этом случае я перестаю совпадать с самим собой, как если бы мое существо было расщеплено. Таков неизбежный и обманчивый результат интроспекции (самонаблюдения). Постараемся разъяснить это более конкретно. Предположим, что я вмешался, чтобы защитить ребенка от грубо обращающегося с ним взрослого, это

<sup>1</sup> это сделал я (буквально: это я, кто сделал) (лат.).

действие, без всякого сомнения, я могу отделить от самого себя и рассматривать его не как мое, а как действие кого-то, на кого я смотрю, присутствуя при этом. С этого момента я могу его некоторым образом раздробить и исказить до неузнаваемости. Незаметным образом это действие перестает быть *моим* и даже вообще *каким-либо действием*, становясь чем-то вроде жестикюляции. Отметим, что чем больше действие было *моим*, то есть чем более оно включается в тотальность меня самого, тем менее я буду способен на подобное саморасщепление. Это очень важно, поскольку выявляет критерий, позволяющий установить иерархию действий как действий. Какое-либо действие является тем больше действием, чем меньше у меня возможности отречься от него, не отрицая при этом себя самого в целом; и это, кстати, показывает радикальную невозможность существования немотивированного действия. Можно было бы утверждать, что чем более жизнь разменивается на мелочи, то есть рассыпается на несвязные хлопоты, тем в меньшей степени она наполнена действием, тем менее может быть уподоблена действию. И наоборот, чем менее она подчиняется суетливой выгоде, тем более в ней будет, в глубоком смысле этого слова, жертвенной посвященности, тем более она будет стремиться к тому, чтобы уподобиться в своей целостности единственному, уникальному акту.

В свете именно таких размышлений я хотел бы рассмотреть идею личности. Здесь я хотел бы начать рассуждать таким же образом, как я это делал в отношении понятия «действие», то есть способом конкретных, как можно более точно определенных приближений.

Мне кажется, что нам не удастся поставить проблему личности исходя из понятия индивида и противопоставления ему (я не имею в виду дать определение личности, так как это предприятие влечет, видимо, непреодолимые трудности). Я не хотел бы говорить и о противопоставлении личности и вещи, хотя мы неизбежно встретимся с ним в дальнейшем и должны будем подтвердить его истинность. Я полагаю, что личность возникает прежде всего в противопоставлении к *тап*, к *он\** (безличному некто). Впрочем, *он* может быть, строго говоря, неопределимым. И, однако, его характеристики бросаются в глаза. В первую очередь оно по определению анонимно, не имеет лица, некоторым образом непостижимо; оно мне неподвластно, скрывается, оно по сути своей безответственно. В определенном смысле это противоположность действующему лицу. Его природа — имеет ли оно какую-либо природу? — противоречива как природа фантома. Оно утверждает себя как абсолют — и оно есть сама противоположность абсолютному. Смещение его с безличностной мыслью является, по-моему, самым опасным моментом, и в то же время его труднее всего избежать<sup>1</sup>. В действительности *он* — это падшая мысль, не мысль вовсе, лишь тень мысли. Но я должен

<sup>1</sup> Было бы нетрудно показать, что некий вид демократического рационализма базируется именно на таком смещении, как если бы мог существовать минимальный контакт между демократическим *он*, *он* всеобщего избирательного права и разумом, действующим в науке.



констатировать, что этот фантом существует на горизонте моего сознания и затемняет его; он окружает меня, грозя наступлением со всех сторон (я не буду долго останавливаться на этом, здесь все совершенно ясно, особенно в нашем мире, отравленном прессой).

Впрочем, размышляя, я понимаю, что *он* не только вокруг меня. Недостаточно сказать, что оно меня осаждает. Нет, оно проникает в меня, самовыражается во мне; я трачу свое время, чтобы выражать его. Мои мнения большей частью являются не чем иным, как воспроизведением *он* этим я, которое даже о том и не догадывается. В той мере, в какой я являюсь отражением моей газеты, даже не подозревая, что мои мнения ее зеркально отражают, я участвую в *он*, представляя его частицу, являясь его распространителем (это выражается в таких наивных фразах, как «каждый знает...», «без сомнения...» и т. д.).

И здесь перед нами возникает одна псевдопроблема, внушенная воображением. Между *он* вкладывающим и *он* вложенным как найти место для личности? Как ее локализовать? Проблема, представленная таким образом, не содержит в себе никакого решения, она лишена смысла. Любое стремление как-то локализовать личность основывается на некоторой путанице. Это очевидно, но влечет за собой серьезные трудности.

Какова сущность личности в противоположность анонимному, непостижимому, безответственному *он*? Мы можем начать с главного и сказать, что существенное свойство личности — смело идти навстречу, выступая против. Отсюда можно заключить, что мужество — основное достоинство личности, тогда как *он* кажется полюсом любого избегания, всяческого уклонения. Характерны в этом отношении интеллектуальные увертки того, кто, не осмеливаясь занять твердую позицию, прячется за щитом таких утверждений, как «говорят, что...», «уверяют, что...». Тот, кто так говорит, даже не отождествляет себя с этим *он*, а буквально прячется за него<sup>1</sup>.

Но недостаточно будет сказать, что личность бросает вызов *он*: самим фактом того, что она бросает ему вызов, она его разбивает. Действительно, тому, кто мне скажет: «Говорят, что король Бельгии покончил жизнь самоубийством», я отвечу или должен буду ответить: «Кто это говорит?» Вопрос, переведенный в план «кто?», располагается вне сферы *он*; бросая вызов противнику, я заставляю его покинуть поле боя; *он* по своей сути таково, что никогда не уходит. Но что значит здесь «уходить»? Это значит охарактеризовать, определить себя. В этом смысле личность — это активное отрицание *он*; я не могу признать *он*, то есть приписать ему какие-либо начатки позитивности без того, чтобы не стать его соучастником, введя его в себя самого.

Теперь мы должны проанализировать сам акт «выхода навстречу» и выявить его составляющие: среди них есть составляющие и интеллектуального порядка. В каком-то смысле «смело идти навстречу» — значит *посмотреть* прямо в лицо. Что же мы при этом видим?

<sup>1</sup> В то же время он обеспечивает себе алиби: это сказал не я; говорят, что... (примечание 1967 г.).

Прежде всего и главным образом ситуацию. И здесь важно определить возможно более точно природу умственных операций, с помощью которых мы схватываем суть этой ситуации и овладеваем ею. Мне кажется, что сам факт прямого взгляда на ситуацию, вместо того чтобы просто испытывать на себе ее воздействие, воспринимая случайным образом ее некоторые аспекты, предполагает своего рода какую-то внутреннюю мобилизацию, которая затем проявляется в акте выхода навстречу. Но и здесь мы еще слишком удаляем друг от друга эти понятия, слишком их разделяем. С определенной точки зрения, смотреть прямо в лицо — уже смело выходить навстречу.

Эти размышления должны быть продолжены по крайней мере в двух направлениях. Прежде всего, прямо смотреть в лицо — во многих смыслах означает *оценивать*. И здесь необходима ссылка на ряд ситуаций.

Ситуация по своей сути является запутанным клубком. Самим фактом существования во времени мы призваны жить в этом нераспутанном сплетении. Отсюда некоторая неопределенность. И здесь традиционная проблема познания, заключающаяся в том, насколько реальна или нереальна эта неопределенность, теряет для нас всякий интерес. Для сознания, которое смотрит в лицо и смело идет навстречу, эта неопределенность существует и даже является существенной данностью. Она вынуждает меня подсчитывать, прикидывать вероятности и риски, что уже является первичной формой оценки. Но, с другой стороны, очевидно, что прямо рассматривать ситуацию — значит в то же время определять ее. Без предварительной оценки я не могу выйти навстречу. Ведь смело выходить навстречу означает раскрыться, то есть сориентировать себя в определенном направлении, и только оценка позволяет зафиксировать это направление. Здесь было бы кстати привести пример и подробно рассмотреть его.

Возьмем какое-либо событие, о котором сообщается в газетах; большую часть времени мы подвергаемся воздействию потока новостей, который извергает на нас пресса; с того момента, как мы начинаем их критический разбор, в нас проявляется «личность» — впрочем, этот способ выражения недостаточно передает суть явления, и у меня еще будет случай к этому вернуться. Очень часто нечто вроде невидимой преграды отделяет нас от того, о чем мы читаем. Перед нашим мысленным взором как в кинематографе мелькают образы, мы ведем себя как зрители, нам не приходит даже в голову, что событие, о котором идет речь, тоже может нас коснуться. Тогда нет и речи о том, чтобы смело выходить навстречу, смотреть в лицо ситуации и оценивать ее в самом лично значимом смысле этого слова. Пока мы пассивно принимаем «систему ценностей» читаемой газеты. Это значит, что мы не производим оценки, так как действительно оценивать — это оценивать от своего собственного имени, вовлекая в оценку самих себя. Теперь предположим, что какая-либо деталь рассказа особенно поразила нас; произведенное впечатление было подобно шоку. И с этого момента мы начинаем воспринимать прочитанное не как дело, о котором рассказывает газета и кото-

рое нас не касается; мы захвачены чувством реальности. И самое замечательное, что тем самым исчезает невидимый барьер, о котором я только что говорил. Мое безразличие было связано с не осознаваемым мною отношением к прочитанному как к нереальному (другими словами, как к тому, во что я не верю). Теперь же все меняется. Прочитанная мною история происходит уже в пределах моей вселенной, и я должен выстроить свое отношение к ней. Выскажемся с большей ясностью: представим себе, например, что какая-то подробность, которая бросилась мне в глаза, вызвала у меня сомнение в точности версии события, данной в газете. Например, я верю в добросовестность человека, которого мне представляют как мошенника. Возможно, что с этого момента, хотя это ни в коей мере не фатально, не неизбежно, встав на сторону этого человека, я уже не могу довольствоваться ревизией своих собственных мнений. Я чувствую потребность поделиться с другими моим открытием; я вовлекаюсь все более и более, тем самым самопроявляюсь; я смело выступаю против бытующего мнения, слепо отражающего мнение прессы, и т. д. Я могу пойти на открытое личное выступление в защиту того, кого я считаю невинно оклеветанным; таким образом, я продвигаюсь вперед в действии. Я беру на себя за это ответственность. И этот момент не менее важен, чем те, о которых мы уже упоминали: суть личности состоит не только в том, чтобы смотреть прямо в лицо, оценивать, смело выходить навстречу, но и брать на себя ответственность за свое действие. И именно здесь наиболее полно осуществляется соединение моих выводов относительно действия и результатов моего анализа личности. Действие, как мы говорили, есть то, что берется на себя, то есть личность должна признать себя в этом действии; действие является действием только потому, что делает возможным этот последующий шаг личности. Следовательно, действие опосредует связь личности с ней самой. В действии раскрывается *pexus*<sup>1</sup>, которым личность связана с самой собой, но нужно добавить, что она не находится вне этой связи. Существо, которое не было бы связано с собой, в строгом смысле слова оказалось бы принадлежащим к умалишенным и именно благодаря этому неспособным действовать.

Впрочем, следовало более полно выявить существенную общность тех моментов, которые я вынужден был развести для ясности анализа. Можно было бы показать, в частности, что брать на себя ответственность за что-то — это в каком-то смысле смело идти навстречу, но (это может показаться странным) идти навстречу своему собственному прошлому, то есть тому, что уже позади. Здесь мы обнаруживаем парадокс, метафизическая важность которого, по-моему, огромна. В моей власти только указать на него. Если брать что-то на себя — значит смело идти навстречу своему прошлому, то, с другой стороны, можно сказать, что смело идти навстречу какой-либо ситуации — это в определенном смысле возлагать на себя ответственность за нее, как возлагают ответственность за свое собственное действие, считая ее тоже своей.

<sup>1</sup> сцепление (лат.).

Отсюда открывается ряд перспектив.

Во-первых, мы можем теперь определить истинный смысл различия, существующего между личностью и индивидом. Я сказал бы, что индивид — *это безличное *оп*, раздробленное на частицы*. Это только статистический элемент. А с другой стороны, статистика может осуществляться только в плане *оп*. Я сказал бы, что индивид безличен, лишен взгляда, лица. Это — экзemplярь, пылинка.

Во-вторых, охарактеризовав личность таким образом, как мы это сделали, мы в состоянии предположить то, чем могла бы быть абсолютная личность, хотя мы и не в состоянии установить, является ли она лишь метафизической фикцией или нет. Для абсолютной личности совершенно аннулируется и без того трудно определяемое различие между смелым выходом навстречу и возложением на себя ответственности. Такая личность устремлена к полной ответственности за историю. Вокруг нее и в ней *оп* исчезает в совершенной оригинальности взгляда.

И, однако, мне кажется невозможным завершить все сказанное своего рода абсолютным согласием и метафизическим апофеозом. Я должен признаться, что если представленный мною эскиз анализа и кажется мне неукоснительно точным, то, с другой стороны, у меня есть опасение, что мое намерение извлечь из него элементы позитивной философии чрезвычайно рискованно. Что касается сути моей идеи, то я думаю, что, с одной стороны, личность не является и не может являться сущностью, с другой — метафизика, построенная в стороне от сущностей, рискует рассыпаться как картонный домик. Я могу это только констатировать, и здесь для меня сокрыт своего рода скандал и даже разочарование. Но если мы вновь напрямую обратимся к проблеме отношений между индивидом и личностью, то рискуем встретить почти непреодолимые трудности.

В двух словах: личность не может быть ни разновидностью, ни повышенным в своем статусе индивидом. Но что же тогда она есть на самом деле? Каков ее метафизический статус? Не является ли она в конце концов чем-то, что, будучи соотносительно с *оп*, не имеет отличного от *оп* метафизического содержания? И не нужно ли строить конкретную философию на совсем других основаниях?

Прежде всего нужно признать, что имеется определенное *искушение* установить прямое отношение между личностью и индивидом. Но какое в действительности? Очевидно, что личность — это не вид или разновидность индивида; что нет никакого смысла спрашивать себя в присутствии какого-либо конкретного существа, является ли оно или нет личностью. Мы будем только терять время, настаивая на этом.

Можно ли сказать, что она есть определенное повышенное состояние индивида? Но в этом случае обнаруживаются непреодолимые трудности. Действительно, мы не можем принять ни то, что такое состояние является универсальным, ни то, что оно таковым не является. Вся демократическая философия, если я не ошибаюсь, строится на подобной псевдоидее. Здесь налицо некая догматика, которая может

быть объяснена, как это увидел наряду с другими и Шелер, только присутствием в остаточном состоянии некой разложившейся теологии, которой мы следуем, не веря ей или, точнее, думая, что больше не верим. Если мы попытаемся выделить то, что несмотря ни на что остается ценным в тех постулатах, на которых основывается подобная философия, то, как мне представляется, признаем следующие моменты. Мы уже видели, что личность, смело бросая вызов *он*, стремится его минимизировать, ограничить и, следовательно, устранить его как таковое. Но это было бы в каком-то смысле приложимо к индивиду, если верно то, как я это отмечал, что индивид — это *он* в состоянии раздробленности. Личность, бросая вызов индивиду, стремится уподобить его себе, то есть относиться к нему, мыслить его и желать его как личность. Это можно было бы выразить, сказав, что личность есть явление иррадирующее, благодаря чему только возможна справедливость как воля к справедливости, а не как статический порядок, не как перенос определенного абстрактного эквивалента. Исходя из этой точки зрения, мы можем сказать, что справедливость не менее существенная сторона личности, чем мужество и искренность.

Но как только мы пытаемся выразить все это на метафизическом языке, взяв за основу саму реальность, то наталкиваемся на серьезные трудности, к которым, впрочем, были подготовлены нашим анализом действия. Мы видели, что нельзя рассматривать действие со стороны, в качестве зрителя, не отрицая его. Но этот факт имеет очевидные последствия в том, что касается личности. Исследуем это более подробно. Суть личности, как мы уже говорили, в том, чтобы оценивать, смело идти навстречу, брать на себя ответственность. Но как противостоять искушению гипостазировать личность, спрашивая о природе того принципа, который смело идет навстречу, оценивает, возлагает на себя ответственность? Однако есть риск, что тем самым мы окажемся в лабиринте. Мы будем приведены к созданию некой сущности, наделенной определенным количеством абстрактных характеристик; и вынуждены спросить себя, в каких отношениях может находиться сама эта сущность с индивидом. Это та проблема-тупик, о которой я только что говорил. Как этого избежать? Только действительно признав, что здесь мы имеем две противоположно направленные и дополняющие друг друга перспективы, которые мы рискуем постоянно смешивать.

В этом мы отдадим себе отчет, если поймем, что в реальности мы не в состоянии относиться к личности ни как к данности, ни, может быть, даже как к существующему. По сути дела наша формулировка «*сущность личности — смело идти навстречу*» раскрывает свою недостаточность, поскольку она, по крайней мере неявно, отделяет личность от действия, в котором она себя проявляет, и любая теория личности подвергается опасности каким-то образом использовать это необоснованное разъединение.

Мы можем спросить, каким образом мыслить ту связь, которая соединяет два последовательно совершенных действия, и не есть ли

личность то синтетическое единство, которое делает эту связь возможной? Но мы должны быть здесь осторожны, поскольку вопрос, который намереваются разрешить, взяв личность за унифицирующий принцип, сам оказывается вопросом *теоретического* порядка; он возникает извне для того, кто превращает свои действия в определения и, следовательно, склонен отрицать их в самой их специфике. Обычно мы склоняемся к тому, чтобы определять личность в качестве субъекта действия как такового. На вопрос «кто действующее лицо акта вообще?» мы отвечаем «личность». Но, с другой стороны, мы знаем, что этот вопрос настолько менее законен или, точнее, настолько более лишен смысла, насколько мы более непосредственным образом присутствуем при действии. Вопрос этот может быть поставлен только тогда, когда происходит некое смещение, в силу которого действие предстает как операция, а где имеет место операция, там мы вправе спросить, кто оператор. Это смещение практически неизбежно: мы находимся в атомизированном мире, мы являемся индивидами, мы со всех сторон открыты для *оп*; можно было бы добавить, что мы — *жертвы истории*. Таким образом, противоречия, которые я отметил, заложены в самом нашем уделе, и только мучительным и почти невозможным усилием мысли нам удастся их преодолеть, впрочем, всегда хрупким образом.

Из всего этого можно вывести два совершенно противоположных заключения метафизического порядка соответственно тому, как мы склонны интерпретировать идею личности. С одной стороны, можно спросить себя, не является ли идея человеческой личности в какой-то мере фикцией. Может быть, в строгом смысле не существует вообще человеческой личности, и мы не в состоянии ее обрести; и только в Боге она становится реальностью. Для нас же, смертных, личность является лишь аспектом, всегда рискующим выродиться в установку, в волнуемое предвосхищение, которое может в любой момент деградировать до притворства, стать самопародией в святотатственном маскараде.

Но для философской мысли открывается и совсем другое направление размышлений. Можно было бы утверждать, что, напротив, личность до конца остается связанной с этой анонимной стихией, которой она смело бросает вызов, и что в Боге, в котором эта стихия исчезает, она самоупраздняется именно потому, что достигает высших пределов своего проявления. Кроме того, стоило бы исследовать более подробно два полюса альтернативы и понять, не является ли это противопоставление скорее терминологическим, чем реальным.

Нужно отметить одно обстоятельство, являющееся в высшей степени усложняющим фактором в разрешении проблемы личности. Дело идет о нашей излишней склонности смешивать личность и индивидуальность, с одной стороны, и действие и творчество — с другой.

Я хотел бы просто отметить здесь, что если мы рассматриваем индивидуальность как индивидуальный отпечаток, как знак, как

Prägung<sup>1</sup>, то совсем необязательно, чтобы образовывалась прямая связь между таким образом понятой индивидуальностью и личностью в том ее виде, в каком я не столько ее определил, сколько лишь обрисовал. Безусловно, здесь возможно еще спорить относительно выбора терминов, но мне кажется особенно важным признать, что в действительности существуют два совершенно различных аспекта или плана. Индивидуальность в качестве Prägung — нечто врожденное; она нам дана если и не непосредственно, то по крайней мере через таких таинственно прозрачных посредников, как голос и взгляд. Напротив, принято считать, что в действии, в котором личность находит свое наиболее полное выражение, происходит абстрагирование от любой врожденности, от любого укоренения. Но не следует ли опасаться в данных условиях, что философия, строящаяся на понятии личности, а не индивидуальности, неизбежно приходит к формализму?

Мы еще будем иметь возможность напомнить, что личность, как я уже говорил, смело идет навстречу своему прошлому. Можно попытаться утверждать, что она является индивидуальностью, взявшей на себя ответственность за себя саму, врожденностью, получившей от самой себя свое признание. Но мы не можем быть вполне уверены, что такое решение вопроса вразумительно, и, во всяком случае, было бы невозможно считать это заключение верным в любых условиях, так как мы знаем, что существуют случаи, когда личности удается утвердиться только как бы путем государственного переворота, который подавляет в личности все, что существует в ней врожденного<sup>2</sup>.

Что касается формалистической опасности, очевидно, что современные защитники личности претендуют, по крайней мере в какой-то степени, восстановить те определения, от которых кантианство полностью отказалось. Но мы вправе спросить себя, не приходят ли они этим самым к бессвязному синкретизму.

В том, что касается творчества, мои заключения не будут сильно отличаться от уже изложенного. Здесь я присоединяюсь к тому, что высказывал в другом месте относительно противоположности тайны и проблемы. Не существует творчества вне определенной тайны, окутывающей творца и источаемой им. И то, что мы зовем творчеством, есть по сути посредничество, в лоне которого, как это увидели романтики<sup>3</sup>, пассивность и активность объединяются и сливаются воедино. Но не состоит ли величие личности, с этой точки зрения, в некоторой онтологической ущербности? Этим объясняется то, что творец так часто предстает перед нами как такое сущее, которое одновременно и больше и меньше, чем личность.

1935

---

<sup>1</sup> чеканка, тиснение (нем.).

<sup>2</sup> Может, следовало бы сказать «предварительного» (примечание 1967 г.).

<sup>3</sup> и особенно Шеллинг (примечание 1967 г.).

## ОТ МНЕНИЯ К ВЕРЕ

Те, кто знакомы с некоторыми из моих произведений, знают, что для меня философская работа, как я ее понимаю, заключается прежде всего в погружении в определенные духовные ситуации, которые сначала необходимо обозначить как можно точнее, с тем чтобы затем рефлексия могла их по-новому раскрыть для нашего внутреннего взгляда. Действуя подобным образом, я хотел бы приступить к проблеме, которую ставит сосуществование верующих и неверующих в нашем обществе.

Нетрудно понять, почему эта проблема встала передо мной и несомненно будет меня волновать в будущем. Я поздно пришел к католической вере. Своими наиболее близкими привязанностями я связан с обществом неверующих; и я лучше, чем многие другие, могу понять их трудности. Отсюда возникает для меня ситуация, не использованная для размышления, ситуация, которая если и служит источником многих трудностей, однако, по крайней мере, стимулирует мысль.

Я начну с одной ремарки, которой я обязан моему другу, преподавателю отцу Фессару, великолепно образом развернувшему ее в своем недавно изданном произведении<sup>1</sup>. Мы ничего не сможем понять в отношении между верующими и неверующими и даже можем прийти до опасной степени фарисейства в его трактовке, если мы прежде всего не постараемся изучить кажущийся совершенно таинственным симбиоз веры и неверия в глубине одной и той же души. Если и есть у верующего какой-либо долг, то это прежде всего отдать себе отчет во всем, что в нем есть от неверующего.

Это наблюдение предстало во всей своей тревожащей ясности моему сознанию в тот момент, когда давление внешних событий становилось почти невыносимым. Я чувствовал приближение катастрофы, где должно было погибнуть все, что мы любили. Я говорил себе: нет причин для того, чтобы не произошло то, что, по нашему мнению, является самым худшим. И тогда я начинал себя спрашивать: что стало с моей верой? Я ее больше не чувствовал; она мне казалась безжизненной и выродившейся в определенное *мнение*, которое я считал принадлежностью моего мыслительного багажа — и не более. Я спорил с самим собой: не могу же я, однако, позволять себя ослеплять, говорил я себе, существует легковесный оптимизм, к которому я не могу себя

<sup>1</sup> «Le dialogue catholique-communiste est-il possible?» Éd. Grasset.



принуждать, неисповедимы пути Господни, ничто не может дать мне гарантии, что то, что я люблю, не будет разрушено. В эту эпоху я часто общался с одним католиком, одним из моих друзей. Он был человек чрезвычайно ясного ума, от которого не могла ускользнуть ни одна опасность нашего времени. Его спокойствие начало меня раздражать; я дошел до того, что стал принимать его хладнокровие за безразличие, но потом вдруг подумал: вот где истинная вера, ибо человек этот достиг покоя. Покой и вера неразделимы. К этой взаимосвязи я еще вернусь, так как она кажется мне главным. И я в то же время отдал себе отчет в том, что если я мог распознать в этом человеке веру, то только в той мере, в какой она живет во мне самом. Эта мысль мне принесла большое облегчение. Но воспоминание об этом внутреннем кризисе сохранилось, и особенно запомнилось осознание непроходимой пропасти, разделяющей мнение и веру.

Я хочу обратить внимание читателя на факт, который сам по себе потребует длительного размышления. Мне кажется, что современная мысль склонна смешивать веру и мнение. Действительно, моя вера может показаться мнением тому, кто ее не разделяет в качестве мнения. Благодаря известному феномену ментальной оптики я сам начинаю рассматривать мою веру с точки зрения другого, а следовательно, относиться к ней в свою очередь как к мнению. Таким образом, во мне возникает странная и смущающая меня двойственность: в той мере, в какой я непосредственно живу моей верой, она ни в коем случае не является мнением. Но в той мере, в какой я ее объективирую, я становлюсь на точку зрения того, кто ее представляет себе, но не живет ею. В этом случае она становится по отношению ко мне чем-то внешним — и с этого момента я перестаю сам себя понимать.

Чтобы все это ясно увидеть, важно постараться понять, что же есть, и особенно не есть, мнение.

Само собой разумеется, что большая часть размышлений, следующих далее, имеет прямое отношение к остающемуся непревзойденным платоновскому анализу; я говорю о нем, чтобы больше к этому не возвращаться. Однако их ориентация несколько другая, поскольку их задача — определить мнение в его отношении не к науке, а к верованию и вере. Действительно, именно здесь путаница наиболее возможна.

Оставим в стороне мнения, являющиеся предположениями, касающимися неопределенного факта. Это нам ничего не дает. Но я, впрочем, отметил бы, что первое утверждение, с которого мы начнем, относится именно к этим «предположениям».

Вообще говоря, мнение существует только о том, чего мы не знаем. Но это незнание не различает само себя, не признается себе в качестве незнания. Лучше всего здесь было бы привести пример мнения о какой-либо личности. Можно сразу же обратить внимание, что мы не можем иметь мнения о людях, которых мы знаем очень близко. Это может относиться и к произведениям художников и т. д. Если

меня спросят мое мнение о Моцарте или Вагнере, я не буду знать, что мне ответить: мой опыт здесь слишком богат, мое духовное сосуществование с Моцартом или Вагнером слишком тесно. В любом случае мы найдем подтверждение тому, что мнение формируется только при наличии определенной дистанции, оно по сути своей дальнорочно. Остается узнать, не является ли эта дальнорочность в определенном отношении близорочностью. Конечно, эти метафоры обманчивы. Но в любом случае, по мере того как наш опыт обогащается, становится более полным, он освобождается от тех элементов мнения, которые первоначально содержал, употребляя их при любом удобном случае.

Посмотрим теперь, какова структура мнения. В действительности она существенным образом подвижна, поскольку, по сути, мнение всегда скользит между двумя пределами — впечатлением и утверждением. Но там, где мнение еще только впечатление, оно не является мнением. Любому из нас, когда его спрашивали о его мнении, приходилось отвечать: «Я имею в отношении этого человека только определенное впечатление, но не мнение», хотя недостаточно критический ум может оказаться неспособным их различить. По-моему, мнение в любом случае отмечено определенным признаком, для которого мне трудно найти обозначение во французском языке, но который соответствует подразумеваемому, по меньшей мере, компоненту фразы: *я утверждаю, что...* Вообще говоря, это остается невысказанным. Мнение выражается в предложениях, указывающих на ту реальность, корни которой остаются скрытыми. Рефлексия должна выявить эти корни. Она призвана разъяснить это «*я утверждаю, что...*». Лучшее средство во время дискуссии вывести собеседника из себя состоит в том, чтобы такое разъяснение осуществить, как это делается, когда замечают, что сказанное им принадлежит именно ему. И вообще, когда мы просто говорим о своем мнении: «Это мое мнение, узнай его таким, каким оно есть», то это служит доказательством того, что мы им не слишком дорожим. В этом смысле французский язык удивительно выразителен: *tenir à* (дорожить чем-то), *soutenir* (утверждать что-то, поддерживать). Существует солидарность между способом разделять мнение и способом его защиты. Поддерживать какое-либо мнение — это значит защищать его перед кем-то, даже если это ты сам; и с другой стороны, мнение, которое не защищают и которое не может быть защищено, не является действительно мнением. Я убежден, что не существует мнения без ссылки на кого-либо. Между *поддерживать* и *утверждать* (*prétendre\**) существует незаметный переход; впрочем, я не беру последнее слово в его уничижительном смысле, хотя и здесь изменение смысла происходит непрерывным образом.

Мы подошли, таким образом, к следующему положению, которое станет определением: вообще говоря, мнение — это *видимость, стремящаяся стать утверждением* (*un prétendre*), и я добавил бы, что происходит это *благодаря недостаточной рефлексии*; другими словами,

первичная видимость не знает себя в качестве видимости, и именно это позволяет ей превратиться в мнение. Примеров тому множество. Возьмем мнения, касающиеся тех или иных народов, о которых, впрочем, каждый из нас знает ничтожно мало. «Англичане — лицемерны, русские — лживы». Вы тут же улавливаете здесь присутствие невысказанного: это я говорю вам, что англичане лицемерны и т. д. Если бы, когда нам случается высказать подобного типа мнение, мы потрудились бы спросить себя, каково его, так сказать, золотовалютное обеспечение, то мы бы ужаснулись. Предположим, что у меня имеются две или три констатации, которые, будучи взяты в отдельности, конечно, требуют подтверждения. Не будем говорить, что я вывел из них определенное заключение. Все произошло, по сути дела, в плане чувства, впечатления. И именно в это мгновение происходит «превращение» впечатления в мнение. Мое мнение составлено, и оно будет укрепляться по мере того как я буду его высказывать, подобно тому как мускулы укрепляются в работе. Но стоило бы спросить, какую жизнь оно приобретет в будущем. Оно стремится питать себя всем тем, что только способно его укрепить. Мы никогда не узнаем с достаточной ясностью, в какой степени можно говорить о ментальной биологии, особенно о биологии мнения. Мнение стремится вести себя как автономный организм, который принимает все, что способно укрепить его, и отталкивает все, что может его ослабить.

Но здесь мы коснулись лишь внешней стороны проблемы, поскольку я начал ее анализ с абстракций, как если бы каждый субъект был изолирован и не имел ничего, кроме собственного опыта. Но, к сожалению, это не так. Каждый из нас *погружен* в стихию, и мнение может быть понято только по отношению к такому *погружению*. Если размышление направить на *признак* мнения, то мы увидим, что он изменил свою природу. В реальности в подавляющем большинстве случаев это совсем не «я, кто утверждает, что...». Когда я, высказав какое-либо мнение, буду прижат к стенке, то в большинстве случаев я предпочту бегство и укроюсь за *оп* («считается») и за слово «все». «Все знают, что англичане лицемерный народ». Здесь мы должны остановиться, поскольку это очень важный момент. Следует опасаться, как бы мнение не стало основой иллюзии. Я отношусь как к своему к тому, что моим не является, но что я, не сознавая того, вообрал в себя. И, однако, реальность оказывается более сложной. Чем в большей степени мнение представляется нам как оценка, тем более мы обнаруживаем в нем неразрывную связь двух стихий, одну из которых я только что определил, а другую, совсем иного порядка, еще нужно определить.

В этот роковой год\*, когда общество оказалось столь трагически разобщенным, невозможно себе представить, как можно не быть, до навязчивости, озадаченным многоликой тайной, скрывающейся в слове «мнение». Я недавно выступал перед аудиторией, состоящей исключительно из коммунистов или по крайней мере из людей, стремящихся к коммунизму. Я сумел не произнести ни одного слова, которое столкнуло бы меня с аудиторией напрямую. Но я почувствовал

по отношению к слушателям как *глубокую симпатию*, так и одновременно абсолютную невозможность сойтись с ними во мнениях. Здесь мы имеем действительно нечто вроде нерасторжимого комплекса, который мы должны, однако, проанализировать как можно более тщательно. Я полагаю, что если мы попытаемся понять, что думает приверженец Народного фронта (естественно, искренний), то обнаружим у него острое осознание некоторых несправедливостей вместе с теми фундаментальными оценками, которые оно предполагает. Но это выходит за сферу мнения; эти несправедливости признаны, очевидны, даже если тот, кто их разоблачает, не является лично их жертвой, и, может быть, как раз особенно в этом случае. Любое утверждение типа «неприемлемо, чтобы...», на мой взгляд, трансцендирует сферу мнения. Напротив, как только высказано суждение относительно тех, кто «действительно ответствен» за этот порядок вещей, все замечания, которые я высказал, с полной очевидностью вступают в силу. Действительно, что дает мне основание утверждать, что эта личность или такая-то организация ответственны за это? Здесь я довольствуюсь тем, что мне подсказывают. Речь идет о переходе от «я утверждаю, что» к «все знают», означаемому здесь «моя газета утверждает», причем для меня остается невозможным понять корни такого утверждения. Можно вообще сказать, что для обывателя «моя газета» есть нечто такое, что нельзя трансцендировать, подобно тому как для идеалиста невозможно трансцендировать «мое сознание». Мы не преувеличим, сказав, что с определенной точки зрения «мое сознание» — это «моя газета». И все же это было бы в какой-то степени незаконным упрощением — прежде всего потому, что мою газету выбрал я. Можно было бы многое сказать относительно значения и важности этого выбора, но необходимо, чтобы «моя газета» находилась в согласии с некоторым глухо звучащим запросом, который находит в ней свое удовлетворение и в силу этого одобряет ее утверждения. И подобный запрос — наиболее существенное, не подлежащее упрощению в моем способе оценки. Но мы должны остерегаться недолжного упрощения. Мы здесь имеем не один запрос или требование, а целый их пучок. Только строгое исследование сознания может привести нас к ясности в этом отношении. Действительно, мы должны исходить из самих себя, чтобы выявить и различить то, что может иметь значение для нас лично, и эмоциональное решение, принятое в пользу одних людей и против других. И здесь мы снова оказываемся в области изменчивого. На одном полюсе диапазона изменений мнение будет выражением желания или неприятия, или же комплексом, где они неразрывно слиты. На другом — мнение, напротив, будет своего рода самодостаточным идеальным требованием без учета интересов того эмпирического субъекта, который его высказывает. Важно, однако, то, что слишком часто в этом случае вмешивается лицемерие, позволяющее мне на языке идеального и безличного требования выразить то, что на самом деле является не чем иным, как эгоистическим желанием, не осмеливающимся обнаружить себя при полном свете. Таким образом, нужно отдать себе

отчет в том, что мнение обретает свое место именно между этими двумя полюсами, в полумраке, благоприятном для миражей и фантомов. Действительно, каким образом можно говорить о мнении там, где желание обнаруживает себя открыто, где оно сбрасывает с себя маску? Однако там, где провозглашается самодостаточная ценность, мы находимся в сфере сверхмнения, в том, что я назвал бы *гипердоксалностью*.

Из этого следует, что если мы спросим себя о ценности какого-либо мнения, например политического, то предварительно возникнет необходимость провести ряд различий.

Прежде всего, нужно будет спросить себя, каков состав или содержание опыта, лежащего в основе мнения, понимая, впрочем, невозможность установить какое-то уравнение или пропорцию между ними.

Затем нужно будет в совершенно ином плане придать любому мнению определенную экзистенциальную значимость, поскольку это мнение выражает, адекватно или нет, совокупность потребностей, от которых мы не можем абстрагироваться.

И наконец, элемент идеального и деперсонализированного требования, различимый в составе мнения, требует отдельного рассмотрения. Но нужно признать, что сосуществование в подоснове мнения столь различных, столь несоизмеримых факторов вынуждает нас отвергнуть его сущностную ирреальность. Способ связи между этими различными факторами, осуществляемый сознанием, в действительности всегда будет сомнительным.

\* \* \*

Теперь в свете этих наблюдений мы должны внимательно проанализировать «религиозные мнения» вольнодумца. Нетрудно здесь обнаружить те разнородные элементы, которые я пытался выявить. Самое простое — это анализ случая атеиста, открыто декларирующего свой атеизм. Нигде так ярко не проявляется характерный признак мнения: «я утверждаю, что» Бога не существует. С другой стороны, атеизм по сути утверждает перед другим, перед собой как другим. Он не есть вера и не может переживаться как вера. По существу своему это реакция отпора или отвержения. Что это «я» лишь скрывает *он*, что оно неизбежно сылается на «общее мнение», распространяющееся при общении людей, с помощью прессы и книг, — все это так очевидно, что я не вижу необходимости на этом настаивать. Интереснее выявить, каков здесь соответствующий вклад опыта, экзистенциального утверждения и идеального требования. Но разграничить эти моменты очень трудно, и я не могу входить в нюансы, которые в данном случае нужно было бы раскрыть.

Начнем с вклада опыта. «Я утверждаю, что...» атеиста предполагает: «Мой опыт мне говорит о том, что...» Здесь необходимо одно важное замечание. Мне кажется, что атеист стремится соединить

утверждения двух планов: одно негативное, другое — позитивное (или которое он, может быть ошибочно, считает таковым).

С одной стороны, он объявит, что не имеет никакого опыта относительно Бога: «Если бы Бог существовал, я бы это заметил». Почти то же самое заявило мне одно важное должностное лицо в системе образования.

Но вот и дополнение: «Зато я могу привести опытом проверенные факты, которые не могли бы иметь место, если бы Бог существовал». Нельзя сомневаться ни секунды в том, что столкновение со злом во всех его формах лежит в основании атеизма. Но это суждение о несовместимости необходимо проанализировать. Если пристальнее взглядеться, то можно обнаружить здесь парадокс. Когда я говорю об определенной личности «если бы она была здесь, этого бы не произошло», то я исхожу из точного или считающегося таковым знания данной личности: она помешала бы, например, ребенку играть со спичками. Это означает, что данная личность осторожна и сумеет позаботиться о ребенке, это — хороший человек, поскольку он был бы против того, чтобы ребенок играл спичками. Все это предполагает не только то, что эта личность существует, но также и то, что мы знаем характер ее бытия. Что касается атеиста, то дело обстоит совсем по-другому. Атеист опирается на определенную идею Бога (очевидно, что не на опыт). Если бы Бог существовал, он обладал бы такими-то и такими-то характеристиками; обладая ими, он не позволил бы, чтобы... и т. д. Суждение о несовместимости основывается на суждении импликации\*. И может быть, даже слово «импликация» недостаточно сильно в этом случае. В действительности хотят сказать, что мыслить Бога — значит ничего не мыслить, ограничиваясь произнесением слова «Бог», если только одновременно не утверждается существование в высшей степени благого и в высшей степени могущественного существа. Это законно. Но вторая часть этого суждения незаконна. Обратимся к примеру, заимствованному из конечного, тварного мира. Если Жанна была бы здесь, она не позволила бы играть ребенку со спичками. Чтобы это утверждать, я основываюсь или на аналогичных случаях, когда Жанна действительно проявила свою осторожность, или, если их не было, на представлении о том, что я бы сделал на ее месте. Приемлемы ли подобные размышления в том случае, когда мы желаем рассуждать о поведении Бога? Очевидно, что нет. Если бы я исходил из того, каково бы было действие Бога в тех или иных определенных обстоятельствах, я не смог бы прийти к атеистическому заключению. Может быть, более здесь приемлема вторая обозначенная позиция? Могу ли я себя поставить на место Бога и объявить, что в том или ином случае я действовал бы таким-то образом и разрешил бы или не разрешил такие-то события и т. д.? И здесь происходит нечто странное. Там, где речь идет о значительной личности, призванной в трудных обстоятельствах взять инициативу в свои руки, мы охотно признаем, что мы не можем поставить себя на «ее место», что мы сами не знаем, что бы мы сделали, если бы были на «ее месте». Однако государственный человек пред-

стает перед нами в борьбе с ситуацией, которую породил не он, но овладеть которой он должен попытаться. Напротив, принимается, что Бог, поскольку он творец, не стоит перед лицом данных ему извне бесконечных трудностей и рассматривается как привилегированное лицо, которому надо только захотеть, так что атеист не испытывает ни малейшего колебания или угрызания совести, произнося то, что можно было бы назвать вердиктом несуществования.

Но здесь с полной очевидностью раскрываются характерные черты мнения, особенно в том, что касается его внешней позиции по отношению именно к тому, о чем высказывается мнение. Чем ближе какое-либо дело меня затрагивает, тем в меньшей степени я могу сказать, что имею о нем мнение. Отсюда следует негативное суждение, которое, однако, поможет нам в нашем исследовании, — ангажированность (завербованность) и мнение взаимно исключают друг друга. Это влечет такое метафизическое следствие: я могу иметь мнение о мире только в той мере, в какой я действительно не вовлечен в него (выхожу из игры). Пессимизм современного ученика Вольтера или Анатоля Франса, например, заключается именно в этом; он связан с неучастием. Правда, мы должны отметить, что это не относится ко всем видам пессимизма, например к пессимизму Шопенгауэра, поскольку *он переживается в опыте*.

Но атеизм в большей мере основывается на притязаниях и требовательности и, в конце концов, на воле, чем на опыте или его отсутствии. Между волей и опытом могут установиться разнообразные связи.

«Бог, — пишет Ж. Маритен, — в принципе абсолютно отброшен в силу абсолютного метафизического догматизма... и во имя социального коллективизма, коллективного или коллективизированного человека... Социальный идеал коммунистов представляется выводом из первоначального атеизма, возведенного в принцип»<sup>1</sup>. Я думаю, это верно. Но следует отметить своего рода тождественность установок — как это ни парадоксально — коллективизированного человека и анархиста, каким его мыслит Штирнер. Отметим мимоходом, что здесь мы, может быть, коснулись корней того парадокса, вследствие которого анархизм и коммунизм имеют тенденцию к отождествлению в умах такого огромного количества наших современников. И те и другие утверждают, что человек может реализовать себя во всем своем объеме только в мире, лишенном Бога. И поэтому идея или псевдоидея коммунистического гуманизма возникает сегодня во многих умах, дар критической рефлексии у которых к тому же не является, по-видимому, их главной особенностью. Но определенно можно сказать, что в основании этого гуманизма лежит, как я уже отмечал, не опыт, а требовательность. Гипердоксальный элемент, выявив который мы пытались, проявляется здесь со всей очевидностью. Но чем более внушительным он становится, чем больше осознает себя, тем скорее мы переходим из области мнения в область верования.

---

<sup>1</sup> Le Sens de l'Athéisme marxiste // Esprit. Oct. 1935. P. 93.

Нас могут спросить, нет ли в цепи между мнением и верованием места для промежуточного звена убеждения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо тщательно исследовать определенные реальности, скрывающиеся в повседневном языке. «Я склонял свои убеждения налево, направо, — говорит персонаж одного водевиля. — Они оставались непоколебимыми». Здесь, без сомнения, мнение и убеждение совпадают. Возьмем другой случай, когда человек в результате терпеливых усилий и настойчивых поисков приходит к какому-либо убеждению: например, Шёрер-Кестнер или Золя приходят к убеждению в невиновности Дрейфуса. Убеждение связано здесь с завершением, пределом, достижением. Мои поиски меня больше ни к чему не приведут. Это означает, что дело мне совершенно ясно, настаивать более бесполезно. В принципе убеждение относится к прошлому; если оно имеет отношение к будущему, то к будущему предвосхищенному и, следовательно, рассматриваемому в том плане, как будто оно уже произошло; в этом существенная и в то же время очень тонкая разница между убеждением и пророческой уверенностью. Можем ли мы распространить эти наблюдения на политические или религиозные убеждения? Да, я уверен в этом. Проповедующий республиканские взгляды тем самым заявляет, что он в своих воззрениях достиг того, что, по его мнению, является окончательным. Но интересно, и это следует особо отметить, что утверждение, касающееся постоянства внутренней позиции, неизбежно превращается в суждение, полагающее неизменность своего объекта. Если я имею республиканские убеждения, то я не удовольствуюсь высказыванием; я буду всегда убежден в том, что республика — это наиболее разумный политический режим; я дойду до утверждения: республика будет всегда соответствовать чаяниям самых светлых умов человечества. Здесь происходит на самом деле иррациональный и неоправданный перенос, психологический механизм которого, однако, бросается в глаза.

Я хотел бы особенно акцентировать слово «окончательный», которым я только что воспользовался. Это слово включает в себе претензию остановить время. Что бы вы ни сказали, что бы ни произошло, мое убеждение непоколебимо. Стоило бы поразмыслить над чрезмерностью этой *претензии*, так как это действительно и в первую очередь претензия. Ведь в данном случае мы не ограничиваемся словами: «С этой минуты я закрываю глаза или затыкаю уши». Это было бы решение, а не претензия. Нет, мы говорим: «Все, что произойдет, все, что будет сказано, не сможет изменить того, что я думаю». И тогда одно из двух: или я выражаю этим то, что я уже предвидел в деталях и отверг все возражения, которые мой собеседник или сами события смогут мне представить; или же я объявляю, что эти возражения, какими бы они ни могли быть (это означает, что я их вовсе не предвидел и не изучил в деталях), не затронут мое убеждение.



Рассмотрим первую альтернативу. Она предполагает абсурдное утверждение. Как я могу быть уверенным в том, что я предвидел все возражения? Случаи, когда возможности вполне исчислимы, чрезвычайно редки; такие случаи мы встречаем только в логике и в математике; тем более когда я ссылаюсь на события, которые по определению невозможно предвидеть, эта исчислимость представляется немислимой.

Поэтому перейдем ко второй альтернативе. Какими бы ни были возражения — я не стремлюсь их предвидеть во всех деталях, — я решил совершенно с ними не считаться. Из области претензии мы попадаем в область решения. Но нет уверенности, что мы сможем в ней удержаться. Я решил совершенно с этим не считаться, сказал я, но выполнимо ли это в действительности? Разве не может какая-либо часть меня самого испытать определенные влияния, уступить определенному давлению, именно та, которая нелегко поддается власти контроля или господству, осуществляемому моей волей над целостностью моего «я»? В тот момент, когда я проповедую мое непоколебимое убеждение, согласие и гармония между различными сторонами моего «я» осуществляются в полной мере. Но, по сесте, я не могу утверждать, что это согласие продержится длительное время, я не могу сказать, каковы будут мои чувства завтра. Но что же в таком случае? Если я полностью осознаю эти возможности, эти опасности, эти трудности, то должен буду сказать следующее: или мое убеждение непоколебимо — не считая изменений в тех сторонах моего «я», за которые я, по правде говоря, не могу отвечать, поскольку они находятся в непосредственном контакте с событиями, а это равноценно высказыванию, что мое убеждение не является непоколебимым, что я, если говорить честно, не могу его расценить подобным образом: или же мое убеждение непоколебимо, какими бы ни были изменения, которые могли бы произойти в не подчиняющихся до конца моему внутреннему контролю сторонах моего «я». Я раз и навсегда решил, что эти противоречия, если они возникают, не будут иметь никакого влияния на мое убеждение. Но законность или обоснованность этой позиции чрезвычайно сомнительны. Конечно, если будет поставлен вопрос о моих последующих действиях, я смогу сказать: что бы ни произошло, я буду действовать, как если бы... Но зона убеждения расположена в промежутке между зоной чувства и действия; очевидно, что между ними нет и не может быть точной границы. Нужно иметь в виду, что в тот момент, когда я провозглашаю свое убеждение, пользуясь установившимся в настоящее время согласием во мне самом, я не могу реально представить себе другое чувство, точнее говоря, раздраз, который завтра овладеет мною. Я о нем имею только очень абстрактное представление, которым могу лишь жонглировать. Вот и все.

Наше размышление приводит нас к мысли, что наложение печати *окончателности* или *непоколебимости* на высказывание утверждения всегда предполагает некую претензию, в основе которой мож-

но усмотреть или существующую в данный момент иллюзию, или согласие на внутреннюю ложь. Все, что я вправе сказать, сводится к следующему: имея в виду сочетание существующих в данный момент моих внутренних расположений и совокупность известных мне актуальных событий, я склонен думать, что... Впрочем, я должен остерегаться утверждать неизменность этого сочетания, в соответствии с которым формируется убеждение, понимая тем самым, что оно может быть пересмотрено.

Я не сомневаюсь, что этот релятивизм может показаться многим очень холодным и чрезмерно осторожным или боязливым и, следовательно, неспособным придать нашей жизни тот тонус, тот размах, ту динамическую значимость, которые мы так ценим. «Что станет тогда с верой?» — спросят в этом случае. Она тоже в свою очередь будет заражена релятивизмом? Я не думаю этого, но здесь надо быть предельно осторожным.

\* \* \*

Чтобы дальнейшее было ясно, я скажу, что временная ориентация веры (сгоуансе) противоположна временной ориентации убеждения. В последнем случае она соответствует остановке, пределу; она предполагает определенную внутреннюю замкнутость. В случае веры мы наблюдаем нечто противоположное. Бергсоновское противопоставление открытого и закрытого находит здесь новое и важное применение.

Но прежде всего нужно остерегаться ловушки слов. Слово «верить» (сгоиге) часто используется в самом неопределенном смысле, означая «я считаю» или даже «мне кажется». Мы сможем добраться до сути, если только решительно отбросим позицию «верить, что...» (хотя имеется несколько очень редких случаев, где она может быть сохранена). Я постараюсь прежде всего исследовать то, что содержится в акте верить во что-то и чему-то или в кого-то и кому-то.

Я думаю, что идея *доверия* (сгедит) может нам помочь. Оказать доверие или открыть кредит для... — вот операция, которая, на мой взгляд, является внутренней основой веры. Необходимо понять ее природу. Мы не должны позволить ввести себя в заблуждение тем, что оказать доверие в смысле согласия на кредит — это отдать что-то в распоряжение другого, в надежде, что оно будет нам отдано с некоторой прибавкой и выгодой для нас. Речь идет о том, чтобы освободить акт доверия как открытия кредита от этой материальной подоплеки. Я неотделим от *того, что* я отдал в распоряжение этого X (к природе которого нам нужно будет еще вернуться). В действительности тот кредит, который я предоставляю, — это в каком-то смысле я сам. Я даю себя самого взаймы X. Отметим, что здесь мы имеем дело по сути с тайнодействием.

Очевидно, убеждение также имеет отношение к чему-то, что вне меня, но не предполагает с моей стороны никаких обязательств по

отношению к этому X. Мое убеждение направлено на X, я обозначил свою позицию по отношению к X, но я ничем с X не связан. Различие чрезвычайно тонкое, я это признаю, но, на мой взгляд, очень важное. Верить — это в каком-то смысле следовать, но в той степени, в какой следовать означает не испытывать воздействие извне, а посвящать себя, отдавать себя, соединяться с кем-то. Может быть, образ *воссоединения* так же красноречив и поучителен, как образ доверия или кредита. Он даже лучше передает ту форму внутреннего соединения, или собирания вместе, которую предполагает вера. Интересно отметить, что это соединение тем более эффективно, чем *сильнее* вера. В этом смысле идеи Бергсона здесь точно передают суть дела. Та вера является наиболее живой и сильной, которая вовлекает наиболее полно все силы нашего существа, что не означает, будто мы можем ее точно измерить по тем последствиям, которые она оставляет в плане действия. Ситуация человеческой жизни гораздо более сложна, и здесь, как и всюду, прагматизм оказывается недостаточной позицией.

Теперь обратим внимание на того X, которому мы открываем кредит, оказываем доверие, с которым воссоединяемся. Каковы его характеристики? Я склонен утверждать, что это всегда реальность личная или сверхличная. Но идея сверхличного начала вызывает трудные вопросы, которые я могу здесь только слегка затронуть. То, что находится вне личности, является частью *вещного* мира. Но каким образом я могу довериться вещи по определению инертной, то есть неспособной к ответу? Это возможно только в том случае, если я персонифицирую эту вещь, если я делаю из нее фетиш, талисман, то есть воплощение возможностей, которые в реальности являются возможностями личности. Верить в кого-то, доверять ему — значит повторять: «Я уверен, что ты оправдаешь мои ожидания, что ты на них ответишь и не предашь их». Я намеренно употребляю здесь второе лицо. Доверие можно иметь только к «ты», только к некоей реальности, способной взять на себя функцию «ты», к которой можно звывать и которая может прийти на помощь. И это мне кажется очень важным. Но, очевидно, эта уверенность не является убеждением в том смысле, который я только что определил. Эта уверенность обращена по ту сторону того, что мне дано, о чем у меня есть опыт. Она является экстраполяцией, скачком, ставкой, которая, как всякая ставка, может быть проиграна. Эту ставку очень трудно определить именно потому, что я сам являюсь тем кредитом, который я предоставляю другому. Я думаю, что здесь все наши привычные категории являются недостаточными. Необходимо, как, впрочем, и всегда, когда речь идет о конкретной философии, напрямую войти в драму, которую скрывает проблема. В той мере, в какой мы будем мыслить на языке проблемы, мы ничего не увидим, ничего не поймем. Несколько иначе, возможно, будет, если мыслить на языке драмы или тайны. Как это часто бывает, именно негативный опыт, опыт разочарования или поражения, оказывается в данном случае наиболее проясняющим. Я

доверился определенному человеку. Он обманул мое доверие. Если бы между мною и им или, точнее, тем, что я считал им, не состоялось внутреннего слияния, то это разочарование не могло бы меня глубоко потрясти. Я, однако, захвачен им. Случившееся может быть для меня крушением, утратой корней и опоры. Но что же произошло? Я себя идентифицировал с этим X, частично отрекаясь от самого себя в его пользу (вспомним опять пример открытия кредита). Поэтому его несостоятельность стала некоторым образом моей. Для меня невозможно перед лицом этого краха занять стороннюю позицию того, кто сочувствует, но которого «это не касается». Мое разочарование в каком-то смысле есть частичное разрушение меня самого.

Но почему стало возможным подобное разочарование? Потому, что мое доверие к этому X имело условный характер. Я, например, рассчитывал на него в выполнении какого-либо дела, а он уклонился. Я считал его носителем какого-то определенного качества, а события мне показали, что он им не обладает. Короче, я создал об этом человеке определенное представление, которое теперь отвергнуто и как бы аннулировано. Но не ясно ли в свете всех моих предыдущих замечаний, что эта уязвимость веры связана с тем, что в ней существует от *мнения*? Здесь мы имеем два крайних случая, на которых мы должны остановиться.

Как это ни покажется странным наивному рассудку, существует любовь без условий, выдвигаемых одним существом другому, — дар, который не может быть отнят. Что бы ни произошло, какие бы опровержения ни представил опыт ожиданиям и хрустальным замкам надежды, эта любовь остается постоянной и кредит ее неизменным. Когда философ стремится осмыслить абсолютное, то, вероятно, свое размышление он должен строить, исходя из данностей именно этого рода, но, как правило, он не отдает себе в этом отчета. Однако такие случаи скрывают аномалию, как бы зацепляющуюся за неведомую реальность самих душ, в которых она раскрывается...

И вот теперь другой полюс исследуемого нами диапазона явлений: это сама вера (*foi*), непобедимая уверенность, основанная на самом Бытии. Здесь и только здесь мы достигаем не только действительной безусловности или безусловности факта, но и постижимой безусловности, безусловности абсолютного «Ты», которая выражается в словах *Fiat voluntas tua*<sup>1</sup> в «Отче наш».

Я не спрашиваю себя, какова та скрытая подземная связь, соединяющая чистую Веру в ее онтологической полноте с той безусловной любовью одного создания к другому, о которой я только что говорил. Но в глубине души я верю, что эта связь существует и что эта любовь возможна и мыслима только у существа, которое способно на подобную веру, но в котором она еще не проснулась. Возможно, это сравнимо с предродовыми движениями плода.

---

<sup>1</sup> Да будет воля Твоя (*лат.*).

В заключение я хотел бы остановиться еще на одном моменте. Что мы должны думать о таких секуляризированных выражениях, привнесенных Верой в современную жизнь, как вера в справедливость, вера в науку, вера в прогресс и т. д.? В данном случае мы оказываемся в сфере сверхличного. В действительности во всех этих случаях речь идет о том порядке, который может быть установлен только личностями, и если он в некотором отношении находится выше их, то тем не менее полностью зависит от их доброй воли.

Поразмыслим, в частности, над тем, что может означать выражение «вера в науку». Я признаю, что нужно потрудиться, чтобы проникнуть в его суть. Это слово — наука — несет на себе отпечаток пугающей двойственности. Обозначает ли она определенную систему истин? Если это так, то нет никакого смысла говорить о вере в науку. Применение слова «вера» в отношении принятия разумом доказанной истины можно расценивать только как злоупотребление языком. В действительности же те, кто верят в науку, верят в *действие, осуществляемое* людьми, овладевшими научными знаниями. Принято считать, что умы, всецело проникнутые научной истиной, жаждут передать ее другим, которые в свою очередь проникаются ею. Если мы не хотим прийти к диктатуре ученых, как, например, представлял ее себе Ренан\*, то необходимо обратиться к идее воспитывающей Науки, то есть наделенной чудесной властью очищать тех, кого она просвещает. Но я очень боюсь, что эта идея не сможет дать в свою поддержку никакого серьезного эмпирического или рационального оправдания. Если ученый оказывает воздействие своей личностью (это, впрочем, является плеоназмом), то чем будет действие, которое не несет отпечатка личности? Ведь ученый оказывает воздействие не тем, что распространяет истину, а бескорыстием и беспристрастностью, которые его воодушевляют, или, другими словами, тем, что сама его жизнь оказывается примером. Мы совершаем произвольный перенос понятий, если думаем, что истины, открытые смелым и терпеливым ученым, сохраняют сами по себе следы этих достоинств, что последние в них внедрены. *Это совсем не так.* Какой бы ни была истина, если ее рассматривать независимо от того, кто ее раскрывает, она является морально нейтральной, морально инертной. И это остается тем более верным, чем более позитивный характер представляет эта истина, то есть чем более радикально независимой она предстает перед нами от тех ценностей, признание и утверждение которых есть дело ума.

Если, таким образом, сделать попытку — что было бы крайне важным — проанализировать то, что может представлять эта «вера в науку», которую провозглашают наши рационалисты в Сорбонне, то можно будет усмотреть в ней самые разнородные элементы.

В самой глубине ее смогли бы, вероятно, обнаружить в состоянии следов, неразличимых пережитков то, что в другие времена было восприятием самих атрибутов Бытия в их взаимной связи, так как оно есть та сфера, где трансценденталии сходятся, где Истина не отделена ни от Блага, ни от Красоты. Но эта сфера ни в одном пункте не совпадает с областью позитивной науки. Она, нужно признать, что-то вроде какой-то духовной Атлантиды — материка, ушедшего под воду.

Но если мы желаем определить психологические механизмы, делающие не только возможной, но и действенной эту «веру в науку», то нам следует обратиться к мнению, и только к нему. Суть мнения, как мы видели, можно представить как *кажимость*, стремящуюся превратиться в *претензию* через приостановку размышления. Именно подобное превращение и происходит, полагаю, в данном случае. «Веру в науку» можно объяснить только феноменом престижа, я сказал бы, престижа экстраполированного. И здесь уместно было бы привести соображения и факты, заимствованные из конкретной истории идей. Я не считаю, что можно отделить этот престиж воображаемой — непонятой — науки, ее престиж как освобождающего начала от соотносительного с ним представления о религии как начале духовного порабощения. Я думаю, что не ошибусь, если скажу: чем слабее будет антиклерикализм, тем меньше будут склонны рассматривать науку как силу, несущую освобождение, подобное тому, которое дал человеку Прометей.

На этом я кончаю свои размышления, так как в мое намерение не входило продолжить их, сосредоточившись собственно на Вере. Я прошу их считать, как на то было указано в начале, необходимым введением к акту рефлексии, который позволил бы нам в глубинах наших собственных верований отличить то, что является нетленной ценностью Веры, от того, что мы должны расценивать как бесполезное нагромождение отходов, как тот мертвый груз, который мнение бросает на бесконечно чувствительные весы духовных операций.

## ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ КАК МЕТАПРОБЛЕМАТИЧЕСКОЕ<sup>1</sup>

Я могу в любой момент посмотреть со стороны на свою жизнь и представить ее как последовательность жеребьевок. Какое-то число этих жеребьевок уже состоялось. Я констатирую, что такие-то номера мне уже достались. Это позволяет мне говорить об удачах и неудачах. Другим номерам еще только предстоит быть разыгранными. Впрочем, я не имею никакого представления о том, до какого времени будет продолжаться эта лотерея. Завершу ли я труд, над которым работаю? Поеду ли на следующий год в Грецию? Буду ли присутствовать на свадьбе своего сына? Все это проблематично. Ведь с того самого момента, как я стал участником лотереи (а это началось со дня моего зачатия), я стал обладателем билета, на котором начертан смертный приговор, но место, дата и способ приведения его в исполнение неизвестны.

Если несколько отойти от моей первоначальной установки отстранения от моей жизни и посмотреть более тщательно на выпавшие мне жребии, то станет ясно, что я не могу рассматривать их как простые сопологаемые элементы, образующие некоторый ряд. Эти удачи и эти неудачи воздействуют друг на друга, окрашивают друг друга, проникают друг в друга. Я даже не могу приписать этим жребиям какие-то фиксированные ценности, так как эти ценности меняются в зависимости от будущих жеребьевок. Я вижу, кроме того, что и сама манера, в которой мне суждено было принимать эти случаи, тоже может считаться своего рода случаем, идет ли речь о моей склонности возмущаться судьбой или же спокойно принимать свою участь. Но я замечаю в то же время, что если я есть уже нечто распределенное, полученное, то представление о моей жизни как о лотерее теряет свой смысл. Без сомнения, правомерно говорить, что я получаю что-либо только при условии, что я уже существую. Но могу ли я быть, не будучи кем-то? Ясно в то же время, что я не могу провести объективно точную линию водораздела между своей природой и теми дарами или испытаниями, которыми наделяет меня кто-то или что-то.

Среди сгущающихся туч, как бы спускающихся от неизвестности будущего к глубинам прошлого, которое мало-помалу начинает осознаваться как данность, остается одна, пребывающая неизменной уверенностью: я умру. Лишь смерть единственно бесспорна в том, что меня ожидает. Этого достаточно, чтобы она предстала мне как звезда,

<sup>1</sup> Сообщение, сделанное на Международном философском конгрессе в августе 1937 г.

пребывающая недвижимой в бесконечном мерцании возможностей. Смерть моя еще не факт. Идея ли она? Если это идея, то я должен быть в состоянии ее визуализировать, объективировать. Но это для меня невозможно. Я могу мысленно определить ее и представить как бывшее только при условии, если я поставлю себя на место другого, кто меня переживет и для кого *моя смерть* будет *смертью другого*. Если я связываю ее с каким-нибудь представляемым фактом, то это происходит в силу такого совпадения, осуществляемого в мысли. Но как только я осознаю факт этой мысленной подмены, она прекращается. И внезапно моя смерть, эта смерть, которую я не могу обойти, нависает надо мной и сокрушает меня. Уже самим фактом своей достоверности она *надо мной*. Мое положение не отличается ничем от положения узника, заточенного в камеру, пространство которой с каждой минутой незаметно сокращается. В моем настоящем или даже прошедшем существовании отныне не остается ничего, что не поддавалось бы этому мертвящему, уничтожающему присутствию моей смерти во мне или, вернее, надо мной. Более того, как мне в случае внезапного помутнения рассудка не уступить искушению положить конец этому ожиданию, этой жалкой и неопределенной отсрочке, избавив себя таким образом от муки ожидания неизбежного?

Тем самым конституируется для меня метапроблематика небытия как «не-быть-больше», являющаяся в то же время систематикой отчаяния, которое уничтожается лишь реализацией его в самоубийстве. Эта метапроблематика может явиться мне как высшая мудрость, как выражение не столько помысленное, сколько пережитое, той последней истины, от которой обыватель трусливо отвращает взоры. Понять эту истину — значит, может быть, отказаться от всех обязательств, которые связывают меня с моими сокамерниками, порвать с определенным духовным сообществом и даже, в крайнем случае, с любым сообществом вообще. Мое самоубийство, которое я могу предвосхитить самым способом жизни, и есть этот разрыв и этот отказ. На самом деле может произойти так, что, даже будучи загипнотизированным неизбежностью смерти, я буду считаться все же с теми обязательствами, которые были заключены до этого сумрачного пробуждения. Но если речь не идет о простой привычке, о механическом поведении по инерции и даже, может быть, как раз в этом случае, это происходит потому, что во мне утверждается более или менее признаваемое моим сознанием некоторой позитивной ценностью сопротивление осаждающему меня отчаянию. Это позитивное начало, далекое от определенности, заключается в утверждении, что остается нечто не считающееся с фактом моей неизбежной смерти, нечто не имеющее к ней никакого отношения. Утверждение в некотором смысле первоначальное. Опираясь на него, я могу смотреть на мою смерть так, что она с этого момента прекращает притягивать меня к себе, и все происходит так, как если бы мне в свою очередь удалось бы утвердить себя.

Конечно, нельзя и думать, что с ситуацией, которая выражается метапроблематикой «не-быть-больше», я смогу справиться с помощью того неизменно действенного диалектического приема, который



функционирует наподобие механизма. Ничто подобное здесь невозможно. Абсолютное отчаяние, на которое меня обрекает мой удел смертного, останется для меня постоянно тем искушением, победить которое дано только свободой, той свободой, которая обнаруживает себя вплоть до самоубийства, до абсолютного отрицания себя. Не являются ли наши радикальные способности саморазрушения как бы сменившей знак мерой позитивной силы, которая перестает признавать себя таковой с того момента, когда она порывает с бытием, оспаривает его или проблематизирует?

Мне как мыслящему существу надлежит признать, что эту бездну, притягивающую меня к себе, разверзла моя свобода. Между сознанием — или утверждением этой свободы — и одержимостью моей смертью образуется своеобразная полярность. Я не могу, однако, на этом остановиться, так как размышление мне тотчас же показывает, что в действительности противопоставляются не эти два полюса. Моя смерть может выступить против меня только в результате стовора со свободой, которая предает саму себя для того, чтобы сообщить смерти ту реальность или видимость ее, зачаровывающую до оцепенения силу которой я констатировал с самого начала. Лишь эта свобода, она одна, может действовать как затеяющая сила, способная скрыть от меня непостижимое богатство вселенной. Но как мне возвыситься до этой мысли, одновременно не воздвигая для себя позитивной метапроблематики, наизнанку вывернутым предвосхищением которой в конечном счете оказывается метапроблематика «не-быть-больше», метапроблематика «небытия»?

Если моя свобода таким образом высвобождается для себя самой, то при условии различия между ее возможными употреблениями, не допуская возможности при этом установить между ними различие в объективности или значимости. Не существует и не может существовать науки, во имя которой может быть рекомендован или оправдан отказ от бытия, и сам вопрос при этом отпадает, так как теряет смысл. Если говорить об онтологическом противовесе смерти — сказать это, как увидим, еще мало что сказать, — то им не может быть ни сама жизнь, столь склонная мириться с тем, что ее разрушает, ни объективная истина, которая по отношению к экзистенциальному началу выступает как нечто постороннее, как *ἄδιαφορίτων*<sup>1</sup>. Этот онтологический противовес может заключаться только в положительном использовании свободы, становящейся соединением, то есть любовью. И сразу же смерть не только опускается на весах, но и преодолевается, трансцендируется. Метапроблематическое — это трансцендентное.

Здесь, однако, возникает много трудностей. Не будет ли в конце концов это «трансцендентное» неправомерной объективацией акта трансцендирования, объективацией *sursum*<sup>2</sup>, которая делает меня свободным, возноса над судьбой и долей? Но не основывается ли это возражение само на заблуждении? *Sursum*, о котором идет здесь речь, не может быть

<sup>1</sup> неизменное, безразличное (греч.).

<sup>2</sup> вверх (лат.).

ни простым окостенением желания, направленного на самое себя, ни экзальтацией, отрицающей себя как таковую в той мере, в какой она наслаждается собой. Конечно, свобода по сути своей в состоянии удовлетворяться самой собой. Но как не видеть, что этот вид аскетического нарциссизма есть только отчаяние, как раз в той мере, в какой он есть остановка, самозамыкание, в какой он предполагает предварительное обесценивание реальности, с которой начинают обращаться так, как если бы забыть и преодолеть ее было бы единственным, чего она достойна?

Отличительное свойство акта трансценденции в широком смысле — быть ориентированным; говоря на языке феноменологии, он предполагает интенциональность. Но если он есть требование, призыв, то он не является претензией, так как любая претензия самоцентрична, а трансцендентное определяется несомненно как отрицание всякого самоцентризма. Конечно, подобное определение есть всецело отрицательное определение, но в самой этой отрицательности оно мыслимо только на основе участия в той реальности, которая охватывает и переполняет меня, при этом я никак не могу относиться к ней как к чему-то внешнему по отношению ко мне, к тому, кто я есть.

Но все же, кто я есть? Если я задаю этот вопрос, то что позволяет мне решить его? Если даже и предположить, что я такое основание имею, то возможно ли мне признать его, поскольку добросовестно выверенный опыт показывает мне, что я выхожу за пределы самого себя по всем направлениям и считаю, что понял себя только при условии неведения о себе? Мне не остается здесь и выхода социальную, не связанного с метафизикой, когда мы обращаемся к другому, ибо почему я буду признавать за другим то преимущество, которое отрицаю за собой? Я сам могу стать для себя другим, самым пронизательным, самым неумолимым из всех свидетелей и судий. Итак, я сам должен был бы сообщить другому те качества, которые необходимы ему для того, чтобы открыть мне, кто я есть; преимущество судить меня он получает от меня самого.

Я должен, следовательно, признать, что вопрос «кто я есть?» не может быть просто поставлен передо мной на манер проблемы. Он затрагивает сами условия, которые позволяют его ставить: кто я сам, чтобы вопрошать себя о том, что я такое? И так незаметно вопрос превращается в призыв.

Но призыв к кому? Могу ли я быть уверенным, имею ли я какое-то действительное основание считать, что этот призыв услышан, что есть некое существо, некто, кто меня знает и ценит? Следует сразу же отбросить такой постулат, который имплицитно подобным вопросом, и как раз здесь утверждается тождество трансцендентного и метапроблематического. Спрашивать себя, существует ли некто, кто воспринимает мой призыв и готов на него ответить, — значит переноситься в сферу гипотетического, ссылаясь на констатацию, на возможную в идеальном плане верификацию. Но ясно, что, если бы «чуждом» я осуществил эту верификацию — как это происходит, когда я стремлюсь узнать, принят ли сигнал SOS, посылаемый гибнущим кораблем, какой-нибудь станцией, — тогда этот другой, этот эмпирически идентифицирован-

ный восприниматель сразу же предстал бы передо мной как не являющийся и не могущий быть тем Абсолютным Прибежищем, к которому летит моя мольба. Трансцендентность Того, к кому я взываю, превосходит всякий возможный опыт и даже всякий рациональный расчет, оказывающийся все еще лишь предвосхищаемым и схематизируемым опытом. «Кто я есть? Ты лишь единственно знаешь меня поистине и судишь меня. Сомневаться в Тебе не значит освободить себя, это значит уничтожить самого себя. Но рассматривать Твою реальность как допускающую проблематизацию — значит сомневаться в Тебе, более того, отрицать Тебя, так как эти проблемы существуют только благодаря мне и для меня, кто их ставит, а здесь я сам поставлен под вопрос в том необратимом акте, посредством которого я себя умаляю и смиряюсь».

Я признаю необычность такого языка философии. Не правда ли, это скорее напоминает начало молитвы, мистической медитации? Но речь идет о том, чтобы точно знать, существует ли, в конце концов, поддающаяся уточнению граница между метафизикой и мистикой. Вышеприведенные слова ни в коем случае не описывают опыта. Они передают некоторую фундаментальную ситуацию, которую философ должен признать независимо от своей конфессиональной принадлежности, личной склонности или, напротив, неспособности к внутренним излияниям. Это второстепенные факторы, пленником которых философу не следует становиться. Метафизику, если он желает окончательно освободиться от набитой эпистемологической колеи, надо понять, что для рефлексии восхищение может и должно быть той *terra firma*<sup>1</sup>, на которую следует опираться, даже если, как данному эмпирическому индивиду, ему суждено приобщиться к нему только в той жалкой мере, что несет с собой его тварная ущербность.

Если дело обстоит таким образом, то философия трансцендентного не должна отделять себя, *даже по праву*, от рефлексии по поводу иерархизированных форм восхищения, высшее свое проявление находящихся, конечно, не в теории, а в признании святости, воспринимаемой не как способ существования, а как данность, значимая самой чистотой своей *интенции*. Именно так и только так преодолевается сфера проблем и одновременно уничтожается неотвратимость смерти в этой жизни, растворяясь в полноте, которая есть само бытие. Святость, проявляемая некоторыми выдающимися свидетелями в течение веков, не должна быть для слабых созданий проявлением возмущающей и чудовищной аномалии. Она должна вызывать отклик в сердцах, вызывать в сознании колеблющихся и нерешительных постоянный импульс к строгости по отношению к себе, пробуждая надежду. И это другая данность, позволяющая нам признать в святом (как, в иной плоскости, и в гениальном художнике) ходатая перед Тем, кого никакой прогресс техники, знаний и того, что называется моралью, не приблизит никогда к тому, кто взывает к Нему из глубины своей камеры пыток.

1937

---

<sup>1</sup> твердая земля; опора (*лат.*).

## ТВОРЧЕСКАЯ ВЕРНОСТЬ

«Лишь в частной жизни, и в ней одной, отражается бесконечное, только личные отношения, и они одни, направляются к личности, расположенной по ту сторону наших повседневных перспектив»\*.

В эти дни я с большим волнением перечитывал эту фразу замечательного английского романиста Э. М. Форстера (забыв, что поставил ее эпиграфом ко второй части «Метафизического дневника»), очень точно передающую одно из самых глубинных убеждений, одушевляющих развитие всей моей философской мысли.

Пытаясь рассмотреть это развитие как целое, я должен констатировать, что его определяли два момента, могущие, на первый взгляд, показаться несовместимыми. Один из них более непосредственно выражается в моих драматических произведениях, чем в моей эссеистике. Другой, проявляясь в метафизическом регистре, тем не менее остается на заднем плане всех моих пьес. Последний момент я бы назвал требованием *бытия* (l'être), а первый — неотвязностью «*бытий*» (des êtres), или человеческих существ, понятых в их неповторимости и в то же время в таинственных отношениях, которые их соединяют. Главная проблема состояла в том, чтобы найти связующее звено, которое делает возможным слияние этих двух потоков исследования, первоначально, казалось бы, ориентированных противоположным образом. Действительно, не склонны ли мы думать, что чем более мысль сосредоточивается на бытии в его единстве, в его трансцендентности, тем более она приведена к необходимости абстрагироваться от разнообразия существ, рассматривая его как незначительное или недостойное внимания? И наоборот, чем более наше внимание направлено на само это разнообразие, тем более, кажется, мы склонны видеть в бытии-в-себе фикцию или по крайней мере совершенно абстрактный постулат, которому не может соответствовать ничто реальное. Я могу сказать без преувеличений, что я всегда отвергал эту дилемму и, напротив, исходил из *акта веры*, который а priori ее не признает. Я принял а priori, — и прежде, чем смог полностью оправдать в моих собственных глазах это утверждение, — что чем более мы в состоянии познать индивидуальное существо как таковое, тем более мы ориентированы и как бы направлены к постижению бытия как такового. Я использую здесь намеренно недостаточно ясные термины и даже, с моей точки зрения, недостаточно передающие смысл, чтобы охарактеризовать смутную, но твердую уверенность, которая руководила мною на узких и извилистых тропинках, где я так часто подвергался опасности потеряться.

Вся первая часть «Метафизического дневника» — это размышления по поводу акта веры, рассмотренного в его чистоте, и тех условий, которые позволяют ему оставаться актом веры, осмысливающим самого себя; это в то же время и попытка, в какой-то степени и безнадежная, избежать фидеизма и субъективизма во всех их формах. Вера, говорил я, не может быть трансцендирована, она не является несовершенным приближением к чему-то, что могло бы быть знанием, но составляет одно целое с реальностями, за которые она цепляется. Мы ее уродуем, и это еще слишком мягко сказано, мы ее отрицаем в самой ее сущности, стремясь ее оторвать от самих этих реальностей. Я уточнял тогда — от реальностей идеальных, причем этот эпитет удачно передает, на мой сегодняшний взгляд, то, что было шаткого в моей позиции. Но я добавлял, что только отношение к Богу, только полагание божественной трансцендентности позволяют мыслить индивидуальность. Это означает, что не только сам индивид реализуется как индивид, лишь полагая себя как тварное существо, но даже те, кто остается под властью духа Земли, по выражению Клоделя\*, при посредничестве верующего постепенно могут, по-видимому, обрести индивидуальность. В этом я усматривал существенную истину. Но, очевидно, я не располагал необходимыми средствами, которые позволили бы мне ее оправдать и понять в ее целостности.

Сильно упрощая, но не искажая существо дела, я сказал бы, что, с одной стороны, вера прояснилась для меня с того момента, когда я стал непосредственно размышлять о верности, а с другой — что верность стала для меня ясной, если исходить из «ты», из присутствия, интерпретируемого как зависимого от «ты».

Я извиняюсь за это несколько запутанное предисловие. В мои намерения не входит представить здесь историю моих размышлений по этому поводу, что, пожалуй, по сути и невозможно, но я хочу привлечь внимание к тому центральному положению, которое верность занимает в общей картине моих взглядов.

Прежде чем приступить к анализу верности, я сошлюсь на драматическое произведение, во многих отношениях предвосхищающее позднейшее развитие моего творчества, важность которого справедливо подчеркивал сначала Эдмон Жалу\*\*, а потом преподобный отец Фессар. Я имею в виду «Иконоборца». Эта пьеса не только не была сыграна, но, когда она была опубликована издательством «Stock», ни один критик, я думаю, не заметил ее. Как вы это увидите, «Иконоборец» является как раз трагедией верности. Вот каким образом в «Заметках», которые появились в то же время, что и пьеса<sup>1</sup>, я определяю основную проблему этой пьесы.

«Каким образом может согласовываться активная и в каком-то смысле воинствующая верность умершему любимому существу с самими законами жизни? Или, если посмотреть глубже, каким обра-

<sup>1</sup> Revue Hebdomadaire (27 janvier 1923).

зом может установиться постоянное и подлинное отношение между мертвыми и живыми? Попробую объяснить: какое бы мнение у нас ни сложилось относительно понятия, определяемого неясными и расплывчатыми словами «загробная жизнь», очевидно, что умерший, которого мы знали и любили, остается для нас *существующим* (un être), он не сводится к простой «идее», которая есть у нас, он связан с нашей личной реальностью, продолжая жить в нас, хотя мы и не можем из-за рудиментарного состояния нашей психологии и метафизики ясно определить суть этого симбиоза.

Какую позицию мы можем и должны занять по отношению к этому существу, которое одновременно и присутствует, и навсегда исчезло? Мы имеем непреодолимое желание, чтобы между нами и этим присутствующим умершим человеком была установлена связь, чтобы он стал для нас скрытым собеседником, с которым мы могли бы еще общаться. *Очевидно*, что это желание может быть, по-видимому, в каких-то случаях исполнено, и *возможно*, это будет нечто большее, чем видимость. Но какой может быть духовная ценность подобного отношения? Именно это в высшей степени важно не только с религиозной точки зрения, но и для самой личной жизни. Вот основная проблема «Иконоборца».

Абель Ренодье страстно полюбил Вивиан, жену Жака Делорма, своего наиболее близкого друга, друга навсегда. Но он не выразил этой любви прямо. Более того, полагая, что Вивиан страстно привязана к Жаку, он постарался увидеть его достойным ее и отойти в сторону. Но Вивиан умерла. Абель не может представить себе, что Жак начнет жизнь заново. Он полагал, что как бы в ответ на его самопожертвование Жак свяжет себя обязательством жить без утешения. Но он с чувством истинного возмущения узнает, что Жак собирается жениться на Мадлен Шазо. Он понимает, что Жак — посредственность, и ему кажется, что он должен отомстить за ту, которой больше нет. Этот поборник справедливости не способен заглянуть себе в душу и отчетливо понять, что он этой мезью хочет удовлетворить один из своих совершенно личных, эгоистических инстинктов. Его месть должна разбудить в Жаке относящиеся к прошлому подозрения относительно верности Вивиан: не возмутительно ли хранить светлую, ничем не омраченную память о той, которую он сам предал? Но в действительности, когда Абелью удалось пробудить в Жаке ужасное волнение, относящееся к их с Вивиан прошлому, именно в этот момент он сделал открытие, что Жак женится, потому что поверил, что того хочет сама умершая. Охваченный отчаянием Жак хотел убить себя. Но Вивиан тогда явилась ему, подталкивая его жить и жениться на Мадлен, чтобы дать мать их детям. То, что Абель принял за предательство, было одним из проявлений верности. Не нам дано судить в отношении других людей о том, что есть верность и что — предательство. Желая вырвать с корнем в Жаке доверие к Вивиан, Абель подрывает веру, которая позволяла ему жить. Теперь Жак будет сомневаться в существовании связи с потусторонним миром, на которой он построил свою жизнь. Ему будет казаться, что он был игрушкой некой иллю-

зии, и он обречет на смерть свои чаяния. Абель не колеблется ни минуты и говорит неправду, чтобы вернуть Жаку потерянную им веру. Но все напрасно. Человеческие существа могут обрести согласие только в истине, а истина неотделима от признания великой тайны, которой мы окружены и где мы храним наше бытие. Я воспроизвожу здесь несколько строк последней сцены, которая предвосхищает мысли, философски сформулированные мною гораздо позже.

Ж а к. Ничего не существует... мы лишь фантомы, блуждающие в небытии.

А б е л ь. Это неправда, поскольку мы страдаем.

Ж. Все лгали.

А. Все ошибки и ложь — это плата.

Ж. Слова, слова!

А. Ужасная плата за наше бытие.

Ж. Это только слова.

А. Может быть, только ценой этих заблуждений душа наконец обретает себя.

Ж. Душа!

А. Душа живая, душа вечная.

Ж. Вивиан ли говорила со мной?

А. Мы продвигались, окруженные тьмой, но вот на несколько секунд это прошлое, полное ошибок и страданий, предстает передо мной излучающим свет, который не может обмануть. Из всего этого хаоса вычленяется определенный порядок... о! Это не урок: это гармония.

Ж. Я не могу быть спокойным, если не знаю, слышит ли она меня?

А. Нет, Жак, даже если это верно, даже если она говорит с тобой, то не в этом ненадежном разговоре, не в этом случайном диалоге ты почерпнешь уверенность, которой жаждет твое сердце.

Ж. Видеть, слышать, касаться.

А. Самое чистое в тебе не заблуждается насчет этого искушения. Мир, который покинула бы тайна, перестал бы скоро удовлетворять тебя. Так создан человек.

Ж. Что знаешь ты о человеке!

А. Поверь мне, познание без конца отталкивает все то, чем оно, как ему кажется, уже овладело. Может быть, одна лишь тайна объединяет. Без тайны жизнь задыхается...

Мы видим, и это фундаментальное для меня положение, что тайна имеет здесь иную интерпретацию, чем у агностиков. Она определяется не как пробел в знаниях, не как пустота, требующая заполнения, но, напротив, как некая полнота и, скажу больше, как выражение воли, требованию настолько глубокого, что оно не осознает само себя, беспрестанно предавая себя, без конца создавая ложные очевидности, все то иллюзорное знание, которым оно, однако, не может удовлетвориться и которое оно разрушает, продолжая тот порыв, подававшись которому оно их создало. В этом признании тайны трансцендируется ско-

рее, чем удовлетворяется, та жажда знания, тот *Trieb zum Wissen*<sup>1</sup>, который лежит в основании как нашего величия, так и нашего ничтожества.

Не менее важно проследить здесь, каким образом проблема верности сочетается с проблемой смерти.

Как я уже имел случай отметить во время дискуссии на Философском конгрессе, столкнувшей меня с Брюнsvиком, проблема смерти (является ли это проблемой? мы увидим, что это сомнительно) в реальности стоит перед нами только в связи со смертью любимого существа. Она неотделима от проблемы, или от тайны, любви. По мере того как я обнаруживаю пустоту вокруг себя, ясно, что я могу начать тренироваться в умирании, приготавливать себя к смерти как к бесконечному сну. Все происходит совершенно по-другому, как только появляется «ты». Верность обнаруживается поистине только там, где она бросает вызов отсутствию, побеждает его, и, в частности, побеждает то отсутствие, которое представляется нам — без сомнения, обманчиво — как абсолютное и которое мы зовем смертью.

Но проблема смерти совпадает с проблемой времени, взятом в его наиболее остром, наиболее парадоксальном измерении. Я надеюсь, что мне удастся показать, каким образом верность, понятая в ее метафизической сути, может предстать перед нами как единственное находящееся в нашем распоряжении средство, дающее нам возможность действительно победить время, а также показать, что эта действенная верность может и должна быть творческой верностью.

Мне кажется, что верность почти не привлекала внимания современных философов, и тому есть глубокие метафизические причины. Но можно было бы также сказать, проведя параллель из области истории, что она связана с феодальным этапом развития сознания и что в универсалистской философии рационалистического склада она мыслится с трудом и имеет тенденцию заслониться другими аспектами нравственной жизни. С другой стороны, у современников, в частности у всех мыслителей, отмеченных влиянием Ницше, она взята под подозрение, рассматриваясь как дань устаревшему консерватизму. Я думаю, что у Пеги\*, и только у него одного, можно обнаружить определенные элементы метафизики верности, хотя мне и затруднительно их локализовать. С другой стороны, критика Ницше, обесценивающая верность, преодолена в произведениях Шелера. Теперь я хотел бы приступить к анализу, прямо касающемуся этой проблемы, который, впрочем, выйдет далеко за рамки всякой психологии.

В его начале мне кажется важным провести четкое разграничение между постоянством и верностью. Постоянство может рассматриваться как рациональный каркас верности. Кажется, что в нем можно усмотреть просто факт упорства по отношению к определенному аспекту. Но, отталкиваясь от этого факта, мы можем образовать схематическое представление, сближающее постоянство с идентичностью. Однако это было

---

<sup>1</sup> порыв к знанию (нем.).



бы утратой контакта с самой реальностью, на осмысление которой мы претендуем. Идентичность этого аспекта, этой цели должна постоянно отстаиваться волей перед лицом всего того, что стремится ее во мне нарушить или ослабить. И именно эту волю необходимо определить с наибольшей по возможности точностью.

Но тут же выясняется, что в верность входит не только постоянство, понятое как неизменность. Она предполагает и другой элемент, более трудный для понимания, который я назвал бы *присутствием*; и именно благодаря ему, как мы увидим, сюда проникает парадокс. Тем самым рефлексия позволит нам обнаружить в глубине верности нечто новое и способное рассеять впечатление *staleness*, застоя, который может завладеть нами в тот момент, когда мы концентрируем наше внимание на достоинстве, на ценности любого покоя. Когда я утверждаю о таком-то или таком-то, что он верный друг, то я прежде всего хочу сказать, что это кто-то, кто всегда с нами, кто выдерживает испытания обстоятельствами, и, когда мы в несчастье, он приходит на помощь, оказывается присутствующим.

Я, конечно, не хочу сказать, что между постоянством и присутствием существует противоположность, это было бы абсурдно. Но постоянство, рассматриваемое в соотношении с присутствием, раскрывает свой в какой-то степени формальный характер. Скажем еще, и это будет точнее, что я постоянен для себя, по отношению к себе, к моей цели, в то время как я присутствую для другого или, более точно, для *тебя*. Я могу представить себе человека, который уверяет меня всей душой, что его чувства и его расположение ко мне неизменны. В какой-то степени я ему поверю. Но если я констатирую, что он отсутствовал тогда, когда его дружба была мне особенно необходима, я вряд ли буду говорить о его верности. Конечно, под присутствием я понимаю здесь не факт внешнего наличия, но гораздо менее доступный объективации факт, дающий мне почувствовать, что он *со мной*.

Человек, проявляющий постоянство, может обнаружить стремление просто принуждать себя к нему, считая своим долгом не оказаться небрежным в той ситуации, когда он не сомневается, что я рассчитываю на него. Он может считать делом чести выполнять свои обязанности по отношению ко мне, и в этом случае его постоянство, очевидно, организовано той идеей, которую он создал о себе самом и от которой он не может отойти. И действительно, если его поведение дает мне почувствовать, что он оказывал в отношении меня подобное расположение только «для очистки совести», то я скажу о нем, что он был безупречен и абсолютно корректен. Но как бы я мог спутать эту корректность с собственно верностью? Подобная корректность есть лишь видимость ее. Он показал себя безупречным, и это как некий сертификат, который я должен ему выдать. Я считаю его свободным от обязательств по отношению ко мне. От его воли не зависит сделать большее, или скорее — поскольку речь идет не о *действии*, а о *бытии* — не зависит, чтобы он был другим, чем он был. Однако, по совести, я не

могу, не обесценивая этих слов, сказать о нем, что он был для меня верным другом. Конечно, дружба и верность неотделимы друг от друга; верность ни в коем случае не является характеристикой, которая присоединяется к понятию, обозначаемому словом «друг».

Без сомнения — и здесь будет видно, как углубляется проблема, являющаяся центром наших размышлений, — если я постоянен благодаря воле или вследствие стремления придерживаться определенных обязательств, то я почти неизбежно должен казаться себе в отношении X верным другом. Но в каком виде ситуация предстает для самого X? Здесь очень важно, что звание «верного друга» я не могу дать себе сам. Вы очень хорошо чувствуете, и я думаю, нет нужды на этом настаивать, что есть нечто шокирующее и противоречивое в том, чтобы награждать себя самого подобным «аттестатом». Предположим, что X каким-то образом узнает, что я вел себя по отношению к нему *по совести*; тогда вполне возможно, что, по крайней мере в глубине души, он освободит меня от этого обязательства. Он может даже мне сказать с интонацией, которая способна бесконечно варьироваться: «Не считай себя обязанным...» Очевидно, что он признает, что я был безупречен. Однако или, скорее, именно поэтому в его отношении ко мне что-то надламывается, можно сказать, что в его глазах оказывается утраченной определенная ценность, а все, что остается, не имеет значения — и именно здесь обнаруживается проблема верности в собственном смысле.

Действительно, с рационалистической или просто рациональной точки зрения кажется естественным, что принцип ценности заключается здесь в доброй воле, в том постоянстве, к которому я себя принуждаю; и, представляя себе некоего судью, который оценивает меня со стороны, я могу считать, что этот судья действительно ставит мне хорошую отметку. Но очевидно, что такая гипотеза, такой ход мысли абсурдны. Здесь речь идет не о чем-то, что может быть оценено неким третьим незаинтересованным или даже пользующимся уважением лицом. В действительности с верностью все обстоит по-другому, она как таковая может быть оценена тем, на кого направлена, только если в ней заключен присущий ей элемент сущностной спонтанности, который сам по себе абсолютно независим от воли.

Перевернем отношения между мною и другим, что ничего не меняет по сути. Отсутствие элемента спонтанности у того, кого я считал моим другом и кого я ни в чем «не могу упрекнуть», создает для меня невыносимую ситуацию до тех пор, пока я его совершенно не освобожу от того, что он считает своим долгом в отношении меня. Почему? Следующее рассуждение это прояснит.

Я представляю себе другого и делаю вывод, что, по-видимому, он считает себя обязанным испытывать в отношении меня определенное уважение. Но я имею все основания предполагать в нем — как и во мне — некую легко возбудимую натуру, которая скрыто или явно противится навязываемой им дисциплине. Таким образом возникает борьба, которая у него может сопровождаться раздражением в мой

адрес. Вместо чувства верной дружбы, в которую я верил, я вызываю у другого чувство раздражения, поскольку он может ощущать себя рабом своих обязательств по отношению ко мне. Это продолжается до тех пор, пока я не разорву своего рода соединивший нас договор и не освобожу его и в то же время себя самого, поскольку здесь мы находимся в той сфере, где любая установка рождает свое эхо.

Постоянство в его чистом виде, в плане отношений между людьми, рискует уступить место как бы борьбе, первоначально внутренней, а потом и внешней, которая может превратиться в ненависть и взаимное отвращение. Но, с другой стороны, как я могу требовать от себя в отношении другого или от другого в отношении себя действительной верности, предполагающей, как я уже сказал, чистую спонтанность, к которой, по определению, я не могу себя принудить?

Теперь время отметить широту значимости предыдущих замечаний. Они приложимы не только к дружбе. Однако здесь следовало бы обратить внимание на некоторые нюансы. Чем более мы замыкаемся в той области, где господствует идеология, тем более осуществимым может казаться сведение верности к постоянству.

Представим, что я вступаю в какую-либо партию. Главное, что потребуют от меня партия или ее комитет, — это постоянное и неукоснительное подчинение определенной дисциплине. Может так случиться, что я подчиняюсь ей только против моей воли, что во мне что-то упорно протестует против подчинения, которого требует от меня моя партия, но это непосредственно не интересует комитет и других членов партии. Однако не интересует до тех пор, пока это тайное неповиновение не способно привести к предательству или последующему отступничеству. Только в предвидении этих возможных последствий мне могут посоветовать — если догадаются о моем монастроении — выйти из партии.

Это очень важно. Принадлежность к какой-либо партии может действительно предполагать сохраняющийся разрыв между словами и действиями человека, с одной стороны, и его мыслями и истинными чувствами — с другой, или же может привести, и это также нехорошо, к вербовке самой души, поскольку дисциплина становится второй натурой человека и уничтожает всякую внутреннюю спонтанность. Чем лучше организована партия, тем сильнее она способствует распространению или лицемерия, или духовного порабощения. Современное состояние мира дает нам слишком многочисленны и слишком зловещие иллюстрации этой дилеммы, и потому нет необходимости на этом останавливаться.

Вместе с тем необходимо показать, каким образом эта проблема ставится в отношении, быть может, наиболее важных и наиболее тесных из всех личных связей — я имею в виду супружескую связь. Мы все знаем союзы, где один из супругов верен другому только из чувства долга, где верность сведена к постоянству. Предположим, что другой это замечает, и подобное открытие может стать для него му-

чительной проблемой. Может ли он, имеет ли он право рассуждать, как тот человек, о котором мы только что говорили, и освободить своего партнера? Здесь невозможно руководствоваться утверждениями общего плана. Но нельзя полностью уподоблять эти два случая, поскольку здесь ясно проступают социальные причины, особенно если речь идет о семье, имеющей детей, поскольку в этом случае необходимо сохранить, даже ценой какой-то доли лицемерия, определенное семейное единение, которое, не будучи абсолютно внутренним, не является также и простой внешней формой. Но особенно — и здесь мы выходим за рамки социального — нужно отметить то, что решающую роль здесь играют те основания, на которых был заключен этот брак и как он воспринимался обеими сторонами в момент заключения, и здесь мы подходим к проблеме освящения, к которой я должен буду вернуться, заключая эти размышления. Уместно было бы спросить себя, не может ли в данном случае постоянно быть интерпретировано как более глубокая и укорененная в Боге верность, даже если какого-либо чувства больше нет.

Но это может быть выяснено только в результате более глубокого анализа, касающегося самих условий клятвы. Что значит поклясться в верности? И каким образом возможна подобная клятва?

Мы не можем поставить перед собой этот вопрос, не обнаружив тотчас подлинной антиномии. Действительно, эта клятва дана в определенном, существующем в данный момент, внутреннем расположении духа. Но могу ли я утверждать, что это настроение, которое полностью владеет мной в момент принятия на себя обязательства, не изменится со временем? Без сомнения, нами могут овладевать определенные состояния экзальтации, которые сопровождаются сознанием их неизменности. Но не говорят ли нам опыт и размышление, что мы должны поставить под вопрос ценность этого сознания и этого утверждения? Единственно, что я имею право заявить, — это то, что мне кажется, будто мое чувство и мое расположение духа не могут измениться. *Мне кажется...* Достаточно лишь сказать *мне кажется*, и я уже должен прибавить как бы *sottovoce*<sup>1</sup>: но я не могу быть в этом уверен. С этого момента я уже не могу провозгласить: «Я клянусь, что мое внутреннее расположение духа не может измениться». Эта неизменность больше не является объектом моей клятвы. Впрочем, отметим, что существо, которому я клянусь в верности, тоже может со своей стороны измениться. Оно может стать таким, что я буду вправе сказать: «Не этому человеку я клялся в верности, он изменился до такой степени, что моя клятва потеряла силу».

Но в таком случае, если мое внутреннее состояние может измениться, потому что изменюсь я или мой друг, могу ли я начать действовать так, как будто оно вообще не способно изменяться? Здесь нужно быть очень осторожным в отношении смысла слов «могу ли я». Они весьма двусмысленны. Рассмотрим первый смысл.

---

<sup>1</sup> вполголоса (*итал.*).

Могу ли я утверждать, что, если мое внутреннее состояние изменилось, я тем не менее буду способен действовать так, как если бы оно оставалось неизменным? Уточним: между тем, что я чувствую, и тем, что я могу, существует определенная связь, которую я назвал бы объективной, хотя природу ее точно определить я не в состоянии. Законно ли утверждение, что, чувствуя по-другому, я тем не менее мог бы действовать так, как если бы чувствовал по-прежнему? Иначе говоря, утверждая это, не выхожу ли я за границы того, что я имею право утверждать?

Но существует и второй, отличный от первого смысл, может быть, более глубокий, более важный, по крайней мере с точки зрения духовной перспективы: вправе ли я желать, чтобы мое поведение ввиду этой возможности оставалось таким же, как если бы мои чувства не изменились?

Существует, и в этом мы сейчас убедимся, большая разница между этой и предшествующей точкой зрения. Предположим, что для меня еще возможно действовать в отношении X в будущем так, как если бы я его еще любил, даже тогда, когда я его больше не люблю. Имею ли я на это право? Другими словами, могу ли я согласиться пообещать что-то, что будет ложью? И не отразится ли через предвосхищение эта, будущая, ложь на настоящем, так как я веду речь таким образом, как если бы я должен был оставаться в том внутреннем состоянии, которое, как я знаю или должен знать, не может существовать вечно. Поэтому не должен ли я ограничить рядом условий мое обязательство, внося в него уточнения, которые сильно ограничивают его значимость?

Не будем сразу брать самые серьезные примеры. Для начала я вновь обращусь к тому примеру, который я предлагал в книге «Быть и иметь» и который напрямую связан со всей первой частью моего изложения. Я нахожусь около больного, я пришел его навестить, быть может из простой вежливости, но я начинаю понимать, что мой визит доставляет ему огромное удовольствие, которое я не предвидел. С другой стороны, я лучше теперь понимаю его одиночество и его страдание. Уступая непреодолимому импульсу, я обещаю приходить навещать его регулярно. Очевидно, что, когда я даю ему это обещание, моя жизнь ни в коей мере не задерживается на том факте, что расположение духа, в котором я сейчас нахожусь, может измениться. Предположим, что эта мысль на минуту приходит все же мне в голову: я отстраняю ее, я чувствую, что я должен отстранить ее и что обращать на нее внимание было бы низостью.

Но с того момента, как я принял на себя это обязательство, ситуация меняется. Другой заметил мое обещание и рассчитывает на меня. И я это знаю... Может возникнуть какое-либо препятствие. Оставим в стороне чрезвычайные обстоятельства, которые не могут иметь решающего значения. Предположим, что я приглашен на интересующий меня спектакль, который начнется как раз в тот момент, когда меня ждет больной. Но я обещал, и я должен сдержать обещание. И в этой борьбе мне помогает мысль о том разочаровании, которое по-

стигнет больного, если я не сдержу слово, и также о том, что я не смогу ему дать действительного объяснения, поскольку оно принесет ему огорчение. Тем не менее я вновь против своей воли у изголовья моего больного. И в то же время я думаю, что если бы он знал, с каким плохим настроением и с каким нежеланием я выполняю свои обязательства, то мой визит не доставил бы ему никакого удовольствия, а был бы для него даже тягостен. Однако нужно играть комедию. Отсюда тот парадокс, к которому мы уже подходили, состоящий в том, что верность — или, по крайней мере, видимость верности — в глазах другого и ложь в моих глазах здесь неотделимы друг от друга. И действительно, здесь обнаруживается нечто, что не зависит от меня. Не в моих силах не предпочитать спектакль, на который я приглашен, визиту, ставшему тяжелой обязанностью. Я размышляю над этой ситуацией, в которую я сам себя вовлек, непредусмотрительно взяв на себя обязательство. Я вынужден признать, что я был не прав, взяв на себя такое обязательство, относительно которого у меня нет уверенности, смогу ли я его сдержать. Я вынужден спросить у себя, не должен ли я, совершив эту первоначальную ошибку, найти в себе достаточно мужества отказаться от изображения чувств, которых я больше не испытываю, и не побояться показать себя таким, каков я есть.

Другими словами, не будет ли серьезной ошибкой распространять кредит на область чувств и действий? Не будет ли более честным жить на наличные, подражая тем хорошо нам всем известным вечно хворающим людям, которые никогда прямо не принимают приглашений и говорят: я ничего не могу обещать, я приду, если смогу, не рассчитывайте на меня...?

Можно сразу же предвидеть те последствия различного толка, которые породит подобная установка. Она сделает невозможным социальную жизнь, поскольку никто ни на кого не сможет полагаться. Вероятно, последовательный анархизм, который никогда никем не практиковался, должен прийти к этому. Но гораздо интереснее выяснить те постулаты, которые предполагаются такой установкой.

1. Наиболее фундаментальным будет следующее высказывание: в какой-то момент я идентифицирую себя с тем своим состоянием, которое я могу констатировать в этот конкретный момент. Все то, что выходит за его границы, кажется мне смутным, непостижимым и в любом случае не может служить объектом достоверного утверждения. Отметим, что с этой точки зрения любое утверждение, касающееся моего прошлого, оказывается сомнительным, за исключением утверждений о тех фактах, которые зафиксированы другими и, следовательно, могут рассматриваться как внешние по отношению ко мне, как объективные в собственном смысле этого слова. Но данный постулат связан с определенным представлением о внутренней жизни — представлением по сути кинематографическим. Предположим, что я хотел бы остановить в определенный момент фильм, который мне показывают. Очевидно, что в тот момент, когда произойдет эта

остановка, мы увидим кадр, который можно точно определить и обозначить. Вероятно, развитие любого живущего как просто живущего может быть уподоблено такому фильму, что дает мне возможность осуществлять подобные мгновенные срезы и мгновенные постижения. Напротив, чем в большей степени речь идет о личности, рассматриваемой одновременно во всей ее сложности и глубочайшем единстве, тем больше этот подход можно считать неприемлемым в самой его сути. Рассмотрим это более детально. В любой момент моя физическая жизнь может закончиться, и вскрытие моего тела может приблизительно показать, каково было состояние моих органов в момент остановки сердца. Но идея ментального вскрытия кажется нам абсурдной, тем более что речь идет о постижении самых важных форм личностного существования, об определении, например, того, каковы были чувства усопшего к кому-либо из своих близких или какой была его религиозная позиция в момент его смерти. Эти срезы могут дать нам представление о только что произошедшем, оценка которого будет зависеть от неопределимого, в сущности, контекста. Представим себе человека, который во время незначительной ссоры объявляет своей жене, что она ему надоела и он не может ее более выносить; и эти слова оказываются его последними словами, поскольку несколько мгновений спустя он попадает под автомобиль. Можно ли рассматривать неуправляемый порыв раздражения, которому он поддался, как последнее состояние его чувств к жене? Я думаю, что это утверждение неприемлемо. Чтобы достаточно ясно высказаться на этот счет, необходимо привести множество ссылок и мотивировок. Некоторые случаи еще более сложны; я имею в виду ту полемику, которая развернулась после смерти Жака Ривьера\*, по поводу того, пришел ли он к вере или нет, то есть по поводу слов, произнесенных им *in extremis*<sup>1</sup>. Все это может служить только иллюстрацией одной всеобщей истины: личность бесконечно превосходит все то, что можно назвать ее мгновенными и кинематографически остановленными состояниями. Это означает, что выдвинутый постулат соответствует не только поверхностному, но и грубому взгляду на развитие личности.

2. Другой постулат также может быть выведен из принятой нами феноменологической и ориентированной на мгновенность установки. Следует допустить, что мое будущее состояние — это что-то, что должно произойти (*something that will happen to be*) подобно внешнему событию, например погоде, которая установится в ближайшее время. Сейчас у меня хорошее настроение, но я не могу сказать, какое оно у меня будет завтра в это же время. Сейчас светит солнце, но я не могу быть уверенным, что вечером не пойдет дождь. Это значит отрицать всякую действенность и влияние за той установкой, которую я принимаю перед лицом этого «кино»; за мной отрицается всякая способность воздействовать на себя самого. Таким образом, в силу

<sup>1</sup> в последний момент (*лат.*).

априорных оснований, которые трудно оправдать, отрицаются некоторые, в общем-то очевидные данности внутреннего опыта.

В действительности, когда я беру на себя обязательство, я принимаю как само собой разумеющееся, что оно не будет поставлено под сомнение. Ясно, что эта активная воля не сомневаться входит как существенный фактор в определение того, что будет. Эта воля сразу же закрывает ряд возможностей; и благодаря этому я поставлен перед необходимостью изобретать определенный *modus vivendi*<sup>1</sup>, от чего иначе я был бы освобожден. Здесь проявляется в самой элементарной форме то, что я называю *творческой верностью*. Мое поведение будет полностью окрашено этим поступком, содержанием которого было решение, что обязательство, взятое мною на себя, не будет поставлено под сомнение. Зачеркнутая и отвергнутая возможность тем самым будет отброшена как искушение.

Остается, однако, понять, на какой основе может осуществляться этот отказ ставить под сомнение, являющийся самой сутью обязательства. Не может ли он осуществляться ошибочно? Что понимать под этим? Не могу ли я принять решение быть верным взятому на себя легкомысленно обязательству и тем самым строить свою жизнь на лжи, относясь как к чему-то главному к тому, что в действительности является чистой случайностью? Это будет только имитацией, подделкой истинной верности. Но, с другой стороны, могу ли я решиться на принятие обязательства со всем знанием дела? Не предполагает ли во всяком случае принятие обязательства известного риска, в котором я должен отдавать себе отчет?

В общем, как я могу реально проверить мою первоначальную уверенность, служащую основой верности? Мне кажется, что здесь я попадаю в порочный круг. Теоретически, чтобы взять на себя обязательство, я должен сначала себя узнать; но в действительности я реально могу познать самого себя, только взяв на себя обязательство. Установка на отсрочку и выжидание, состоящая в том, чтобы беречь себя и выжидать и в то же время внутренне растрачивать себя, несовместима с истинным знанием самого себя. Ребяческими выглядят попытки решить проблему путем компромисса: я имею в виду в данном случае идею добрачного опыта, при помощи которого будущие супруги, ни в чем не обязывая себя, хотят понять друг друга. Очевидно, что такой опыт сразу же оказывается ложным из-за самих условий, в которых он осуществляется.

Но этот порочный круг кажется таковым только стороннему взгляду, который рассматривает верность извне. Действительно, нужно признать, что, рассматриваемая извне, всякая верность покажется непостижимой, невозможной, немислимой и даже возмутительной. Могут спросить, например, каким образом этот человек мог быть верен этой носатой толстухе, или этой бескровной кляче, или же

---

<sup>1</sup> образ жизни (*лат.*).



этому «синему чулку»? То, что извне кажется порочным кругом, внутри воспринимается как возрастание, углубление или как возвышение. Мы пребываем здесь в области того, что не может стать спектаклем ни для других, ни для нас самих и, следовательно, не может быть, без большого риска, выражено. Здесь нужно быть осторожным: я могу стать зрителем самого себя; то, что я пережил, может стать из-за слов другого человека или какого-то пустяка причиной моего удивления и возмущения. Вследствие этого внутреннего шока отношения могут совершенно измениться; например, я могу прийти к тому, что буду рассматривать как искушение то, что я называл долгом, и как долг то, что называл искушением. Я только что упоминал Жака Ривьера. Подобная полная перемена его взглядов произошла в определенный момент его жизни и легла в основу написания его последней книги («Флоренция»), которую вряд ли следует оценивать как его завещание, поскольку хронология не играет решающей роли.

Эта возможность подрыва или даже разрушения, осуществляемых рефлексией, заключается в самой сущности свободного действия. Именно в той мере, в какой мы свободны, мы склонны предавать себя и усматривать в предательстве спасение: в этом истинный трагизм нашей судьбы. Подобная ситуация, вместе со всем, что она несет с собой, является, несомненно, не менее основополагающей, чем ситуация, заключающаяся в том, чтобы быть мне или не быть моим телом. Мы сейчас постараемся показать, как та и другая развертываются в метафизическом плане.

Прежде всего мы замечаем, что всякая верность основывается на определенном отношении, воспринимаемом как нерушимое, следовательно, на уверенности, которая, впрочем, может и не быть вспышкообразной. Озарение, любовь с первого взгляда — предельные примеры возникновения верности, по сути не намного более таинственны, чем другие. Тайну захватывающего обязательства как акта они сосредоточивают в один решающий, избранный момент времени — в этом и вся разница. Но тайны этой нельзя избежать, пытаюсь свести верность к привычке или механическому действию социального принуждения. Философия конца XIX в. широко практиковала подобные опыты минимизации и обесценивания верности, и вполне можно задать себе вопрос, не способствовала ли она тем самым в известной мере тому, что мир в настоящее время ввергнут в хаотическое состояние.

Другой способ обесценивания верности состоит в интерпретации ее как формы привязанности к самому себе, человеческого уважения, гордости. Такое предприятие подобно субъективной интерпретации знания, отрицающей для меня возможность постигнуть что-либо другое, чем состояния моего собственного сознания. Привожу здесь текст из книги «Быть и иметь», точно выражающий мои мысли на этот счет:

«Подобно тому как философия, отрицающая для меня возможность постижения чего-либо другого, кроме моих «состояний созна-

ния», противоречит спонтанному и непреодолимому ее утверждению, являющемуся постоянной основой человеческого познания, подобно этому настаивать на том, что, несмотря на видимость, верность есть только разновидность гордости и привязанности к себе, — значит со всей очевидностью лишать наиболее высокие формы человеческого опыта их отличительных черт. Связь между этими ходами мысли самая тесная...

Когда я заявляю, что для меня невозможно ничего постичь, кроме состояний моего сознания, то не противопоставляю ли я в лености своего сознания разочаровывающее и даже обманчивое знание — поскольку оно скрывает необоснованную претензию — тому знанию, которое, действительно, не есть данность, но постигается идеально и достигало бы в противоположность первому реальности, независимой от субъекта, который его развивает? Ясно, что лишенное подобного центра в системе отсчета, каким бы воображаемым он ни был, выражение «состояния моего сознания» теряет смысл, так как последний определяется только при условии, если он остается ограниченным. «Во мне то, что только во мне». Все дело, стало быть, состоит в том, чтобы узнать, как возможно, чтобы я стал обладателем идеи знания, несводимого к тому, которое мне определено согласно этой гипотезе, или, если сказать глубже, как возможно знать, находится ли эта идея действительно во мне. Достаточно мне согласиться с тем, что ее там нет, как мое смелое утверждение сразу же рушится. Невозможно понять, как идея действительного знания, то есть в его отнесенности к бытию, могла родиться внутри мира простых состояний сознания. Тем самым как бы в высокой и отрезанной от всего мира крепости, куда я заточил себя, отыскивается путь к спасению. Не вынужден ли я признать поэтому, что сама эта идея есть неизгладимое свидетельство присутствия во мне иного мира?

Так же обстоит дело и с верностью. Над горделивой привязанностью меня к самому себе встает образ другой верности, существование которой я не могу отрицать единственно потому, что постиг ее раньше. Но если мне было дано познать ее вначале, то не для того ли, чтобы ее смутным образом испытать во мне или в других? И не строю ли я худо-бедно эту личную реальность, суть которой как раз в том, чтобы связываться воедино и поддерживать в себе внутреннее напряжение без конца возобновляющимся усилием, как раз на модели тех объектов, относительно которых я делаю вид, что я в них не верю?

Не должен ли мне показаться подозрительным сам ход мысли, который заставляет меня претендовать на локализацию во мне самом корней, или основ, верности? Каким образом я мог бы скрыть от себя, что столь определенное и устойчивое пренебрежение видимостями не может иметь свой источник в опыте, столь центральном и скрытом, каким его предполагают, а только в принятом решении, в радикальном отказе, посредством которого, отбрасывая реальность в бесконечность, я осмеливаюсь узурпировать ее место и наделить себя, правда огрубляя их, теми атрибутами, которые я у нее отбираю?

Не этой ли только ценой может быть спасена верность? В сто раз лучше, как мне кажется, решиться видеть в ней только пережиток, остаток невежества, которое целиком может развеять разум, чем водружать в центре своей жизни подобное идолопоклонничество или самопоклонение».

Эти размышления приводят нас к метафизическому парадоксу, имеющему две стороны.

С одной стороны, верность определенному существу, данному в опыте, для того, кто этот опыт *переживает* и не рассматривает его извне, предстает как не позволяющая себя свести к привязанности, соединяющей сознание с ним самим или с его собственными определениями.

Зато абсолютная верность, следовательно верность не конкретному лицу, не тварному существу, а самому Богу, с точки зрения смутной критической мысли, преломленной сквозь определенный род здравого смысла, часто рискует интерпретироваться как зависимая от эгоцентризма, не сознающего себя и в конце концов гипостазирующего ту или иную субъективную данность.

Иначе говоря, оставаясь в пределах первой стороны парадокса, легко допускается, что может существовать реальная верность в эмпирическом мире по отношению к «ты», идентифицируемому в плане объектов.

Но в действительности — и здесь мы переходим ко второй стороне парадокса, — не достигая собственно онтологического утверждения, я почти всегда смогу подвергнуть сомнению реальность моей привязанности к тому или иному конкретному существу. В этих пределах всегда возможно разочарование, то есть отрыв идеи от человека: я могу быть приведен к признанию, что был верным не какому-то конкретному созданию, а той идее, которую я о нем создал и которую не оправдал опыт.

И напротив, чем больше мое сознание сконцентрировано на самом Боге, к которому я взываю (я имею в виду Бога как противоположность какому-то идолу или сниженному Его подобию), тем менее возможно такое разочарование. Если же оно и наступает, то я могу винить в этом себя одного, усматривая в нем лишь знак моей собственной ущербности.

И тогда эта основа верности, которая не может не показаться нам по праву хрупкой, как только я беру на себя обязательство по отношению к тому, кого не знаю, оказывается неколебимой там, где она основывается не на отчетливом восприятии Бога как некоторого другого, но на определенном зове, обращенном из глубины моего ничтожества *ad summam altitudinem*<sup>1</sup>. Именно это я называл иногда абсолютным прибежищем. Этот призыв предполагает радикальное смирение субъекта, смирение, поляризованное самой трансценденцией того, кого оно призывает. Мы наблюдаем здесь как бы слияние самой строгой ангажированности и самого отчаянного ожидания. Что-

<sup>1</sup> к высочайшему (*лат.*).

бы выдержать подобную, превосходящую всякую меру ангажированность, невозможно рассчитывать на себя, на свои собственные силы. Но в том акте, посредством которого я беру на себя такое обязательство, я в то же время открываю бесконечный кредит доверия Тому, по отношению к кому я его беру, — и именно это и есть Надежда.

Теперь становится ясно, что порядок проблем, которые я последовательным образом рассматривал, переворачивается. Речь пойдет о том, чтобы узнать, каким образом на основании этой абсолютной Верности, которую мы называем просто Верой, становятся возможными другие верности и какую гарантию себе они находят в ней, и только в ней.

Таким образом мы приходим к признанию смысла и значения того, что следует называть посвящением и освящением.

Только теперь мы можем напрямую задать себе вопрос о том, при каких условиях верность может быть творческой. Прежде всего следует сказать — и это только предварительное замечание, — что она есть на самом деле верность только тогда, когда действительно является творческой. Есть все основания считать, что если она сводится к этой горделивой привязанности к самому себе, в которой нам казалось, что мы видим ее образ, то она по необходимости оказывается бесплодной. Это не означает, что в обратном случае, когда она плодотворна, ее реальность необходимо получит выражение в тех видимых эффектах, по которым мы смогли бы ее узнать. Но следует особенно остерегаться тех двусмысленностей, которые здесь представляет слово «вера», а также термин «абсолютная верность», хотя это и менее очевидно.

Имеете ли вы в виду под верой, спросите вы меня, какое-нибудь определенное религиозное верование, в частности католическую веру? В таком случае вы выходите за пределы собственно философской мысли, вы как бы контрабандой вводите в область чистой мысли совершенно случайные элементы, не имея возможности оправдать или признать тот акт, к которому вы для этого прибегаете. Если же, с другой стороны, вы желаете отвлечься от какой бы то ни было определенной религии, то не возникает ли опасность, что вы подменяете реальность веры, которая всегда конкретна, некоторой абстрактной схемой, лишенной той жизни, которую несет в себе всякая истинная вера?

Я отвечаю на это, что для меня речь идет об определении места и смысла *я верю* в духовном и метафизическом организме в целом и что я при этом совсем не желаю абстрагироваться от всего богатства данных, предоставляемых существующими религиями. Верность, какой бы она ни была, определяется как раз исходя из *я верю*, и радикальная приверженность моменту, о которой мы только что упоминали, может быть понята только как абсолютное отвержение *я верю*.

Связь *я верю* с *я существую* мы должны признать сразу же, не выводя одно из другого. Я хочу сказать, что если *я прихожу к я верю*, то

прихожу к этому как существующий, а не как мысль вообще, то есть когда я примериваю к себе абстрактные различия, стараясь освободиться от того, что я назвал моей фундаментальной ситуацией — существованием.

Здесь, как вы видите, сходятся все существенные оси моей мысли. Мне кажется, что интеллектуализм, который утверждает, что я могу подняться до веры, только освобождаясь от своей чувственной природы, обречен упускать существенное из того именно, что он стремится схватить во всей его чистоте. Как раз это я имел в виду, когда писал 4 мая 1916 г., что вера должна входить в природу ощущения, так как метафизическая проблема заключается в том, чтобы поверх мысли и с помощью ее обрести новую непогрешимость, новое непосредственное. Я не скрываю, однако, что в пределах достигнутой нами позиции это может показаться еще достаточно неясным. Как ни решительно отвергаю я все, что хоть в чем-то похоже или близко к материализму, я не удивлюсь, если некоторым покажется, что мой радикальный отказ от дуализма должен настолько сильно связать человека с его земным окружением, что для него тем самым закроются двери в трансцендентное.

Я думаю, что это ошибка. Я мог бы позволить себе сослаться на убедительные исторические примеры: Биран\*, католическая философия вообще, наши современники Пеги и Клодель. Однако с философской точки зрения это было бы способом уйти от решения проблемы. Мы намереваемся подойти к этому прямо и спросить: что такое *верить*?

Все, о чем я только что говорил, должно, на мой взгляд, подготовить читателя к тому, чтобы понять, что *верить* (не в смысле «допустить, что») — это всегда верить в *ты*, то есть в личную или сверхличную реальность, к которой можно обращаться с призывом и которая располагается по ту сторону всякого суждения, выносимого относительно какой-то объективной данности. Как только мы представляем себе веру, она предстает верой кого-то в кого-то, верой в *него*. Мы ее представляем, стало быть, как идею или мнение, которое у *А* складывается по отношению к *Б*. Следует добавить, что в каждую секунду я могу стать чужим самому себе и в силу этого потерять контакт со своей верой, понятой в ее сути. Я пойду даже еще дальше: обычно я отделен от этой веры, которая есть я сам и которая совершенно неотделима от того, что я должен называть моей душой. В этом смысле я могу сказать, что часто мы сами не знаем, во что мы верим.

Проблема, которую я ставлю, чрезвычайно сложная. Что такое вера? Самим фактом постановки этого вопроса, тем, что вера становится проблемой, мы интеллектуализируем ее, то есть искажаем: веру мы представляем как несовершенный способ познания (верить — это представлять себе, что...). И именно здесь получает свой смысл то, что я говорил о верности. Размышление о верной душе, то есть о душе, посвящающей себя кому-то, пробивает дорогу для философии

истинной веры. Но чем больше мы будем концентрировать наше внимание на легковёрности как таковой, тем более недоступной будет для нас такая философия. Это не значит, впрочем, что недоверчивость, на последующей стадии размышления, не ставит достаточно серьезных проблем. Я бы сказал даже, что ум может дойти здесь до антиномии, которую он в действительности не может окончательно преодолеть. С одной стороны, недоверчивость может казаться лишь иным наименованием критического духа, не склонного принимать ничего без доказательств. Перед лицом конкретного объективного утверждения я не признаю за собой права на отказ от духа критического исследования, какими бы существенными ни были подвергаемые сомнению ценности. С другой стороны, с точки зрения религиозной, не связано ли недоверие всегда с определенной гордыней разума, которая должна считаться грехом? Здесь не место задавать вопрос, как эта антиномия может решаться внутри религии откровения, в частности относительно того, что касается ценностей, признаваемых или нет в какой-то священной книге. Возможно, что вера должна принимать то, что для мирского мышления кажется порочным кругом. Я не буду здесь высказываться по этому вопросу. В метафизическом же смысле проблема стоит иначе: следует определить ту точку, где недоверие совпадает с определенной радикальной неверностью, а затем спросить, в чем состоит эта неверность.

«О бытии как о месте верности. Почему эта формулировка, вдруг пришедшая мне в голову в какой-то момент, оказалась для меня неиссякаемым кладом музыкальных идей?» Эта не имеющая датировки мысль из моей книги «Быть и иметь» приобретает решающее значение на данном этапе наших размышлений. Здесь обнаруживается близость между философией бытия и философией свободы, которую метафизик, на мой взгляд, не может не признать исключительно тесной. Но для того, чтобы понять, что кроется за формулировками, кажущимися поначалу столь нечеткими и неопределенными, следует продвигаться медленно, шаг за шагом. Я, однако, могу только бегло наметить здесь контуры той диалектики, которой каждый должен следовать в глубине себя самого.

Я могу вначале исходить из этого утверждения «я верю», задав себе вопрос, во что я верю. Отвечая на этот вопрос, я не могу удовлетвориться перечислением некоторого числа предложений, с которыми я согласен. Очевидно, эти предложения передают нечто гораздо более интимное, более глубокое. Я скажу, что здесь речь идет о том, чтобы оказаться в цепи открытой по отношению к реальности, признанной в качестве «Ты», ассимилируемой как «Ты».

Я могу относиться к утверждению «я верю» как к осмысляемой мною в рефлексии данности, но тотчас же передо мною встает вопрос, обладаю ли я этой верой. В свете исследования этого вопроса выражение «иметь веру» оказывается крайне спорным. Углубленная критика «имения» здесь просто необходима. Действительно, понятая в своей

специфичности и глубине вера не является тем, чем я могу распоряжаться. Она не позволяет отождествить себя с тем, чем можно обладать; более того, чем более я ее связываю с обладанием, тем больше она кажется мне подозрительной, пусть лишь из-за всех тех, кто ее не имеет. Поэтому мы приходим к тому, что верование относится не только к бытию — возможно, что эти слова не имеют никакого точного смысла, — но что оно само принадлежит бытию, есть мое бытие, глубинная основа того, что я есть. Конечно, такая интерпретация «я верю» будет гораздо более глубокой, более приемлемой. Однако здесь возникает необходимость нравственного самоотчета, обязывающего меня к осторожности. Мое верование есть, возможно, основа меня самого, но полностью ли они адекватны друг другу, являюсь ли я обнаружением моей веры, является ли моя жизнь этой выявленной верой? Конечно нет. Как не признать, что, вместо того чтобы выявлять ее, позволяя светить сквозь меня этому свету, которому я открыт, поскольку я верю, я, напротив, большую часть времени загораживаю его? В той мере, в какой я не прозрачен, я не верую. Неверие и замутненность здесь неотличимы, и то, что я только что пытался выразить в понятиях веры, я должен буду выразить на языке любви и милосердия.

Я не могу, следовательно, утверждать, что я верю, без того, чтобы ясное осознание моей ущербности привело меня к признанию, что я не верю. Но это «я не верю» проясняется только первоначальным «я верую», которое оно скорее ограничивает, чем сводит на нет.

К аналогичному заключению мы придем, двигаясь другими путями, говоря, в частности, о том, какое представление складывается у неверующего о вере других, что я показал в другом месте.

Но я надеюсь, что эти замечания помогут понять суть ответа на вопрос, какое место занимает «я верю» в духовном организме в целом. Ответ этот проясняется, как только несколько двусмысленное понятие *участия* мы соглашаемся заменить понятием *проницаемости*. Не следует придавать последнему материальный смысл. Здесь, как, впрочем, и везде, требуется изначальное согласие, которое может быть отвергнуто в любой момент.

На каждом шагу нас подстерегают отчаяние, предательство и смерть в конце нашего земного пути, смерть как постоянное приглашение к абсолютной измене, как подстрекательство к тому утверждению, что ничего не существует и ничто не значимо. Напомним о страшных словах в драме Клоделя «Город»:

*Ничего нет.*

*Я увидел и потрогал*

*Ужас бесполезности, мои руки доказывали, что ничего нет.*

*Небытию ничего не стоит провозгласить себя устами того,  
кто может сказать:*

*Я существую.*

*Вот моя добыча, и таково открытие, которое я сделал.*

Мысль о нашей смерти, то есть о единственном будущем событии, которое мы можем считать достоверным, способна нас так загнипотизировать, что она заполнит все поле нашего опыта, погасит все радости, остановит все инициативы. Следует самым настоятельным образом подчеркнуть, что эта метапроблематика смерти и небытия возможна, что самоубийство возможно, будучи некоторым образом примером или образцом соблазна и предательства, к которому, может быть, сводятся все другие соблазны и предательства. Будет трюизмом, если я скажу, что, как живущий, я рано или поздно умру. Этого недостаточно. Следует добавить, что я рискую не только поддаться завлекающим чарам смерти, но и увидеть мир как дворец иллюзий, в котором она в конце концов имеет последнее слово. Если действительно можно удовлетвориться натуралистическим утверждением, что *я есть мое тело*, что *я есть моя жизнь*, то следует признать истинность этого взгляда. Но в действительности такая позиция неприемлема. В основе того, что мы суть, нужно признать мерцание. И этому экзистенциальному миганию на вершине нас самих соответствует свечение веры. Не совсем верно, что я есть моя жизнь, так как мне дано порой судить ее и не признавать моего тождества с ней. Это суждение о ней возможно только на основе того, что я есть, то есть того, во что я верю. Кажется, что отсюда начинается движение, освобождающее меня от объективного пессимизма и от смерти. Я говорю «начинается», ибо оно немислимо без благодати, возможность которой философ постигает с трудом. Без нее этого освобождения нет, оно не может стать для нас совершившимся фактом. Но, по-видимому, самое строгое размышление о нашем уделе, по эту сторону данностей, нам открытых, допускает следующее заключение: становясь более проницаемыми для Света, которым живы, мы начинаем надеяться, что смерть оторвет нас от нас самих для того, чтобы прочнее утвердить нас в бытии. Я позволю себе завершить свои рассуждения словами моего героя Арно Шартрена из пьесы «Жагда» — пожеланием, или пророчеством, или, еще глубже, актом веры: «Смертью мы открываемся тому, чем мы жили на земле».



## РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ИДЕЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

Что значит *доказывать*? Это значит заставить признать другого (им, впрочем, могу быть я сам), что если он принимает одно предложение, то тем самым должен принять и другое, которое отличается от первого только по видимости и которое он сам подвергал сомнению. Не будем ограничиваться чисто логическими соображениями: нам надлежит выяснить здесь множество самых разных моментов.

Прежде всего, доказывать — это значит *доказывать кому-то*, час-то — самому себе, но самому себе как другому. Во всяком случае нужно, чтобы по отношению к другому я себе казался занимающим более продвинутую или доминирующую позицию — не в абсолютном смысле, а поскольку другой имеет какие-то взгляды на этот счет. Назовем *полем восприятия* совокупность предложений, которые, непосредственно или нет, кажутся кому-то очевидными и которые он разделяет, тех предложений, о которых он может сказать: я ясно вижу, что... и т. д. Когда я предпринимаю попытку доказать другому что-то, то его поле восприятия оказывается в какой-то степени моим, то есть я пытаюсь его схватить, исходя из идеи, которая у меня об этом человеке складывается. Но я принимаю в то же время, что взаимности здесь нет и мое поле восприятия превосходит его; доказываемое мной предложение составляет часть того, что оказывается для него неясным по сравнению с тем, что понятно как для него, так и для меня. В чем заключается операция, которую я собираюсь предпринять? По-видимому, речь для меня идет о том, чтобы побудить его внимание сконцентрировать в его поле восприятия такой свет, чтобы он распространился и на примыкающий участок, уже достаточно освещенный для меня, но еще темный для него. Это скорее феноменологическое описание, чем логическая схема. Очевидно, что, как только мы ставим вопрос об обоснованности — о доказательстве невозможно говорить, не ставя его, — мы вынуждены изменить план или, точнее, вынуждены интерпретировать то, о чем я только что сказал, в зависимости от некоторых универсальных структур *признания*. Дело в том, что доказательство заключается в выявлении некоторого органического единства понятия там, где поначалу обнаруживались только дискретные элементы, то есть утверждения, которые можно абсолютно отделить друг от друга, причем одни из них, к примеру, истинны, а другие сомнительны или даже ошибочны.

Попробуем теперь приложить эти предварительные замечания к понятию доказательства бытия Бога и спросим себя, каковы же феноменологические импликации, раскрываемые в акте доказательства или желания доказать, что Бог существует. Прежде всего существует нечто такое, как «я убежден, что...», которое, поскольку я доказываю другому его обоснованность, я не подвергаю сомнению и не детализирую. Эта убежденность может, к примеру, быть основана у меня на личном опыте или на абсолютном подчинении неоспоримому авторитету. С другой стороны, я мысленно усваиваю позицию другого настолько, что могу ему сказать «вы принимаете, что...», и если я вижу, что мне на этот счет возражают, я отступлю туда, где мы сходимся. Это будет, к примеру, факт признания, что нечто существует. Как только я заставлю его занять эту позицию, передо мной встанет задача заставить его признать, что если он глубоко захвачен этим минимальным, то есть неизбежным, утверждением, то, вместо того чтобы ограничиться его произнесением, если угодно, слепо подписываясь под ним, он увидит, как оно расширяется до совпадения с тем другим утверждением, под которым он отказывался подписаться: «Бог существует; верно, что Он существует».

Если, стало быть, акт доказательства предполагает претензию, некое «я способен на то, чтобы...», то следует добавить, что эта претензия предстает для себя самой как обоснованная не горделивым сознанием силы, которую я признаю за собой, но тем онтологически значимым единством, которое не может не казаться мысли достижением определенной степени внутренней концентрации. Очевидно, что всякий, кто в этой области будет себя вести как фокусник, который выставляет себя непревзойденным в соответствующем искусстве, предстанет перед другим не как философ или теолог, а как шарлатан от теологии или философии, то есть как собственно не-философ и не-теолог.

Но по размышлении оказывается, что перед нами трудность, от которой слишком часто пытались увильнуть классические философы и которая заключается в следующем: обычно все происходит так, как если бы эта аргументация, требующая для себя универсальной значимости, поскольку подает себя основывающейся на бытии, сталкивается с теми же по типу трудностями и приводит к тем же неудачам, что и действия магнетизера, фокусника или оскандалившегося медиума.

Попытаемся выйти из этих затруднений, объявив: или что эта аргументация неудачна, так как она основывается на софизме, который раз и навсегда можно обнаружить и который раскрывается другим, или же что она неудачна потому, что наталкивается на сущностным образом злую волю, на неустрашимое очерствение.

Мне кажется, что первое решение в действительности не может быть принято. Мы видим, как периодически возобновляются попытки реабилитировать прежние доказательства рациональной теологии через их обnoxiousности. Я имею в виду не только неотомизм, но, к примеру, и достаточно посредственное, впрочем, сообщение профессора Орестано на

Международном философском конгрессе относительно доказательства *a contingentia mundi*<sup>1</sup>. Есть все основания считать, что на некотором уровне философской рефлексии одинаково невозможно как провозглашать достаточными или полностью удовлетворительными классические доказательства, так и просто отвергать их, как отбрасывают отслужившие почтовые марки. Нельзя отрицать того факта, что ими удовлетворялись величайшие умы, и мы не можем сказать, что на магистральном пути разума мы продвинулись дальше, чем они. Не целесообразнее ли предположить, что в их аргументах заключалось нечто столь существенное, что превосходило все формулировки и для выражения чего нам потребуются такие усилия, на какие мы даже вряд ли способны?

Основательность второго решения вызывает большие сомнения. Когда я инкриминирую другому злую волю, мне следует спросить себя, не кажется ли мне его отношение таковым потому, что оно противоречит моей воле, моему желанию убедить его, подавить его. Если я желаю доказать другому, что он ошибается, когда сомневается и тем более отрицает, то я должен признать, что в каком-то смысле я стремлюсь навязать ему свою волю и этим вызываю у него желание сопротивляться. Но это не все, это даже не главное. Допустим, что эта злая воля действительно существует, тогда следует все же постараться понять ее, вместо того чтобы клеймить или высказывать в связи с ней сожаление. Гораздо целесообразнее усилием симпатии поместить себя внутрь того, что я, может быть с достаточным на то основанием, называю злой волей, но что для себя самого оказывается совсем иным. Можно вполне допустить, что другой, объясняя свой отказ, истолкует его таким образом: я отвергаю этот путь, я не желаю ему следовать, потому что он ведет туда, куда я не хочу идти. Это, с одной стороны, поучительно, с другой — совершенно двусмысленно. Почему другой не хочет признавать существования Бога, который ему предстанет в конце доказательства? Может быть, потому, что оно кажется ему несовместимым с основополагающими данными опыта, например с существованием страдания и зла. Может быть, еще и потому, что оно, в его глазах, препятствует его стремлениям как свободного существа, привыкшего считать себя всемогущим. В этом последнем случае «куда я не хочу идти» означало бы «я не хочу, чтобы Бог существовал, так как он не может не ограничивать меня, то есть не отрицать меня». Это очень важно и в действительности выражает тот удивительный факт, что принимаемое «доказывающим» за совершенство его оппонентом интерпретируется как помеха экспансии его собственного бытия, скрыто обожествляемого в большей или меньшей степени, следовательно, как отрицание Высшего блага. Отсюда следует, что между одним и другим нет даже самого минимального согласия, согласия не только относительно средств и путей, но также и целей и главных задач. Итак, рефлексия и история, как мне

---

<sup>1</sup> от случайности мира (*лат.*).

представляется, сходятся в той констатации, что идея доказательства неотделима от отсылки к некоторому предварительному утверждению, которое впоследствии мы ставим под сомнение или, точнее, заключаем в скобки: как раз эти скобки и надо снять. Доказательство есть момент в некоторой внутренней эвристике, остающейся несмотря ни на что подчиненной неизменной позиции или, если угодно, системе бесспорных ценностей. Чем менее признаны эти ценности или, если говорить другим языком, чем слабее воплощающаяся в них духовная традиция, тем труднее будет осуществить доказательство, в то время как потребность, на которую оно откликается, усиливается. Мы приходим, следовательно, к такому парадоксу, что, вообще говоря, доказательство действительно только там, где можно было обойтись без него, и, напротив, доказательство почти несомненно окажется как бы игрой слов или *petitio principii*<sup>1</sup> для того, кому оно именно предназначено и кого предстоит убедить. Отметим также, что доказательство не только не может заменить веру, но по своему глубокому смыслу оно предполагает ее и еще больше внутренне утверждает того, кто чувствует в себе разрыв между своей верой и тем, что он считает требованием разума.

Если смотреть глубже, я убежден, что *доказательство кому-то* есть такое общение между мной и другими, которое может осуществиться только на основе определенной конкретной ситуации, учитывать которую обязаны философия и теология, иначе возникает опасность увязнуть в лживых или, по крайней мере, инертных абстракциях. Эта конкретная ситуация предполагает действительное присутствие или же, напротив, отсутствие *κοινὸν τί* или же, иначе говоря, *vinculum*<sup>2</sup>, которое само по себе конкретно, хотя в другом, совершенно идеальном смысле.

Одной из самых серьезных ошибок некой философии, без сомнения не являющейся по сути своей томизмом, но выступающей, во всяком случае, его ходячим выражением, мне представляется полагание *естественного человека* как трансисторического инварианта. Эта идея *homo naturalis*<sup>3</sup> сама по себе двусмысленна, так как нельзя смешивать естественного человека, развивающегося *по эту сторону* откровения, которое ему неизвестно, но которое он, может быть, расположен принять, с естественным человеком, *противопоставляющим* себя сверхъестественному, которое он придумывает, отвергает и с которым борется. Но это не все. Естественный человек — историческая реальность, он определяется в зависимости от того представления о мире, которое само исторически изменчиво. Он находится в истории даже тогда, когда пытается понять себя, отталкиваясь от мира мыслимого как чуждого истории, поскольку этот мир выражает его в

<sup>1</sup> аргумент, основанный на положении, которое само требует доказательства (*лат.*).

<sup>2</sup> общее связующее начало (*греч., лат.*).

<sup>3</sup> естественный человек (*лат.*).

его возможностях, в его требованиях так, как они реализуются в данную эпоху. С этой точки зрения ясно не только то, что естественный человек эволюционирует, поскольку *homo naturalis* — это прежде всего *homo historicus*<sup>1</sup>, но также и то, что он способен распадаться, и этот распад, на мой взгляд, в значительной мере объясняет если и не невозможность (это слово здесь неуместно), то относительную неэффективность, по крайней мере в плане апологетики, теологии, называемой рациональной, от которой многие умы, впрочем «продвинутые» в области социальной или искусства, никак не могут отказаться. Целостность человека разрушена, потому что его мир расколот, и именно поэтому нас поражает бессилие в рациональном смысле неопровержимых доказательств, но тем не менее так часто лишенных убеждающей силы.

Этот скандал, однако, не может быть абсолютным препятствием для философской мысли, которое бы преградило ей путь. Я целиком согласен с Ле Сенном, признающим позитивное, стимулирующее значение препятствия как такового. Речь идет как раз о том, как может в данном случае осуществиться это обращение, с помощью которого препятствие превращается в трамплин. Оно возможно только в той мере, в какой мне удастся не только прояснить, но и признать жизненную и драматическую значимость той ситуации, в которой я оказываюсь, когда пытаюсь безуспешно передать свою убежденность другому.

Я — верующий на фоне неверующего, стоящего передо мной. Понятно, и мы об этом говорили, насколько велико мое искушение интерпретировать это неверие как результат недобросовестности или злой воли. Мы признали также, что я должен противостоять этому соблазну, открываясь достаточно широко восприятию другого, с тем чтобы вообразить его внутреннее состояние таким, каким оно существует для него самого, а не в зависимости от моего. Меня эти соображения подводят к мысли, что нечто *мне* было дано, а *ему* не было дано, причем мне следует поразмыслить о природе этого дара и его негатива. И здесь начинается исследование условий, при которых вера может считаться действительной, или реальной. Это исследование позволит, как я считаю, признать, что слово «реальность» не может приниматься здесь ни в значении легитимности, ни в значении практической эффективности. Речь скорее идет о том, чтобы определить, смог ли верующий, то есть я сам, претендующий на то, чтобы иметь веру, действительно ответить на обращенный ко мне призыв, причем этот ответ может заключаться только в свидетельстве, которое я даю или не даю своей жизнью, а именно не только или не главным образом поддающимся оценке и исчислению действиями, а тем, что я высвобождаю в другом, неся ему свет. Другими словами, реальная вера по сути своей противоположна владению, которым можно хвастаться; ведь как только начинается чванство ею, она искажается. Та-

---

<sup>1</sup> исторический человек (*лат.*).

ким образом, я прихожу к тому, чтобы установить мое несоответствие с той верой, о которой я вроде бы отзывался как о своем достоянии, то есть я приведен к тому, чтобы осознать свое неверие в глубине того, что я называю моей верой. И тем самым сразу же устанавливается связь между мной и тем, кто провозглашает себя попросту неверующим, связь в свете истины, который есть также и свет милосердия. Эта связь может даже преобразиться во что-то вроде рокировки, не объективной, конечно, — это не имеет никакого смысла, — а касающейся отношения между мной и другим. Действительно, я могу дойти до признания, что другой, объявляющий себя неверующим, гораздо более истинным и эффективным образом, чем я, считающий себя верующим, свидетельствует о той реальности, которая скрывается в моем акте веры.

Но, очевидно, и сама эта диалектика должна быть продумана. Я должен себя спросить, как возможно, чтобы я противопоставлял этим рудиментам веры, которую я усматривал в себе, полноту веры. Достаточно ли будет ответить на это, сказав, что я соизмеряю данность факта с идеалом, который превосходит ее во всех отношениях, но который мне дано лишь мысленно воспринимать? Это было бы деградацией веры до уровня ползновения. Это было бы также постановкой проблемы объекта веры в таких понятиях, которые, как это одинаково показывают и история и рефлексия, не позволяют дать ей какого-то решения. Ответить так значило бы отступить назад к самому плоскому и бесплодному агностицизму, а именно агностицизму конца XIX в. Здесь, как и всегда, из колеи, где мы рискуем увязнуть, нас может вытащить только рефлексия. Именно она вынуждает нас спросить себя, сохраняется ли в подобной области смысл различения идеального и реального и не перенесено ли это различие сюда из области, где его применение вполне законно. И именно здесь, несмотря ни на что, происходит соединение традиционной философии с диалектикой утверждения, как я ее понимаю. Следует все же отметить, что это последнее соображение, как бы ни сближалось оно с онтологическим аргументом, относится к *я верую*, которое может выявиться только в формуле *«Я верую в Тебя, мое единственное прибежище»*.

Всей этой сложной совокупностью размышлений определяется различие между проблемой и тайной. Действительно, та реальность, которой я открываюсь, взывая к ней, никоим образом не может отождествляться с исследуемой мной объективной данностью, природу которой я должен определить рационально. Я сказал бы даже, что эта реальность дает мне меня самого в той мере, в какой я отдаю себя ей. Я становлюсь по-настоящему субъектом посредством акта, направляющего меня к ней. «Стать субъектом», — говорю я. Смертельная иллюзия распространенной формы идеализма заключается в том, что субъект рассматривается как факт или отправной пункт, а не как цель и победа.

## ОРТОДОКСИЯ ПРОТИВ КОНФОРМИЗМА

Не без серьезных опасений я согласился высказаться на эту очень важную для меня тему, рассмотрение которой вызывает чувство, будто двигаешься по хребту между двумя безднами. Прежде всего имеются утверждения, чрезвычайно смущающие того, кто их формулирует, так как они вынуждают его ясно признать, насколько он недостоин их высказывать. С другой стороны, почти невозможно в коротком тексте не спровоцировать серьезных недоразумений, в особенности избежать риска шокировать некоторых читателей, не обладая при этом никакой возможностью сделать пояснения, на которые они имеют право.

«Когда в связи с каким-нибудь вопросом мы говорим «мы католики», то почти переходим пределы католицизма, почти перестаем думать, как католики». Последующие мои соображения будут связаны с этим несколько парадоксальным заявлением, сделанным в одной из моих книг. Быть может, я выражусь яснее, если скажу, что для меня речь идет о том, чтобы по возможности разграничить часто отождествляемые понятия — ортодоксию, с одной стороны, и конформизм — с другой.

Мне кажется, что мы не понимаем главного в ортодоксии, когда видим в ней только поддержку корректных мнений относительно догматов веры. Ортодоксия — это абсолютная верность (в плане утверждения) Слову, ставшему плотью. Это верность выбору, верность ответу. Она воплощается в Символе веры, звучащем ежечасно, в любом месте голосом Вселенной церкви, в каждом верующем как причастнике этого живого Тела. «Ничто лучше не демонстрирует испорченности современного мира, — пишет Честертон, — как чрезмерное использование в наше время слова «ортодоксия». Раньше еретик льстил себя надеждой, что он не еретик. Царства мира сего, полиция и судьи — вот кто были еретиками. Он же был ортодоксом. Он не кичился тем, что восставал против них, это они восставали против него... Он был горд тем, что он ортодокс, тем, что он предан истине... Он был центром вселенной, и это вокруг него обращались планеты... Но сегодня он хвастается своей ересью и взгляд его ждет аплодисментов. Слово «ересь» не означает теперь, что человек не прав, а скорее, что он независим в суждениях и неустрашим. А понятие ортодоксии приобретает, напротив, уничижительное значение». Это замечание Честертона сегодня еще вернее, чем тридцать лет назад\*. Мы без затруднений могли бы показать, что религиозная и даже христианская философия нашего времени расценивает гетеродоксию как положительную ценность. Это

стало возможным только вследствие фундаментального заблуждения, не учитывающего, скажем прямо, главного в христианстве, выхолащивающего в нем то содержание откровения, за отсутствием которого оно перестает быть религией, вырождаясь даже не в философию, а в обескровленную и несостоятельную этику.

Ортодоксия есть верность слову Бога. Но это значит, что само слово Бога теряет свой смысл и свою силу, как только мы отступаем от сверхъестественного уровня, являющегося планом воплощения. Конечно, мы можем, к примеру, говорить о марксистской ортодоксии, но только в том смысле, в каком Маркс оказался бы, если взята на себя смелость сказать это, сверхчеловеком и его учение можно было бы рассматривать как абсолютное Послание или как Откровение, что, очевидно, абсурдно и противоречиво, так как сама идея такого Послания несовместима с чисто материалистическим содержанием марксизма. И чем более мы удаляемся от зоны истинного или узурпированного пророчества и углубляемся в область безличной науки, тем невозможнее становится говорить в строгом смысле об ортодоксии, а также, конечно, и о ереси.

Конформизм, каким бы он ни был — интеллектуальным, эстетическим, политическим, — есть подчинение определенному лозунгу, выбрасываемому не личностью, а некоторой группой, выдающей себя за воплощение того, что *следует* думать, что *нужно* ценить в такой-то стране в такое-то время, остерегаясь, разумеется, признавать относительность, содержащуюся в любой исторической форме знания или вкуса.

В противоположность тому, что намеревалась утверждать философия софистического толка, привитая в течение XIX в. к позитивной науке, паразитом которой она является, абсурдно усматривать моральный конформизм в осуществлении добродетели, ввиду того что настоящая добродетель есть не механическое исполнение предписания, а действительно акт свободы.

К моральному конформизму склонны те, кто практикуют ту или иную добродетель (чаще — ее видимость) только потому, что она принята в среде, к которой они принадлежат, и особенно среди тех, кто задает в ней тон. Когда в настоящее время говорят о «благонамеренных», употребляя это слово в ироническом и уничижительном смысле, то имеют в виду как раз такой моральный конформизм. Однако подобные соображения требуют двух важных уточнений.

В первую очередь ничто никогда не может нам позволить окончательно образом определить мотивы того, почему тот или иной человек практикует ту или иную добродетель, ввиду того что эти мотивы часто и от него самого оказываются скрытыми. Ведь мы не можем знать, не скрывается ли за тем, что нам представляется простым подчинением обычаям, нравственная непосредственность, в которой раскрывается сама душа.

С другой стороны, — и это кажется мне *главным*, — как только я разоблачаю «благонамеренность» в других, то есть становлюсь их су-



дней, попирая тем самым один из существенных заветов Евангелия, то сам начинаю вести себя как фарисей, поскольку незаметно считаю себя «лучше думающим», свободным от тех досадных помех, которые, как я полагаю, стесняют движения других. Спустимся с пустынных высот абстракции на землю: мне совершенно ясно, что у многих левых католиков, не жалеющих сарказма по отношению к правым католикам и считающих их «благонамеренными» и «гробами побеленными»\*, проявляется определенный конформизм наоборот, рискующий очень быстро превратиться в просто конформизм. Обратимся к примеру гражданской войны в Испании, которая вот уже два года сотрясает мир и сознание людей. По отношению к этим событиям столкнулись две противоположные позиции: «мы, католики, за генерала Франко и всех тех, кто желает освободить Испанию от марксистского рабства» и «мы, католики, за тех, кто отказывается отдать страну во власть диктатуры, опирающейся на марокканских наемников и фашистские режимы». Мы никогда не признаем, что с католической или христианской точки зрения мирское дело имеет абсолютное значение, независимо от тех средств, которые используются для его обеспечения. Даже если подобное разделение целей и средств как-то допустимо в политике — хотя и здесь оно глубоко ранит нашу совесть, — оно абсолютно противоречит сути христианства. Я осмеливаюсь утверждать, что когда по поводу испанских событий правые и левые католики вступают между собой в конфликт, то в действительности сталкиваются друг с другом два вида конформизма, каждый из которых подхватывает лозунги тех или других органов печати, изо дня в день формирующих и поддерживающих у своих читателей предвзятые взгляды. Но драма на Иберийском полуострове настолько сложна, что превосходит любые схемы, которые строят себе плохо информированные читатели, питаемые тенденциозно подаваемыми новостями. Поэтому серьезным образом обоснованная позиция, свободная от эмоций, здесь практически невозможна. Отсюда следует заключить, как бы парадоксально это ни казалось, что если католицизм есть прежде всего *требование универсальности*, то наш долг как католиков заключается в том, чтобы прежде всего понять, что в данном случае бессмысленно требовать мыслить *по-католически*. Речь идет только о том, чтобы перед лицом проблем, мобилизующих в нас самое лучшее и самое худшее, с одной стороны, использовать в полную меру критический разум, дискредитированный в настоящее время во имя упрощенной и ошибочной концепции интуиции, с другой — не отступать ни по отношению к одним, ни по отношению к другим от справедливости и милосердия, вне которых нельзя избежать идеологически оправдываемого насилия.

Я знаю по опыту, что подобная позиция неблагодарна и противоречит склонностям человеческой природы. Более того, для католика более, чем для кого-либо другого, по-видимому, непреодолимо искушение систематизировать свои убеждения в стройное и по видимости непротиворечивое целое. И объясняется это двумя причинами. С од-

ной стороны, это способ придать основательность самим по себе слабым позициям. С другой — потребность систематизации отвечает стремлению противопоставить противнику единство взглядов, которое, как считают, способно его обескуражить. И естественно поэтому, что конформизм во всех сферах представляется как простое и чистое продолжение ортодоксии. Но это лишь простая оптическая иллюзия, последствия которой могут быть пагубными. Возникает контаминация, в силу которой сама ортодоксия рассматривается как религиозный конформизм, становясь объектом всевозможных нападков, обрушивающихся на подчинение лозунгу вообще, каким бы он ни был. Легко показать, что это правомерно для всех сфер, в том числе и для науки. Когда говорят, что католик именно как католик должен выступать против закона эволюции или концепций Эйнштейна, то забывают при этом об абсолютной несоизмеримости между сферой трансцендентного, к которой он имеет отношение в качестве верующего, и той самостоятельной, хотя и ограниченной сферой, в пределах которой эволюционирует позитивное знание. Нет ничего ошибочнее, чем идея непрерывности, по праву и по факту, между инвариантами Веры и какой-либо по сути относительной и тем самым доступной пересмотру концепцией, воплощающей в данный момент позитивное знание. И, я добавлю, было бы крайне неосторожным пытаться использовать в апологетических целях открытия физики и биологии, неправомочно экстраполируя их результаты и рассматривая их в отрыве от их контекста.

Но не создается ли этим самым разрыв между миром Веры, с одной стороны, и мыслью и даже жизнью — с другой? Именно здесь я считаю необходимым развеять все двусмысленности.

Мы слышали как неверующие не раз заявляли нам не без презрения: «Вы, христиане, исходите из уже готовой истины, избегая нетереных троп. Это значит, что в игре знания и жизни вы пользуетесь краплеными картами». Это обвинение было бы мотивировано только в том случае, если обосновано утверждение, что ортодоксальность неизбежно уступает место конформизму. А это-то я как раз и оспариваю без всякого колебания. Таким образом, здесь требуется определенная дисконтинуальность (прерывистость), для того чтобы мы могли проявить свободу, делающую нас людьми. Кроме того, мы должны прояснить природу этой дисконтинуальности.

Всем известно глубокое различие, которое Бергсон в своей книге «Два источника морали и религии» провел между моралью закрытой и моралью открытой. Закрытая мораль есть мораль существа, составляющего одно целое с тем обществом, которому оно принадлежит. И то и другое объединяются для решения задачи индивидуальной и социальной охранительности. Такая мораль считается поэтому неизменной. Открытая же мораль есть импульс, требование движения. Мораль Евангелия есть по сути своей мораль открытой души. «Поступок, посредством которого открывается душа, имеет своим результатом расширение и возвышение к чистой духовности морали, замкнутой и

материализованной в формулы»\*. Открытая мораль выражается в обращениях к нашему сознанию со стороны лучших представителей человечества. Я считаю, что философия Бергсона должна здесь быть продолжена за рамки этики: открытой мыслью по преимуществу является не только подлинно христианская мысль, можно сказать, что она отрицает саму себя в той мере, в какой закрывает себя, но можно считать, что ортодоксия, понимаемая в своем истинном смысле, определяет условия, укорененные в сверхъестественном и позволяющие раскрыть для знания и деятельности человека самые безграничные возможности.

Если это обстоит таким образом, то все, что я говорил только что о дисконтинуальности между миром веры и миром опыта, нуждается в дополнении или, точнее, в уравнивании. Конечно, не может быть и речи о том, чтобы каким бы то ни было образом выделить из содержания откровения следствия, столь же достоверные, как и оно, и интересные, например, для политики или науки, взятые в их мирских исторических формах. Но невозможно отрицать, что живущий в свете Христа и его обета тем самым занимает позицию, способствующую лучшему пониманию условий истины и справедливого действия, не абстрактно и теоретически, а *hic et nunc*. Но это справедливо лишь постольку, поскольку его верность не вырождается в самодовольство и снисходительность к себе, свойственные фарисею, тому фарисею, черты которого каждый из нас, присмотревшись, может обнаружить в глубине себя самого.

Идея, что открытая мысль обязана перед самой собой пребывать в неопределенности относительно последних инстанций человеческой судьбы, может перевернуть все у неверующего или еретика, по крайней мере у того, кто гордится своей ересью. *Нерешительность* в главном оказывается признаком и привилегией просвещенного ума. Иногда идут еще дальше, допуская более или менее явно, что лишь отрицание отвечает глубочайшим чаяниям свободного человека и что утверждение есть рабство. Эти постулаты, по меньшей мере несостоятельные в свете выявляющего их анализа, неявно присущи тому, что принято называть *свободомыслием*. Необходимы кропотливые анализы, чтобы показать, как они смогли я не скажу навязать себя ясному сознанию, но изнутри и как бы украдкой пропитать саму ментальную ткань у многих наших современников. Однако очевидно, что, если ортодоксия мыслится и утверждается без извращения ее истинной природы, она создает такую духовную атмосферу, благодаря которой утверждение может расцвести самым свободным образом. «Если мы хотим реформ, — говорит Честертон, — нам надо примкнуть к ортодоксии, так как те, кто начинают с отрицания Церкви во имя свободы и человечности, кончают тем, что выкидывают за борт и то и другое ради продолжения борьбы, целью которой они считались». События последнего времени бросают свет на эту связь, соединяющую подлинную ортодоксию с сохранением того, что я охотно назвал бы *позитивным* началом в человеке, против которого яростно ополчаются новые

хозяйева нашей разделенной Европы. И нужно добавить, что если в сегодняшней Германии часть протестантов героически, вызывая восхищение, выступает против официальной религии, зараженной неоязычеством, то происходит это в той мере, в какой она остается верной Слову Христа, то есть в той мере, в какой она, несмотря ни на что, остается своими живыми корнями связанной с той ортодоксией, которую она, казалось, отвергает.

В заключение я хотел бы подчеркнуть тот момент, что, быть может, в межконфессиональных отношениях следовало бы особенно тщательно остерегаться того скрытого фарисейства, опасности которого мы постоянно подвергаемся, интерпретируя ортодоксию не как верность, а как высшую форму конформизма.

Я не знаю более бессмысленных и, в конце концов, более возмущающих наш дух споров, чем те, в которых периодически сталкиваются между собой католики и протестанты, будучи, впрочем, одинаково добросовестными и полными желания достигнуть взаимопонимания, и в которых они стараются выяснить моменты своего согласия и несогласия. Как только католик объявляет протестанту, что он, католик, а вернее Церковь, обладает монополией на глобальную истину, только искаженные заблуждением обрывки которой даны протестанту, как только он начинает радикальным образом отрицать за своим оппонентом способность находиться на том же уровне, что и он сам, отвергая тем самым возможность спора, так сразу же вопреки самым благоприятным предзнаменованиям начавшаяся встреча приносит горькое и разочаровывающее впечатление непоправимого недоразумения. Совершенно избежать этого, очевидно, нельзя, по крайней мере по факту, если не по праву. Однако в то же время подобная невозможность взаимного понимания христиан настолько обескураживает и озадачивает, если иметь в виду свет евангельского учения, что мы обязаны противиться ей всеми нашими силами, чтобы вырвать из нас это зло во всех его разновидностях. Исследуя суть различия между ортодоксией и конформизмом, которое я пытался установить, мы можем, как мне кажется, найти тот путь, по которому следует здесь идти.

В замечательной во многих отношениях книге преподобного отца Конгара, посвященной экуменизму, мы нашли смелое и исполненное героического евангелизма высказывание: «Поскольку мы предпринимаяем что-то против кого-то, даже против заблуждения, то мы ведем себя не совсем как католики». Конечно, это утверждение может вызвать возражения. Но мне кажется неоспоримым, что католик может — и по правде говоря, должен — выступать самым категорическим образом против *претензий*. Он может осуждать ересь только в той степени, в которой она претендует быть истиной. Но в таком случае — и в этом вся проблема — против подобной претензии следует выдвигать нечто иное, чем обратную претензию или утверждение, которое другим может отождествляться с противоположной претензией. И мне кажется, что нечто требуемое здесь есть Милосердие

и только оно одно, которое выше и сильнее всего. И как раз в этом заключается основополагающий урок Нового Завета. Если это так, то ортодоксия может быть признана этим другим, этим чужим, к которому мы в тревоге обращаемся только в свете полного Милосердия, которое она должна распространять, — в противном случае она не есть Абсолютная Верность, являющаяся ее сутью. И поэтому нельзя сказать, что всякое ущемление Милосердия со стороны тех, кто взял на себя трудную задачу действовать от имени Церкви, есть посягательство на саму ортодоксию в том совершенно четком смысле, что такое ущемление ведет к тому, что в глазах другого ортодоксия предстает как претензия, вместо того чтобы быть вечным свидетельством, и что постольку оно предает и ее и Христа, о котором она свидетельствует? Для меня тем самым оказывается отвергнутым, во имя самого католицизма, тот род вздыхающего и презрительного снисхождения, которое многие из нас обнаруживают перед своими отделенными братьями и которое выражается в «мы, католики», противопоставляемом «вы, бедные слепцы». Диалектика, которую я пытался обнаружить в отношении «благонамеренных», оказывается правомерной и здесь. Избранничество, в христианском смысле слова, измеряется прежде всего дополнительной ответственностью, которую берет на себя избранный. Это правомерно и в отношении католика. Если верно, что ему дано думать о еретике иначе, чем дано еретiku думать о католике, то только при условии освобождения его от всего, что сколько-нибудь могло бы напоминать чувство превосходства или привилегии, и при условии обострения в нем самом сознания своей личной ущербности. Это возможно лишь в том случае, если он берет на себя груз его заблуждений, не обвиняя его в них и по-фарисейски не радуясь тому, что он сам чудесным образом свободен от них. Как можно, в самом деле, не напомнить нам о том, что наше христианское призвание делает нас свидетелями? Мы свидетельствуем в пользу ортодоксии, то есть в пользу Христа, только тем смирением, которое должно быть не установкой, а признанием реальной и неизбежной ситуации. Не следует забывать также, что если не в нашей власти совсем отказываться от свидетельствования, то мы в состоянии, к сожалению, свидетельствовать против нашего Господа и увеличить тем самым число тех, кто каждый день вновь Его распинает. Ошибка любого конформизма в том, чтобы считать, что между этими двумя свидетельствами, между этим «Да» и этим «Нет», в которых кристаллизуется вся судьба духа и вне которых есть место лишь для хаоса мнений, может быть среднее звено. Но если этот хаос, этот туман не рассеивается с восходом солнца, то он исчезает во мраке ночи.

## ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЭКУМЕНИЗМА

Я никоим образом не располагаю необходимыми качествами для оценки с точки зрения истории или теологии труда преподобного отца Конгара «Разобщенные христиане: Принципы католического экуменизма» (изд. du Cerf, 1937), посвященного проблеме экуменизма. Поэтому на следующих страницах буду воздерживаться от высказываний по этим дисциплинам, являющимся для меня чужими, оставляя возможность более компетентным лицам писать соответствующие комментарии или проявлять сдержанность. Отметив наиболее важное у данного автора, я бы хотел сделать здесь несколько замечаний философского порядка, способных облегчить понимание его позиции.

Отец Конгар начинает свою работу со сжатого перечня основных расхождений, возникших в лоне христианства, начиная с его возникновения. Он весомо замечает, что длительность наших расколов стала как бы «тяжким камнем, преграждающим путь в усыпальницу, в которой первыми разногласиями погребено единство». Что касается меня, то я ему глубоко благодарен за то, что он настаивает на двух существенных моментах.

Во-первых, вопреки тенденциозным или поверхностным толкованиям он напомнил, что «Реформация, в данных исторических условиях направленная против части этих условий и при содействии остальных, была существенным образом истинно религиозным движением, попыткой обновить религиозную жизнь благодаря возвращению к истокам». В начале этого движения речь шла о том, «чтобы по ту сторону понятий обрести нерушимую тайну, по ту сторону литературы наставлений — живое и текущее прямо из источника Евангелие, по ту сторону ханжеской практики, нередко сопровождаемой обманом и кривляньем (индульгенции), — простую, чистую, мужественную религию, а по ту сторону сословного духовенства со всей его иерархической лестницей остаться один на один с Богом в тайнике сознания». Вообще говоря, можно сказать, что у истоков больших расколов — тех, что наделены положительной духовной значимостью, — стоит обычно подлинное духовное чувство, а в том, что в нем имеется положительного и чистого, — подлинно католическое чувство. И если хотя бы беспристрастно оценить реформационные церкви, не прибегая к фальсифицирующей односторонности, то следует все это в полной мере признать.

Во-вторых, отец Конгар *очень мужественно* заметил, что если ересь для ортодоксальной теологии представляет собой возможность для прогресса в том смысле, что она вынуждает ее подчеркнуть и даже значительно углубить истину, то эта же самая ересь у тех, кто ее критикует,

рискует вызвать чересчур уж однобокий ход мысли. «Каждый раз, — говорит он, — как случается ошибка по тому или иному вопросу, организм Церкви напрягается, силы поляризуются, с тем чтобы оказать сопротивление злу. Перед лицом ложного утверждения, являющегося... преувеличением истины, укрепляется, уточняется верное утверждение: в большинстве случаев при этом догма не берется как целое, довольствуются лишь ее общим контуром, более точным выражением неузнанной или отрицаемой в заблуждении истины, так что сама ошибка, будучи всегда частичной, ведет к риску сделать частичной и саму противоположную ей догматическую истину». И вот один пример среди многих: «Разве консолидация сакраментальных реальностей, — говорит отец Конгар, — вокруг *семи* таинств, благоприятствующая предельному уточнению теолого-канонического порядка, не влечет к забвению священного характера всей Церкви, всей христианской жизни, угрожая символическому и литургическому ее измерению?» Речь здесь идет не о логическом следствии, но о психологическом эффекте, связанном, как это мне представляется, с самими условиями внимания, чрезмерно направляемого к угрожаемым зонам, — наподобие того, как концентрируется армия на особенно угрожаемом направлении.

Я охотно продолжу это важное замечание, сказав, что отделяются пустыми словами, когда считают, что ересь оставляет нетронутым тот организм, от которого она отделяется (несомненно, именно биомедицинские метафоры здесь наименее обманчивы). Это отделение провоцирует со стороны организма защитную реакцию, сравнимую с лихорадкой, которая, пусть и необходимая, и целительная сама по себе, является состоянием противоположным здоровью в собственном смысле слова. Я пойду еще дальше, не зная, последовал бы отец Конгар за мной по этому пути. Я бы не удовлетворился, сказав, что ересь — это повод для теолога признать необходимость сосредоточения внимания на истине веры, до сих пор недостаточно выявленной. Мне представляется, что ересь должна подвигнуть нас на размышление, в чем-то сходное с раскаянием. Действительно, если наше поведение в качестве христиан всегда было бы на высоте исповедуемого нами учения, то ересь как заблуждение и не возникала бы. Следовательно, когда мы ополчаемся против нее, мы не должны обвинять исключительно еретика и проецировать ошибку всецело на его греховную гордость, но мы должны также, по крайней мере частично, признать и свое участие в той ошибке, в которую он впал. С философской точки зрения (я достаточно уже предупредил читателя, что я здесь не выступаю как теолог) мне представляется несомненным, что ересь, даже с точки зрения Церкви, нельзя рассматривать как своего рода внешнее стихийное бедствие, которое требуется лишь констатировать. Ересь присуща Церкви некоторым образом изнутри, хотя в другом, высшем смысле она, Церковь, как Тело Христово, со всей определенностью и от вечности свободна от нее, и идея греха Церкви, как ее понимает Бердяев, должна быть решительно отвергнута с католической точки зрения. Именно здесь мы касаемся того парадокса, который выступает как настоящая тайна и лежит в самом центре нашего анализа.

Отец Конгар в нескольких простых высказываниях резюмирует то, что мы знаем о единстве Церкви. Они столь ясны, что я их процитирую: «Церковь — семья Бога, образованная передачей людям жизни Святой Троицы в благодати, вере и милосердии. Она едина так же, как един сам Бог. Приобщение к жизни Святой Троицы свершается во Христе, и только в Нем. Церковь — Тело Христа, она соединена с жизнью Того, кто единственно может возвратиться в лоно Отца, из которого Он вышел. Мы соединены с жизнью Христа в таинствах, в которых выражается и живет наша вера. Крещение и причастие — вот последнее основание, по которому мы образуем единую плоть, являющуюся Телом Христовым».

Впрочем, в соответствии со всем, что мы знаем о нашем уделе, «уделе людей, наделенных плотью, принадлежащих к одному роду, предназначенных самой природой жить человеческой жизнью в обществе, сообщаясь между собой и питая свой дух исключительно при помощи чувственно воспринимаемых вещей», вполне понятно, что «общество Святой Троицы, начинающееся здесь, в этом мире, предуготовляется сродственным самому человечеству образом, то есть с помощью наставляющей, правящей, активной и воинствующей Церкви, с ее формой общения, воплощенной в чувственных реальностях». В частности, к сущности таинств принадлежит быть чувственно воспринимаемыми символическими коллективными жестами, динамически обращенными к небесным реальностям. Напомним здесь показательные слова Гуго Сен-Викторского\*: «*Usque hodie Christus amicos suos in Scriptura sacra et sacramentis Ecclesiae atque aliis visibilibus virtutum exercitiis quasi quadam corporali praesentia consolatur*»<sup>1</sup>. Земная Церковь, вершительница судьбы Израиля, в соответствии с самой логикой Воплощения является целиком и полностью чувственной и человеческой реальностью и в то же время насквозь божественной, богочеловеческой, как сам Христос. «Вера, — пишет отец Конгар, — инвестированная в Церковь человеческими средствами и под руководством людей, отложится в ней затем как догма и как суд. Жизнь Христа, сообщенная ей в чувственно воспринимаемых таинствах и посредством человеческого управления, станет в ней таинством и священством».

Отсюда следует, что с католической точки зрения различаются две Церкви: Церковь мистическая, являющаяся вечной, главой которой является единственно лишь Христос и в которой существует одна лишь иерархия, иерархия святости и истины, так что на этом уровне папа римский может быть дальше от Христа, чем невежественная бедная женщина, и Церковь как общественный институт, в которой наличествуют власть и подданные, представляющая единство в социологическом и юридическом смысле слова, то есть Церковь как мирская сущность, части которой отличны друг от друга. Но нужно также понимать, что меж-

---

<sup>1</sup> «Вплоть до сегодняшнего дня Христос в Священном Писании, таинствах Церкви и в прочих многих видимых чудесах утешает своих друзей как бы телесным своим присутствием» (лат.).



ду ними существует единство, «органическая связь, подобная той, что связывает тело и душу, или, скорее, той, что существует во Христе между божественной и человеческой природами, причем эта связь осуществляется на уровне таинств и посредством их, так что Церковь сама выступает как таинство, где все полно чувственно данной значимости и пронизано внутренним единством благодати». «В равной мере правильным будет сказать: *Ubi Christus, ibi Ecclesia*<sup>1</sup>, так как, как только возникает приобщение к Духу Христову, так возникает и церковь. И столь же верно будет сказать: *Ubi Petrus ibi Ecclesia*<sup>2</sup>, так как внутренняя соборность жизни осуществлена человеческими средствами, апостольским руководством, которое само имеет в Петре свой видимый критерий единства».

Существенно подчеркнуть, что основные расколы в ходе истории происходили не просто по вопросу о природе Церкви. Но в противовес тому, что могут сказать о том некоторые протестанты, они касались не только внешнего элемента христианства, но, напротив, задевали его существенные стороны, поскольку Церковь в целом есть продолжение Воплощения. И более того, мне бы хотелось знать, не была ли та гетеродоксия, которая вспыхнула на почве экклесиологической, гетеродоксией сначала на почве понимания Воплощения и самого Христа, хотя, быть может, это и трудно было определить по причине двусмысленностей в нашем языке. Во всяком случае, именно таково чувство, которому аудитория не могла сопротивляться, когда пастор Бёгнер\* и г-н Флоровский\*\* встретились с католическими священниками в «Союзе в защиту Истины» (причем отец Конгар находился среди них), чтобы обсудить результаты, полученные в ходе экуменической конференции, происходившей летом 1937 г. в Оксфорде. В ходе этой встречи ясно выявилось, что именно вокруг самой идеи католичества вспыхивают недоразумения.

Отец Конгар в своей книге замечает, что под католичеством надо понимать универсальность *истины, искупления, благ* и даров духовных, а также универсальность во времени. Динамическая универсальность, которую образует католичество, понимаемое в своем единстве, прямо следует из единства и единственности Церкви как неразрывной связи двух своих ипостасей — Церкви как мистического целого и Церкви как общественного института. Эта универсальность не просто совместима с крайне разнообразной палитрой религиозного опыта и способов приближения к Богу — *она их требует*. Все эти элементы, которые ею собираются, очищаются, то есть освобождаются от их партикуляристских притязаний, от их претензий на исключительность. Я ограничусь здесь лишь кратким резюме, использовать которое на практике для читателя-католика не представит труда. Кроме того, я хотел бы показать, как может быть поставлена эта проблема для христианина, не являющегося католиком, и косвенным образом для неверующего.

<sup>1</sup> Где Христос, там и Церковь (лат.).

<sup>2</sup> Где Петр, там и Церковь (лат.).

Христианину-некатолику трудно удержаться от протеста против того, что ему может показаться заносчивой претенциозностью. И действительно, я это остро почувствовал во время той встречи, о которой уже сказал выше. «Что касается универсальности католичества, понимаемого таким образом, — скажет протестант, — то как вы можете столь категорически провозглашать универсальность католичества как характеристику вашей Церкви, если она в исторической конфигурации мира есть не более чем *одна* Церковь среди ряда *других*? Как вы не можете понять содержащегося здесь ранящего и почти скандального для нас тона, когда вы декларируете, что вы — хранители Истины в ее целостности, в то время как мы обладаем только ее небольшим кусочком?»

Со своей стороны я замечу, что если речь идет об «имени», или «владении», если глагол «обладать» берется в своем буквальном смысле, то у христианина, не являющегося католиком, это чувство скандала не только объясняется, но и в значительной мере оправдывается. Действительно, обладают только тем, что существует подобно вещи, не являясь при этом истиной в духовном смысле слова, но лишь формулой, рецептом. И почти неизбежно протестант приписывает католику, выражения которого лишены осторожности, претензию на *обладание* его Церковью истинных формул, суверенных, полноправных рецептов. И вместо того, чтобы желать их, он отваживается, напротив, отвернуться от них с тем чувством, что все они связаны с высокомерием, которое чуждо самому духу Евангелия.

Не стоит впадать в иллюзию относительно «успокаивающего» эффекта, который может дать для некатолика привычное различие между духовной силой такого-то еретика как личности и его учением, которое всецело отвергают (если даже соглашаются с тем, что оно верно в том, что оно утверждает, и ложно в том, что отрицает, хотя утверждение и отрицание здесь на самом деле неотделимы друг от друга). Дело в том, что, как мне представляется, речь здесь идет не столько об учении. Точнее, то, что мыслится и осуждается как еретическое учение со стороны католика, схвачено и переживается изнутри как *традиция*, как *Церковь*, причем *имеющая мучеников в своем лоне*. И это очень важно, хотя обычно, вероятно, недооценивается. И существования этих мучеников, скажу я, рискуя навлечь на себя возмущенные протесты, достаточно для того, чтобы сообщить определенной общине такую реальность, которая неким образом абсолютно превосходит суждения, по праву выдвигаемые в адрес учения, исповедуемого ее членами. Здесь мы сталкиваемся с тем замечанием, которое я выдвинул вслед за отцом Конгаром в начале этих заметок относительно невозможности для католика освободить себя от ответственности за ересь, взятую не только в ее истоках, но и в ее развитии.

В этом кроется одно из тех оснований, по которым любой спор в данной области, как мне кажется, должен рассматриваться не только как совершенно бесплодный, но и как внешний по отношению к тому, что здесь ищется, ускользая от слов. На самом деле было бы слишком про-

сто, если бы можно было принять, что некто в силу своей принадлежности к римской церкви обладает Истиной, понимаемой в ее органической тотальности (если даже он ее улавливает лишь в меру своих ограниченных способностей), в то время как другой, еретик, горделиво и высокомерно держится за ее кусочки, которые его научили принимать в их изоляции от целого и которые он абсолютизирует. Не отрицая за представленной таким образом оппозицией некоторого значения, мы считаем, однако, что она не более чем ложная схема того, что следует рассматривать как скрытую в глубинах христианского сознания драму. Я бы сказал, что если католик в состоянии думать об еретике совсем иначе, чем еретик в состоянии думать о нем (и в некотором смысле это так, это *должно* быть так), то это возможно при условии его освобождения от всего того, что похоже на чувство превосходства, на чувство владения наследством, ему принадлежащим, при условии, напротив, обострения сознания своего личного несовершенства и своей ответственности перед этим еретиком, которого нужно обратить в истинную веру. Это возможно при условии принятия на себя некоторым образом груза его ошибок, не вменяя их ему в вину и не впадая по фарисейски в самодовольство чудесной свободы от них. Я опасаясь, что этот грех фарисейства — я говорю здесь не как теолог, но лишь как философ — искушает нас каждый раз, когда мы говорим перед лицом этих впавших в слепоту неудачников «мы, католики». В силу неумолимой диалектики нас самих при этом поражает та слепота, которую мы претендуем находить в других. Я ясно вижу, в каком смещении понятия меня здесь могут обвинить: мне укажут, что если в качестве христианина я должен практиковать по отношению к себе смирение, то дело обстоит иначе в том случае, когда речь идет о трансцендентной Истине, по отношению к которой я не более чем малый, незначительный свидетель. Совершенно верно. Но я прежде всего обращаю внимание на слово «свидетель», кажущееся мне существенным. Вся проблема как раз в том, при каких условиях я могу эффективно свидетельствовать в пользу этой Истины.

Во время встречи, на которую я уже много раз ссылался, я не мог не констатировать, что, несмотря на уместность аргументов, выдвигаемых католиками, эффект, производимый ими на их собеседников, был очевидным образом противоположным тому, который они намеревались получить. Я хочу сказать, что они лишь укрепляли у своих отколовшихся собратьев ранящее их чувство непреклонности церкви и ее непомерных претензий. Но, с другой стороны, как можно упрекнуть их в желании устранить двусмысленности, раз они являются докторами богословия и обязаны ставить точки над «i»?

Не сталкиваемся ли мы здесь с настоящей антиномией? И какой положительный вывод следует из этого противоречия? На мой взгляд, по крайней мере тот, что любой спор, вероятно, является вредоносным, так как не во власти того, кто исповедует какое-то учение, не обнаружить перед лицом другого некоторым образом своего чванства по поводу обладания им как своей привилегией. Я хочу сказать, что фактическое из-

ложение истины не есть просто ее идеальное представление как бы посредством ее самой. Нет, это конкретный акт, совершаемый определенным лицом. Некоторым образом это своего рода агрессия, рискующая скомпрометировать саму эту истину, превращая ее в орудие давления. Но это особенно серьезно в том случае, где то, что подвергается риску, есть не просто истина, но Истина, то есть Христос.

Что касается меня, то я бы посчитал необходимым заключить отсюда, что свидетельствование, располагающееся в плоскости дискурса и полемики, всегда в некоторой степени является нечистым и как бы по сути своей неадекватным тому делу, которое оно стремится привести к победе.

Эти замечания, могущие показаться разочаровывающими, представляются мне необходимыми для того, кто стремится глубоко осознать проблему, которую сегодня выдвигает экуменическое движение.

Отец Конгар ясно обозначил его этапы после Стокгольмской конференции 1925 г. и тот прогресс, которого удалось достичь, если сравнить эту конференцию с той, что состоялась летом 1937 г. в Оксфорде. Если конференция в Стокгольме была еще пронизана оптимистическим и эволюционистским пафосом, характерным для послевоенного либерализма как следствия кризиса, распространившегося на все стороны жизни, то теперь стало ясно, что «Церковь должна не столько улучшить человека, сколько сохранить веру, чего и хотел от нее Бог». Тогда с еще большей ясностью, чем в 1925 г., было признано, что «единство нельзя ни ввести декретом, ни сотворить человеческими усилиями, но что оно явится в свое время как творение Бога». Подлинный экуменизм начинается тогда, когда принимают (и это относится не только к индивидам, но и к церковным объединениям), что другие также правы, хотя и говорят не то, что говорим мы, что они также обладают истиной, святостью, божьими дарами, хотя и не принадлежат к нашей ветви христианства. «Экуменизм наличествует тогда, — говорит один активный участник экуменического движения, — когда верят, что другой является христианином не вопреки своей конфессии, но благодаря ей». Рассматривая различные способы обоснования этой установки, отец Конгар показывает, что речь идет не о том, чтобы обосновать ее на отказе рассматривать какую-либо Церковь как настоящую, дискриминируя ее. Но речь идет о том, чтобы призвать эту Церковь — поверх конфессиональной и екслезисологической истины, являющейся, впрочем, неоспоримой, — к свободной активности, открытой для новых начинаний Духа Святого, несводимых к принятым рамкам и к логике теологов. Некоторые православные, например г-н Бердяев, в силу смелости его личных взглядов не могущий рассматриваться полномочным представителем той конфессии, к которой он себя относит\*, оценят необходимость различать их Церковь, которая, будучи в их глазах более истинной, чем другие, несет тем не менее, согласно их собственному признанию, характеристики человеческой ограниченности, и Церковь экуменическую. В последней должна наличествовать полнота богопознания, и она призвана осуществлять себя как в своих рамках, так и за их пределами, по ту сторону своих суще-

ствующих в настоящее время границ. И поскольку православные христиане, разделяя убеждение в превосходстве, можно даже сказать в трансцендентном статусе своей Церкви, согласились участвовать в экуменических конференциях, постольку можно спросить, почему католическая Церковь не сочла своим долгом принять такую установку. Отец Конгар следующим образом оправдывает такой отказ: помимо того что нелегко привести в движение, находящееся пока в своем начале и наделенное множеством преград, такое значительное и сложное образование, каковым является католическая Церковь, есть еще одно обстоятельство. Оно состоит в том, что католическая Церковь может опасаться законным образом того, что в случае ее участия в экуменических встречах чувство единства, которое для нее является самым главным, ослабнет при контакте с множеством разделенных конфессий. С другой стороны, она опасается невозможности определить саму себя в ходе этих дискуссий без смягчения той полноты, которую она носит в себе, и быть вынужденной принять на себя роль части, в то время как она на самом деле есть живая тотальность, превосходящая все ее возможные словесные выражения. Наконец, если она целиком и полностью признает (сверх церковного правления) руководство Святого Духа, которое она считает, в конце концов, данным ей и от которого единственно лишь зависит конечное единение всех христиан, если она, таким образом, склонна допустить существование предела, к которому только что обращались, и тем самым существование металогической области, то она в высшей степени готова встретить риск, могущий возникнуть при уповании на волю Бога, что впереди нас и обнаруживается в будущем. Это обусловлено, как я себе представляю, не лишенным опасностей гипотетическим характером тех предположений, которые положены в основание для этого достижения будущего, и поскольку в существовании католической церкви как таковой лежит внимание к тем полным творческой силы словам и обетам, которые ее образуют, к тому смыслу, который предполагает, конечно, историю, но в то же время и превосходит ее.

Оставляя здесь в стороне рассуждения отца Конгара по поводу англиканства и православия, я хотел бы сейчас обратить внимание на две последние главы его книги, где он пытается уточнить ситуацию диссидентства по отношению к Церкви и набросать конкретную программу католического экуменизма.

Искренно верующий диссидент, если он по определению не находит в своей секте или церкви полноту принципов жизни во Христе, являющихся также и началами существования и единства Церкви, будет тем не менее членом Церкви в той несовершенной, неполной мере, в какой эти принципы имманентны его конфессии. Следовательно, Церковь имеет таких членов, которые ей принадлежат незримым образом, не полностью, но вполне реально. Проводя параллель между «хорошим еретиком» и «плохим католиком», отец Конгар замечает, что «если последний не столь хорош, то тем не менее его Церковь права, одаряя его всеми средствами стать святым, и что если первый из них лучше, зато его Церковь пребывает в заблуждении и

предоставляет ему лишь частичную или иллюзорную поддержку». Оставаясь в плоскости моего анализа, то есть в перспективе возможно более точного схватывания *другого как другого*, я считаю, что эти заявления, вполне естественные для католика, не могут не шокировать его «отколовшихся собратьев», для которых они, видимо, предназначаются. Как же они не отвергнут априори вердикт, который по определению не может не быть в их глазах ничем иным, как односторонним? На это отвечают: мы не сторона, мы не часть или партия, мы суть целое, а это вы и только вы суть одна сторона и часть. Но слишком ясно, что такой способ мысли совершенно чужд какому бы то ни было поиску истины. Подобным образом вообще отказываются от спора, если претендуют на то, что собственная позиция стоит выше самой возможности полемики.

В мои намерения не входит опровержение этой претензии, я лишь хочу подчеркнуть, что она по определению неприемлема для тех, перед лицом кого она провозглашается. И когда отец Конгар, несколько дальше в тексте, защищает Церковь от любого упрека в империализме, утверждая, что «то, чего мы хотим, это триумф не институционального аппарата, даже не совокупности истин как цельной системы, но триумф жизни», он утверждает то, что его собеседнику не может не показаться особенно высокомерным. Здесь следовало бы, как я полагаю, подвергнуть идеи относительно *части и целого* более строгому метафизическому анализу или, что сводится к тому же, глубже задуматься над смыслом идеи полноты. Отец Конгар подчеркивает невозможность того, чтобы собрание представителей разных конфессий имело место, если наша церковь предстанет для христиан, смотрящих на нее извне, не как полнота, а как частная конфессия, столь же частная и исключительная, как и другие «измы». Совершенно справедливо. Но, с другой стороны, поскольку такого рода теологи будут заявлять, что отколовшаяся церковь заблуждается и «не предоставляет своим членам ничего, кроме неполной и иллюзорной поддержки», постольку невозможно, чтобы католическая церковь не рассматривалась извне как наиболее исключительная, наиболее партикуляристская из всех возможных. Начиная с того момента, когда другой приводится к необходимости признать, что он не более чем часть, принимающая себя за целое перед лицом подлинного целого, с этого момента он обращается. Это — простой трюизм, на котором я тем не менее настаиваю, так как прежде всего следует подчеркнуть, что мы здесь кружимся не вокруг проблемы, понимая под ней трудность, могущую найти свое решение, спор, который может быть улажен в пользу некоторой возможной диалектики, столь же возвышенной, как и добрая воля, которая ее одушевляет. Иногда возникает искушение спросить, а не обращается ли всякая попытка выяснения ситуации, даже предпринятая в духе платенной благорасположенности к другому, против своей цели и не рискует ли она, как я это показал выше, лишь усугубить конфликт, преодоления которого желали от всего сердца.

Вывод, который здесь напрашивается (это само собой разумеется и никто не может этого оспаривать), состоит в том, что объединение (сло-

во «примирение» с католической точки зрения предстает неприемлемым) может быть осуществлено лишь относящимися к благодати, а не к разуму средствами, так как речь здесь идет не о проблеме, а о тайне. Тем не менее ничто не было бы столь неверным, как принятие вследствие этого пассивной установки или, если угодно, чисто выжидательной позиции... Отец Конгар сам выразил это незабываемой формулой, в которой сконцентрировано, по сути дела, все самое существенное из моих личных замечаний: «Все, что мы делаем против кого-то, будь то даже против ошибки, в силу этого не является вполне католическим делом». Это означает, что ошибка будет задета более прямым образом любым неполемическим действием, действием положительным, посредством которого католики стремятся не очистить свое учение, но воплотить его в жизнь и распространить более полным образом. Для католиков речь идет не о том, чтобы заявлять, что «наша Церковь есть универсальная Церковь, есть полнота», но о том, чтобы сделать эту истину явной не для противников (так как для них эти слова не имеют и не могут иметь никакого смысла), но для заблудших собратьев, страждущих и частично ослепленных, которых они приобщают к Жизни и Свету для того, чтобы они их сами распространяли в свою очередь.

Со своей стороны я добавлю — и не считаю, что здесь я расхожусь с отцом Конгаром, — что в настоящий момент истории любое сотрудничество между христианами-католиками и христианами-некатоликами во имя осуществления идеалов справедливости в определенной мере prepares путь к этому объединению, которое само по себе нелегко представить, и все это происходит в той мере, в какой такое сотрудничество преодолевает это фатальное противопоставление «нас» «им», являющееся само по себе началом взаимного возмущения друг другом, ведущего к войне.

Наконец, отец Конгар с впечатляющим мужеством заметил, что в конечном итоге в некотором смысле вполне католическая с точки зрения своих динамических возможностей Церковь «осуществляет эту католичность лишь несовершенным образом, что именно в плане несовершенства разделение христиан играет весомую роль», и то, что «наши отделенные братья отняли у Церкви и реализовали вне нас, выступает как ущерб, нанесенный нашей видимой и явной католическости». И мало сказать, что «поскольку Россия является православной, а Скандинавские страны — лютеранскими, постольку Церкви недостает своего славянского выражения, а также и северного проявления единой и многоцветной благодати Христовой. Можно также считать, что в той мере, в какой существование отколовшихся форм христианства в качестве религиозных единств нацелено на утверждение определенных ценностей, особенно острым восприятием которых они наделены, эти религиозные единства представляют собой также духовные семьи, имеющие свое собственное призвание и свою миссию». «В той мере, в какой у Лютера имеется удивительно острое переживание некоторых подлинных ценностей, — продолжает отец Конгар, — этот человек, возможно, имел своей миссией раскрыть их во благо всей

Церкви, став для этого избранной фигурой, но исключая эти ценности из содружества других и тем самым искажая их, примешивая к ним заблуждения, он тем самым стал центром раскола». Да, может быть, того, что является истинным в лютеровском религиозном опыте, недостает, конечно, не самой сути католической церкви, а ее воплощению, развертыванию ее жизненных начал. Со своей стороны я очень признателен отцу Конгару за то, что он с такой силой, решительностью и деликатностью указал на этот нюанс, который, будь он выражен с меньшей строгостью, грозил бы открыть путь для релятивистского толкования и тем самым по сути дела еретического. Мне вспоминается, как я однажды шокировал одного священнослужителя, резко заявив: «Нам вовсе неизвестно то, что Бог думает о Реформации». — «Я знаю, что Он думает», — возразил он. Я полагаю, что он строил иллюзии на этот счет. Ведь заблуждение, даже ошибка выполняет свою таинственную функцию в провиденциальном хозяйстве. И ни одному созданию не позволено, даже самым ученым богословам, истолковывать ее как то, «чего не должно было бы быть». Или, выражаясь более точно, по ту сторону этой перспективы существует другая, гораздо более глубокая и реальная перспектива, которая дана нам лишь как предвидение или предчувствие и которая раскроется перед нами лишь в случае исполнения времен. В свете притчи о блудном сыне можно спросить: не послужат ли в конце истории сами по себе скандальные расколы и разделения углублению содержания веры, которое без них не осуществилось бы с той же самой степенью внутренней силы?

Положительные заключения, которыми кончается книга отца Конгара, принадлежат к тем, под которыми подписываются не иначе как целиком и полностью, уже в силу широкого миротворческого духа, которым они окрашены. «Нам нужно обрести евангелическую, братскую, дружескую душу. Вместо того чтобы быть человеком системы, нужно стать существом причастия. И чтобы объединение показалось другим сначала возможным, затем желанным, нужно, чтобы церковь явилась им как всемирность всего Христова наследия, в которой они все хранят свои скудные сокровища, однако обогащенные и преобразованные полнотой обладания и причастия. Нужно, чтобы мы явили им картину подлинной, полной, сияющей свободы, тем не менее не отвергающей авторитет глубокого смысла всемилосердного деяния Божия, авторитет веры, вписывающейся в ортодоксию Церкви посредством смирения и послушания, не утрачивая при этом реальности мистической, целиком внутренней и спонтанной...»<sup>1</sup>

1938

---

<sup>1</sup> Неужели я ошибаюсь, полагая, что этот текст, составленный в 1938 г., предвосхищает то, что должно было стать делом папы Иоанна XXIII и духом II Ватиканского собора? (Примечание 1966 г.)



## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ДИАЛЕКТИКА ТЕРПИМОСТИ

Размышления о соотношении мнения и веры привели меня к постановке той проблемы, которой посвящены ниже следующие заметки. Это, конечно, не случайно, что я использовал термин «феноменология» вместо «психология». Дело в том, что в конечном счете я не считаю правильным причислять терпимость в какой бы то ни было степени к психологической реальности. Причина этого станет скоро понятной. Мы должны будем признать, что терпимость размещается в пограничной зоне, как бы на пересечении чувства и образа действия, или поведения. «Толерантность обнаруживают». Выражение это полно смысла. Действительно, я не знаю, можно ли *быть* толерантным. Я полагаю, что *быть* — значит *быть* посюсторонним или потусторонним. Все это прояснится, впрочем, в дальнейшем анализе.

Прежде всего спросим: по отношению к чему мыслится терпимость? Очевидно, что являются терпимыми *по отношению* к чему-либо. Нет уверенности в том, что, абсолютизируя идею терпимости, ее не уничтожат или, по меньшей мере, серьезно не искажат. В общем случае терпимость относится к проявлениям верования или мнения. Это значит, что она относится к такому-то верованию или мнению не как таковым, самим по себе, но к их феноменам. Мнения и верования сами по себе располагаются вне пределов досягаемости терпимости, вне связи с ней, если не считать определенных предельных случаев. Действительно, терпимость имеется только там, где чему-то могут помешать. Но помехи встают на пути лишь того, что выходит наружу, что продуцируется вовне (в противовес тому, что происходит только во внутреннем мире души). Нужно отметить, что осуществленные терпимости — далее мы увидим, каким образом, — хотя и относятся лишь к обнаружениям мнений, тем не менее задевает и их. Тем самым она есть отношение к другим или к другому как к другому.

Достаточно ли сказать, что терпимость — это невмешательство, снятие запретов? Нет, я так не считаю. Конечно, глагол «проявлять терпимость» (*tolérer*) может попросту означать «выносить», «выдерживать». Но речь здесь идет о чем-то большем. Слово «выдерживать», впрочем, двусмысленно, так как, в конце концов, оно может означать «претерпевать». Но дело совсем в другом. Если, как это ясно, имеется набор опытов, неразлично сопоставимых со словом «выдерживать», то в данном случае мы должны поместить себя с другой стороны этого набора. Действительно, когда я говорю: я выдержал присутствие Л. в смежной с моей (в гостинице) комнате, то я этим

хочу сказать, что я согласился — или смирился — сосуществовать с этим лицом, хотя я мог бы и удалить его из этой комнаты. Выдержать означает здесь почти что вытерпеть. Но толерантность значит гораздо больше. Существует признание не только факта как такового, но и права, и это признание и должно стать актом гарантии. Все это приводит нас к тому, чтобы признать, что терпимость — и это мне представляется главным, — по сути дела, есть отрицание отрицания, то есть антинетерпимость. Едва ли, как мне это представляется, толерантность обнаруживается прежде нетерпимости. Она не является первичной. В сфере действия она есть то, чем является рефлексия в мире мысли. Следовательно, она непостижима без определенной силы, ее поддерживающей, к которой она как бы привязана. И чем больше она связана с состоянием слабости, тем меньше является сама собой, тем меньше она есть терпимость.

Но эта сила также не кажется мне отделимой от определенной сферы, ей присущей, по отношению к которой проявляет она свою власть или, точнее, присваивает себе право проявлять ее. Можно сказать еще и так, что она предполагает сознание своего рода мандата. Все это сразу же проясняется, как только осознается различие между терпимостью и фактом ее проявления или между нетерпимостью и фактом не терпеть что-то. Впрочем, мы можем здесь с пользой для дела задержаться на том, что я назвал бы негативной стороной проблемы. Различие, которое я отметил, не абсолютно. Как и в других случаях, речь идет скорее о ряде нюансов. Так, если я говорю, что я не терплю, чтобы передо мною выступали с такими-то речами, то здесь глагол «проявлять терпимость» имеет почти смысл «выдерживать». Но тем не менее остается и возможность мыслить наличие упомянутого выше мандата. Действительно, примем, что я заявляю: я не могу проявить терпимость, когда передо мной защищают педерастию. Это означает, что такая защита не только в высшей степени неприятна для меня как конкретного, частного лица. Я еще не могу ее принять и в силу того, что представляю в своем лице порядочных людей. Английское выражение «to stand for» в данном случае лучше бы подошло, чем слово «представлять». Здесь как бы имеется образ множества тех честных людей, отсутствие которых используется для защиты педерастии. Но при этом не говорится, что в моем присутствии (а я выступаю как бы делегированным этими людьми) такие шокирующие речи останутся безнаказанными. Дело прояснится тогда, когда возникнет некий знак у меня, а не просто передо мной, вовне. Предмет, о котором идет речь, обнаружится здесь как действительно сопоставимый со своего рода святилищем, внутри которого определенного рода слова или действия богохульного свойства не могут быть приняты. При этом существенной является спецификация *в качестве такого-то*. Например, отец семейства, который не потерпит, чтобы за его столом, в присутствии его детей, чужаком говорились бы некие провокационные, подрывные слова, скажет сразу же этому незнакомцу: «Вы понимаете, что когда мы с вами останем-

ся наедине, то вы можете говорить все, что вам угодно. Но в присутствии моей жены и моих детей это — совсем другое дело. В качестве отца и главы семьи я не могу терпеть...» Будем говорить здесь не о нетерпимости (*intolérance*), но о не-терпимости (*non-tolérance*), так как, размышляя, я вижу, что нетерпимость в собственном смысле слова во многих случаях является скорее противотерпимостью. Отказ проявить терпимость, следовательно, оправдывается обязанностью хранить нечто. «Речь не идет обо мне, речь не идет о том, что я чувствую. Но речь идет об определенном достоянии, мне доверенном, и по отношению к которому я не могу — не имею права — допустить, чтобы оно было задето». Скажем еще раз: моя личность здесь не обсуждается, но во имя священных интересов, которые я представляю и защищаю, я должен вам запретить... Я выступаю как бы часовым на передовом рубеже. «Я не могу вам позволить вклиниться в ту зону, которая находится под моей защитой. Это было бы предательством по отношению к моим мандатам. И именно ради них я обнаруживаю свою нетерпимость».

Здесь, конечно, открывается широчайшее поле для исследований. Я не имею в виду лишь внутреннюю искренность того, кто говорит так, ту искренность, которая всегда может быть оспорена. Более существенно то, что нужно спросить о природе или о правомочности мандата самого по себе. Кто дал мне право представлять такие высшие интересы, относительно которых я заявляю, что они не являются моими в узком смысле слова? Несомненно, нужно будет вернуться к этому вопросу в дальнейшем.

Если теперь мы перейдем к самой терпимости, то увидим, как проблема значительным образом усложняется. Действительно, терпимость имеет то общее с нетерпимостью, что она также осуществляется во имя чего-то, ради какого-то высшего интереса. И в высшей степени интересно заметить, что в обоих случаях, под покровом утверждения, лицемерие или *ханжесство* всегда могут быть пущены в игру.

Но мне представляется необходимым сразу же различить два случая: или я лично принимаю позицию, противоположную той, которая выражается в проявлениях, требующих обнаружения терпимости по отношению к ним, или же я, напротив, придерживаюсь нейтралитета, то есть индифферентен перед лицом одной позиции и другой, ей противоположной.

Возьмем первый случай. У меня есть определенные мнения, но я показываю себя терпимым по отношению к тем, кто придерживается противоположных мнений. И это означает не только то, что я воздерживаюсь от борьбы с ними. Я им гарантирую полную свободу в той мере, в какой это зависит от меня, я препятствую тому, чтобы мешали собраниям тех, кто разделяет их позицию, чтобы срывали их церемонии и т. п. Все это — противотерпимость, о которой я говорил выше. Но как возможна такая установка? Включает ли она и возражение в свой адрес или оппонирование? Нам нужно теперь спросить, какая связь соединяет меня с моим мнением и каким образом я формирую

изнутри позицию по отношению к мнению другого. Вопрос, который здесь встает, касается условия терпимости, а именно не под прикрытием ли некоторого ослабления связи, которая соединяет меня с моим мнением, я могу соблюдать толерантную установку по отношению к противнику (который, следовательно, перестает быть противником и становится соседом). В итоге не в той ли мере, в какой я придаю меньше значимости моему собственному мнению (и в какой я тем самым менее в нем уверен), я склоняюсь к тому, чтобы свидетельствовать по отношению к другому более широкую терпимость? Терпимость в таком случае оказывается в конце концов плодом определенного скепсиса, который, впрочем, может осознаваться в очень слабой мере. Таково вступительное замечание, на которое я сослался в начале этого очерка: не в том ли дело, что, поскольку верование стало началом или, точнее, устремилось к тому, чтобы так себя квалифицировать, оно и смогло войти в мир? Конечно, я не считаю, что эта гипотеза должна быть просто и безоговорочно отвергнута. Но истина мне представляется куда более сложной. Можно себе представить в точности противоположную диалектику, и это как раз то, что мне теперь необходимо подчеркнуть. Поскольку я дорожу своим мнением и сознаю это, постольку возможно (при условии, что я хорошо представляю себе *другого* и ту связь, которая соединяет его с его мнением), чтобы я поставил себя на место другого и тем самым представил бы это мнение как достойное уважения именно в силу глубокой убежденности, с которой оно разделяется. Очевидно, что сознание моей убежденности в моих мнениях подтверждает для меня его, другого, убежденность в его мнениях. Напротив, если я настроен скептически, то не склонен относиться все-речь к любым убеждениям (с этой точки зрения если здесь и есть терпимость, то это терпимость с деградированным смыслом, в той мере, в какой терпимость есть равнодушие и ничего другого). Я подчеркиваю, что все это *возможно*, но здесь нет фатальности, и мы увидим почему.

Что же акцентируется в том случае, к которому я только что привлек внимание? Единственно сам *субъект*, его собственная определенность или же то движение, посредством которого он устремлен к некоторому утверждению. Я бы это пояснил так: я признаю относительно себя самого, что ценность верования состоит в том, что оно выражает саму суть моего существа, мою реальность как субъекта. Отталкиваясь от этого сознания, я признаю, что чужое верование предстает передо мной тоже как выражение — пусть и другое, отличное — личной реальности, другой личной реальности, которая также должна быть защищена. И любая персоналистская попытка (в широком смысле слова «персонализм») обосновать, узаконить терпимость, как мне представляется, будет опираться на такую предпосылку.

С другой стороны, есть трудность, которой мы не можем избежать. Рассматривая верование как способ осуществления личности, не пытаюсь ли я отвлечься от *объекта*, с которым оно связано, или, другими словами, от его направленности? Если считать мое собственное верование выражением меня самого, то не означает ли это неким

образом предать его, сдвинув центр его тяжести от объекта к субъекту? Не правда ли, что в самом этом предательстве кроется исток терпимости, его корень? Действительно, продумаем вновь всю проблему, фокусируя на этот раз значение понятия верования на объекте. И что же мы тогда обнаружим? Я верю в некоторую реальность, иначе говоря, в то, что эта реальность действует на меня как своего рода магнит и что характеристики моего верования диктуются мне самой этой реальностью, причем я сам способностью выбора в данном случае вряд ли обладаю. Но эта реальность, поскольку я верю в нее, не может не представляться мне должествующей привлечь к себе внимание всех, как если бы она наделила мое верование в нее неопределенной силой распространения, в ходе которого оно встречает противоположные верования, на которые оно натывается, как на преграды. Заметим мимоходом, что как верующий, стремящийся к обращению других, я проверяю то, что мы выше говорили о роли представления, мандата или наделения правом в акте терпимости или нетерпимости (я выступаю в качестве распространителя веры, и мне кажется, что отказ от обращения тех, кто не верит в то, во что верю я, послужил бы к обвинению меня в вялости). И чем сильнее моя мысль сосредоточивается на объекте моей веры, тем с большей необходимостью я буду расположен списывать на счет заблуждения ту оппозицию, которую встречает моя приверженность этой вере. Так как, действительно, если я, принимая во внимание исключительно субъекта, мог легко установить своего рода равноправие или равноценность верований, понимаемых как способы выражения личности, то теперь это уже не так. Как в этом случае я мог бы признать за объектом ложного верования что-либо подобное той абсолютной привилегии, которой пользуется объект моего собственного верования? Это невозможно без впадения в противоречия агностицизма, без того, чтобы моя вера подвергала отрицанию саму себя.

Скажут, что подобная приверженность еще не есть сама по себе нетерпимость. Во всяком случае, если мы вспомним, как я охарактеризовал проявляемую в действии терпимость — как признание и гарантию, данную другому, — то ясно увидим возникающую здесь трудность. В той мере, в какой я объект моей веры рассматриваю как священный, разве мне не воспрещается допускать в себе склонность поддерживать неверующего в его неверии? И более того, разве мне не предписано или, по меньшей мере, рекомендовано бороться против печального использования его, неверующего, собственной свободы (в том смысле, в каком я должен помешать ребенку или неуравновешенному человеку посягать на свою собственную безопасность или безопасность окружающих)?

Сколь ни кажется правдоподобной аргументация такого рода, мы чувствуем, однако, что она не является и не может являться определяющей, что в ней содержится ошибка, более того, мы чувствуем, что само дело дискредитируется в той мере, в какой оно использует диалектику подобного толка. Мы принимаем положение (но это убеждение недостаточно и требует своего обоснования), что пущенные в

действие средства в конце концов компрометируют саму цель и ведут к ее деградации, хотя они и должны ей подчиняться. «Ужасное в преступлениях против духа в том, — писала Генриетта Вальц, — что, как только хотят их разоблачить или наказать, сразу же вовлекаются в такие же насилия, в те же злоупотребления и эксцессы, против которых только что восстали». Но основной вопрос в том, чтобы узнать, на каком принципе можно основать терпимость, которая в действительности была бы противо-нетерпимостью и тем не менее являлась бы не выражением или свидетельством радикального скептицизма, но, напротив, живым воплощением веры.

Прежде всего нужно на самом деле подвергнуть тщательному анализу совокупность предпосылок, прикрывающих нетерпимость там, где она вполне сознает себя и пытается самооправдаться, тех предпосылок, о которых нельзя точно сказать, принадлежат ли они миру интеллекта или же миру аффектов, но которые тем не менее отвечают состоянию недоверия или опасения. «Если я не наведу порядок, то есть если я не найду средства, чтобы приостановить развитие подрывного мнения и воспрепятствовать его проявлениям, то ряд губительных последствий неминуемо возникнет». Другими словами, я признаю, что несу ответственность аналогичную той, которая выпала бы на мою долю, если бы я, врач, должен был остановить распространение эпидемии. В таком случае я не только должен был бы принять определенные профилактические меры, но и обнаружить причину бедствия и попытаться непосредственно воздействовать на нее. Я не мог бы в любом случае допустить, чтобы мне противопоставляли право людей подвергаться заразе и при случае заражать других. Такого права не существует, его нет, оно должно быть целиком и полностью отвергнуто. Могут заметить, что этот случай совершенно особый, так как врач опирается на объективную достоверность, не имеющую ничего общего с религиозным или моральным верованием, по необходимости наделенным некоторой минимальной неопределенностью, причем во имя этого верования не имеют права препятствовать другому верованию, имеющему некоторый шанс соответствовать истине. Я считаю, что вопрос стоит не так. Напротив, мы обязаны (чтобы по возможности ухватить эту трудность) поставить себя на место того, чья вера предстает абсолютной и чья возможность заблуждения не учитывается. И настоящий вопрос состоит в том, чтобы узнать, исключает ли уверенность, которую считают полной и посредством которой эта душа вступает в истину, любую возможность для себя свидетельствовать о реальной терпимости по отношению к тем, кто думает иначе.

Прежде всего следует спросить, о ком мы говорим, кого конкретно имеем в виду. Я только что употребил такое выражение, как если бы речь шла об индивидуальной душе: размышление показывает, однако, что это не так. Если речь идет действительно о религиозном веровании в самом глубоком смысле слова, то субъект, который здесь имеется в виду, должен совмещать в себе мирскую силу с авторитетом в мире догматов, которым наделена исключительно церковь.

Очевидно, что такое совмещение сегодня трудно представить, так что его субъект отвечает лишь предельному случаю. Тем не менее мы должны от этой трудности в какой-то степени абстрагироваться и действовать так, как если бы проблема стояла перед верующим, наделенным силой действовать.

Возвращаясь к случаю с врачом, борющимся с эпидемией, мы скажем, что речь здесь шла о восстановлении естественного порядка, который на самом деле может быть восстановлен лишь при условии действия воли, нацеленных на объект во имя нормы, представляющейся безусловной. Неприемлемо, чтобы лечащий врач, как врач, был бы остановлен той идеей, что эпидемия, возможно, есть проявление небесного гнева, что в качестве таковой она должна уважаться и что при попытке ее остановить был бы нарушен высший закон. Мысля так и действуя соответствующим образом, врач поставил бы себя вне общества и был бы оценен как безумец. Случай разномыслия, или гетеродоксии, рассматриваемый с позиций ортодоксии, очевидно, совершенно иной. Надо только точно установить, в чем же это отличие. Цель, которую ставит перед собой ортодоксально верующий, это — служение Богу, следование Божьей воле. Но мы должны будем спросить, а не ставит ли он вместо этой воли, которой он определенным образом служит, просто обыкновенного идола и не делается ли он в таком случае бессознательным виновником самого коварного предательства? Существенной данностью в этом плане является *трансцендентность*, я скажу даже, сам факт трансценденции, хотя такое выражение и может шокировать, поскольку то, что в одном смысле есть абсолютный факт, в другом — вовсе фактом не является и никоим образом не может быть *данностью*. Мы увидим, как значение слова «трансценденция» уточняется благодаря характеру отношения, которое может установиться между божественной волей и моей волей, более конкретно, благодаря характеру призыва, в котором божественная воля может представляться как обращающаяся к моей собственной воле на том уровне, где моя свобода должна проявиться по отношению к другим свободам. Речь здесь идет о тройственном соотношении. И как при этом не видеть, что служить этой божественной воле означает здесь быть посредником между нею и другим сознанием, которое в случае, нас занимающем, я предполагаю ослепленным? Это означает поступать так, чтобы подобное ослепленное сознание обратилось к воле, которой я служу, чтобы оно открылось свету, который, как я считаю, меня освещает и ведет. Прежде всего для этого нужно, чтобы у этого другого сознания не возникло чувства, что я действую от себя лично, и чтобы оно не усматривало в том, что я называю божественной волей, которую оно еще не признает, — просто маску, которой я прикрываю мнения, будущи к ним привязан, как бываю привязаны к самому себе. У другого сознания не должно также сложиться мнения, что моя позиция обнаруживает желание проявить свою силу, заставив другого войти в тот мир, где я являюсь центром или, как считают, его гарантом. Совершенно очевидно, что только любовью, проявляемой по отношению к этой

душе, я смогу пробудить в ней то чувство, что дела обстоят иначе и что я на самом деле являюсь посредником между ней и той неизвестной волей, которая остерегается проявляться как внешняя сила. Нужно также, чтобы любовь принимала эту душу такой, какой она есть, вместе с верованием, которое ее поддерживает и которое само должно быть понято в такого рода сближении. Нужно, чтобы любовь была достаточно сильной для осуществления преобразования и обновления этой души, для того, чтобы она раскрылась и возродилась, и для того, чтобы тем самым ее верование, как бы само собой разламывая слишком узкие рамки, в которых оно было замкнуто, преобразилось и отбросило элементы ереси или смерти, которые угрожали его задушить.

Не менее ясно и то, что во всем этом я не более чем инструмент, абсолютно не являюсь причиной, все здесь исходит не от меня, по отношению к Божьей воле я нахожусь в позиции совершенного смирения, сохраняющей ее трансцендентность. Но ничего подобного не происходит, если я намереваюсь служить Богу посредством силы, что по определению не может не породить у другого убеждение в том, что я или действую в своих интересах и от себя, чтобы удовлетворить собственную волю к утверждению своей веры, или, что еще более серьезно, являюсь служителем хищного Бога, целью которого является насильственный захват и обращение в рабство. И именно в этом пункте располагается то чудовищное предательство, которое я только что упомянул: тому, кого я намереваюсь обратиться, я навязываю отталкивающий образ Бога, толкователем воли которого я себя сам признаю.

Но, с другой стороны, нельзя не признать, что начиная с того момента, когда божественной воле служат таким образом, что ее трансцендентность полностью сохраняется, мы находимся по ту сторону терпимости, как я ее описал выше. В этой ситуации ничто немислимо без милосердия, без благодати, и я был бы склонен поддержать и обратное суждение, что там, где я обращаюсь с моим ближним так, как я сказал, каким бы ни было явное содержание моего сознания, на самом деле божественная трансцендентность скрыта в моем действии.

Конечно, тот случай, который я описал только что, являющийся в целом образом абсолютной религии, есть на самом деле предельный случай. Совершенно ясно, что нужно исследовать промежуточные случаи, по отношению к которым то решение, которое я пытался развернуть, не может, в полном объеме или совсем, быть применено. Я имею в виду, конечно же, политические позиции в собственном смысле слова. Рассмотрим, например, установку, которую может и должен принять руководитель государства или считающееся демократическим правительство перед лицом революционной партии, стремящейся к разрушению существующего порядка. Любое рассмотрение трансценденции здесь по определению исключено. Но и на другом полюсе этого противостояния никак нельзя просто и всецело приравнять распространение революционного духа к эпидемии, которую надо остановить любыми средствами с несгибаемой решимостью. В принципе нельзя оправдать рассмотрение мыслящих существ или тех, кто так себя на-



зывает, даже если их цели кажутся совершенно порочными, как чумных крыс или москитов, подлежащих уничтожению. По крайней мере, такое приравнение могло бы быть принято как предел или последняя крайность в том случае, когда необходимо оградить людей от явной угрозы, несомой теми индивидами, которые навязчиво преследуют чисто разрушительные цели, даже если это разрушение в их глазах и кажется им подготовкой земного рая. Нужно вообразить, вообще говоря, я не знаю какой, но компромисс, впрочем, существенным образом неустойчивый и несущий с собой достаточно суровые санкции для устрашения, при этом не могущие вызвать у жертв сознания мучеников, что могло бы сделать их непобедимыми. Конечно, с точки зрения рефлексивной мысли идея подобного компромисса является достаточно разочаровывающей. Но что касается меня, то я верю, что мир социальности как таковой является царством разочарования и что здесь мы как раз находимся в самом фокусе этого мира. В любом случае мне не кажется возможным для руководителя государства или правительства, которое здесь имеется в виду, обнаруживать в данном случае что бы то ни было напоминающее терпимость<sup>1</sup>. Правительство на это не имеет права, рискуя стать виновником слабости, могущей привести к гибели то сообщество, которое оно призвано защищать.

Итак, мы находились до сих пор по ту сторону терпимости, а сейчас — по эту. Или, говоря точнее, в собственно политической сфере терпимость может практиковаться исключительно лишь в определенных пределах, которые нельзя очертить априори, но можно единственно в той мере, в какой расходящиеся мнения, допускаемые к свободной циркуляции, рассматриваются как относительно неагрессивные. Здесь мы сталкиваемся со случаем, который я имел в виду, когда субъект удерживается в состоянии нейтральности по отношению к антагонистическим позициям. И еще надо спросить (что является предметом специального исследования), до какой степени эта нейтральность может эффективно практиковаться. Серьезный момент здесь связан с сомнением, что она может иметь психологическую реальность. В действительности она может проявляться только негативно, в плоскости регламентации. И всегда нужно спрашивать, а чем станут эти негативные формулы у конкретных существ, которые поставят своей задачей их применение на практике.

В итоге всех этих размышлений, как мне это кажется (и это я почувствовал в начале моего очерка), можно сказать следующее: то, что мы обозначаем словом «терпимость», есть на самом деле неопределенное пересечение психологических диспозиций, располагающихся между благожелательностью, равнодушием, отвращением и скрытым макиавеллизмом, и духовного динамизма совершенно иной природы, находящего в трансцендентном свою точку опоры и свой движущий принцип.

1939

---

<sup>1</sup> Сейчас бы я не стал так категорически высказываться по этому вопросу (примечание 1966 г.).

## ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ И ПОГРАНИЧНЫЕ СИТУАЦИИ У КАРЛА ЯСПЕРСА

На следующих страницах не содержится всеохватывающего изложения метафизики Ясперса, как она представлена в его «Системе философии»<sup>1</sup>. Мы ограничимся максимально точным, насколько это возможно, анализом некоторых понятий, определяющих развитие и построение его метафизики. Конечно, нужно будет задаться вопросом, в какой степени эти понятия являются оригинальными конструкциями философа. В значительной мере они ведут свое происхождение от Кьеркегора. А что касается современников, то Хайдеггер, поддерживающий с Ясперсом личные отношения\*, имел на его мысль неоспоримое влияние<sup>2</sup>. Но, как мне представляется, прежде чем исследовать ее истоки, важнее представить *саму* эту замечательным образом разработанную философию, внесшую значительный вклад в выявление существенных аспектов того, что можно было бы, метафорически выражаясь, назвать орографией\*\* внутренней жизни.

### I

Если мы сконцентрируемся на таких фундаментальных вопросах, как, например, «что такое бытие?», «почему нечто существует?» или «что такое я?», «чего я хочу на самом деле?», то должны будем отметить, что все эти вопросы ставятся в свете определенной основополагающей ситуации, которую философ должен прежде всего проанализировать в той мере, *в какой это возможно*. Такое ограничение необходимо иметь в виду, так как мы вскоре увидим, что исчерпывающий анализ такой ситуации как раз невозможен.

Прежде всего я констатирую, что вовлечен в некий процесс. Есть вещи, которыми я овладел или уверовал, что овладел, и которые затем вышли из-под моего контроля, — вот тот самый опыт, который я должен обобщить. Перед лицом этого непрерывного процесса я спрашиваю себя: поскольку все преходит, что же, собственно говоря, *есть*? Вопрос тем более настоятельный, что меня не было в начале этого потока и не будет в его конце. Речь идет о потоке, в котором мне предоставлена возможность участия. Находясь между его крайними

<sup>1</sup> Philosophie. 3 Bde. Springer. Berlin, 1932.

<sup>2</sup> Несомненно ли это? (Примечание 1966 г.)

точками, я устремлен к тому, чтобы постичь их. Ответ, который я ищу, должен обеспечить мне остановку или возможность остановки посреди этого скольжения. Перед лицом этого непрерывного изменения, посредством которого я перехожу от сумрака, в котором *меня еще не было*, к сумраку, в котором *меня больше не будет*, мной овладевает неопределенный страх. И у меня возникает мысль: нечто, возможно, будет потеряно навсегда, если я не схвачу его сейчас же. Но что такое это «возможно» и это «нечто»?

Как только я пробуждаюсь к самосознанию, я констатирую, что заброшен в мир, в недрах которого я должен обрести ориентир. Исследуя этот мир, разве я не приду к тому, чтобы узнать, что же он есть такое, и объяснить себе самому, почему же я нахожусь в такой ситуации и что она означает как для целого, так и для меня самого? Предположив, что такое исследование позволяет мне получить искомый ответ, спросим, а каковы же основные черты, которые с необходимостью будут содержаться в этом ответе? Ответ этот превратит бытие в *объект*, относительно природы которого я буду осведомлен, как и относительно организации космоса. Но подобное учение о бытии будет лишь еще одним объектом, возникшим среди других объектов, среди которых я и должен был ориентироваться до этого, причем моя ситуация не изменится и никакого лекарства против этого скольжения в потоке у меня не будет, что и представляет для меня источник тревоги или страха. Если я вознамерюсь держаться того, чем представляется бытие, как тому меня учат, то я смогу этого достичь лишь при условии прежде всего забвения самого себя. И тогда я превращаюсь сам в объект среди объектов, и от этого особого объекта я отвожу свой взгляд. На первый взгляд может показаться, что я тем самым избегну ситуации, в которую, как считали, я заключен. Но это ускользание иллюзорно, оно не более чем сон, после которого рано или поздно последует пробуждение. Для этого достаточно, чтобы объективные принципы, ради которых я пытался забыть себя или отказаться от самого себя, вдруг показались мне не вполне надежными, и тогда я окажусь в исходной ситуации. Другими словами, не в мире объектов, пусть и метафизических, я обрету надежное убежище, позволяющее освободиться от того промежуточного состояния, которое наличествует в самом моем уделе. Если я не осмелюсь быть самим собой посредством акта решения и как бы спонтанной приостановки потока, то я обречен быть жертвой страха перед небытием. И тогда я не должен надеяться подняться до глобального взгляда на реальность и посмотреть с вершины этой высшей обсерватории в глубины моего собственного бытия и судьбы. Конечно, речь не идет о том, чтобы отрицать возможность одновременно и объективного, и прогрессирующего познания вселенной. Вещи, находящиеся в мире, в лоне которого я ищу ориентиры, предназначены для познания, они должны быть познаны, будучи открытыми нашему познанию и даже в некоторой степени нашей технике, посредством кото-

рой мы над ними господствуем. Ясперс использует здесь почти непередаваемое слово *Weltorientierung*<sup>1</sup> для обозначения совокупности различного рода исследований, позволяющих нам выяснить нашу ситуацию *со стороны объекта*. Ошибка состоит единственно лишь в желании превратить это познание, разворачивающееся из лежащей в основании фундаментальной ситуации, в объективную науку о бытии, на что рискует претендовать не боящийся риска идеализм. Это познание проистекает из предшествующего состояния, покоясь на исторических основах, оно никогда не завершено, но раскрывает будущее в качестве возможности. Оно выступает единственным способом, раскрывающим передо мной реальность. Но нужно при этом заметить, что как только я пытаюсь ее помыслить, то оказываюсь в состоянии извлечь из нее только наброски или схемы. В качестве реальности она всегда больше того, что я о ней могу сказать. Мы только что видели, что она никогда не является чистой непосредственностью или чистым присутствием, никогда также она не является и чистой всеобщностью, хотя и можно выявить некоторую общую структуру ситуации и таким образом подойти к анализу нашего эмпирического удела (*Dasein*)<sup>2</sup>.

Таким образом, мы видим, что я не могу надеяться ни понять себя, исходя из определенной исторической и объективной предпосылки, ни, напротив, понять мир, исходя из моей ситуации. Эта ситуация является подвижной в двух смыслах. Действительно, она является таковой постольку, поскольку участвует в мире события и, с другой стороны, несет с собой свободу решения. Отсюда следует ее принципиально незавершенный характер, та ее черта, которая, впрочем, сообщается и самой философии. И тем самым мы подходим к такому выводу: обнаруживая себя в ситуации, в которую я помещен в качестве неопределенной возможности, я вынужден пуститься на поиски бытия, чтобы действительно обрести себя. Однако лишь при условии неудачи в таких поисках я прихожу к тому, чтобы философствовать. И та философия, к которой я прихожу, имеет свой исток (понимайте под этим словом начало или принцип) в *возможном существовании* (*existence possible*), причем ее метод есть метод трансцендирования.

Таковы исходные положения философии Ясперса, выраженные им с исключительной ясностью на первых страницах его трехтомного труда, причем нельзя сказать, что он забывает их в дальнейшем изложении на протяжении всех трех томов. Нет, он не устает неуклонно возвращаться к этим фундаментальным темам. Так, например, мы с ходу сталкиваемся с одним радикальным решением, смысл которого с захватывающей силой выявляется в первой главе второго тома (*Vd. II. S. 21*). Рассчитываю ли я найти покой в некотором знании относительно сущего самого по себе, полагающего принцип объективной гаран-

---

<sup>1</sup> ориентировка в мире (*нем.*).

<sup>2</sup> Подчеркнем, что слово «*Dasein*» не имеет французского эквивалента, поэтому необходимо прибегать к небезупречным приближительностям, с тем чтобы его перевести.

тированности? Или, напротив, я буду рассматривать подобное разыскание и стремление как предательство и, решительно разобобщая понятие бытия и понятие сущего, выберу ту философию, которая свою высшую ставку вручает мне самому и освящает (в смысле, который мы определим в дальнейшем с большой тщательностью) превосходство *экзистенциального*? Такова проблема, вокруг которой вращается мысль Ясперса. Кроме того, надо признать, что, согласно Ясперсу, всякое колебание здесь невозможно для того, кто осознал истинную природу философии, кто не видит в ней простое орудие спекуляции, игру или поэзию, но видит путь, ведущий нас к самим себе (*der Weg zu unserem Sein und Sinn*<sup>1</sup>. Bd. I. S. 336). В его глазах метафизика бытия, сущего в себе, может быть лишь тупиком. Несомненно, что такой метафизике удается конституироваться в учение лишь ценою паралогизмов, раскрываемых размышлением, и во всяком случае она радикальным образом не признает того, что делает человека собственно человеком и что мы предварительно можем обозначить почти что неопределенным образом как экзистенция и свобода. Анализ того, что же я понимаю под «я», позволит нам лучше понять мысль Ясперса.

Когда я спрашиваю себя, что же имеется у меня в уме, когда я говорю «я», то прежде всего я имею в виду определенного эмпирического индивида. Но, с другой стороны, как «я» я тождествен по существу любому другому «я». Это происходит потому, что я являюсь *сознанием вообще*. Это — второе значение «я». Кроме того, — и это третий момент — я не хочу просто узнать, что кроется под «я», что я есть такое в действительности, но я хочу схватить себя как возможный источник действий, признаваемых в качестве моих. Существуют такие моменты, когда я уверяю себя, что то, чего я хочу и что я делаю, это действительно я сам, хотящий этого и это делающий. Итак, я как бы пронизан определенным удостоверением в самом себе, причем это удостоверение не есть познание. И в этом, третьем смысле я не есть ни эмпирическая индивидуальность (объективированная субъективность), ни сознание вообще (субъективность, полагающая объекты как реальные и универсально значимые), но есть *возможное существование*: будем понимать под этим сущее (*un être*) перед лицом своей собственной возможности, которое не дано как таковое никому сознанию, каким бы оно ни было. Займемся теперь исключительно этим смыслом. Возможное существование полагается как разрыв круга, образованного мной и объектом, взятыми в их конституирующих функциях. Оно открывает нам путь, который в мире объектов остается заблокированным сознанием вообще (Bd. I. S. 15). «Экзистенция, — говорит Ясперс, — это то, что никогда не становится объектом, это источник, исходя из которого (*Ursprung aus dem*) я мыслю и действую» (*Ibidem*). Оно есть то — говорит он еще, — что поддерживает отношения как с собой, так и со своей собственной

---

<sup>1</sup> путь к нашему бытию и смыслу (*нем.*).

трансценденцией (was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält). Философ заявляет, что этот термин (трансценденция) он берет у Кьеркегора, но в смысле очень далеком от обычного смысла, в котором он употребляется. Для разъяснения своей мысли, которую очень трудно ухватить в ее определенности, Ясперс умножает, конечно, не дефиниции, так как, строго говоря, существование, или экзистенция, не поддается определению, но умножает, по крайней мере, высказывания (Aussagen). Можно сомневаться в том, что они прольют свет на этот центральный момент. Но то там, то здесь возникают просветы, раскрывающие суть дела. «Мы говорим «экзистенция», мы говорим о бытии этой реальности (reden vom Sein dieser Wirklichkeit), но экзистенция — это не понятие, но указание (Zeiger), обозначающее то, что превосходит всякую объективность (ein jenseits aller Gegenständlichkeit)» (Bd. I. S. 26). Впрочем, Ясперс выскажется еще проще и сильнее: экзистенция это то, чем я могу *только* быть, но не видение и не знание; она существует, однако, лишь в опосредующей и универсальной стихии (allgemeines Medium) знания, которое ее высвечивает (erhellendes Wissen) (Bd. II. S. 16). Поскольку экзистенция не может быть ни понятием, ни, следовательно, предикатом утверждения, то выражение *я есть экзистенция* буквально лишено какого бы то ни было смысла (Bd. II. S. 22). Такое утверждение невозможно, оно является противоречивым, так как бытие экзистенции не есть некая объективная категория (Ibidem). Поразительно то, что все эти утверждения, в большинстве своем являющиеся отрицательными и, как может при поверхностном взгляде показаться, отрицающие сами себя, вращаются вокруг своего рода элементарного восприятия, не являющегося познанием и совпадающего с тем, что мы могли бы назвать сознанием нашей радикальной свободы, последней достоверностью, тем самым выходящей за пределы контроля (так как она является сверхобъективной), что нечто в последнем счете зависит от меня и только от меня самого. «Там, — говорит Ясперс, — где я прекращаю рассматривать себя психологически, не действуя при этом наивно-бессознательным образом, но действуя, исходя из позитивности моего личного порыва, находясь в ясной уверенности, не сообщаемой мне никаким знанием, но основывающей мою собственную реальность, именно там я решаю относительно того, что же я такое». Соблазнительно прокомментировать это высказывание таким образом: Ясперс здесь развертывает чрезвычайно смелую трактовку (в той плоскости, которая не является и не может являться плоскостью причинности, поскольку она превосходит объективный мир) традиционного понятия *causa sui*<sup>1</sup>. Однако здесь нужно сразу же оговориться. Эта свободная реализация себя предстает как ответ; она возможна только в лоне того, что Ясперс называет *коммуникацией*, используя термин, требующий не меньшего прояснения, чем термин «экзистенция». «В противовес случайности моей эмпирической индивидуальности (meines empirischen Daseins), предос-

---

<sup>1</sup> причина самой себя (лат.).

тавленной своей собственной воле, — пишет Ясперс, — я испытываю себя сам в коммуникации (erfahre ich mich): то, что я есть сам, это то, в чем я никогда не уверен более, чем тогда, когда я нахожусь в состоянии полной свободной готовности по отношению к другому (in voller Bereitschaft zum Anderen), так что я становлюсь собой потому, что другой, в ходе раскрывающей (offenbarend) борьбы, также становится собой» (Bd. I. S. 16). В другом месте Ясперс будет говорить о загадке, состоящей в том, что я существую только благодаря другому и тем не менее я есть я сам (Bd. I. S. 236). Конечно, в той мере, в какой, как мы это увидим, имеется соответствие между категориями объективного мира и концептуальными схемами, которые мы можем выявить благодаря всегда в некоторой степени обманчивой абстракции от экзистенциальной реальности, соблазнительно сопоставить коммуникацию с обменом действиями (Wechselwirkung). Но здесь возникает то же самое замечание, которое возникло выше относительно *causa sui*. Ни под каким предлогом мы не должны забывать, что любой объективный язык в данном случае неприменим и что одной из ставок, которые предполагает философское предприятие Ясперса, выступает отчаянное усилие удержаться на сверхпричинностной, супракаузальной почве. Это следует уже из того простого факта, что, по признанию самого Ясперса, экзистенции не могут быть приравнены к частям или к органам познаваемого целого (Bd. I. S. 265). Очевидно, что его предпосылки (полагая, что этот термин здесь уместен) с необходимостью приводят к такому отрицательному заключению. Единственно лишь надо при этом спросить, а не является ли само употребление здесь множественного числа («экзистенции») незаконным, причем, безусловно, было бы совершенно незаконным допустить некую экзистенцию, в которой экзистенции были бы растворены. Но не находимся ли мы в той области, где категории *одного и многого* превзойдены, так что сам дискурс сразу же становится невозможным?

В том пункте рассуждений, которого мы достигли, главное — это признать, что вопросы, которые Ясперс провоцирует нас ставить перед ним, лишь умножаются в силу того совершаемого им героического усилия, чтобы схватить с максимальной остротой эти фундаментальные парадоксы нашего человеческого удела, которые мы привыкли, даже слишком, укутывать неким концептуальным покровом, скрывающим его самые резкие грани. Достоинно сожаления лишь то, что чрезмерная гибкость языка, используемого им, оставляет в его утверждениях место для своего рода двусмысленности, к которой наш философский язык (для языка Ясперса это одновременно и достоинство, и компенсация его недостаточностей) никак не смог приучить нас, французов. Например, когда Ясперс пишет: «Aus möglicher Existenz ergreife Ich das Geschichtliche meines Daseins»<sup>1</sup>, то невозможно найти во

<sup>1</sup> Из возможного существования я схватываю историчность моего Dasein (нем.).

французском языке эквивалент предлога «aus», смысл которого состоит в столь важной здесь неопределенности. Буквально фраза, видимо, означает следующее: исходя из возможного существования, я схватываю исторический характер того, что я есть (трудности, связанные с передачей слова «Dasein», я оставляю пока в стороне). Однако мне представляется в высшей степени сомнительным переводить «aus» как «начиная с»: «начиная с возможной экзистенции» не несет в действительности никакого смысла, и я добавлю, что неизбежного употребления артикля во французском языке достаточно для искажения смысла\*. И мне кажется, что «aus möglicher Existenz» нужно скорее переводить так: с точки зрения возможного существования — если только само это выражение не является в какой-то мере противоречивым, поскольку существование не означает само по себе познание. Действительно, как мы увидим, Ясперс для обозначения акта самопогружения мысли использует глагол «erhellen» («освещать, высветлять»), малоупотребительный в философском языке, который означает не только «выяснить» или «озарить», но, собственно говоря, «освещать» (в том смысле, как это делается в комнате, в которую входят, когда шторы закрыты и нужен свет). Итак, поскольку я двигаюсь в плоскости возможного существования, постольку я признаю глубоко исторический характер моей ситуации. «Исторический» здесь — перевод слова «geschichtlich». Нужно остерегаться, и это будет становиться все более и более ясным, истолковывать «исторический» в том обычном смысле, который резервируется за словом, выступающим как прилагательное «historisch». «То сознание, — говорит Ясперс, — в котором «я» осознает свою историчность, является изначально личным. В нем я осознаю самого себя в коммуникации с другой личностной реальностью (Selbstsein). Именно в качестве самости я во временном плане связан с последовательностью ситуаций и данностей, каждая из которых уникальна во времени (einmalig). В отличие от этого историческая сущность тех объектов, к которым отсылает меня мое историческое знание, является исторической для меня не в самой себе, я же, напротив, знаю себя историческим для себя самого» (Bd. II. S. 119). Хочется спросить, а не выявил ли Ясперс то же самое различие, которое Пеги с чудесной силой раскрыл в «Клио»? Разве Пеги не подписался бы под такими формулировками: «То, что видимое извне есть определение и предел, во внутреннем плане выступает как выявление (Erscheinung) подлинного бытия. Тот, кто не любит ничего, кроме человечества, просто не любит. Любит лишь тот, кто любит вполне определенное человеческое существо. Не тот, чьи действия рационально согласованы и кто придерживается принятых обязательств, является верным человеком, но тот, кто принимает на себя ношу своих поступков и своей прошлой любви как свой собственный груз, который обязывает. Тот, кто хочет, чтобы мир навеки получил справедливое устройство, в действительности ничего не хочет. Но тот чего-то хочет, кто в ему присущей исторической ситуации схватывает возможное как касающееся его самого (das Seinige)».



Таким образом, экзистенция не только не изолируема от коммуникации, то есть от определенного духовного *со-бытия* (*coesse*), но и не позволяет себя схватить за пределами определенной укорененности в длительности. И тогда длительность перестает быть чистым течением, с тем чтобы стать обнаружением экзистенции, которая достигается в ее решениях. Именно так временность, или темпоральность, может быть трансцендирована, но не ради абстрактной безвременности, «а так, что я во времени буду над временем, хотя и без того, чтобы быть вне его» (Vd. I. S. 16). Поскольку я действую и люблю безусловным образом во времени, постольку здесь имеет место вечность. Впрочем, этого мой разум понять не может, так как это проявляется только в отдельные мгновения и постфактум, при воспоминании, не исключаящем определенного сомнения. Во всяком случае это не нечто такое, что приходит ко мне извне как мое обладание. Вечность не есть ни безвременность, ни беспрестанное дление, но глубина самого времени в качестве исторического обнаружения экзистенции.

Теперь мы в состоянии дать себе отчет в том, что экзистенция выступает некоторым образом как нечто эксцентрическое по отношению к миру. Имеется бытие, сутью которого является быть здесь (*Dasein*) и привести меня к его признанию, чтобы затем сделать с ним что-то, и именно из такого бытия, если так можно выразиться, состоит сама ткань мира. Напротив, экзистенции *здесь нет*, она не есть данность, хотя и не может быть от нее абстрагирована. Между миром и экзистенцией, между тем, что доступно познанию, и тем, что может лишь высвечиваться, между бытием как объектом и свободой, присущей экзистенции, пропасть не может быть заполнена, но лишь преодолена своего рода скачком (*Sprung*). Тем не менее в действительности контакт между этими двумя видами бытия (*Seinsweisen*) таков, что отличие одного от другого выступает как бесконечная задача, решение которой требует одновременно и познания бытия мира (*des Weltseins*), и высвечивания экзистенции. Формулировки этого различия имеют всего лишь абстрактное значение (Vd. I. S. 17). Объективное бытие (механизм, жизнь, даже сознание) есть данность. Я же, как экзистенция, являюсь источником, но не бытия вообще, это так, а источником бытия для меня самого *im Dasein*. Бытие как устойчивая основа и бытие как свобода не образуют двух видов бытия, соединенных связью координации. Они взаимосвязаны, но, строго говоря, несопоставимы между собой. «То, что во все времена есть или значимо, — говорит Ясперс, — это — объективность. А то, что рассеивается в одно мгновение и тем не менее вечно, это — экзистенция. Одно существует только для субъекта, который его мыслит. Другое же, по правде говоря, никогда не является лишенным объекта, но как реальность существует лишь для экзистенции в коммуникации» (Vd. I. S. 18). Эта последняя фраза мне представляется особенно важной. Поскольку я соучаствую в экзистенции (это выражение несомненно шокировало бы Ясперса), постольку я могу ее мыслить, но вовсе не познавать, так как она ускользает любыми

способами от схватывания ее в объективном суждении. Если я становлюсь на позицию мира (что совпадает с точкой зрения объективности), то для меня становится невозможным даже понять, что такое экзистенция. Если же, напротив, я устраиваюсь внутри экзистенции, то всякий неэкзистенциальный элемент мира предстает для меня как утрата или как падение. Но моя ситуация помещает меня в точности между тем и другим, на границе мира и экзистенции. И отсюда проистекает своего рода радикальная двусмысленность, характеризующая мою способность схватывать вещи. Я здесь сознательно употребляю, насколько это возможно, неопределенный термин, который может, строго говоря, относиться и к мысли, а не только к познанию. Что во всяком случае надо видеть, так это то, что ни с какой стороны бытие не замыкается в нечто единое, которое, как я осмелюсь выразиться, было бы доступно парящему над ним уму. Если я мыслю бытие, то это всегда есть мышление такого-то определенного бытия или о таком-то бытии, и никогда о бытии вообще. Если я удостоверяюсь в возможной экзистенции, то это не значит, что я обладаю экзистенцией как объектом и моя уверенность относится не к экзистенции вообще, но лишь ко мне самому и к той конкретной экзистенции, что сообщается со мной, вступая в коммуникацию. Мы не можем замечать друг друга, как если бы мы были доступными для замены экземплярами или единицами. В глубине экзистенция есть знак, указывающий направление этой уверенности в себе и для себя, не несущий с собой ничего объективно значимого, ничего, что может быть узнано или законным образом высказано о ней самой или о других.

В этих условиях мы должны признать, что сам смысл проблемы бытия, фиксируемой вопросом «что такое бытие?», зависит от того, кто его ставит. Для сознания вообще этот вопрос не имеет основополагающего значения. Сознание как таковое рассыпается в многообразии определенного бытия, в таком или другом бытии. Впрочем, Ясперс скажет, что такое сознание признает разрыв (*Zerrissenheit*) между видами или способами бытия, но что он остается для него безразличным, потому что на пути, ведущем к объективному бытию, познание предполагает, пусть и не ставя о том вопроса, единство, которое это объективное бытие несет с собой, если оно даже и не признано (Vd. III. S. 2). Лишь на уровне возможного существования (я не повторяю здесь того, что выше сказал о выражении «aus möglicher Existenz») рождается та страсть, которая порождает проблему бытия в себе в акте, трансцендирующем любую объективность. Бытие как соотносимое с исследованим или доступное для него может быть только явлением, то есть обнаружением чего-то такого, что в теоретическом плане выступает как его основа. Поэтому мы должны признать в самих глубинах того бытия, которое является, непреодолимую двойственность, непреодолимую для сознания, ангажированного временем (*Zeitdasein*), между недостижимым в себе, или трансценденцией, не могущей быть помысленной как объектив-

ный субстрат, и бытием, в самом себе присутствующим в экзистенции, не являющейся эмпирическим сознанием (Bd. I. S. 20). Экзистенция и трансценденция взаимосвязаны друг с другом, будучи совершенно разнородными. Это соотношение раскрывается в эмпирическом сознании<sup>1</sup>. Таким образом, исследующее сознание ученого характеризуется господством идеи субстрата, в то время как философ схватывает бытие в явлении в зависимости от некоторого *дешифрующего* кода и в мышлении, зовущем к экзистенции...

С этой точки зрения принцип имманентности не является истинным, раз сознание понимается как объект исследования. Но он оказывается значимым там, где оно выступает для нас лишь как то, что приходит к обнаружению (*zur Erscheinung kommt*), то есть входит в сознание. Как только оно отстраняется от себя самого в качестве объекта исследования, приоткрывается и закрывается одновременно для сознания как то, что для самого исследования выступает в качестве бессознательного во всем множестве своих проявлений, так и то, что для экзистенции выступает в качестве трансцендирующего. Но это дополнение по отношению к сознанию необходимым образом само присутствует *в нем* — для исследования оно выступает как теория бессознательного, а для экзистенции как *шифр* бытия — форма в самой себе противоречивая и потому ускользающая. Впрочем, надо быть осторожным с экзистенциальным смыслом слова «обнаружение» (*Erscheinung*) в противоположность к его объективному значению. Экзистенциально «обнаружение» есть осознание (*ein Bewusstwerden*) и объективация (*objektiv gewordensein*), в которой схватывается целое как бытие (Bd. I. S. 21). «Проявление сознания в качестве объекта исследования, — говорит Ясперс, — относится нами к субстрату, остающемуся для нас совершенно чуждым. Проявление же экзистенции относится нами к тому, чем мы исходно являемся, к тому уровню, где мы отвечаем за себя» (*Ibidem*). Первое из этих обнаружений выступает как универсальное для познания, второе проявляется в экзистенциальной коммуникации. Это различие действительно очень четкое. Является ли оно таким же по отношению к экзистенции и трансценденции? В этом пункте также имеется один существенный для мысли Ясперса момент, который следует выявить с максимальной четкостью. Как мне представляется, этот существенный момент состоит вот в чем: «Бытие в своей тотальности неистощимо и не может иссякнуть в тотальности того сущего, которое еще решает, есть ли оно и к кому оно принадлежит. Такое сущее само связано с таким бытием, которое есть не экзистенция, но ее трансценденция» (Bd. III. S. 2). Действительно, сам акт, посредством которого я ищущу бытие, несет с собой ограничения, исключаящие саму

---

<sup>1</sup> Нужно заметить, что эмпирическое сознание покрывает здесь саму сферу сознания вообще, которое, согласно Ясперсу, неоспоримым образом образует часть *Dasein*.

возможность его нахождения. Но, с другой стороны, если мои поиски прерываются, то это все равно как если бы я сам перестал существовать. Следовательно, то, чего мне следует добиваться, это единства настоящего момента и поиска (*Einheit von Gegenwart und Suchen*). И лишь посредством «предвосхищения (*Vorwegergreifen*) того, что должно быть найдено, сам поиск возможен. Трансценденция должна присутствовать там, где я ее ищу» (*Vd. III. S. 3*). Способы осуществления такого поиска, исходя из существования как возможности, суть пути к трансценденции. Их выявление составляет задачу философской метафизики, и мы увидим, как Ясперс с особой силой подчеркивает недостаточность любого бытия, не являющегося трансцендентным. Мы не можем смотреть на свободу как на нечто последнее (*für das Letzte*). Ведь она еще находится во времени, на том пути, на котором еще осуществляется возможное существование. Она не есть бытие-в-себе. В трансценденции свобода прекращается, так как трансценденция не есть сфера решений. Здесь уже нет ни свободы, ни несвободы. Бытие как свобода — вот самый глубинный зов, адресованный нам, так как то, чем мы являемся, еще зависит от нас и не есть бытие трансценденции. «Даже свобода, будучи предоставленной самой себе, — говорит Ясперс, — обречена. И именно только в трансценденции, которая как таковая доступна лишь для самой себя, она ищет своего свершения... Во всяком случае преодоление самодостаточности служит ей последним удовлетворением, которое ей может предоставить жизнь во времени» (*Vd. III. S. 5*).

Речь идет лишь о том, чтобы, когда придет момент углубить понимание того, что же такое трансценденция, не отступить назад к философии объективности, которая не смогла возвыситься даже до восприятия экзистенции и свободы.

Наконец, заметим, что именно в предельных, пограничных ситуациях\*, в присутствии, например, смерти, страдания, греха, мы видим таинственный переход от экзистенции к трансцендентному. И я процитирую здесь Ясперса, так как эти слова его существенны для понимания самых сильных сторон его позиции, а также для понимания той тесной связи, которая соединяет его с Хайдеггером. Речь идет об определении пограничных ситуаций (*Vd. II. S. 203*). «Ситуации, как, например, ситуация нахождения в ситуациях, ситуация включенности всегда в определенные ситуации, ситуация, состоящая в том, что я не могу жить без борьбы и страдания, что неотвратимо принимаю на себя ошибку или вину, что я должен умереть, — вот что я называю пограничными ситуациями. Они не превращаются друг в друга, но изменяются лишь в своем обнаружении. Отнесенные к нашему уделу (*Dasein*), они выступают как определяющие. Мы не можем бросить взгляд выше их. В рамках нашего удела мы не видим ничего за их пределами. Они подобны стене, о которую мы бьемся, на которую натываемся. Не в нашей власти их изменить, но мы можем лишь их прояснить, не давая им при этом объяснения или же

вывода их из чего-то другого. Они неотторжимы от самого нашего удела».

Это подчеркивание роли пограничных ситуаций мне лично представляется сильной стороной философии Хайдеггера и Ясперса\* в противовес идеализму, старающемуся их устранить, растворяя в сиропе из чистых отвлеченностей. Платой за такое подслащивание выступает полная утрата контакта с жизнью, с трагической реальностью человека, а также потрясающая неспособность не то чтобы дать ответ на точно формулируемые проблемы нашего драматически напряженного существования, но даже неспособность их понять и доставить тем, кто живет ими, поддержку понимающей симпатии, какой бы скромной она ни была.

## II

Наше представление ситуации является существенным образом пространственным. Это — позиция, которую занимают одни вещи по отношению к другим в определенном топографическом порядке. Но если мы захотим определить, что же такое, собственно говоря, ситуация, то мы скажем, что это — реальность, интересующая субъекта как *Dasein*, отмечающего при этом свои пределы и свое поле деятельности. Это — реальность, которая, будучи конкретной, не выступает ни исключительно как физическая, ни исключительно как психическая, но одновременно как то и другое, и определяет для меня свои преимущества и свои неудобства, помогающие мне или же причиняющие мне затруднения, дающие мне шанс или отнимающие его у меня — или и те и другие сразу. В качестве *Dasein*, то есть в качестве существа, живущего эмпирически, я нахожусь в таких ситуациях, в которых я действую и побуждаюсь к действию, не отдавая себе в них отчет иначе чем схематическим или частичным образом. Эти ситуации существуют, лишь трансформируясь, изменяясь, обновляясь, и я могу их в чем-то изменить, создав технически, юридически, психически новые ситуации. Эти ситуации связаны между собой, и научное исследование позволяет обнаружить такие связи и постичь их. Так как быть в эмпирии означает быть «в ситуации», то невозможно, причем абсолютно, выйти из одной ситуации, не войдя при этом в другую. Среди этих ситуаций пограничные, или предельные, ситуации — это те, которые в своей сути не изменяются, будучи способными к изменению лишь модуса своего обнаружения. Поскольку они соотносятся с нашим эмпирическим бытием, постольку они выступают как финал и предел. Они не позволяют, чтобы над ними господствовал ум, который их рассматривает (*überschaubar*), как мы об этом уже сказали. Скорее они сами выступают как стена, о которую мы ударяемся. Мы можем только их прояснить, но не объяснить, исходя из чего-то другого, чем они сами, откуда бы они возникали как следствия дедукции.

Нужно сразу же заметить — и это замечание обнаружит свою глубокую значимость, — что пограничная ситуация не является ситуацией для сознания вообще, поскольку такое сознание, раз оно познает или действует ради определенных целей, рассматривает подобную ситуацию исключительно объективно или же ее избегает, игнорирует, забывает. Эмпирическое существо, взятое как сознание, или не задевается пограничными ситуациями, или же затрагивается ими лишь очень глухо, смутно томимое чувством бессилия, которое оно с собой несет. В самом деле, я в качестве эмпирического существа могу только пытаться избежать пограничной ситуации, заткнув уши, закрыв глаза, чтобы не испытывать шока. И это потому, что я не могу надеяться составить план или произвести расчет, которые бы мне позволили ее избежать. Я могу на нее ответить лишь совершенно другой активностью, которая превосходит плоскость Dasein, то есть данного эмпирического бытия, становясь *возможным существованием*. Мы становимся сами собой, входя с открытыми глазами в пограничную ситуацию. Она доступна для познания только внешним образом, только поверхностно. Но как реальность она может лишь быть пережита экзистенциально. Отсюда вытекает формула, которую мы должны держать в уме: *переживать пограничные ситуации и существовать — это одно и то же* (Bd. II. S. 204). Здесь совершается своего рода скачок, посредством которого сознание сообщает себе реальность, актуальность или действительность, историческую полноту.

Следует отметить, что Ясперс прекрасно сознавал и противоположную установку, которую, например, разделял Валери. Я могу, говорил он, противопоставить себя всему, поставить себя перед лицом всего, что угодно, даже моего собственного бытия в удивительно свободной независимости. И тогда я утверждаю себя в моем одиночестве, в моей абсолютной изолированности перед лицом мира. Тогда, собственно говоря, ничто больше не касается меня, я лишь созерцаю все вещи в сознании моего знания о них, становящегося единственной точкой опоры. Я — не более чем воля к познанию в его универсальности. Чистое созерцание, только глаз, только взгляд. Но такое одиночество не может быть пределом, оно обнаруживает в себе другие возможности. Оно есть все-таки взгляд существа, стремящегося к самопреодолению, ищущего свой путь. Даже после этого первого скачка я остаюсь существом, участвующим в ситуациях в качестве возможного существования, существом, которого реальность задевает и в самом глубоком смысле интересуется. Второй скачок будет состоять в том, чтобы осознать пограничные ситуации как возможности, задевающие меня в самой сердцевине того, что я есть. Я признаю, что для меня невозможно ни действительно выйти из таких ситуаций, ни совершенно прояснить их, сделав прозрачными. Впрочем, обе эти невозможности взаимосвязаны, если только не совпадают. В самом деле, я могу выйти из ситуации, овладевая ею с помощью знания о ней, только в том случае, если сама эта ситуация для

меня ясна, прозрачна (Bd. II. S. 205). Итак, я вижу перед собой мир, который отделяется от меня благодаря моему познанию его, и, с другой стороны, я переживаю существование (экзистенцию), от которого, напротив, я не могу освободиться, его созерцая, но ввиду которого я могу быть или же не быть. Теория экзистенции парадоксальна потому, что она стремится прояснить непрозрачное и пролить свет на него, хотя оно как непрозрачное и не поддается просвечиванию. Впрочем, эта теория не является еще экзистенциальной реализацией. Она рассматривает пограничные ситуации с точки зрения возможного существования, будучи подготовкой к скачку, каковым она сама, однако, не является. И этот скачок — третий — был бы переходом к философской, или философствующей, жизни, в которой философия обретает свое последнее выражение, предельное завершение.

Итак, в качестве эмпирического существа я нахожусь в ситуациях. А в качестве возможного существования (экзистенции) я нахожусь именно в пограничных ситуациях. И, совершив скачок, я оказываюсь перед лицом неустранимого раздвоения: я больше не нахожусь лишь в мире, тем не менее я существую постольку, поскольку я обнаруживаю себя в нем. Я двояким образом могу стремиться избавиться от этой двойственности, правда тщетно. В мистике я могу еще обрести убежище от мира. Но, говорит Ясперс, это — иллюзия, так как на самом деле мистик продолжает жить в этом мире. Итак, одно из двух: или его жизнь вне мира и его жизнь в мире никак между собой не связаны, но тогда мистика этого мистика сводится к пережитому опыту, к трансу, или же, напротив, эта связь всегда постоянно поддерживается, и тогда появляется та самая двойственность, тот дуализм, что неявно содержится в пограничной ситуации. Другим способом избежать такого дуализма является позитивизм как отказ от всего, что не есть мир, но такое решение не более реально, чем предыдущее.

С большой убедительностью и силой Ясперс показывает пределы и уязвимые места позитивизма, неспособного осознать то, что придает человеческой жизни ее трагическое достоинство, не умеющего оценить и признать ни реальность смерти, ни реальность судьбы или ошибки и неспособного понять сомнение, отчаяние и дать ответ на них.

Итак, мы должны отказаться от надежды освободиться от напряжения между миром и тем, что его трансцендирует, — от этой как бы пружины нашего экзистенциального удела. «Все в мире, — говорит Ясперс, — глубоко безразлично, и все в нем может получить решающее значение. В экзистенциальном смысле, будучи феноменально всецело временным, я выше времени. Несущественность времени со всей значимостью выступает в обнаружении экзистенции в силу присущей ей решимости. Страсть, двигающая действием, сопровождается сознанием, что все это не имеет никакого значения, однако таким образом, что серьезность действия углублена, а вовсе не покалечена...» (Bd. II. S. 209).

### III

Теперь мы можем представить себе то, что Ясперс называет *систематикой пограничных ситуаций*. Среди них имеется одна, которая иерархически господствует над всеми остальными и состоит в том, что в качестве эмпирического существа я всегда нахожусь в определенной ситуации, являющейся именно такой, а не иной: я живу в определенную эпоху, принадлежу к определенному полу, имею такой-то возраст, занимаю определенную социальную позицию и т. д., причем эта узкая конкретизация контрастирует с идеей человека вообще и с теми атрибутами или совершенствами, которыми он характеризуется. Но при этом остается место для будущего как неопределенной возможности.

Прежде всего обратим внимание на то, что только в силу иллюзии моя определенная ситуация представляется мне как особенное проявление универсального, так как на самом деле, лишь *исходя из* нее, я восхожу к глобальному образу, или псевдообразу, универсума. Благодаря вымыслу я ставлю себя некоторым образом над моей ситуацией, рассматривая ее как одну из возможностей, реализовавшуюся среди остальных и вместо них. И здесь открывается путь, которому следует познающее сознание в своей ориентировке, но этот путь не ведет нас к бытию. По сути дела, это способ избежать пограничной ситуации или по крайней мере скрыть ее. Повсюду я натываюсь на определенные данности. Передо мной всегда стоят такие данности, в зависимости от которых я мыслю и действую. Моя ситуация несет с собой определенные материальные, психические, духовные или идеальные трудности или сопротивления, с которыми я должен считаться. Конечно, мы различаем два предельных случая: взятая со стороны материи, свобода выступает как полное овладение объектом, взятая же со стороны духа, она будет абсолютным взаимопониманием. Но это всего лишь идеальные предельные случаи. Дух реален постольку, поскольку он до определенного пункта подчиняется природе. «Моя неизбежная зависимость по отношению к природной данности и по отношению к волевой позиции другого человека, — говорит Ясперс, — это аспект моей пограничной ситуации, поскольку она меня обнимает» (Vd. II. S. 213).

Итак, историческая определенность, или детерминация, предстает для меня конститутивным элементом *существования*, взятого в его глубине. Тем не менее эта глубина не является просто и непосредственно данной вместе с самим историческим сознанием. Она достигается экзистенциальным прояснением пограничной ситуации. И такое прояснение может быть осуществлено только каждым по отдельности и для себя — это не абстрактная операция, всеобщим образом выполняемая или передаваемая. Я существую тем интенсивнее, чем больше действую в рамках моей уникальной, неповторимой ситуации, отдавая себе ясный отчет в том, что она имеет в себе имен-



но уникального. Напротив, тогда, когда я действую так, как другой действовал бы на моем месте, то есть как особенное проявление всеобщего, как единичный образец определенной универсалии, я испытываю чувство пустоты, неудовлетворенности, как бы находясь перед лицом того, что есть не более чем времяпрепровождение.

Наконец, заметим, что я никоим образом не могу рассматривать себя как абсолютное начало. Я могу бросить взгляд за пределы моих истоков, по ту сторону моего рождения на свет и таким образом объективно рассматривать свое происхождение. Тем не менее я должен принять определенную духовную установку перед лицом моих истоков. Путь верности им, как и дорога к отказу, равно открыты передо мной. Но для Ясперса такой отказ предстает как подлинное духовное самоубийство. Я не выбирал моих родителей. Они — мои в абсолютном смысле. Даже если бы я хотел отказаться от своих истоков, игнорировать их я не могу. Даже если бытие моих родителей должно мне казаться чуждым, все равно оно связано с моим бытием самой тесной связью. Выхолощенное в объективном плане понятие родителей определяется и обретает свое содержание лишь в *моих* родителях, неотъемлемо принадлежащих мне. Поэтому мое экзистенциальное сознание приговаривает меня или к тому, чтобы я признал себя непостижимым образом ответственным за то, чем они являются или были, или же в случае, если я порываю с ними связь, необратимо отрезать себя от моих собственных корней. Однако само собой разумеется, что мои родители не могут быть для меня простой данностью, объективным образом существующей. Это — существа, участвующие в возможной экзистенции, и тем самым между ними и мной устанавливается процесс общения, реальный или виртуальный, чреватый кризисами. Но даже там, где ситуация запрещает общение или исключает его, почитание остается вместе со своим, я бы рискнул назвать, онтологическим статусом, поскольку оно выражает нерушимую общность, основополагающее *со-бытие* (*Mitsein*), которое можно отнять от моего собственно бытия лишь неоправданным насилием (Bd. II. S. 216).

Рассматривая условия, с которыми связана моя личная судьба, я колеблюсь между идеей случайности, даже случайного накопления случайностей, и идеей абсолютной необходимости, предопределенности (например, астрологической). Пока я захвачен одним из этих представлений, другое имеет тенденцию раскрыться для меня как освобождающее меня, и наоборот. Но здесь кроется адский круг, от которого я могу освободиться, лишь осознавая пограничную ситуацию. В качестве действующего я перестаю быть просто-напросто другим по отношению к ситуациям, в которые я вовлечен. Я сам присутствую в них, а они выступают как явленность того, чем я могу быть. По ту сторону всякой рациональной мысли я экспериментирую с пограничной ситуацией как нераздельно слитой со случаем, который я схватываю как мой. Пограничная ситуация проясняется лишь благодаря своего рода присвоению случая, благодаря чему я

его превращаю в мой. Мои обстоятельства и я, мы поддерживаем друг друга, не позволяя нам действительно расстаться. Моя судьба перестает быть мне чуждой. Я ее люблю, как люблю самого себя. Эта *amor fati*<sup>1</sup> ведет экзистенциальный эксперимент с бытием таким образом, что с объективной точки зрения выглядит лишь ограничением, пределом. По сути дела речь идет о том, чтобы преодолеть сразу и некоторое суеверие по отношению к всеобщему и тотальному, с одной стороны, и фривольный вкус к чистому разнообразию — с другой, так чтобы подняться к нерушимому единству единичности и существования, обнаруживаемому или проясняемому в историческом сознании *amor fati*.

Такова изначальная пограничная ситуация, которая некоторым образом определяет все остальные. Теперь мы должны просмотреть те пограничные ситуации, которые образуют как бы подоснову экзистенциальной архитектоники. Прежде всего это — Смерть.

**СМЕРТЬ.** Взятая как объективная данность смерть не является пограничной ситуацией. Поскольку смерть выступает для человека исключительно как то, что определяет в нем стремление ее избежать, человек ведет себя не как экзистирующий (*existant*), а только как живущий. Но мы знаем, что именно экзистенция приводит к признанию пограничных ситуаций; и обратно, само это признание и характеризует экзистенцию. Для существования, или экзистенции, факт исчезновения представляется конститутивным. Лишенный исчезновения, я как существо был бы длительностью без конца и *не существовал бы*. Это не желание смерти, не страх перед ней, но просто исчезновение того явления, которое становится истиной в качестве присутствия экзистенции. Я утрачиваю существование, экзистенцию, если я рассматриваю жизнь как абсолют и веду себя только как живое существо в вечной смене тревоги и ее забвения. Как возможная экзистенция я реален лишь постольку, поскольку я обнаруживаюсь эмпирически, в то же время если, будучи погружен в явление, я больше него. Но это не должно пониматься как универсальное утверждение. Такое утверждение на самом деле относилось бы только к объективному факту. Но смерть в пограничной ситуации — это всегда определенная смерть, смерть близкого человека или моя собственная.

Смерть любимого существа, с которым я поддерживал глубокое экзистенциальное общение, предстает прежде всего как пустота, как разрыв. Необратимым образом я остаюсь один. Одиночество перед лицом смерти кажется абсолютным — одиночество как умершего, так и пережившего его. Однако общение с ним может иметь под собой такое прочное основание, что даже это завершение его в смерти предстает как его обнаружение, так что общение сохраняет свое бытие как вечная реальность. Но тем самым существование преобразовано. Просто живое существо, живущий, чистое здесь-бытие (*blosse*

---

<sup>1</sup> любовь к року, любовь к судьбе (*лат.*).

Dasein) может все забыть, утешиться, но здесь совершается скачок (saltus), ставящий как бы на порог рождения новой жизни. Смерть выступает как средоточие, центр жизни. Все это выявляет подлинность общения, переживающего смерть. Смерть перестает быть просто бездной. Дело обстоит так, как если бы я соединился благодаря ей с тем существованием, с которым я общался самым интимным образом. Утрата того, что было, хотя она и не обещает никакого утешения для такого живого существа, как я, превращается благодаря верности, которую я обнаруживаю, в позитивную реальность.

Смерть моего близкого имеет абсолютный характер и становится пограничной ситуацией лишь тогда, когда мой близкий является для меня единственным<sup>1</sup>. Однако именно моя смерть, моя собственная смерть выступает как определяющая пограничная ситуация, не являющаяся объективной, постигаемой всеобщим образом. Смерть как процесс — это, по определению, смерть другого. Моя смерть не доступна мне как мой опыт. Сам опыт имеется лишь в зависимости от нее (Bd. II. S. 222). Умирая, я претерпеваю абсолютное незнание, связанное с тем, что я устремляюсь в путь без возврата. Я присутствую в точке окаменения моего эмпирического бытия: «Дальнейшее — молчание». Но это умолкание в незнании в качестве стремления не знать того, что мне не позволено знать, остается все еще вопросом, не содержащим в себе ответа, говорящего мне, кто я есть, но несущим требование поставить и испытать мою жизнь перед лицом моей смерти. Тем самым в самое средоточие моей активности вступает предельная дихотомия: то, что сохраняет свою существенность в присутствии смерти, совершенно в экзистенциальном смысле, а то, что обнаруживает свою непрочность, является лишь чисто эмпирической данностью или данностью витальной, чистым здесь-бытием (Dasein). Но следует добавить, что я устремляюсь экзистенциально к гибели, если в свете смерти я не могу обрести ничего значительного и отдаюся нигилистическому отчаянию. Смерть перестает быть пограничной ситуацией, когда она выступает как абсолютное несчастье объективного разрушения. В не меньшей степени я избегаю экзистенциального измерения, когда я всецело присоединяюсь к партикулярному, как если бы оно было абсолютным, когда я замыкаюсь в вожделении, ревности, в желании самоутверждения или в гордости как в своей витальной тюрьме. Следовательно, смерть может стать как бы зеркалом существования, так как каждое его проявление на феноменальном уровне должно рассеиваться, если существование имеет значение жизни. Смерть выступает средоточием существования, его утверждением, отмечая знаком относительности все то, что есть лишь здесь-бытие (Dasein). Для того, кто существует внутри пограничной ситуации, смерть не является ни близкой, ни далекой и чужой, ни враждебной, ни дружеской. Но она есть и то и другое в самом движении своих противоречивых проявлений.

---

<sup>1</sup> Это почти то же самое, что я называл чистым «Ты» в «Метафизическом дневнике».

Конечно, для воли к жизни, рассматривающей длительность жизни как критерий бытия, неизбежная смерть не может не быть не чем иным, как причиной отчаяния, притом неизлечимого. Стремиться забиться означает лишь попытку убежать от проблемы. И тщетно пытаться уверять себя вместе с Эпикуром, что страх смерти основывается на путанице, говоря, что «поскольку я жив, смерти нет, а когда придет моя смерть, то меня уже не будет, следовательно, моя смерть меня не касается»\*. Каждая из этих мыслей сама по себе верна, но никакая из них не в силах подавить ужаса перед лицом небытия. И с той же суровостью Ясперс осуждает усилие представить себе чувственно данное бессмертие, разыгрывающееся во времени, другую жизнь за пределами смерти. Любое допущение подобного рода кажется ему в высшей степени невероятным и даже противоречащим данным опыта. В связи с этим интересно заметить, до какой же степени эта критика позитивизма позволяет, несмотря ни на что, так запугать себя этими отрицаниями, свойственными позитивизму самого грубо-сциентистского толка. И Ясперсу кажется, что мужество в виду смерти тогда лишь есть настоящее мужество, когда всякое представление о потустороннем полностью отвергнуто. В его глазах верующий, основывающий свои сверхземные упования на гарантиях или псевдогарантиях, содержащихся в догматах веры, утрачивает пограничную ситуацию и те экзистенциальные привилегии, которые с ней некоторым образом связаны. А в остальном он считает нужным различать два типа страха или беспокойства: первый из них относится к небытию и присущ желанию или воле к жизни, самому *Dasein*, а другой тип — это *экзистенциальная тревога*, которую я чувствую в той мере, в какой осознаю, что я и не жил на самом деле, то есть не подчинил существование себе. И чем больше я осознаю свою самореализованность, тем легче я готов принять смерть и соединение со своими близкими, уже умершими. Но если угроза смерти лишь пробудит во мне желание как можно быстрее пока еще не поздно насладиться жизнью, то тем самым я опускаюсь в круг *Dasein*, в повторение того же самого, что выступает как полнота реализации лишь в том случае, если обнаруживает себя как верность (Bd. II. S. 228). Итак, главным здесь оказывается именно реализация себя, осуществление. Смерть тогда достигает глубин бытия, когда она предстает не как покой, а как исполнение или свершение. В жизни все, что носит печать достигнутой или оконченности, тем самым выступает как мертвое. Ничто законченное не может жить. Стремиться к осуществлению — значит стремиться к смерти. Однако для нас сделанное, выполненное не более чем один этап, один этап. Жизнь, по определению, есть выходение за пределы. Привести ее к ее осуществленности — это нечто в себе противоречивое. Она может обрести характер законченности или исполненности лишь для другого, лишь как спектакль для зрителя. Но таковым она выступает только в той мере, в какой она не пережита, то есть нереальна. Итак, поскольку наиболее активная жизнь стремится к своему собственному свершению,

постольку она стремится к смерти. И несомненно, эффективна насильственная смерть, грубое прерывание жизни. Это не осуществление, а конец. Однако существование стоит перед смертью, как перед необходимым пределом своего возможного исполнения. Вспоминая историю Тристана и Изольды\*, Ясперс подчеркивает значение откровения, которое связывается со смертью от любви, с *Liebested*, но тут же напоминает, что подлинное осуществление исключает невозможность выдерживать тяготы жизни, презрение к себе, смешение своего рода тревоги и сладострастия. Смерть может иметь глубину лишь тогда, когда она не является только бегством от жизни. Ее глубина связана именно с тем, что ее чуждость стирается, что я иду ей навстречу как к моему началу, в котором я непостижимым образом обретаю завершение того, что я есть, нахожу таинственный приют.

**СТРАДАНИЕ.** Страдание выступает в бесчисленных формах, но оно всегда есть частичное разрушение, за которым маячит смерть. Поскольку я веду себя перед лицом страдания так, как если бы оно было не неустранимым, но преходящим и по праву доступным устраниению, постольку я остаюсь вне пограничной ситуации. Я борюсь со страданием, я полагаю, по сути дела, что оно может быть преодолено. Однако победы, достигнутые над страданием, всегда только частичны и ограничены. Правда, сегодня считают, что, когда биология и медицина достигнут большего прогресса, когда искусство политики позволит осуществить абсолютную справедливость, тогда страдания, мучения, болезни окончатся и смерть станет не более чем безболезненным затуханием, не пробуждающим ни желания умереть, ни страха. Эти успокаивающие мысли не могут в действительности избавить нас от проблемы смерти и страданий. Тот, кто отказывается смотреть прямо в лицо неизбежности страдания, обречен баюкать себя иллюзиями (неискренность перед лицом болезни, своих собственных духовных недостатков и т. п.). Начинают обвинять других в глупости, злобности. Или же избегают тех, кто страдает, особенно тех, чьи болезни кажутся неизлечимыми. Отсюда расширяется пропасть между счастливыми и несчастными, и в результате кончают ненавистью и презрением к тем, кто страдает.

Напротив, в пограничной ситуации я признаю мое страдание как нечто единое со мной самим. Я не пытаюсь скрыть его от себя каким-то неуклюжим образом. Я живу в своеобразном состоянии напряжения между волей сказать *да* моему страданию и бессилием его произнести с полной искренностью. Я обнаруживаю, что если бы счастье было последним словом жизни, то возможное существование, или экзистенция, было как бы спящим. Примечательно, что чистое счастье представляется пустым. Точно так же как страдание уничтожает наше эмпирическое существо, так и счастье оказывается угрожающим нашему подлинному существу. Из глубины моего существа против моего собственного счастья поднимается своего рода возражение, исходящее из знания того, что ему не позволено быть

простым и непосредственным. Счастье есть нечто такое, на что нужно осмелиться и чего нужно добиться. Между смирением активного существа, отказывающегося понимать и борющегося без передышки, и пассивным смирением того, кто убегает в непосредственное наслаждение, существует своего рода полярность, которую я преодолеваю, погружившись в глубины пограничной ситуации. Тогда мое страдание перестает быть случайной судьбой и как бы знаком моей испорченности, с тем чтобы обнажить передо мной экзистенцию. И тогда его трансцендентную направленность можно искать в той мысли, что когда я вижу, как страдают другие, то воспринимаю их страдания, как если бы они страдали за меня, вместо меня, как если бы для экзистенции требовалось переносить страдание мира как свое собственное (Vd. II. S. 232—233).

**БОРЬБА.** Смерть и страдание суть пограничные ситуации, которые осуществляются сами собой, без моего активного сотрудничества. Напротив, борьба, ошибка или вина — пограничные ситуации лишь благодаря моему участию. В самом деле, я не могу быть без того, чтобы их не было. И пытаться их избежать означает или восстанавливать их в другой форме, или стремиться к самоуничтожению. Для нас борьба предстает в многообразии форм, располагающихся, начиная с низшего ее уровня, между борьбой за жизнь — вполне бессознательной — и на самой вершине борьбой как любовью или борьбой с самой собой, чтобы стать тем, кто мы есть. Таким образом, мы должны различать два совершенно разных вида борьбы: один из них — это витальный вид, представляющий борьбу с помощью силы, другой — экзистенциальный, являющий собой борьбу в любви и посредством любви. Борьба за жизнь не только неизбежна, но, надо признать, что определенный уровень материального успеха за счет других является абсолютным условием эффективной духовной жизни. Несомненно, солидарность существует, но в очень ограниченных пределах. Она может создать лишь ограниченные единства, которые вступают между собой в борьбу. Конечно, здесь, как и для страдания и смерти, я могу пытаться поставить себя вне пограничной ситуации и смутным образом представить себе жизнь, в которой царили бы право, мир, условия жизни, приемлемые для всех. И так как мои собственные условия жизни относительно устойчивы, то я могу забыть, что борьба остается уделом и пределом всякой жизни. Тем самым я укрываюсь в своего рода нейтральности и впадаю в иллюзии по поводу объективности моих оценок. Но как только возникают внешние угрозы, я сразу же чувствую на себе неясное давление, я осознаю несправедливость, которой я пользовался к своей выгоде и которая позволяла мне принять фальшивую позицию безучастного судьи. И если воля к ясному зрению побеждает мои бессознательные сопротивления, то я должен буду признать реальные условия, позволяющие мне быть тем, кто я есть.

Отсюда очевидные решения проблемы, заключенной в пограничной ситуации, таковы: или я буду пытаться реализовывать существо-

вание без борьбы, эту утопию, в лоне которой мне суждено уничтожать самого себя, или же я буду утверждать борьбу как таковую, какими бы ни были ее ставки, отдаваясь воле к могуществу, меня одушевляющей. В этих обоих случаях пограничная ситуация на мгновение схватывается, но тут же теряется из виду. Первое решение предполагает иллюзорную идею о том, что жизнь возможна в плоскости абсолютного непротivления. Второе же приписывает борьбе внутреннюю значимость, которую она не вправе требовать (Bd. II. S. 238). Впрочем, подчеркнем, что все это может переместиться во внутренний план: так, ригоризм усиливает пафос борьбы — борьбы против себя, против своих инстинктов. И соответственно, нам известна и противоположная установка, приглашающая нас потакать нашим склонностям, советуя нам внутреннее непротivление. «Обе эти противоположные установки, — говорит Ясперс, — доступны ясной и рациональной мысли, так как они обе находятся за пределами пограничной ситуации». Отметим это замечание, имеющее принципиальное значение.

Однако на самом деле и непротivление, и насилие равно ведут к разрушению и отчаянию, даже если это лишь отчаяние не иметь противников. И для разума выбор кажется неизбежным. Конечно, станут оспаривать то, что жизнь предполагает насильственно ведущуюся борьбу, или же по меньшей мере скажут, что мы должны устроить такой порядок, в котором решение было бы не за силой. Но сколь много фактических возражений на такой оптимизм! Чрезмерный рост народонаселения Земли, относительная недостаточность средств выживания, неизбежность труда, разрушающего индивида, но необходимого для выживания рода, и т. п. В действительности любая справедливая и рациональная организация жизни не более чем небольшой островок. Всемирная организация такого рода — химера. Идея о том, что сила смогла бы быть не более чем только средством на службе права, должна оставаться лишенной реальности, тем более что само право, в лучшем случае, не более чем выражение баланса исторических сил, действующих в той реальности, порядок которой берет свое начало в решениях, полученных в борьбе, и поддерживается угрозой обращения к силе. Идея права, универсального и одновременно конкретного, — чистая отвлеченность, абстракция, которую невозможно осуществить. Безусловно, мирное устройство сообщества людей не может быть ни построено эмпирически, ни интуитивно представлено в качестве идеала. Пограничная ситуация поэтому сохраняется. И если я хочу жить, то должен согласиться воспользоваться насилием, которое где-то осуществляется. Следовательно, я должен сам его вынести. Я должен помочь ближнему и принять помощь других. Именно так, окольными путями, я иду к единству и компромиссу. И отсюда следует, что не существует решения, объективно значимого раз и навсегда. Но существуют только исторические решения, навязываемые нам *hic et nunc*, здесь и сейчас. Весь вопрос в том, чтобы знать, где надо встать на позицию силы и ис-

пользовать ее, где рисковать и бороться, а где уступить и претерпеть. Решение не вытекает из общих принципов, хотя и без них оно не может быть получено, но следует из исторического существования в его диспозиционности. В противовес предельным, абстрактным и однолинейным представлениям мы являемся такими существами, которые обретают свою реальность и существование в погруженных во время ситуациях борьбы. И наша реальность не имеет ничего общего с тем, что завершено в себе или вневременно.

Теперь нам остается рассмотреть не борьбу за жизнь, власть или могущество, а борьбу за экзистенцию, предоставляющую себя любви. Так как экзистенция реализуется лишь в коммуникации, или общении, а она — в лоне ситуаций, преобразующихся во времени, то имеется чистое созвучие (*Einklang*) взаимопонимания, могущее быть лишь мгновенным и исчезающим. Тот факт, что уверенность бытия может вспыхнуть только из борьбы, нацеленной на самообнаружение или самораскрытие, составляет для существования пограничную ситуацию, позволяющую ему наиболее глубоко осознать себя, но столь же радикальным образом и отчаяться в себе (*Vd. II. S. 242*). Говоря экзистенциально, в сфере явления ничто не обладает определенным неизменным значением. Экзистенция кроется в самой борьбе, вскрывающей подлинное бытие, она есть само это раскрытие подлинного бытия в борьбе. Борьба нацелена на истоки, понимаемые не как основополагающая диспозиция природы, но как свобода. И это происходит по ту сторону мира точности, по ту сторону любой объективности. Такая борьба протекает безо всякого насилия. Она не может вестись так, чтобы одна сторона побеждала, а другая испытывала поражение. Победа и поражение являются здесь общими. И под какой бы формой насилие ни вмешивалось (внушение это или давление интеллектуального престижа), оно кладет конец борьбе. Такая борьба возможна только при условии одновременного обращения и против другого, и против самого себя. Экзистенции, которые любят друг друга, буквально прекращают что бы то ни было просить друг у друга. Конечно, нечто во мне хотело бы, чтобы я смог освободиться и от этой борьбы, чтобы я только принимал другого и себя самого безусловно. Но экзистенциальная любовь, поскольку она свершается в длительности времени, не может быть спокойным сиянием душ, светящихся одна другой. Это было бы несдержанностью чувств, скрывающей реальность. Экзистенциальная любовь предполагает жгучее взаимное вопрошание. Нам легче заметить деградированные выражения, которые такая борьба способна породить: диктаторские замашки, иногда допускаемые превосходством ума, пассивность того, кто безусловно подчиняется воле другого, замещение любовной связи в собственном смысле слова жалостью или внешней требовательностью. И случается, что некий вид лжи ее грубо искажает, например, когда один из любовников на самом деле не ищет ничего другого, кроме самоутверждения, или когда, охваченный ненавистью к само-



му себе, он пытается увлечь и другого вместе с собой на путь саморазрушения. Если взаимности недостает, то борьба, то есть сама любовь, истощается, ослабевает, экзистенция уничтожается.

**ВИНА.** Любое действие влечет за собой в мировом целом такие последствия, о которых сам деятель и не подозревал. Он трепещет, констатируя эти непредвиденные результаты. Действительно, я принимаю, что мои собственные условия жизни означают труд и страдания других людей. Я живу эксплуатацией, даже если я и оплачиваю моим трудом, моими болями и, в конце концов, моим собственным исчезновением такую несправедливость. Так что же такое эта душа, чистоту которой я намерен беречь? Этого я не знаю, я отброшен к конкретному сознанию, которое ведет меня и неким образом настаивает на том, чтобы обвинить меня. Чистота души — это истина существования, подлинность существования, которое на самом деле подвергается риску и осуществляет нечистоту в мире, с тем чтобы в непрерывном сознании своей виновности усматривать в осуществлении чистоты лишь бесконечное задание, цель своей временной жизни.

Здесь, как и для страдания и борьбы, разум представляет себе простое решение, состоящее в том, чтобы приписывать каждому, что ему следует приписать. Однако такое абстрактное распределение вины означало бы устранение всякой экзистенциальной реальности. Я не могу действовать без того, чтобы при этом не задевать другого. Значит ли это, что я должен укрыться в неделании? Но не действовать — это все еще действие. И неделание, систематически осуществляемое, само имело бы последствия, это было бы своего рода самоубийством. И если я способен сделать что-то и не делаю, то несу ответственность за последствия моего неделания. И таким способом я избегаю ошибки. Ответственность — это состояние готовности взять ошибку и вину на себя. Однако я мог бы пытаться любыми средствами удержать себя вне пограничной ситуации, заявляя, например: «Вещи таковы, каковы они суть. Я в этом ничего не могу изменить, я не несу ответственность за структуру вещей. И если она делает ошибку неизбежной, то тем самым она перестает быть моей ошибкой». Но тем самым, мы это знаем, я отступаю назад, отступаю от экзистенции. Экзистенция же требует, чтобы я прекратил закрывать глаза на мою виновность, так сказать внутреннюю, или сущностную. И именно на осознании своей изначальной ответственности я должен выстраивать духовную реальность.

В результате этого анализа мы видим, что подтверждается проблематический характер любой эмпирической реальности. В мире никакая законченность невозможна, потому что даже в любви общение предстает перед нами как борьба. Любая реальность, представляющаяся как подлинное Бытие, поглощается и исчезает перед умом, занятым поиском абсолюта. Поиски, вопрошание, Frage (вопрос, Fragwürdigkeit (сомнительность) — вот слова, которые беспрестанно должны иметься нами в виду. В самом деле, мы повсюду сталки-

ваемся с разрывами, разломами, захватывающими некоторым образом предполагаемую целостность бытия. Бытие как Dasein являет собой глубоко антиномическую структуру.

Говоря обобщенно, мыслить и мыслить объективно — это значит быть нацеленным на овладение миром через борьбу с противоречиями и препятствиями, на которые наталкиваются, чтобы затем их использовать. Но характерная особенность антиномий состоит в том, что они не разрешаются и не сглаживаются, а, наоборот, углубляются, когда их ясно мыслят (Bd. II. S. 250). Антиномическая структура Dasein такова, что разрешимы только частные, особенные противоречия и затруднения. В то же время, когда претендуют на утверждение всеобщности и применимости способов их разрешения ко всему целому, то они обнаруживают свою иллюзорность. В таком образом устроенной антиномической структуре Dasein схватывается общая черта пограничных ситуаций, которые мы рассмотрели детальным образом. И в этом непоправимый недостаток данного мира (das hoffnungslose Elend in der Welt). Мы констатируем, что значимое действительно связано с такими его условиями, которые его отрицают (wertnegative Bedingungen). Противоположности здесь настолько глубоким образом взаимосвязаны, что я могу отделаться от того, с чем я борюсь, лишь при условии, что будет затронута сама их полярность, и я в конце концов утрачу то, что я хотел защищать как реальность. Свобода связана с зависимостью, общение — с одиночеством, историческое сознание — с универсальной истиной, а сам я как возможное существование — с обнаружением моего эмпирического бытия.

а) Возможно, что такая антиномическая структура остается для меня как бы прикрытой вуалью, которую я созерцаю как зритель. И тогда я успокаиваюсь, рассуждая об обогащающей значимости этих противоречий, без которых мир и человек потеряли бы свою полноту. Однако вместо того чтобы существовать в пограничной ситуации, я ее разглядываю извне таким образом, что я при этом ничуть не вовлекаюсь в нее. Я придерживаюсь тем самым антиномической концепции мира.

б) Я могу также закрыть глаза на один из членов оппозиции. Такая установка прельщает рациональной ясностью, подчеркивающей упрощающее суждение, на котором она основывается. Поскольку в отвлеченном смысле я знаю, что такое хорошо, то мне ничего другого не надо, как подводить под этот абстрактный принцип то, что происходит перед моими глазами.

Однако в действительности в качестве существующего я обладаю доступом к самому себе лишь в пограничной ситуации антиномий. Отсюда эта ситуация состоит, несмотря ни на что, в том, чтобы мыслить антиномии, а не увязать в них, как в ловушке, что имеет место тогда, когда я претендую на познание сущего в себе как абсолютного бытия или представляю себе всецело рациональное устройство мира, удовлетворяющее всем требованиям разума. И когда я дей-

ствую таким образом, то мир становится для меня в качестве мира всем: я отрицаю трансценденцию. Мир, лишенный антиномии, несущий только объективную абсолютную истину, был бы миром, в котором экзистенция перестала бы существовать, а вместе с ней и бытие, способное схватывать трансценденцию в чувстве.

Здесь мы достигли, может быть, центрального момента теории пограничных ситуаций Ясперса, а возможно, и самой его философии. В том же, посвященном трансценденции, он подчеркнет, что неудача теодицеи влечет призыв к нашей активности, хранящей в себе как возможность вызова, так и, напротив, возможность отказа от себя (Vd. III. S. 78). Но этот отказ предполагает фактическое отречение от знания, от подлинности только для незнания. Там же, где он стремится оправдать себя посредством определенного знания, он утрачивает свою подлинность. Впрочем, в последней главе этого тома Ясперс пытается доказать, что такая неудача является необходимой вместе со всеми несомыми ею разрывами, разочарованиями в плоскости Dasein или в плане желания жить, необходимого для того, чтобы имела свобода. Свобода, подчеркивает он, существует лишь посредством природы и против нее. Отсюда необходимо, чтобы она или исчезала как свобода (это и происходит, если она отождествляется с природой), или же гибла в качестве Dasein, но, претерпевая как Dasein такую судьбу, она спасает себя как свобода.

В мире обнаруживаются два типа *эмоса*. Один из них со своей претензией на универсальность выражается в этике меры, мудрости, относительности, и при этом у него отсутствует сознание неудачи. Другой же, коренящийся в незнании, являющемся вопрошанием, выражается этикой безусловной свободы, господствующей над тем, что Ясперс называет почти непереводаемым выражением *die Chiffre des Scheiterns*<sup>1</sup>, то есть трансцендентным значением неудачи. Основополагающая иллюзия, связанная с самой индивидуацией бытия, не есть нечто такое, что нужно лишь рассеять. Это необходимый средний термин, нужный для того, чтобы ввести в игру силы, неудача которых, подавляя указанную иллюзию, делает доступным нам бытие. Без этой иллюзии бытие осталось бы для нас погруженным во тьму возможности небытия.

Я не стану задерживаться более на этой теории трансценденции, так как я еще не смог глубоко ее изучить. Однако очевидно, что она самым тесным образом связана с той теорией, которую я только что изложил. Констатируемая и даже признанная как нерушимая связь между Dasein и Sein (бытие) остается в некотором смысле непонятной. Бытие есть, если только Dasein есть, но оно к нему не сводится. Dasein же как таковое не есть бытие. И когда я говорю, что Dasein должно быть для того, чтобы было бытие, то я сам не понимаю, что же означает слово *должно*. Мы приходим к тому парадоксу, что аб-

<sup>1</sup> шифр крушения (краха) (нем.).

солжот выступает для нас как нечто исчезающее благодаря тому, что свобода реально существует, или же к тому парадоксу, что относительное есть то, что сохраняется во временной длительности и объективной значимости. Подобная инверсия ожидаемого соотношения этих категорий обусловлена историчностью Dasein. В мире, который не может дать место единому представлению, целостному и истинному одновременно, но который, напротив, обнаруживается тем более разорванным (zerzissen), чем вернее воспринимается, возможное существование реализуется посредством свободы в борьбе против оказываемых ей сопротивлений. Слово «разрыв» является здесь особенно характерным. В другом месте (Bd. II. S. 348) Ясперс говорит, что «существование, пусть и уверенное в самом себе, в качестве временного бытия характеризуется состоянием разломанности (in einer Zerbrochenheit), как если бы ему предшествовала совершенная реальность, которая затем утратила бы свое совершенство, причем речь идет о поисках утраченного без возможности его когда-либо обрести». Но тот факт, что Dasein метафизической интуиции выступает как историческое существование, означает, что она схватывает его как обнаружение свободы, в которой каждый индивид участвует в качестве активного деятеля, несущего вместе с другими ответственность.

Такова эта теория пограничных ситуаций, понимаемых, я бы сказал, как экзистенциальные артикуляции. И коли речь заходит о том, чтобы определить, какова же моя собственная, личная реакция на это интеллектуальное сооружение, то я бы сказал, что она вплоть до одного определенного пункта является противоречивой. В самом понятии антиномичности я нахожу углубленное и систематизированное выражение той фундаментальной интуиции, которую я всегда разделял.

Однако, с другой стороны, выводы Ясперса, какое бы усилие он ни развивал ради преодоления позитивизма и идеализма и, особенно, сколько бы он сам в это свое усилие ни верил, представляются мне окрашенными теми самыми учениями, с которыми он борется и которые намеревается преодолеть. Я уже мимоходом отмечал тот презрительный тон, который он обнаруживает, критикуя идею бессмертия. Не говорит ли он тем самым, что доказывается при этом, может быть, скорее смертность? И в данном случае мы не ошибемся, если скажем, что это все еще психофизиологический догматизм. Понятно, что в лоне подобного догматизма посясторонности он будет развивать героическое усилие для его преодоления, для возможного подъема в направлении трансцендентного. Однако как же при этом не видеть, что он движется в некотором своего рода *круге*? И сколько бы он нам ни говорил, что этот круг не имеет ясных границ, он тем самым делает его лишь еще более тесным и замкнутым. Он действует так, пусть и не отдавая себе в том отчета, что мы не можем не спросить, а не секуляризирует ли он ненадлежащим образом само существо религиозных понятий, жизненная сила которых перед тем была уже выхолощена? В частности, я имею в виду прежде всего

понятие ошибки или вины. Ясперс при этом использует слово «Schuld» («вина»), а не «Sünde» («грех»). Однако эта неискоренимая ошибка-вина, нам сопричисляя, такова, что в ней невозможно не видеть след или неустранимый, полученный отвлечением остаток изначального первородного греха. Я высказываю эти соображения с некоторой робостью, поскольку еще не подверг мысль Ясперса исчерпывающему исследованию. Но способ, каким он обнаруживает свою религиозную философию, подтверждает в моих глазах эти наблюдения. И не приведет ли он нас тем самым к тому, чтобы сказать нам, что каждый должен оставаться в пределах той религии, в которой он был воспитан, — потому что она составляет часть его фундаментальной ситуации, — но что он при этом не должен упускать возможность в недрах этой ему прирожденной религии быть максимальным образом еретиком? И в соответствии с этим не будет ли он говорить о том, что философ склонен к ереси? Это мне кажется в высшей степени важным. Что касается экзистенции, существования, то позиция Ясперса состоит в неодолимом стремлении отбросить идею всякого канона и ортодоксии, и все это является не более чем выражением в особой религиозной плоскости своеобразного радикального отказа от онтологического измерения как такового. Здесь мы достигли центрального пункта, на котором я и закончу свой анализ. И если этот отказ от онтологии санкционируется, то я полагаю, что было бы очень трудно найти сегодня более глубокую, более гибкую и более открытую мысль, чем мысль Ясперса. Я также полагаю, что если этот отказ рассматривать как глубокое искажение разума, как его извращение, то в этом случае нужно будет пересмотреть все основные положения Ясперса и к наличным измерениям его мысли нужно будет тогда добавить еще одно, которое целиком изменит сам облик его философии.

## ФИЛОСОФИЯ НАДЕЖДЫ ГАБРИЭЛЯ МАРСЕЛЯ

«Романтическая идеализация патриархальных отношений средневековья» — такими словами у нас в свое время характеризовали взгляды как Константина Леонтьева, так и Габриэля Марселя (1889—1973). Имя французского философа и драматурга если и известно нашему читателю, то несравненно в меньшей степени, чем имена других мыслителей Запада примерно того же времени, уровня и направления, таких как М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. П. Сартр, А. Камю. Лишь в последние годы были переведены и изданы две его книги, представляющие важную, но сравнительно небольшую часть его творческого наследия<sup>1</sup>.

Габриэль Марсель очень не любил абстрактные отвлеченности, настоятельно советуя их по возможности избегать. Эта установка на конкретный человеческий опыт, на личное его переживание (Марсель предпочитал немецкое слово «Erlebnis» французскому «l'expérience») сопровождалась отчетливым пониманием того, что философия есть поддержание и развитие рефлексии, мыслящего осознания всего доступного человеку. В глубине переживаемого опыта рождается «слепая интуиция». Она-то и служит непосредственным материалом и стимулом для рефлексии. Сказав это слово («réflexion»), мы не можем тут же не пояснить, что у Марселя было выработано учение о двух ее уровнях — рефлексии первичной, редуцирующей (упрощающей) и аналитической, и рефлексии вторичной, или второй степени («réflexion seconde»), которую назвать в противовес первой синтетической будет явно недостаточно.

Здесь необходимо пояснение. Если первичная рефлексия направляется на целостное бытие, то по природе своей она не может его мысленно не разлагать и не сводить к чему-то ценностно и онтологически более низкому. Так, живой организм для науки выступает прежде всего как физико-химическая машина. Но рефлексия производится не в отвлеченном пространстве чистой мысли: ее совершает конкретный человек, существующий всегда в конкретной ситуации. Как живое духовное существо он осознает сам факт такой редукции или даже, как нередко говорит Марсель, деградации и поэтому в актах вторичной рефлексии встает на защиту угрожаемой целостности. Отсюда главная функция вторичной рефлексии

<sup>1</sup> *Марсель Г. Быть и иметь / Перев. и послесловие И. Н. Полонской. Новочеркасск, 1994; Марсель Г. Трагическая мудрость философии: Избранные работы / Перев., составление, вступ. статья и примечания Гаянэ Тавризян. М., 1995. Из немногочисленных отечественных исследователей творчества Г. Марселя наибольший вклад в его изучение внесла Г. М. Тавризян. Мировая библиография литературы о нем уже в середине 80-х гг. превысила 4000 наименований (La pensée de Gabriel Mareel // Bull. de la Soc. franç. de Philosophie, 78 Année, N 2, Avril — Juin 1984. P. 50).*

сии — восстановление разлагаемой целостности рефлектируемого предмета мысли. Первичная рефлексия как рефлексия объективирующая не может схватить то, что превосходит горизонт объективируемого. Вторая же рефлексия, выражая осознание этой ситуации в целом и ничего не объективируя, проливает регенерирующий свет на операции первой рефлексии, выправляя всю картину в целом. Субъекта вторичной рефлексии мы можем себе представить как цельный ум, открытый правде сердца и поэтому согретый и освещенный бытием, путь к которому ищет человек. Именно культура второй рефлексии указывает на достоинство и высоту мысли: ведь это мысль, сознающая свои собственные декомпозиционные потенции и направленная тем самым на их коррекцию.

Итак, по Марселю, у философа «есть одно-единственное орудие его профессиональной деятельности — рефлексия. Но она укоренена в личном опыте, производится в конкретной ситуации и в определенном исторически сложившемся культурном и духовном «климате». Поэтому она, как мы сказали, предполагает «слепую интуицию» бытия, которую прямо и поэтому страстно, а также метафорически и тем самым парадоксально может выражать поэт и тем более пророк, но не философ. Тем не менее именно такая интуиция как бы скрытым «подземным» образом питает философскую рефлексию, развертывающуюся на материале обычного опыта, внятного для всех людей, пользующихся естественным разумом, но, подчеркивает Марсель, настроенных благожелательно и открыто.

На философском конгрессе в Риме (1946) философия Марселя была определена как христианский экзистенциализм. Он *de facto*, пусть и нехотя, согласился с таким определением, которое оказалось, на наш взгляд, все же удачнее, чем опять-таки данное не им, а Ж. Шеню, участником его семинаров, определение «неосократизм»<sup>1</sup>. На него он тоже, впрочем, согласился, отмечая прочитываемый в нем отказ от системного представления о философии в пользу ее вопросительно-поисковой структуры, к чему, не без долгих размышлений, он пришел еще в молодые годы. Требование системы (систематизм) подразумевает категорическое суждение типа: «Я, философская система Имярека такого-то, есть полная и окончательная истина». Но Марсель исповедует другое убеждение, которое в его пьесе «Эмиссар» выражает близкий ему по духу персонаж: «Да и нет — вот единственный ответ, когда мы сами поставлены под вопрос; мы верим и мы не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; но если так обстоит дело, то это потому, что мы — на пути к цели, которую мы видим и вместе с тем не видим»<sup>2</sup>. Ситуация человека в мире такова, что мы действительно вовлечены в процесс — драму бытия, в его последние значения и смыслы. Иными словами, речь идет не об отвлеченном познании, таком, когда мы как его субъект — одно, а как его объект — нечто совсем другое, познании, в данные которого мы должны со всей тщательностью и критицизмом вникнуть и решить поставленную перед нами проблему. Мы — не зрители мира и тем более бытия, мы — его участники. А если это так, то надо выйти за пределы горизонта объективации, в который включены и наука, и вся на ней основанная философия, и перейти к новому горизонту и новому языку.

<sup>1</sup> Импульс для перемены названия философии Марселя был дан папской энциклопикой (1950), осуждающей экзистенциализм.

<sup>2</sup> *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*. Paris, 1968. P. 119.

Термин «экзистенциализм» в этом смысле удачен и неудачен. Удачен потому, что речь при таком понимании условий философской мысли действительно идет не о знании, а о самом нашем существовании и даже бытии. Познание интересуется не столько существованием вещей, сколько их существенными отношениями, обнаружение которых позволяет установить между ними регулярные связи, доступные даже математическому выражению. Однако настаивать на абстрактном противопоставлении сущности (эссенции) существованию (экзистенции) было бы ошибкой и попыткой создания нового абстрактного «изма» («экзистенциализма»). Марсель видел эту опасность и неустанно разоблачал ее (объектом его критики чаще других становился Ж. П. Сартр). И в этом смысле термин «экзистенциализм» неудачен. Но он оказался живучим и уже поэтому значимым, в то время как «неосократизм» не прижился, сохранив лишь локальную историческую значимость. Впрочем, дело еще и в своемравном характере языка и истории: превращать легендарную фигуру афинского любомудра, не только не создавшего систему или даже учение, но и вообще не пользовавшегося записью своих мыслей, в «изм» — противостоестественно. Аристотелизм, платонизм — это нормально, это прижилось, для этого были основания. Но «сократизм»?!

Итак, плохо относясь ко всяческим «измам», понимая их условность и советуясь при этом с чуткими и благорасположенными к нему людьми, Марсель все же соглашался называть свою философию, просто в силу условий книжного производства и энциклопедической рубрикации направлений, и христианским экзистенциализмом, и неосократизмом. Что касается последнего, то нам представляется важной одна его ремарка при обсуждении данного наименования. «Напомним, — говорит Марсель П. Рикёру, — что этот сократизм не является скептицизмом, нет, это — поиск, исследование, идущее ошупью, как вы заметили, но такое, которое *не требует, чтобы закрылись от света, когда его видят*»<sup>1</sup>. Таким образом, подразумевается «сократизм», окрашенный традицией христианской культуры: свет, о котором здесь говорится, исходит не столько от платоновских «умных» идей, сколько от сверхумной трансцендентной Любви, способной светить повсюду, проникая в том числе и в философский поиск истины. Философ, «комплексующий» по поводу возможного срыва философии в религию, склонен, почти бессознательно, экранироваться от этого света, если вдруг он его встретит на своем пути. Но тем самым он выступит заложником своей предвзятой идеи о философии и, как это ни парадоксально, не даст ей новых и плодотворных возможностей роста. Марсель не был таким философом. Этим он и ценен и, кстати, близок традиции русской мысли, с которой, как и с русской культурой в целом, у него был продуктивный контакт.

Впрочем, не с аналитики «измов», пусть даже и не совсем неудачных, следует, на наш взгляд, начинать рассказ о философии Г. Марселя. Выше мы привели впечатляющую цитату из его пьесы в качестве содержательного комментария к одному из подобных «измов». Вот на этот прием и стоит обратить внимание. Действительно, многое в философском развитии французского мыслителя объясняется его укрепившейся еще в детские годы любовью к театру. Увлечение театром, — а юный Марсель, по его словам, был «без ума от него», — верный путь к развитию художественного начала будущей творческой личности. Достаточно вспомнить в связи с этим театральные увлечения А. Блока или А. Бенуа. Но театр для Марселя в его юные годы был не

<sup>1</sup> Entretiens Paul Ricœur — Gabriel Marcel. P. 126 (курсив наш. — В. В.).



просто захватывающим искусством зрелищного представления, но «привилегированным способом выражения»<sup>1</sup> мысли и чувства. И именно этот мыслительно и, в конце концов, философски акцентированный и артикулированный театр и стал театром Марселя, своеобразной первичной формой выработки его основных идей. Прежде всего театр приучил его мыслить в лицах и ради них, способствуя отходу от философии Я, от картезианского и тем более фиктеанского трансцендентального Эго, из себя якобы полагающего не-Я. *Интерсубъективность* как основное требование философского вообще, и онтологического в особенности, поиска Марселя имеет свои театральные корни. «Я считаю, — пишет сам философ, — что мои персонажи заменяли мне сестер и братьев, которых у меня не было, но которых мне так не хватало»<sup>2</sup>. Искусство, необязательно драматургическое, способно воссоздавать то, что в объективном плане отсутствует в жизни, но крайне необходимо человеку для его бытия как личности. Такой способ бытия, по Марселю, есть *присутствие* (*la présence*), важнейшая категория его философии.

Захватившая его драматургическое и философское творчество тема присутствия возникла все же, скорее, в ответ на другое, трагическое обстоятельство его жизни. В возрасте неполных четырех лет мальчик потерял мать. «Таинственным образом, — говорит философ, — но она всегда была со мной»<sup>3</sup>. Она присутствовала (*restée présente*) в самой глубине его бытия. Но она умерла, и ее не было, как мы привыкли говорить, в живых. Отец, высокого ранга государственный чиновник и дипломат, большой, кстати, поклонник театра, великолепно читавший вслух драматический репертуар, женился на сестре умершей, которая и воспитывала мальчика. Оказавшись между умершей, но духовно живой матерью и воспитывавшей его тетей, привившей ему, по его признанию, требовательное отношение к истине и строгости суждений в стиле протестантски-либеральной этики, мальчик с явно художественными и созерцательными наклонностями чувствовал себя в ситуации «тайной полярности между невидимым и видимым» мирами<sup>4</sup>. Напряжение этой полярности, свидетельствует Марсель, «оказало на мое мышление, и глубже, на само мое бытие мистическое (*occulte*) воздействие, которое бесконечно превосходит все те влияния, что запечатлены в моих сочинениях»<sup>5</sup>. Можно сказать, что в подобных первичных складках глубинного опыта и были заложены те основные «слепые интуиции» бытия и жизни, которые затем раскрывались с помощью двойной рефлексии в его философских сочинениях.

Прервем наше изложение биографических истоков философской мысли Г. Марселя, с тем чтобы показать, что указанная «тайная полярность» прошла по всей его философии, начиная с ранних работ, написанных еще до Первой мировой войны, и кончая книгами всего лишь тридцатилетней давности.

Действительно, сердцевину экзистенциальной метафизики Марселя составляет базовая дуальность, пронизывающая все пласты понятийного и даже сверхпонятийного, но тем не менее мыслимого универсума идей, образующих ее каркас. Ее описание удобно начать, хотя это и необязательно, с противоположности «таинства» и «проблемы», подобно флагманскому кораблю задающей строй параллельно идущих «эскадр» понятий, каж-

<sup>1</sup> *Marcel G. Regard en arrière // Existentialisme chrétien. Paris, 1947. P. 296.*

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 302.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 303.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

дое из которых по интенции (направленности) его представления исключает другое. Тут же упомянем и другую важную оппозицию — бытия и объекта. «Объект как таковой, — говорит Марсель, — не присутствует»<sup>1</sup>. Соответственно присутствие необъективируемо. Строго говоря, присутствие не есть понятие, так как последнее относится к ряду объекта и проблемы, а не к параллельному ему ряду, который мы начали с таинства (тайны). Но нам важно было подчеркнуть, что они ориентированы скорее на их взаимные исключения, чем на связь. А теперь, не забывая об особом порядке следования самих оппозиций, дадим их свободную, не претендующую на полноту таблицы, иллюстрирующую то, что «тайная полярность между невидимым и видимым» как структура изначального личного опыта Марселя действительно пронизывает все его философское творчество.

*Полюс таинства и присутствия*

*Полюс проблемы и объекта*

Онтологическое и метапроблемное измерение	Гносеологическое и проблемное измерение
Невозможность фиксировать отдельно субъект и объект, ситуация участия. Познающий включен в познаваемое	Дуалистическое разделение субъекта и объекта, ситуация неучастия. Познающий исключен из познаваемого
Понятие подхода к объекту познания неприменимо	Понятие подхода работает
Сосредоточение как впускающее Другое — снятие напряжения	Напряжение, исключающее Другое
Таинство детализации не подлежит	Сущность проблемного рассмотрения — в детализации
Рефлексия второго порядка, восстанавливающая исходную целостность	Рефлексия первого порядка, разрушающая исходную целостность
Таинство (тайна) трансцендентно по отношению ко всякой технике	Проблема предполагает технику и в своей постановке, и в решении
Сфера гения	Сфера таланта
Прогресса нет, есть чудо	Чуда нет, оно — нонсенс. Прогресс есть
Надежда, вера, любовь, доверие и творческая верность	Отчаяние, желание, измена и предательство
Открытое время	Закрытое время
Трансцендентное	Имманентное
Таинственная связь свободы и благодати	Безблагодатная псевдосвобода выбора
Горизонт сверхъестественного, бытие как дух	Мир как совершенно естественное целое
Таинство бессмертия	Смерть как абсолют мира объектов
Онтологическая полнота, полное	Пустое, пустота
Бытие	Владение/имение
Присутствие	Вещь, объект
Экзистенция	Объективность

<sup>1</sup> Марсель Г. Быть и иметь. С. 95.

Таблицу можно было бы продолжить. Мы опустили, например, ряд оппозиций из мира социальной философии Марселя, которую он разрабатывал на склоне лет. Кроме того, надо сказать, что понятия одного ряда все-таки могут быть связаны с соответствующими понятиями другого ряда. Так, например, «условия, при которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, ведущими к отчаянию»<sup>1</sup>, — говорит Марсель, воспроизводя экзистенциальную диалектику Кьеркегора, к которой он пришел самостоятельно задолго до того, как стал изучать сочинения датского мыслителя. Другой пример подобной связи дает соотношение техники, входящей в мир объектов (говоря языком Бердяева, близкого по некоторым пунктам к Марселю), и присутствия. Метапроблемный мир, мир присутствия — сверхтехничен. Например, невозможно создать технику, автоматически вызывающую настоящую любовь или верность, присутствующих в человеческой жизни. Сущность техники, напротив, в том, что она неспособна к присутствию. Техника безлична и объективированна, присутствие же лично и сверхлично, и то, что присутствует, не имеет объектного существования. Однако здесь есть исключение: неспособная к присутствию техника — это *потребляемая* техника. Но для *творца* ее она может приобрести черты присутствия. Например, когда ее создатель мечтает о ней, создает ее проекты и т. п. В этом случае техники как объекта еще нет, но она уже присутствует, и это потому, что она имеет духовное измерение. Однако мы не имеем здесь возможности развивать тему взаимосвязи противопоставляемых в данной таблице категорий, которая, на наш взгляд, недостаточно раскрыта у французского философа. Дело в том, что взгляды его на характер соотношения указанных двух миров претерпели некоторую эволюцию. Принятая в начале 30-х гг. не без влияния энтузиазма новообращенного католика установка на *полный контраст* между ними в 1968 г. кажется Марселю «чрезмерно строго религиозной». Уже в 50-е гг. она была смягчена, в результате чего мир объектов несколько сблизился с экзистенциальным миром.

Понятия левого ряда таблицы ценностно и онтологически выше соответствующих понятий правого ряда. Мы объединили их, отнеся к полюсу таинства и присутствия. Поясним дополнительно последнее понятие, уже упоминавшееся выше. В идее присутствия содержится мысль о *совместном бытии* личностей как духовных существ, в котором они действуют друг на друга, не объективируясь при этом. Присутствует не объект или вещь, находящаяся передо мной, как другой вещью, а духовно близкие, любящие личности, объемлясь и пронизываясь общим для них измерением возможности присутствия как бытия. По Марселю, важным моментом присутствия выступает то, что в нем преодолено различие между «*вне меня*» и «*во мне*», внешнего и внутреннего. Лишь поскольку я захвачен изнутри меня самого другим сущим, оно присутствует для меня, будучи ценностно и онтологически значимым. Здесь мысль покидает философему одинокого Я, эгоустановку сознания, когда другое мыслится как то, что может быть схвачено и захвачено мною, поставлено под мой контроль и господство. Эгоцентрическая захваченность владения, или «имения» (*l'avoïr*), и господства характерна для внешнего мира изменения, а не для онтологического измерения, не для бытия (*l'être*). Та захваченность, о которой говорится в связи с присутствием, — это захваченность любви,

<sup>1</sup> Марсель Г. Быть и иметь. С. 80.

в которой я созидаю одновременно и себя самого, и «нас», а значит, и моего другого. Поэтому, поясняя это понятие, Марсель прибегает к латинскому глаголу *coesse* (быть-с, со-быть). В мире — множество вещей, которыми я не захвачен и которые не присутствуют для меня, и поэтому их для меня нет. Но, напротив, есть много лиц, которые, будучи лишены существования в нашем физическом, объективируемом мире, тем не менее в силу моей глубинной связи с ними присутствуют во мне, со мной, для меня. Они для меня не умерли, они есть, но эту ситуацию нельзя сформулировать в обезличенных объективированных данных как проблему и затем решить ее так, как решаются, например, научные или технические проблемы. В этом случае мы имеем дело с таинством, пусть и связанным с психологией памяти, но к ней никоим образом не сводимым, ибо психология остается на уровне проблем и объектов.

Нетрудно видеть, что в этой ситуации «тайной полярности между невидимым и видимым», о которой мы говорили, действительно содержатся экзистенциально-опытные предпосылки для идеи присутствия в связи с идеей бессмертия, что сначала получило художественное осознание в драматургии, а затем перешло в план философской рефлексии французского мыслителя. Метафизическое вопрошание как таковое предполагает не только, пусть и особое, бытие невидимого, но и его таинственную связь с видимым существованием. Акцент философского поиска на феномене существования и вместе с тем на бытии как его источнике возникает у начинающего самостоятельное творчество философа в конкретной духовно-практической, персонифицированной и диалогизированной атмосфере. Если принять во внимание это обстоятельство, то и литературно-философские влияния и сближения Марселя с М. Бубером, К. Ясперсом, М. Хайдеггером, при безусловном его отличии от них всех, становятся понятными. Но не они в конечном счете определили его творчество, а именно указанные коллизии и несовместимости.

Приведенная таблица показывает богатство и рефлексивную проработанность мира философской мысли Марселя. Представленный в ней понятийный аппарат подключается к работе с пережитым опытом, очень часто с опытом межличностных отношений, особой чуткостью к которому Марсель был наделен как художественно мыслящий человек, драматург и музыкант. И хотя, как мы сказали, французский философ сознательно отказался от построения своей философской системы, это не превратилось в бессистемность в смысле неряшества или небрежности мысли. Напротив, стилистике философии Марселя присуща чуткая к нюансу рефлексия, уходящая своими корнями в традиции французской культуры. Перечисленные нами выше понятия не просто попарно соотносятся между собой, а образуют целостный и живой организм разветвленной мысли, поясняя друг друга, работая всегда во взаимной артикулированности.

Продолжим наше прочтение философии Марселя в биографическом контексте как прежде всего философии *надежды*. Вероятно, для типичного профессора философии надежда вообще не философская проблема, не настоящая тема для философии «как строгой науки». В каталог собственно философских, «схολаризируемых», как говорит иногда Марсель, проблем она не входит. Это ведь не проблема типа проблемы свободы воли, соотношения случайного и необходимого и т. п. Надежда — это фундаментальный духовный опыт, питаемый традицией европейской христианской

культуры. А профессорская систематизирующая, ориентированная на науку философская дисциплина, как правило, избегает и того и другого. «Избегает» — не слишком удачное выражение. Скорее, она просто ничего общего с ними не имеет и иметь не может. Вот именно такой «климат» обезличенной абстрактности и стал символом того антидуха, от которого отталкивался Марсель уже в свои юношеские годы и который он во что бы то ни стало хотел преодолеть («трансцендировать»), приступая к самостоятельному творчеству. «Климат» этот он почувствовал с особой силой, когда после погружения в свободную, открытую к людям и ко всему неизведанному в мире жизнь в Стокгольме (его отец был послом Франции в Швеции) вернулся в Париж и оказался в педагогической «машине» французского лица с его подчиненной этическим императивам, но одновременно удивительно обездушенной и какой-то безнадежной жизнью. Итак, осознаем эту на первый взгляд странноватую связь: формальная *этика* в семье и в лице и одновременно иссушающий дух *отчаяния*, исходящий прежде всего от тех, кто эту этику, провозглашаемую от имени разума, олицетворяет, требуя следовать ее предписаниям. Преодолеть эту атмосферу *этически нагруженной* (может быть, перегруженной?) *безнадежности* и стало глубоким внутренним импульсом-заданием будущего философа-драматурга.

Мир, в котором обостренное моральное сознание соседствует с абсолютным признанием смерти и ее власти, для которого бессмертие — пустая иллюзия или даже суеверие, казался юному Марселю нелепым, и он не мог не восставать против него в *надежде* его преодолеть. Впрочем, сами лица, соединяющие таким вызывающим для подростка образом то, что казалось ему совершенно несоединимым, были к нему лично внимательны и даже щедры. Но это только влекло к обострению рефлексивной мысли, искавшей своей философии. И основные вехи ее создания совпали с рубежами преодоления атмосферы родительского дома и лица. Действительно, духу абстракции была противопоставлена конкретность мысли, неверию и обесцвеченному протестантизму — христианская вера и католичество, безнадежности и отчаянию — философия надежды, а всепоглощающий рационализм в результате поисков и находок оказался «снятым» в сверхрационализме тайны, или мистерии, бытия, в философии присутствия и бессмертия. Однако при этом никакой теологии не возникло. Хотя Марсель философствовал действительно вблизи нее, точнее, в свете религиозно переживаемого существования, но он никогда не заходил на ее территорию. Более того, он всегда стремился к тому, чтобы его философия была интересной и нужной равно как для верующих, так и для неверующих, если у тех и других живо беспокойство духа, открытого к радикальным вопрошаниям. И это ему, на наш взгляд, удалось.

Беспокойство духа и стимулируемый им поиск никогда не оставляли Марселя. Так было уже с детских лет, когда его захватила страсть к путешествиям и открытиям нового и неизведанного в пейзажах и ландшафтах. Параллельно развивалось его увлечение музыкой. Опыт путешествий и размышлений в связи с ними, а также музыкальные увлечения впоследствии дали Марселю как философу своего рода рабочие модели для его важнейших понятий, во многом определив саму стилистику его философской мысли. Диалектику полярности видимого и невидимого, категорию глубины в мыслительном поиске он сначала разрабатывал на материале особого рода пейзажей, когда наличная картина вдруг приобретает некие

странности, указывающие на будущие ее преобразования, когда в видимом внимательный глаз обнаруживает сигналы неявного и скрытого. Неудивительно, что подобные чувственно насыщенные пейзажно-музыкальные духовные упражнения уводили начинающего философа от привычных господствовавших в философии начала XX в. неокантианских схем и абстракций. Марсель считал, что в критическом идеализме преувеличена роль конструирующего субъекта и что такое преувеличение обусловлено невниманием к конкретным специфическим деталям, передающим со всей несомненностью «аромат» реальности.

К протесту против идеализма, особенно, как говорит Марсель, экстремистского толка, вполне естественно присоединялся поначалу подспудный протест против систематичности как неперемennого условия существования профессиональной философии. Подобный систематизм, считал он, склонен закрывать глаза на противоречия и трудности мысли ради возможности ее системного оформления. В конце концов, выбор им был сделан в пользу философии как рефлексивного поиска, озабоченного трудностями и даже несходимостями в осмыслении опыта. Целью такого поиска было несомненное и достоверное в нашем опыте, недоступное, однако, подтверждению научными методами с присущей им объективацией. При этом у Марселя изменяется и сам диапазон привычного для философа опыта: в нем важное значение отводится опыту эмоциональному, художественному и религиозному. Сюда же в качестве самой, быть может, существенной его компоненты входит и опыт человеческого общения с неизбывным для него трагическим измерением.

Философия, претендующая на научность и в силу этого на монопольное обладание объективной истиной, упрекает экзистенциальную мысль в целом и философию Марселя в частности в том, что она не достигает надежного intersубъективного содержания, будучи якобы замкнутой в субъективном мире единичного автора. Но тогда с той же легкостью, как и экзистенциальную философскую мысль, можно упрекнуть в отсутствии общезначимого содержания искусство и литературу. Однако достаточно внимательно вчитаться в работы Марселя, чтобы увидеть, насколько на самом деле его мысль критична к себе самой, насколько она озабочена вопросом о своей достоверности. Ошибочно думать, что настоящую технику мысли, обеспечивающую ей ее intersубъективную значимость, создают и применяют в полном объеме лишь научно ориентированные философы. У Марселя, на наш взгляд, великолепная техника мысли. Просто она другая, чем у ученых от философии. Чтобы убедиться в этом, надо изучить его «Метафизический дневник», служивший ему как бы резервуаром для некоторых его философских произведений<sup>1</sup>. Кстати, сами приемы составления этих работ далеки от принятых научно-профессорской философией норм. Это, условно говоря, тематические коллажи, в структуру которых входят и философские рассуждения дневника, и драматические произведения, и отдельные выступления или лекции. Марсель ищет не механического жанрового единства, а объемного высвечивания проблемы, ему важно открыть максимально широко доступ читателю в его

<sup>1</sup> Marcel G. *Journal métaphysique*. Paris, 1927. Дневник велся с 1913 до 1943 г. Записи 1928—1933 гг. и 1937—1943 гг. составили основу двух его книг («Быть и иметь», 1935, и «Присутствие и бессмертие», 1959).

духовный опыт, выражаемый не только с помощью обезличенных философских категорий, но и средствами его художественного осмысления, и показать тем самым, что философская рефлексия развивается не в обездушенном пространстве априорной абстракции и не обязана следовать сертифицированному списку готовых «философских проблем».

Ортодоксальные формы идеализма, материализма, рационализма, объединяемые лежащим в их основе радикальным натурализмом, провозглашающим единственной реальностью «всецело естественное» (*le tout naturel*), не устраивали Марселя из-за их якобы абстрагированности от ситуации конкретного человека, причем конкретного не в смысле социобиологической эмпиричности, позволяющей каждого человека включить в систему объективированных определений. Для него человек конкретен как духовно-практическое живое существо, как личность, а не как член обезличенных социальных групп. Бессилие абстракций и отвлеченной объективации человека он познал в годы Первой мировой войны, когда жизнь поставила его во главе одной из служб Красного Креста, занимавшейся вопросами розыска без вести пропавших военнослужащих. Сведения, которые добывали и фиксировали, в большинстве случаев сводились к констатации гибели людей. Марселю пришлось извещать о смерти человека самых близких ему людей. «В этих условиях, — вспоминает философ, — регистрационная карточка перестала быть для меня абстракцией: это был раздирающий душу призыв, на который я должен был дать ответ»<sup>1</sup>. Осмысление возникающей метафизической драмы он дал в своей неоконченной пьесе «Непостижимое» (1919), ставшей первым вариантом такого ответа. Затем ответ был продолжен уже на уровне философской рефлексии присутствия, надежды и бессмертия, вместе с указанной пьесой составивший книгу на эту тему<sup>2</sup>. Для того чтобы прийти к изложенной в ней концепции философии надежды, нужно было со всей бескомпромиссностью понять, что «экстремистский натурализм», признающий единственной реальностью лишь естественное, есть образ мысли, «не только ведущий к омертвлению нашего мира, но и лишаящий его центра, таких начал, которые единственно могли бы сообщить ему жизненность и значение»<sup>3</sup>.

Пережитый опыт военных лет пробудил интерес Марселя к метапсихическим явлениям (телепатия и т. п.). Внимательное изучение данных о них заставило его признать их реальность, несмотря на массу окружающей их фантастики. В тогдашней Франции среди ученых и философов только один А. Бергсон признавал их важность для философии и науки о человеке. Значение метапсихологии Марсель увидел по крайней мере в том, что она содействует преодолению натуралистической односторонности мысли, подтверждая законность философии духа и метафизики. Он сразу же понял, что в этой области невозможно достижение однозначных объективных результатов, что она не поддается объективирующей технике современной науки. Но с человеком, отваживающимся размышлять об этих вещах, может произойти внутреннее изменение, приоткрывающее ему мистическое измерение реальности. Оно, говорит Марсель, почти тонет в нашей слабости и в ночи нашего «удела» (*la condition humaine*).

<sup>1</sup> *Marcel G. Regard en arrière*. P. 312.

<sup>2</sup> *Marcel G. Présence et immortalité*. Paris, 1959.

<sup>3</sup> *Marcel G. Regard en arrière*. P. 313.

Здесь важно слово «почти», так как редкими вспышками эта ночь все же может если и не освещаться, то как бы «прокалываться» (надежда и есть подобное «пронизывание» светом — *la percée*). Соседство с мистикой и ясно-видением безусловно опасно для философии, и Марсель отдает себе в этом отчет. Но безопасно лишь плоская школьная философия, заполняющая философские конгрессы массивированной банальностью. Высшее достоинство философии спасают такие рискованные головы, как Кьеркегор или Ницше<sup>1</sup>.

Философия надежды Марселя укоренена в пережитом опыте, опыте «встречи» и углубленного общения, ведущего к свободному познанию себя изнутри intersубъективности. Он даже не прочь признать философскую правоту эмпиризма, но при одном условии — эмпиризм должен включать в себя *ценностную иерархию* разных типов опыта, ибо опыт опыту рознь. В опыте много рутинного, но бывают в нем и прозрения, высшие мгновения. В частности, Марсель подчеркивает, что признание онтологического таинства, рассматриваемое им как самая важная часть его метафизики, может иметь место лишь «благодаря некоторым высшим формам человеческого опыта»<sup>2</sup>. Опыт самопожертвования, любви, творчества, наконец, святости — вот что он имеет в виду, когда говорит о высших формах опыта, доступного человеку. В частности, опыт святости «есть подлинное введение в онтологию»<sup>3</sup>. И именно поэтому он готов признать философию эмпиризма, но лишь в случае, если это будет «высший эмпиризм». Признание такого эмпиризма невозможно без элементарного *доверия* к подобным формам человеческого существования. Мы их или принимаем и признаем — и тогда нам может приоткрыться излучаемый ими свет, — или же мы их отвергаем и предаем, утверждая актом своей духовной свободы лишь низкие и «теневые» формы опыта и их интеллектуальные составляющие. В первом случае мы открываем для себя возможность увидеть свет надежды, во втором — предаемся тьме отчаяния и невольно или вольно заражаем им других.

Надежда, как вера и верность, — символ бытия за пределами его представления как объекта. То, что доступно объективации, проанализировано Марселем как мир имения (владения) и, как видно из приведенной выше таблицы, противопоставлено бытию. Детально это противопоставление развернуто в книге «Быть и иметь», основу которой составил «Метафизический дневник» (1928—1933). Онтологические основания надежды затем были дополнены разработкой ее феноменологии в книге «*Noto viator. Прологомены к метафизике надежды*» (1944). Марсель называет свой метод феноменологическим, ибо, как и в классической феноменологии Гуссерля, его задачей выступает преодоление психологического редуccionизма и соответственно выявление автономных смыслов духовных, эмоциональных и познавательных актов, опираясь прежде всего на понятие интенциональности. Но в отличие от основателя феноменологии

<sup>1</sup> «Неувядаемая слава Кьеркегора или Ницше состоит, быть может, существенным образом в обнаружении, не с помощью аргументов, но самой их жизнью, пережитыми испытаниями, что философ, достойный так называться, не является, не может и не должен быть человеком конгресса и что он изменяет этому достоинству в той мере, в какой позволяет себе ускользнуть от одиночества, в котором и заключено его призвание» (*Marcel G. Regard en arrière*. P. 315).

<sup>2</sup> *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. С. 105.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.



Марсель в результате своих анализов находит устойчивую связь между метафизическим и религиозным измерениями опыта. Проблематизации и объективации бытия, базирующихся на постулате неучастия субъекта в жизни его объекта, противопоставит сознание его таинственного участия в нем. Эта причастность недоступна объективации и поэтому требует и особой рефлексии (вторичной), и особого отношения к языку<sup>1</sup>.

Представители последовательного рационализма, да и любой другой формы идеологического сознания, согласно Марселю, ради торжества выдвигаемых ими идей легко приносят в жертву человеческое начало. Если понятийный рациональный каркас считать абсолютным содержанием реальности самой по себе, а не совокупностью регулятивных принципов ее упорядочивания и познания, то «человеческое как таковое» будет лишь его шелухой<sup>2</sup>. Такие рационалисты, указывает французский философ, крайне негативно относятся к надежде, считая ее выражением миража или иллюзии. Лишь отказ от абсолютистских претензий подобного рационализма дает шанс «спасти надежду».

Величайший рационалист нового времени Б. Спиноза, согласно Марселю, не понял феномена надежды, отнес ее как противоположность страха к сфере желания. Но, замечает он, категория желания принадлежит к миру имения (владения), в то время как понятие надежды указывает на горизонт бытия. Технократические «проектанты» будущего человечества, обещающие ему неслыханное процветание на путях его собственной механизации, отрицают онтологическое ядро надежды, оставаясь всецело в мире имения (владения) и соответственно в горизонте желания. Кстати, именно «желающий человек» стал в современной французской философии после Марселя одной из основных антропологических моделей, что вполне устраивает новых технократов.

Хотя, по видимости, надежда кажется близкой по смыслу к желанию, на самом деле, подчеркивает Марсель, она предельно далека от него. Желающий видит предмет своего желания, объективирует его и превращает в проблему, с тем чтобы решить ее. Тем самым он становится на путь технического мышления. Но надежда живет в другой духовной атмосфере. Она не предсказывает то, на что надеются, в ее горизонте человек не строит объективированных конструкций для ее осуществления. Но она как бы помнит будущее и поэтому является его «прикрытым видением». Актом надежды «протыкается» «скорлупа» замкнутого и омертвленного в его рациональной истолкованности времени (надежда как упомянутый световой «прокол» — *la percée*). В образовавшемся просвете не возникает образов определенных объектов. Но зато начинает светить свет, несравненно более могучий, чем вся замыкающая время объективность мира, вместе взятая. Надеющийся чувствует, осознает свою причастность к нему, какой бы слабой, условной и хрупкой она ему ни казалась. Сорваться, «заболтать» надежду легко. Она не дается человеку с гарантией объективного закона природы.

---

<sup>1</sup> Стратегическая дилемма здесь такова: или создавать свой особый технический язык, подвергаясь опасности его объективации или фетишизации, или пользоваться обычным концептуальным языком, сохраняя, однако, по отношению к нему уточняющую его критическую дистанцию. По первому пути пошел М. Хайдеггер, по второму — Г. Марсель.

<sup>2</sup> *Marcel G. Homo viator. Paris, 1963. P. 69.*

Мы могли бы резюмировать вытекающий из работ Марселя смысл понятия надежды следующим образом. Надежда — чувство-сверхчувство, свидетельствующее о том, что не выразимая никакими понятиями объективирующего сознания поддержка со стороны таинственных сил бытия мне оказана<sup>1</sup>. Это уверенность в том, что подобный кредит трансцендентного доверия мне открыт, несмотря ни на какие самые удручающие обстоятельства. Будучи знаком таинственной духовной подпитки моих внутренних сил, надежда обнаруживает свою светоносную природу.

В своей философии надежды Марсель как бы переключает основной регистр, в котором развертывалась западная философская традиция. Действительно, она в основном строилась как философия ума, рациональности и объективности. Марсель же переводит ее тональность с объективирующего ума на кажущуюся лишь субъективной духовность сердца, впрочем сохраняя при этом все права его главного орудия — рефлексии. Не часто, но у него все же можно встретить такие выражения, как, например, «кровоточащее сердце человеческой экзистенции»<sup>2</sup>. Теология и философия сердца в западной культурной традиции были введены в оборот еще Августином. И Марселю он несравненно ближе Фомы с его схоластическим рационализмом. Это предпочтение указывает на библейский духовный «климат» его философии, в то время как основное русло западной философской традиции было сильно эллинизировано. Факт такой переакцентировки внимания признает и сам Марсель в его итоговых беседах с Рикёром.

«Надежда — мой компас земной!» — поется в популярной песне. Габриэль Марсель, философ надежды, наверное, сказал бы о ней как о компасе небесном, существование которого он считает возможным и в земных условиях человеческого удела. Надежде философа присущ, как мы видели, световой характер, что обнаруживается в соответствующих метафорах. Так, надежда у него «лучиста», впрочем, как и вся философия Марселя, это метафизика надежды и любви, веры и верности. Характерно, что к световому ее характеру органически присоединяется ее музыкальность и драматизм. Она немыслима без верного тона или интонации, но это не произвольный субъективный каприз, а ясное, гармоничное принятие дара жизни, дара бытия. Ведь наша жизнь есть дар «непредставимого и нехарактеризуемого бытия» или, переходя с метафизического языка на религиозный, «божественный дар» (*don divin*). По отношению к нему возможны или отказ (*le refus*), или его принятие, а это означает, что он слышан как зов или призыв, влекущий творческий ответ как ответное его призывание (*l'invocation*). Если во втором случае человек принимает свет за свет и сам стремится его распространить, то в первом — он загораживает от него и себя и других. Поэтому смысловой вектор духовных исканий человека — «от отказа к призыву», как гласит заглавие публикуемой книги в ее первом издании.

У французского мыслителя есть одно характерное место, позволяющее понять, насколько важна для него именно верная интонация, тон

<sup>1</sup> Личное местоимение первого лица, как это часто делает и Марсель, стоит здесь потому, что говорить о надежде лучше изнутри себя, подчеркивая тем самым ее необъективируемость в общезначимой верифицируемой и безличной дефиниции, что, разумеется, не означает никоим образом сужения горизонта «Мы» (принципа *sumus* — «мы есть»), в котором только и может светить надежда.

<sup>2</sup> Марсель Г. Трагическая мудрость философии. С. 113.

произносимых философом утверждений. Вот что он пишет об утверждении «я существую» (*je suis*), которым завершается знаменитый тезис Декарта. «Это утверждение, — подчеркивает он, — нельзя произносить в дерзком и заносчивом тоне, с вызовом, но, скорее, нужно шептать внутри себя в тональности смирения, страха и изумления»<sup>1</sup>. И он поясняет, почему именно такая тональность является необходимой в том испытании, каким является жизнь человека. Однако новоевропейская философия в основном своем русле оказалась как раз нечувствительной именно к тональности мысли, к ее экзистенциальному тону. Вызов, заносчивость и гордыня (*hybris*) звучат у нее и в «я существую», и в «я мыслю», и в том, что она из них выводит.

Теоретический философский эгоцентризм в истории Запада лишь дополнился тем, что Марсель называет «практическим эгоцентризмом». Данная характеристика соответствует определению западного культурного менталитета как «фаустовского духа». Здесь Марсель вполне солидарен со Шпенглером. Корни этого духа уходят в гностицизм и магию средних веков, в эпоху Ренессанса выдвинувшихся на авансцену тогдашней культурной жизни. Современная «техномания» (термин Марселя) ведет свое происхождение именно оттуда, получив мощный импульс благодаря рождению новой механистической науки. Фаустовский порыв когда-то казался его адептам светом, лучом надежды в ночи средневековья. Но Шпенглер, цитируемый Марселем, замечает в чередо научно-технических открытий какое-то «духовное опьянение»<sup>2</sup>. Безмерность, дерзость, заносчивость и высокомерие сопровождают стремительный подъем науки и техники, становление индустриального общества. Новая философия, угадывая и абстрактно формулируя этот дух завоевания мира, в высшей степени абстрактный дух, в свою очередь лишь усиливает его. При этом экзистенциально-антропологическое измерение, трезвость и смирение духа перед неисчерпаемой тайной бытия уходят на задний план. Все последующее развитие, с его вызовами и кризисами, становится понятным, если вспомнить о главном эпизоде истории с доктором Фаустусом, не испугавшимся заложить душу дьяволу ради обретения всесильной науки, дающей возможность господства над миром и над людьми. Из легенды слова не выкинешь, что было, то было. И если анализы Шпенглера и Марселя относительно сущности духа индустриальной цивилизации в какой-то мере верны, то темнота средневековья действительно будет благодатным светом по сравнению с этим люциферическим огнем.

Совет ли, однако, Марсель к полному отказу от науки и техники? Нет. Он только возражает против их абсолютизации, превращающей их во всепоглощающих идолов, закрывающих другие способы быть и мыслить. Плыть назад в углу кораблике истории невозможно. Но плыть вперед надо с настоящим светом на его палубе.

*В. П. Визгин*

<sup>1</sup> *Marcel G. Foi et réalité*. Paris, 1967. P. 45.

<sup>2</sup> *Marcel G. Le déclin de la sagesse*. Paris, 1954. P. 11.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Данная книга Габриэля Марселя первоначально была издана в 1940 г. в издательстве «Галлимар» под названием «От отказа к призыву» («Du refus à l'invocation»). В 1967 г. было осуществлено ее новое издание под названием «Опыт конкретной философии» («Essai de philosophie concrète»), дополнительно снабженное небольшим числом авторских примечаний и указанием дат написания вошедших в книгу работ. Перевод на русский язык осуществлен по изданию 1967 г.

С. 3. \* *Лавель* (Lavelle) Луи (1883—1951) — французский философ спиритуалистического направления, представитель философии духа. Автор таких работ, как «Тотальное присутствие», «О Бытии», «Об Акте», «О Времени и вечности», «О душе человека», «О духовной близости», «Мораль и религия», «Французская философия между двумя войнами», «Введение в онтологию», «Трактат о ценностях» (2 т.). Вместе с Р. Ле Сенном издавал серию книг «Философия духа» («Philosophie de l'esprit»), где печатались книги Г. Марселя, переводы работ В. С. Соловьева, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева. Г. Марсель, по его словам, «испытывал очень большое доверие» к Л. Лавелю (см.: *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии: Избр. работы / Перев. Г. Тавризян. М., 1995. С. 167).

С. 4. \* «Союз в защиту Истины» («Union pour la Vérité») — объединение французских интеллектуалов, созданное, как и периодические коллоквиумы (декады) в Понтиньи, стараниями Поля Дежардена (1860—1940) (см. о нем в кн.: *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 271—277). Собрания «Союза в защиту Истины» происходили на улице Висконти в Париже. «Собрания были обычно посвящены обсуждению вновь появившейся интересной книги, главным образом по философии культуры и философии политики» (там же. С. 76).

\*\* *Брюншвик* (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ, представитель критического идеализма, профессор Сорбонны, один из основных распространителей идей кантианства во Франции, известен также своими работами по методологии науки. Философия Брюнсвика характеризуется ярко выраженной интеллектуалистской гносеологической ориентацией. Автор таких работ, как «Введение в жизнь духа» (1900), «Современный идеализм» (1905), «Этапы философии математики» (1912), «Человеческий опыт и причинность» (1922), «Прогресс сознания в западной философии» (1927), «Разум и религия» (1939). По оценке Г. Марселя, Л. Брюншвик — «лучший представитель критического идеализма во Франции». На Декартовском философском конгрессе он вступил в полемику с Марселем в связи с проблемой смерти. Эта дискуссия имела широкий резонанс в философском мире. В вежливой форме Брюншвик упрекнул Марселя в том, что он придает слишком большое значение своей будущей смерти, сказав примерно следующее: в то время как я, Леон Брюншвик, не слишком беспокоюсь по поводу моей, Леона Брюнсвика, смерти, Габриэль Марсель не может отвлечься от грядущего факта смерти Габриэля Марселя. На это Марсель ответил, что уважаемый профессор не понял его отношения к поднятой им проблеме: меня, сказал Марсель, глубоко волнует вовсе не моя личная смерть, а смерть самого близкого мне человека. Вопрос о смерти, как он его ставит, развертывается в плоскости любви и духовного братства людей, а не в замкнутом эгоцентрическом пространстве. Но вопрос о смерти развел Марселя не только с Брюншвиком и со всем идеализмом трансцендентального и научно ориентированного типа. Этот вопрос подобным же образом разжевал его и с несравненно более близкими ему по философским устремлениям К. Ясперсом и М. Хайдеггером. Иными словами, вопрос о смерти не только отделил экзистенциальную философию Марселя от

традиционного для начала века идеализма, но и от других форм экзистенциальной мысли, представленной, в частности, указанными философами. Поэтому если экзистенциальная философия Марселя есть философия надежды, то этого нельзя сказать о философии Хайдеггера и Ясперса, развивающих экзистенциальную мысль в поле непреодоленной ими секуляризации христианской культурной традиции (*Marcel G. Homo viator*. Paris, 1944. P. 195). Несмотря на свое глубокое расхождение с Брюнсвиком, Марсель до конца жизни ценил его преданность идеалам рационализма, ценность которого в эпоху «восстания масс» и пробуждения стадных инстинктов он неустанно подчеркивал (*Entretiens*. Paul Ricœur — Gabriel Marcel. Paris, 1968. P. 111).

С. 8. \* *Оппозиция открытого — закрытого, динамического — статического* явным образом вводится А. Бергсоном в его последней книге (1932). Ее русский перевод: *Бергсон А. Два источника морали и религии*. М., 1994 (гл. IV особенно). Само заглавие этой работы уже отражает эту оппозицию, восходящую к сущностной двойственности жизни как, с одной стороны, «социального давления», а с другой — «любовного порыва» (там же. С. 103). Марсель широко использовал эту оппозицию как мировоззренческую альтернативу, преломляя ее в соответствии со своей экзистенциальной метафизикой духа. В частности, он вводит понятия «открытого времени» и «закрытого времени» (*Foi et réalité*. Paris, 1967. P. 188).

Воздействие философии Бергсона на развитие оригинальной мысли Марселя было значительным. В течение двух лет он с энтузиазмом слушал его лекции в Коллеж де Франс. «Каждый раз я приходил на них, — рассказывает философ, — с надеждой на открытие; именно Бергсону, и никому другому, я обязан освобождением от духа абстракции, вредное воздействие которого я должен был разъяснить позднее» (*En chemin, vers quel éveil?* Paris, 1971. P. 81). Весной 1917 г. Марсель посвятил Бергсона в свои исследования в области метапсихологических явлений. «Он был единственный, — говорит он, — из всех французских мыслителей, способный признать значимость метапсихических явлений» (*Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris, 1947. P. 313). На примере отношений Бергсона и Марселя видно, что философия жизни, метафизическая ориентация, а также ясность рефлексивной мысли и строгость ее литературного выражения содействовали возникновению и развитию экзистенциальной философии, особенно во Франции. В классическом стиле своих работ Марсель — продолжатель традиции французской прозы, ярким представителем которой был А. Бергсон, с той важной оговоркой, что в отличие от М. Пруста Бергсон в глазах Марселя был *нечувствителен к драме человеческой жизни* (*En chemin, vers quel éveil?* P. 207).

С. 11. \* *Блондель* (Blondel) Морис (1861—1949) — французский философ, представитель спиритуализма и католического модернизма, ученик А. Бергсона, опирался на традицию метафизики XVII в., а также на Гегеля и Мен де Бирана. Его книга «Действие», переработанная в двухтомное произведение (1950), вызвала негативную реакцию как у официального католицизма, внесшего ее в Индекс запрещенных изданий, так и в атеистически настроенных университетских кругах, запретивших ему в течение ряда лет преподавание под тем предлогом, что он не признает полной независимости философии от религии. По ряду моментов философия Блонделя была близка Марселю (поворот к августиновской традиции, признание трансцендентной реальности бытия, преодоление натурализма и догматического рационализма и т. д.). Его основные работы помимо указанной: «Мышление» (1948—1954), «Философия и христианский дух» (2 т., 1944—1946), «Бытие и существа» (1963).

С. 18. \* Указанные Марселем его ранние работы были опубликованы под заглавием «Философские фрагменты 1909—1914 гг.» (1961). Он писал эти тексты, по крайней мере часть из них, когда заканчивал курс в Сорбонне, оставаясь еще во многом под влиянием трансцендентального идеализма, от которого затем решительно отошел. В эти же годы он пишет свою дипломную работу «*Метафизические идеи Кольриджа в их связи с философией Шеллинга*» (издана в 1971 г.), пытаясь с помощью метафизики и абсолютного идеализма преодолеть идеализм указанного типа.

С. 19. \* *Брэдли* (Bradley) Фрэнсис Герберт (1846—1924) — английский неогегельянец, главный представитель школы абсолютного идеализма, профессор в Окс-

форде. Цель человеческой жизни Брэдли видел в «самореализации» в бесконечной и всеохватывающей целостности. Религия и государство представлялись ему этапами подобной самореализации. С помощью тонкой аргументации Брэдли доказывал «видимостный», неистинный характер времени, пространства, причинности, чувственных качеств, личности, противопоставляя все это истинной, неизменной, гармонической, непротиворечивой реальности Абсолюта, который нельзя истолковывать как личного Бога. Главные работы: «Видимость и реальность» (1893), «Принципы логики» (1922), «Опыты об истине и реальности» (1962). После окончания философского курса в Сорбонне Марсель заинтересовался философией Брэдли и хотел писать о нем работу. Но тема уже была занята. Автор «Видимости и реальности» привлек Марселя твердостью своей метафизической позиции, которую он разрабатывал на материале традиционных для английской психологии данных, правда серьезно их переосмысляя (*En chemin, vers quel éveil?* P. 70). Возможно, что, не выполнив своего намерения написать книгу о Брэдли, Марсель переключился на изучение метафизики Дж. Ройса, опубликовав о нем исследование сначала в журнальном варианте (1917—1918), а затем отдельной книгой («Метафизика Ройса», 1945).

С. 21. \* *Ален* (1868—1951), французский философ-эссеист, определяет аффект (*affection*) как «захваченность нас каким-то наслаждением или страданием» (*Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française. Paris, 1973. P. 27*). *Affection* — это и нежная привязанность, и заболевание.

С. 22. \* Термин происходит от лат. *haecceitas* (от *haecce res*), представляющего собой латинскую кальку греческого выражения τὸ τοῦτῃ (вот это), которое использовал Аристотель. Указанный латинский неологизм принадлежит Дунсу Скоту (1266—1308) и означает определенное индивидуальное бытие.

С. 23. \* Речь идет о «Метафизическом дневнике», изданном в 1927 г. Вероятно, вторым метафизическим дневником Марсель считает те свои записи того же рода, которые легли в основу книги «Быть и иметь» (1935). Третьим же метафизическим дневником философа следует тогда назвать записи, составившие большую часть его книги «Присутствие и бессмертие» (1959).

\*\* Главное произведение английского философа Д. Юма (1711—1776) называется «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам». Первое анонимное и неполное его издание — 1739 г. См.: *Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965*. Термин «*condition*» («условие», «удел») кажется Марселю более приемлемым для современной мысли, чем слово «природа». И действительно, писатели и философы экзистенциальной ориентации будут его активно использовать.

С. 25. \* Термин, ведущий свое происхождение от латинского выражения *a se esse*, означающего самодостаточное бытие, бытие, полагаемое им самим. Применяется для обозначения атрибута Бога, поскольку его бытие не допускает никакой внешней по отношению к нему обусловленности. Использовалось в истории философии. В частности, Шопенгауэр говорил о самодостаточности (*aséité*) воли.

С. 26. \* *Шелер* (*Scheler*) Макс (1874—1928) — немецкий философ, создавший оригинальную и глубокую философию ценностей и концепцию человека. Здесь имеется в виду одно из основных сочинений Шелера «Сущность и формы симпатии» («*Wesen und Formen der Sympathie*», 1923).

\*\* *Хокинг* (*Hocking*) Уильям Эрнест (1873—1966) — американский философ-персоналист. Учился в Германии у В. Виндельбанда, В. Дильтея, К. Фишера, а в США — у Дж. Ройса и У. Джеймса. Профессор Гарвардского университета. Основные идеи Хокинга изложены в работе «Значение Бога в человеческом опыте» (1912). Подчеркивал значимость в высшем опыте отношения «Я» — «Ты» подобно М. Бюбнеру и самому Г. Марселю, который был его другом. В частности, именно Хокингу (вместе с Бергсоном) он посвятил свой «Метафизический дневник» (1927). «Если я пришел к тому, — говорит Марсель, — чтобы столь сильно акцентировать, возможно даже провокативно сильно, интересность в философском поиске, то это произошло в силу моего опыта, подкрепленного или поддержанного чтением Ройса и Хокинга и обращенного против прустовского монадизма» (*Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 67). Хокинг, как и Марсель, был близок к пониманию метафизичес-

кой значимости чувства, восприятия, ощущения, в которых идея, имеющая потенциальную онтологическую глубину, предстает в своей неартикулированной форме, позволяющей ей, однако, осознать себя (*Marcel G. Le mystère de l'être*. Paris, 1997. Livre II. P. 42). На закате своей жизни Марсель вспоминал, что они с Хокингом называли себя «компаньонами вечности». Он рассматривал своего американского друга как «представителя великодушной и открытой философии, возникшей из встречи гуссерлианской феноменологии со спекулятивной мыслью Уайтхеда и Ройса», как непоколебимо верившего «в человека, но, конечно, не в позитивистском смысле, а в смысле укорененности человека в Боге» (*Marcel G. En chemin, vers quel être!*? P. 256—257).

С. 27. \* Марсель здесь не точен. На самом деле цитируемый им текст датируется 23 августа 1918 г. (*Marcel G. Journal métaphysique*. Paris, 1927. P. 145).

С. 38. \* *Св. Франциск Сальский* (François de Sales) (1567—1622) — епископ Женеви. Вместе с Жанной де Шанталь основал орден визитандинок (l'ordre de la Visitation de Sainte-Marie). Наиболее известные сочинения: «Введение в благочестивую жизнь», «Трактат о любви Бога». Канонизирован католической церковью в 1665 г.

\*\* В оригинале стоит термин «disponibilité», обозначающий важнейшее, с богатой семантической основой понятие философии Марселя, связанный с большими трудностями при попытке краткого и точного однозначного его перевода в разных контекстах. У переводчика есть искушение передавать его без перевода как «диспонибельность». Однако мы пошли другим путем. По Марселю, disponibilité — «фундаментальное свойство любого живого духа» (*Testament philosophique // Revue de métaphysique et de morale*. N 3. 1969. P. 258). Смысл указанного понятия выясняется при раскрытии его противоположности — состояния «недиспонибельности» (être indisponible). «Недиспонибельность» — состояние самозагроможденности, неясности, смутности, зажатости собой, причем судорожной и, значит, почти неизлечимой, это сосредоточенность не на самом объекте, а на *своей манере* отношения к нему. «Существо, центрированное на себе самом, недиспонибельно», — говорит Марсель. В конечном счете в «недиспонибельности» обнаруживается неопределенное беспокойство, идущее от временности (l'argoise de la temporalité), не от устремленности человека к смерти, но от увлечения *самой смертью*, что лежит в сердцевине сущностного пессимизма и отчаяния. Тематический узел «недиспонибельности» представляет собой марселевский аналог концептов «самоотчуждения» и «неподлинности». Важным моментом выступает здесь усыхание творческих потенций в фазе «недиспонибельности». По Марселю, «диспонибельность» и креативность — взаимосвязанные понятия. Поэтому, собирая воедино разные оттенки смысла и различные значения, которые здесь просматриваются, мы усматриваем базовый смысл «диспонибельности» в *творческом ресурсе души как открытости другому*. Он близок к тому, как переводит этот термин Г. Тавризян («расположенность к ближнему»), но здесь не учтена неразрывная связь «диспонибельности» с творческим потенциалом души. Разумеется, мы учитываем контекстуальный фактор, и наш перевод в разных контекстах варьируется, но важно знать, как понимается философский смысл этого понятия в его инвариантном модусе.

Слово «disponibilité» настолько своеобразно и многозначно, что найти *устойчивый и краткий* русский эквивалент не представляется возможным. «Открытость другому» передает его основной смысл, но упускает другое существенное его значение — творческое измерение этой открытости. Когда Ф. Мориак говорит, что «le désauvrement, cette disponibilité totale», то мы переводим это так: «Праздность, эта готовность ко всему». В. В. Вейдле, говоря об А. Жиде с «его культом disponibilité», передает это понятие как «готовность измениться (и изменить)» (*Умирание искусства*. СПб., 1996. С. 47). Заметим по ходу дела, что «философии диспонибельности» А. Жиде и Г. Марселя диаметрально противоположны. Действительно, если у Жиде ее основу составляет «нежелание свершиться», стать собой, бесконечно распыляясь в личинах, масках, в готовности измениться себе самому, то у Марселя, напротив, в состоянии «диспонибельности» как готовности можно слышать призыв другого и, отвечая на него «творческой верностью», выбрать себя самого. Итак, если А. Жид толкует «диспонибельность» как готовность именно к измене, измене самому себе,

неотделимой от «отказа» (ср. термин «le refus» у Марселя, стоявший в заглавии данной книги в ее первом издании), то Г. Марсель толкует ее как готовность к «творческой верности», неотделимой от «призыва» (ср. термин «l'invocation» в первом названии этой книги).

Слово «готовность» передает стержневой момент «диспонибельности», но для перевода философских текстов Марселя его недостаточно. Да, «диспонибельность» — это «готовность», «открытость», «незанятость», «состояние свободного ресурса возможностей», «запас сил, готовых включиться в работу», «доступность», «способность пользоваться чем-то», «свобода распоряжаться чем-то» и т. д. Философская мысль Марселя как потенциалом гравитации «искривляет» словарное поле семантики этого слова, и мы можем характеризовать результат такой «деформации» как сочленение двух семантических подпространств — специально-философского и словарно-общезначимого. Ведь нередко Марсель демонстрирует случаи, когда у него философское измерение подчинено обычной семантике, и тогда перевод будет следовать канонам толковых словарей. Например, на с. 71 мы передаем термин «disponibilité» как «незанятость». Тем не менее указанные подпространства реально объединены в *одно целое*. И отсюда этот сложный, но, на наш взгляд, схватывающий направленность мысли Марселя перевод, толкующий «диспонибельность» как открытость другому, как творческий ресурс души.

С. 39. \* Речь идет о критике Ф. Ницше с его сведением высших начал в человеке к низшим в книге М. Шелера «Ресентимент в структуре моралей» (СПб., 1999). Марсель ценил у Шелера его понимание связи идеи равенства с ресентиментом и духом эгоистической требовательности, не чуждым зависти и соперничеству. Если идеал равенства эгоцентричен, то идеал братства, говорит Марсель, отсылая к Шелеру, напротив, гетероцентричен: ресентимент здесь преодолен (*En chemin, vers quel éveil?* P. 244).

С. 44. \* *Гарди* (Hardy) Томас (1840—1928) — английский писатель, прозаик и поэт. Соч. Т. 1—8. М., 1969—1973.

\*\* *Дю Бос* (Du Bos) Шарль (1882—1939) — французский писатель, критик, переводчик. Много сделал для ознакомления Франции с творчеством русских, английских, немецких писателей. В 1927 г. принял католичество. Марсель называл его «товарищем моих лучших лет» и признавал значительность его воздействия, которое в принципе совпадало с его собственными устремлениями. Никто, кроме него, подчеркивал Марсель, не был столь критически настроен по отношению к любому догматизму в сфере мысли, и именно поэтому он сумел оценить его «Метафизический дневник», не предназначавшийся к печати. Марсель советовался с ним по поводу всех своих работ, включая и пьесы. Дю Бос ввел Марселя в круг крупнейших писателей и мыслителей Европы тех лет (М. Шелер, Я. Вассерман, Р. М. Рильке и др.). Дю Бос был настоящим европейцем, открытым всему в мире творчества. Он стимулировал интерес Марселя к русской литературе и философии, которые хорошо знал. Незабываем был для Марселя его рассказ о поездке в Ясную Поляну. Они вместе навещали Вяч. Иванова в Риме в 30-е гг. «Среди гостей, приезжающих из Франции, — вспоминает Лидия Иванова, дочь поэта, — одними из самых задушевных стали Шарль Дю Бос и Габриэль Марсель» (Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 179). Их стараниями была издана во французском переводе «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. Гершензона. Яркую характеристику Дю Боса дал хорошо его знавший Н. А. Бердяев (*Бердяев Н. Самопознание*. С. 274—275).

С. 48. \* *Гамелен* (Hamelin) Октав (1856—1907) — французский философ-персоналист. Основной труд: «Опыт об основаначалах представления» (1907).

\*\* *Бутру* (Boutroux) Эмиль (1845—1921) — французский философ спиритуалистического направления. В своих исследованиях необходимости и случайности на разных уровнях бытия Бутру приходит к выводу, что подлинная жизнь ускользает от научного подхода к миру, фиксирующего лишь его устойчивые стороны. Учитель А. Бергсона. Основные работы: «О случайности законов природы» (1874, рус. пер. — 1900), «Идея естественного закона в науке и в современной философии» (1895), «Наука и религия в современной философии» (1908).

С. 54. \* *Он* — французское безличное местоимение, аналогичное немецкому безличному местоимению *man*, использованному Хайдеггером в сходном с Марселем смысле.



С. 52. \* *Ле Сени* (Le Senne) Рене (1882—1954) — французский философ, представитель спиритуализма и философии духа. Вместе с Л. Лавелем издавал книжную серию «Философия духа». Основные работы: «Препятствие и ценность» и «Открытие Бога». Член Академии моральных и политических наук, друг Марселя.

\*\* Марсель слегка редактирует свой текст из книги «Быть и иметь» (*Être et avoir*. I. *Journal métaphysique*. Paris, 1968. P. 11). Рус. перев.: *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 11—12.

С. 58. \* *Intérêt* (интерес) означает еще и «проценты» (*intérêts*).

С. 63. \* *Файхингер* (Vaihinger) Ганс (1852—1933) — немецкий философ-неокантианец, основатель Кантовского общества и журнала «Кант-Штудиен». В книге «Философия Как если бы» (1877, изд. в 1911), предлагая в духе Канта оперировать основными идеями (души, мира, Бога) так, «как если бы» их объекты реально существовали, развил целую теорию фикционализма, или «критического позитивизма».

С. 64. \* В цитате из Пруста у Марселя опущены слова, указывающие, что другой, отличный от нашего мир, о котором здесь говорит писатель, «основан на доброте (la bonté), совестливости (le scrupule) и жертве (le sacrifice)» (*Proust M. La prisonnière*. Paris, 1954. P. 223). Поэтому есть известное основание говорить о христиански окрашенном платоновском мотиве у Пруста, действительно столь редком у него. О платоновских интуициях у Пруста см.: *Визгин В. П.* Серийность и уникальность бытия // На пути к Другому: От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 494—515.

С. 65. \* Пьеса «Расколотый мир» («Le Monde cassé») была опубликована отдельной книгой (1933) вместе с докладом «Полагание онтологического таинства и конкретные подходы к нему», прочитанным философом в 1932 г. для Философского общества города Марселя. Г. Марсель подчеркивал, что этот доклад, составляющий единое идейное целое с данной пьесой, содержит его «главный вклад в современную мысль» (*Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 150). «Я не могу не признать, — добавляет он, — что этот доклад занимает центральное место в моем философском творчестве. Поразительно, но с этого времени у меня сформировалось ясное сознание того, что мы живем в «расколотом мире» (*Ibid.* P. 151). В этой работе Марсель окончательно преодолевает идеализм картезианско-гуссерлианского толка с его принципом *cogito*. Драма «Расколотый мир», написанная им после его обращения в католицизм (март 1929 г.), выразила новый духовный опыт в тех труднодоступных для философской рефлексии измерениях, которые открыты для художественного драматического дара. «Расколотый мир» пьесы — ситуация роковой неудачи существования, упущенной возможности стать самим собой, соединившись со своей «парой». Марсель поставил здесь свой главный вопрос: «Ты? Я? Где же начинается личность?» (*Ibid.* P. 155). В «расколоте мира» отчаяния возможны, однако, мгновения просветления и освобождения, пронизанные светом благодати и милосердия, для которого сама грань, отделяющая мир живых от мира умерших, не является непреодолимой преградой. И что в конце концов имеет значение в «расколоте мира», так это то, что души разлученных видели этот свет, пусть лишь на короткое мгновение. Причастность к лучшему в братском взаимопонимании наперекор року и трагедии существования — вот что становится центром духовного видения Марселя, дающим ориентир и опору и для его философской рефлексии. Пьеса ставилась на сцене в Дублине (конец 50-х гг.) и лишь в мае 1971 г. была впервые поставлена во Франции.

С. 66. \* *Минковский* (Minkowski) Рудольф Лео (1895—1976) — астроном, родился в Страсбурге, работал в Европе, потом в США. Марсель имеет в виду его книги «На пути к космологии» («Vers une cosmologie») и «Прожитое время» («Le Temps vécu»).

С. 73. \* *Мальро* (Malraux) Андре (1901—1976) — французский писатель, теоретик искусства, политический деятель, один из основоположников экзистенциалистски ориентированной литературы во Франции. В 1933 г. издал роман «La condition humaine» («Удел человеческий»), рус. перев. — «Условия человеческого существования». М., 1935), на материале революционных событий в Китае рисующий ситуацию человека в мире, которую можно описать словами М. Мерло-Понти: «Никогда еще людям не приходилось так мучительно убеждаться в том, что ход событий по»

лон превратностей, что от человеческого мужества требуется непомерно много, что они одиноки перед лицом мира и каждый одинок перед лицом другого» (*Merleau-Ponty* M. *Sens et non-sens*. Paris, 1948. P. 379. Перев. Г. М. Тавризян). Видимо, непреодоленное нищешанство и отсутствие метафизической углубленности объясняет критическую ноту в словах Марселя, обращенных к Мальро, которому ближе экзистенциализм Камю и Сартра, чем автора «Метафизического дневника».

С. 84. \* *Ружмон* (Rougemont) Дени де (1906—1985) — швейцарский франкоязычный эссеист, вместе с Э. Мунье основал журнал «Эспри» («Esprit»), орган персоналистов.

С. 85. \* *Лауданум* — препарат опиума.

С. 87. \* Понятие *действия* (l'acte) у Марселя практически совпадает по смыслу с понятием *поступка*, хотя в ряде случаев не может быть передано этим словом. Отметим близость его концепции действия к философии поступка М. Бахтина.

С. 88. \* См. примеч. к с. 50.

С. 98. \* Глагол «*prétendre*» означает и утверждать что-то, и претендовать на что-то.

С. 99. \* Речь идет о 1936 г., когда на парламентских выборах во Франции победил Народный фронт, возглавляемый лидером Французской социалистической партии Леоном Блюмом (1872—1950).

С. 102. \* В современной логике под *импликацией* понимается вывод, основанный на соотношении «если ... то». Один объект познания имплицитно подразумевает другой, если последний с необходимостью вытекает из первого.

С. 109. \* *Ренан* (Renan) Жозеф Эрнест (1823—1892) — французский историк христианства, семитолог, писатель и философ, придерживавшийся в духе своего времени позитивистских, сциентистских взглядов.

С. 116. \* Фраза из романа английского писателя Эдуарда Моргана Форстера (1879—1970) «Конец Говарда» (Howards End. P. 78). Рус. перев. его сочинений: Избр. Л., 1977.

С. 117. \* *Клодель* (Claudel) Поль (1868—1955) — французский поэт и драматург, католически ориентированный писатель, более сорока лет состоявший на дипломатической службе во многих странах мира, что способствовало «глобализации» его видения мира. По признанию Марселя, воздействие на него Клоделя было глубоким (Entretiens Paul Ricœur — Gabriel Marcel. Paris, 1968. P. 33). Особенно часто Марсель цитировал в своих произведениях его драму «Город». Хотя Клодель и не был философом «в техническом смысле этого слова», однако он сумел предвосхитить в художественной форме идеи феноменологии восприятия. «У гениального человека, — поясняет это предвосхищение Марсель, — барьеры и перегородки падают и между поэзией и философией устанавливается связь» (Ibid. P. 23—24). Марсель посвятил анализу драматургического творчества Клоделя книгу «Взгляд на театр Клоделя» (1964).

\*\* *Жалу́* (Jaloux) Эдмон (1878—1949) — французский писатель-романист и литературный критик. Автор романа «Дальнейшее — молчание». Член Французской академии.

С. 120. \* *Пегу* (Péguy) Шарль (1873—1914) — французский поэт, публицист. В его жизни и творчестве соединились католическая вера и поэтическое вдохновение с социалистическими взглядами и патриотическим настроением. В юные годы он был близок к Р. Роллану. Испытал сильное влияние Бергсона с его акцентом на творческом, открытом характере жизни и мысли. Основные произведения: драма «Жанна д'Арк» (1897), поэмы «Мистерия о милосердии Жанны д'Арк» (1910), «Мистерия о святых праведниках» (1912), «Ева» (1913), «Заметки о Бергсоне и бергсонианстве» (1914), «Ключ» (посмертно). Оказал влияние на послевоенных писателей и философов, в том числе на Г. Марселя. О нем см.: *Роллан Р.* Собр. соч. Т. 14. М., 1958. С. 635—710.

С. 127. \* *Ривьер* (Rivière) Жак (1886—1925) — писатель, издатель, учился вместе с Марселем в Сорбонне. В 1919—1925 гг. главный редактор известного литературного журнала «Новое французское обозрение» («La nouvelle revue française»), где публиковались самые интересные писатели и критики этой эпохи. На приемах в доме Ж. Ривьера Марсель познакомился с ведущими писателями послевоенного поколения, в частности с Ш. Дю Босом, ставшим его самым близким другом. Марсель сотрудничал в журнале Жака Ривьера как литературный критик.

С. 133. \* *Мен де Биран* (Maine de Biran) Мари Франсуа Пьер Гонтье (1766—1824) — французский философ, политический деятель, развивал оригинальную «философию воли» и христианскую метафизику («Новые опыты по антропологии»). Т. 1—2. 1823—1824), повлиял на философов спиритуалистической ориентации во Франции, на философию духа, в частности на Марселя.

С. 143. \* Имеется в виду цикл эссе английского религиозного мыслителя и писателя Гилберта Кита Честертона «Ортодоксия» (1908).

С. 145. \* Французское фразеологическое выражение «*sépulcres blanchis*», восходящее к словам Христа, обличающим лицемерие книжников и фарисеев (Матф., 23:27). В синодальном переводе передается как «окрашенные гробы» («гробы поваленные»). Фразеологизм применяется для обозначения всего того, что внешне ярко блестит, но пусто по внутреннему содержанию.

С. 147. \* Цитата из книги А. Бергсона «Два источника морали и религии». М., 1994. С. 62. Бергсон говорит здесь о том, что мораль Евангелия — это «мораль открытой души», имея в виду свою оппозицию открытого и закрытого. Для богача раздать свое имущество бедным хорошо прежде всего, говорит Бергсон, что так поступающий сам при этом не чувствует никакого лишения. Для объяснения этого он и формулирует вышеприведенное положение.

С. 152. \* *Гуго Сен-Викторский* (Hugo de Sancto Victore) (ок. 1096—1141) — средневековый теолог и философ, глава школы, основанной им в Сен-Викторском аббатстве (с 1133 г.), прозванный «новым Августином». Главные сочинения: «Дидакаликон» и «О таинствах христианской веры».

С. 153. \* Речь идет о пасторе Марке Бёгнере (Voegner, ум. в 1970), главе протестантских церквей Франции, известном теологе. М. Бёгнер был жандармом жены Г. Марселя Жакалин Бёгнер. Именно он венчал их 24 апреля 1919 г. в церкви Св. Марселя в Париже. Был президентом Академии моральных и политических наук, куда в 1952 г. был избран и сам Г. Марсель.

\*\* *Флоровский* Георгий Васильевич (1893—1979) — православный богослов, религиозный деятель, историк культуры и философ, участник межконфессиональных встреч с протестантскими теологами и мыслителями в 1926—1928 гг., а также и с католическими — в 30-х гг. Флоровский по ряду важных интенций своей мысли близок к «христианскому экзистенциализму» Г. Марселя. «О. Георгий, — справедливо замечает С. Хоружий, — питал недоверие ко всем системам и был убежден, что открытому и творимому творному бытию может соответствовать лишь «теология динамической недовершенности» (Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 561). Такую установку разделял и Марсель, который, не будучи теологом, относил ее прежде всего к философскому поиску. Интенция Флоровского на «восстановление патристического стиля» вряд ли оказалась бы чуждой и Г. Марселю, понимавшему значение восточно-христианской святоотеческой традиции. Особенно высоко он ценил Григория Нисского, в частности его мысль о том, что спасение — это не состояние, а путь, движение (Foi et réalité. Paris, 1967. P. 211). Актуальны и проницательные слова о. Георгия об экуменизме: «Сейчас, более чем когда, Христианский Запад стоит в раздвинувшихся перспективах, как живой вопрос, обращенный и к Православному миру. В этом весь смысл так наз. «икуменического движения» (Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 514). Призыв к свидетельству в христианском смысле этого слова равно звучит со страниц и философских книг Г. Марселя, и богословских сочинений отца Георгия. Даже метафоры у них почти совпадают: если Марсель переживает современный ему мир как «расколотый» (cassé), то о. Георгий тот же самый мир видит «поколебленным» (там же. С. 518).

С. 156. \* Г. Марсель хорошо знал Н. А. Бердяева и мог судить о том, насколько можно его считать «полномочным представителем» православия. Разумеется, не дело философа судить о конфессиональной чистоте другого мыслителя. Но «верующий вольнодумец», как себя называл сам Бердяев, никогда не скрывал своих взглядов, в том числе и на православную церковь. Будучи «свободным христианином, не порвавшим с церковью», он, по его же признанию, в то же время «никогда не претендовал на церковный характер своей религиозной мысли». По свидетельству архимандрита Киприана, «из личных бесед с ним сохранилась в памяти его боязнь принятия Церкви как

высшего бытия, боязнь «иерархического» персонализма» (*Архим. Киприан*. Верующий вольнодумец // Н. А. Бердяев: Pro et contra. Антология. Кн. I. СПб., 1994. С. 449).

С. 170. \* Знакомство Ясперса (1883—1969) и Хайдеггера (1889—1976) состоялось на вечере у Гуссерля по случаю его дня рождения весной 1920 г. во Фрейбурге. Будучи оба некоторым образом аутистическими, ищущими новых путей, они уже при первой встрече почувствовали свою общность в отталкивании от осточеневшего академизма в мире философии. По позднейшему признанию Ясперса, кроме того, хайдеггеровская «манера говорить проникновенно и кратко была ему симпатична» (*Jaspers K. Philosophische Autobiographie*. München, 1984. S. 92). Затем последовала встреча у Хайдеггера и между философами завязалась переписка. «Сознание общности в одной борьбе» (формула их отношений, данная Хайдеггером в письме к Ясперсу от 27 июля 1922 г.) положило начало их более тесному общению, пик которого приходится, пожалуй, на лето 1922 г., когда по приглашению Ясперса Хайдеггер поселяется у него дома в Гейдельберге и между ними в течение восьми дней происходят интенсивные философские беседы, оставившие след в их памяти. Таким образом, «личные отношения» между ними — действительный факт их биографий. Но, на наш взгляд, Марсель прав, выражая сомнение в «неоспоримом влиянии» Хайдеггера на Ясперса, если понимать под этими словами значительный позитивный вклад в направленность и содержание мысли. Поставленное под сомнение собственное суждение Марселя вполне объяснимо тогдашним отсутствием многих документов, проливающих свет на реальные взаимоотношения немецких философов. Их переписка, «Философская автобиография» Ясперса, рецензия Хайдеггера на работу Ясперса «Психология мировоззрений» (1919) и многое другое, относящееся к этой тематике, — все это не было доступно Марселю даже в 1966 г., когда он писал свое примечание. Но за истекшие 30 лет он лично встречался с Ясперсом и Хайдеггером и много узнал о них такого, чего не знал и не мог знать в начале 30-х гг.

Обоснованность сомнения Марселя в его раннем тезисе о «неоспоримости влияния» Хайдеггера на Ясперса мы могли бы подкрепить следующим образом. К основным своим идеям Ясперс пришел самостоятельно, через медицину и психологию, отдав себе отчет в их недостаточности для понимания сознания человека. Тогда он обратился к философии, используя для решения возникших перед ним задач прежде всего идеи М. Вебера и философию С. Кьеркегора. Ясперс увидел, что философия, причем обновленного типа, имеет свое законное место в постижении сознания и свободы человека в его существовании, отличаясь при этом от ориентирующейся на естествознание науки типа психологии. И уже в упомянутой работе 1919 г. он набросал в основных чертах свою типологию «пограничных ситуаций» (смерть, страдание, вина, борьба, случай), раскрывающих опасный, связанный с риском характер жизни человека, ответственность за которую он свободно берет на себя.

Книга Ясперса стала событием, обнаружив новую тональность философской мысли. Минувя диссертационную процедуру, Ясперс был назначен профессором философии. (За исключением Ницше, критики профессорской философии в германоязычном мире получали звание профессора, что, вообще говоря, не оставалось без последствий для самой их мысли. Но это — в скобках.) Хайдеггер откликнулся на работу Ясперса слишком большой по объему рецензией, заказанной ему для гёттингенского научного журнала, и поэтому полвека она пролежала в его архиве. Правда, он дал машинопись Ясперсу (и Гуссерлю тоже). Отзыв на нее Ясперса характерен для их отношений в целом. «На мой взгляд, — сообщает он Хайдеггеру свое впечатление от рецензии, — среди отзывов, с которыми я познакомился, ваш является самым глубоко проникающим в корни идей. Поэтому я был действительно тронут. Но я не уловил еще... позитивного метода. Читая вас, я постоянно чувствовал возможность дальнейшего продвижения, но, в конце концов, пережил разочарование и мне показалось, что я топчусь на месте» (письмо Хайдеггеру от 1 августа 1921 г.). На наш взгляд, Хайдеггеру было мало того наметившегося поворота к экзистенциальному философствованию, к которому самостоятельно пришел Ясперс. Он его хотел радикализировать *в своем духе*, но делал это таким образом, что позитивная коммуникация с его собеседником утрачивалась — столь разными были эти представители одной, экзистенциальной, философии XX в. Об отношениях Ясперса и Хайдегге-

ра см.: *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка / Перев. с нем. И. Михайлова. М., 2001; *Бибихин В. В.* К переписке Хайдеггера с Ясперсом // *Логос.* 1994. № 5; *Safranski R.* Heidegger et son temps. Paris, 1994. P. 129—133 et passim (оригинал: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit.* München—Wien., 1994).

\*\* *Орография* — раздел геоморфологии, занимающийся описанием форм земной поверхности с точки зрения их конфигурации, размеров и распределения.

С. 176. \* Марсель комментирует такой вариант перевода фразы Ясперса: *à partir de l'existence possible.*

С. 180. \* Обычно термин Ясперса «*Grenzsituationen*» переводят как «пограничные ситуации». Мы сохраняем этот перевод, но нужно заметить, что он может сбивать с толку, если то, что он обозначает, понимать с помощью пространственной модели как особую выделенную пограничную или промежуточную область существования, а не как самое существенное в нем, никоим образом неотделимое от него.

С. 181. \* Отношение Марселя к Хайдеггеру и Ясперсу — сложное. Он близок к ним обоим как к экзистенциальным мыслителям. Но решительно с ними расходится в самих основах и интенциях мысли, в ее предпочтениях, стиле и методе. Хайдеггер, как считает Марсель, движется *между* натурализацией бытия (и/или его субстанциализацией), с одной стороны, и трансцендентально-идеалистическим его полаганием мыслимым «я» — с другой. Именно между. И на этом трудном пути он ищет себе опору в языке — в языке поэтов-мыслителей, немецких и греческих. Но язык, подчеркивает Марсель, не *оказывает* ему в этом помощь, а скорее *отказывает* в ней. Почему? Потому, что «он слишком уж часто приступает к произвольной реконструкции, руководствуясь субъективным замыслом, вместо того чтобы задаться вопросом, что же эти мыслители в действительности хотели сказать» (*Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 131). Терминология Хайдеггера поэтому необязательна: суть его мысли, считает Марсель, выразиима и без его неологизмов. Но главное, пожалуй, не в этих критических замечаниях, которых у Марселя гораздо больше. Суть дела в том, что «в принципе его (Хайдеггера. — В. В.) трудно считать неправым» (там же). Каркас построений Хайдеггера в целом, его главные выводы — глубоки и близки философии самого Марселя. Рикёр даже заметит, что если на поверхности сравнительного анализа она предстает более близкой к философии Ясперса, то в глубине по сути дела все же ближе к хайдеггеровской мысли. Но — и это «но» переводит тему в дополнительный регистр, — подчеркивает Марсель, его собственное решение наиболее важных проблем экзистенциальной философии исходит из «позиций, противоположных тем, которые были приняты в наше время Хайдеггером и Ясперсом» (*Marcel G.* Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris, 1963. P. 195). Это замечание связано прежде всего с направленностью тематизации смерти. У Хайдеггера и Ясперса смерть признается абсолютной предназначенностью человека, в то время как Марсель рассматривает ее в плане возможного осмысления бессмертия. Иными словами, Хайдеггер, не становясь от этого, как он говорит, атеистом, решительно порывает с христианством (Ясперс здесь мало отличается от него), а Марсель мыслит в его свете, оставаясь при этом в границах философии.

С. 188. \* Это место из письма Эпикура Менекею (*Epist. ad Menoeceum*, 125) в переводе С. И. Соболевского читается так: «Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» (*Лукреций.* О природе вещей. Т. II: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла / Сост. Ф. А. Петровский. М., 1947. С. 593).

С. 189. \* Герои легенды кельтского происхождения, легшей в основу целой серии произведений западноевропейской литературы средних веков. Ее сюжет — трагическая любовь Изольды, жены корнуэльского короля, к племяннику ее мужа — впервые был обработан французскими поэтами в 70-е гг. XII в. См.: *Легенда о Тристане и Изольде.* М., 1976.

*Составитель В. П. Визгин*

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аристотель – 24
- Бастид Жорж – 73
- Бергсон Анри – 48, 79, 107, 146, 147
- Бердяев Николай Александрович – 151, 156
- Бёгнер Марк – 153
- Биран (Мен де Биран) Мари Франсуа Пьер Гонтье – 133
- Блондель Морис – 11
- Брэдли Фрэнсис Герберт – 19
- Брюнвик Леон – 4, 6, 7, 64, 120
- Бутру Эмиль – 48
- Вагнер Рихард – 98
- Валери Поль – 51, 182
- Вальц Генриетта – 166
- Вольтер (наст. имя и фам. Франсуа Мари Аруэ) – 101
- Гамелен Октав – 48, 64
- Гарди Томас – 44
- Гуго Сен-Викторский – 152
- Декарт Рене – 48
- Деломм Жанна – 3
- Дрейфус Альфред – 104
- Дю Бос Шарль – 44
- Жалу Эдмон – 117
- Жид Андре – 28
- Золя Эмиль – 104
- Иисус Христос – 81, 147–149, 152, 153, 156, 157, 160
- Иоанн XXIII (Анджело Джузеппе Ронкалли) – 160
- Кант Иммануил – 25, 48
- Клодель Поль – 117, 133, 135
- Конгар, аббат – 148, 150–154, 156–160
- Кондильяк Этьен Бонне де – 74
- Корнель Пьер – 81
- Кьеркегор Сёрен – 4, 52, 170, 174
- Лавель Луи – 3, 4, 18
- Лапик Шарль – 3
- Ларошфуко Франсуа де – 39
- Леви-Брюль Люсьен – 51
- Ле Сенн Рене – 52, 56, 59, 70, 141
- Лютер Мартин – 159
- Мальро Андре – 73
- Маритен Жак – 103
- Маркс Карл – 144
- Марсель Габриэль – 3
- Минковский Рудольф Лео – 66–69, 77
- Моцарт Вольфганг Амадей – 98
- Ницше Фридрих – 12, 52, 120
- Орестано – 138
- Пеги Шарль – 120, 133, 176
- Петр, апостол – 153
- Пиаже Жан – 51
- Платон – 18
- Пруст Марсель – 30, 58, 63, 64
- Рассел Бертран – 51
- Ренан Жозеф Эрнест – 109
- Ривьер Жак – 127, 129
- Ружмон Дени де – 84
- Файхингер Ганс – 63
- Фессар, аббат – 46, 96, 117

- Флоровский Георгий Васильевич – 153  
Форстер Эдуард Морган – 116  
Франко Баамонде Франсиско – 145  
Франс Анатолий (наст. имя и фам. Анатоль Франсуа Тибо) – 101  
Франциск Сальский – 38  
Фрейд Зигмунд – 8
- Хайдеггер Мартин – 4, 18, 170, 180, 181  
Хокинг Уильям Эрнест – 26
- Честертон Гилберт Кит – 143, 147
- Шастен Максим – 3  
Шелер Макс – 26, 39, 50, 93, 120
- Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф – 95  
Шёерер-Кестнер Огюст – 104  
Шопенгауэр Артур – 12, 52, 101  
Штирнер Макс (наст. имя и фам. Каспар Шмидт) – 103
- Эйнштейн Альберт – 146  
Эпикур – 188
- Юм Дэвид – 23, 73
- Ясперс Карл – 4, 18, 53, 170–185, 188, 189, 191, 195–197

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ВОПЛОЩЕННОЕ БЫТИЕ КАК ЦЕНТРАЛЬНАЯ ТОЧКА ОТСЧЕТА МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ .....	9
ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ И ОТКРЫТОСТЬ ДРУГОМУ .....	31
НАБРОСОК КОНКРЕТНОЙ ФИЛОСОФИИ .....	47
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О БЫТИИ В СИТУАЦИИ .....	66
О ПОНЯТИЯХ ДЕЙСТВИЯ И ЛИЧНОСТИ .....	84
ОТ МНЕНИЯ К ВЕРЕ .....	96
ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ КАК МЕТАПРОБЛЕМАТИЧЕСКОЕ .....	111
ТВОРЧЕСКАЯ ВЕРНОСТЬ .....	116
РАЗМЫШЛЕНИЕ ОБ ИДЕЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА .....	137
ОРТОДОКСИЯ ПРОТИВ КОНФОРМИЗМА .....	143
ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЭКУМЕНИЗМА .....	150
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ДИАЛЕКТИКА ТЕРПИМОСТИ .....	161
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ И ПОГРАНИЧНЫЕ СИТУАЦИИ У КАРЛА ЯСПЕРСА .....	170
Философия надежды Габриэля Марселя. <i>В. П. Визгин</i> .....	198
Примечания .....	212
Указатель имен .....	222

Научное издание

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

## ОПЫТ КОНКРЕТНОЙ ФИЛОСОФИИ

На переплете помещен фрагмент репродукции картины  
Камиля Коро «Виль-д'Авре» (1867–1870)

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*

Ведущий редактор *Р. К. Медведева*

Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*

Технический редактор *Т. А. Новикова*

Корректоры *Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 15.10.03. Подписано в печать 06.10.04. Формат 60х90<sup>1/16</sup>.

Бумага офсетная № 1. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14. Уч.-изд. л. 15,9. Тираж 2000 экз. Заказ № 10982.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство «Республика»

Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
Министерства культуры и массовых коммуникаций  
Российской Федерации

ГП издательство «Республика». Миусская пл., 7,  
Москва. А-47, ГСП-3 125993.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6