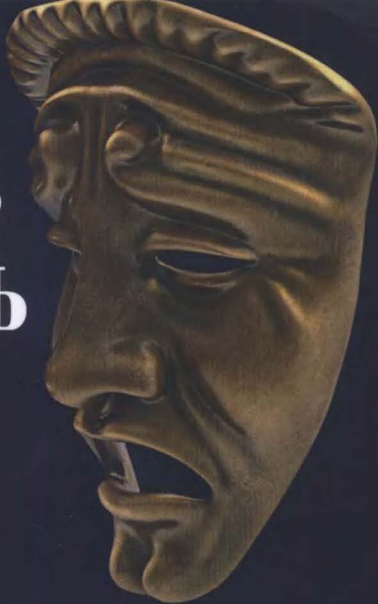




Габриэль Марсель

Люди
против
человеческого





***...не искать никакой науки кроме той,
какую можно найти в себе самом
или в громадной книге света...***

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии
принимали участие
ведущие специалисты
Центра гуманитарных
научно-информационных
исследований
Института научной информации
по общественным наукам,
Института российской истории,
Института философии
Российской академии наук

Российская академия наук
Институт научной информации по общественным наукам
Институт философии

**Габриэль
Марсель**

**Люди
ПРОТИВ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО**

Центр гуманитарных инициатив
Москва – Санкт-Петербург
2018

УДК 1(091)
ББК 87.3 (4Фра)
М 25

Главный редактор и автор проекта «Книга света»
С.Я. Левит

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, В.В. Бычков, П.П. Гайденок,
В.Д. Губин, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, И.В. Кондаков,
И.А. Осинская, Ю.С. Пивоваров, М.М. Скибицкий,
А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Редактор: М.П. Крыжановская
Серийное оформление: П.П. Ефремов

М 25 Марсель Г. Люди против человеческого / Сост., вступительная статья, пер. с фр., примечания В.П. Визгина. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. — 208 с. (Серия «Книга света»).

Книга основоположника французского экзистенциализма Габриэля Марселя (1889–1973) посвящена социальной философии применительно к самым актуальным проблемам европейской цивилизации, обозначившимися со всей трагической остротой после окончания Второй мировой войны. Основой для развиваемого Марселем подхода к этим остающимся злободневными сюжетам мировой философии выступают принципы христианского гуманистического мирозерцания. Французский мыслитель, используя феноменологический метод, анализирует такие явления, как «техники унижения» достоинства человека, «фанатизированное сознание», пропаганда, кризис духовных и нравственных ценностей в массовом обществе, упадок духа бескорыстного служения, технократизация и бюрократизация социума. Марсель не ограничивается психолого-социологическим уровнем анализа и выходит к метафизическому основанию всех этих проблем, обращаясь к таким концептам, как, например, эсхатология истории, ее цели и смысла.

В приложении дается перевод статьи выдающегося ученика Марселя Поля Рикёра, посвященной этой книге и помогающей читателю глубже понять социальную мысль его учителя.

УДК 1(091)
ББК 87.3 (4Фра)

ISBN 978-5-98712-831-2

© С.Я. Левит, автор проекта «Книга света»,
составитель серии, 2018
© В.П. Визгин, составление тома,
перевод, 2018
© Центр гуманитарных инициатив, 2018

В.П. Визгин

Социальная философия Габриэля Марселя

Эта книга, увидевшая свет в 1951 году, удивительно актуальна сегодня, когда под давлением перемен в самой повседневной жизни не могут не обновляться философские убеждения людей во всем мире, а особенно, быть может, в России, принимающей сейчас серьезные вызовы истории. Говорить мы можем только общими и «затертыми» словами. Но искусство мысли состоит в том, чтобы сквозь кору неизбежного износа слов и представлений находить пути от одной души к другой. Сейчас происходит оформление нового консервативного мировоззрения с явно религиозной, прежде всего христианской, окраской, причем без крайностей как облегченного оптимистического экуменизма, так и слишком на себе замкнутого конфессионального «фундаментализма». В повестку дня духовно-философского поиска ставится задача продвижения по пути гибкого и творческого, но в то же время твердо стоящего на незыблемых вероисповедных опорах христианского консерватизма, принимающего вызов упоенного собой неолиберального глобализма, вообразившего себя триумфатором мировой истории, приведшего ее к «концу». Поразительно, насколько переведенная нами книга Габриэля Марселя (1889—1973) согласуется с намечающимся поворотом в философско-мировоззренческой ориентации, способным привести, как нам представляется, к новому продуктивному видению современной проблематики.

XX век оставил нам наследие глубокого кризиса европейской цивилизации, вызвавшего необычайно сильный всплеск проницательной философской рефлексии разного плана. Задачами такого осмысления были, если говорить кратко и просто, постановка диагноза «болезни» современного мира, во-первых, и, во-вторых, попытка определения путей «терапии». Философской диагностике кризиса XX столетия, уходящего своими корнями в толщу европейской истории, посвящены блистательные работы таких мыслителей, как Хосе Ортега-и-Гассет, Карл Ясперс, Романо Гвардини, Николай Бердяев, Эмманюэль Мунье и многие другие. Предлагае-

мая российскому читателю работа Габриэля Марселя, посвященная этой же проблеме, стоит в том же ряду.

В XXI веке глобализация, как она осуществляется «коллективным Западом» и подхватывается другими странами, в том числе Россией, не решает кризисных проблем XX века, а только добавляет к ним новые, углубляет общий кризис, делая его еще более трудно преодолеваемым. Это видно эмпирически по убыли надежд и светлых чаяний у человека, живущего в XXI веке, по сравнению с человеком прошлого столетия. Сейчас вообще, кажется, забыли о надежде и радужных перспективах, заменив их безоглядной «дигитализацией» всей жизни человека. Антиутопии легко выдаются и, главное, без критического сопротивления многими принимаются за то, что раньше называлось «утопиями», то есть лучезарными проектами будущего. Наша сегодняшняя реальность кажется совсем уж утонувшей в трясине торжествующих технократии и машинизации человеческих связей. Марсель еще в середине XX века называл это явление «технобесием». Кажется, что окончательно пришло время новых «бесов», ставших уже привычными и потому в значительной мере утративших свою «бесовщину», и выхода из «энтропийной ямы», в которую стремительно вовлекается человек, никто уже и не ищет. «Одним из самых глубоких и самых пророческих романов, которые вообще когда-либо были написаны»¹, Марсель считает упоминаемых в этой книге «Бесов» Достоевского. Увлечение Ницше Достоевским, не без основания полагает он, было, видимо, достаточно поверхностным, в противном случае русский писатель вполне мог бы убедить автора «Заратустры» в истине совсем другого взгляда на мир².

Вот еще один пример проницательности Марселя, актуальности его анализа для нашего времени. Если глобализацию понимать как по преимуществу униформизацию жизни на всей планете, то как тут не обратить внимание на слова французского философа в эссе «Техника и грех»: «...униформизация вместо того, чтобы вести людей к конкретному усвоению универсально значимого, напротив, ведет к развитию в их среде порочных интересов, причем все более и более агрессивных, восстанавливая одних против других»³!

¹См. об этом в наст. издании. С. 185.

²В статье «Пессимизм и эсхатологическое сознание», включенной в настоящую книгу, Марсель говорит, что если бы Ницше глубоко вникнул в творчество Достоевского, то или признал бы в нем своего грозного противника, или же сам встал на его позицию. См. наст. издание. С. 162.

³Наст. издание. С. 76.

Философская рефлексия, однако, не умерла под машинизирующим гипнозом «нового дивного мира». Но никакая философия не может в одночасье, предложив теоретическое решение проблемы современного кризиса, изменить мир к лучшему, оздоровить его, очеловечить, вернув лучик обновленной надежды. Однако расширить, углубить, философски тонко нюансировать понимание современных вызовов с их угрозами она не только может, но и обязана. Ведь именно в этом и состоит само назначение и оправдание философской рефлексии. Такой она была всегда, если судить по гамбургскому счету. Такой будет оставаться и в XXI веке, если суждено ей выжить. Социальная философия Габриэля Марселя именно эту задачу и выполняет, причем не только в отношении к кризису, разразившемуся в прошлом столетии, но и применительно к его новой фазе, поразившей наше существование уже в XXI столетии.

Мне представляется, что сегодня, когда люди мыслящего класса (если таковой еще действительно существует), привыкшие мыслить в подвижных понятиях, максимально приближенных к несущейся вскачь реальности нашего мира и, соответственно, чувствующие растущую усталость от «чистой метафизики», с вниманием прочтут эту книгу, то она может стать для них отличным введением не только в социальную философию основателя французского экзистенциализма, но и в его метафизику бытия, можно сказать, в «фундаментальную онтологию тайны». Дело в том, что в этой книге самые высокие высоты метафизического умозрения открываются доступным образом потому, что к ним ведут тропы, пробитые французским мыслителем по хорошо нам знакомым и привычным уровням бытия — историческим, социальным, политическим и даже экономическим.

После 1945 года имя Габриэля Марселя становится всемирно известным. Выходит сборник «Христианский экзистенциализм: Габриэль Марсель» (1947), французского философа наперебой приглашают с лекциями в разные страны Европы, Америки и Азии. Мир стремительно меняется. Возникает биполярная структура мировой политики, основанная на равновесии силы, отныне ядерной, и вместе с нею реальная возможность уничтожения человечества как целого. В западном интеллектуальном сообществе доминируют сартрианский экзистенциализм, марксизм, психоанализ, происходит ренессанс ницшеанства, развиваются новые формы рационализма, бум переживает философия науки. И удивительное дело, популярность Марселя и его признание в широких кругах образованной публики идут рука об руку с его почти изоляцией в профессиональном философском сообществе. В 1947 году он публикует

важную, с его точки зрения, статью «О смелости в метафизике», рассчитывая оживить интерес к метафизике в духе традиций спиритуализма и заодно пробудить готовность к рискованным новым умозрениям, опирающимся на еще неизученные пласты опыта, оживить метафизическую отвагу среди молодых поколений философов. Но поддержку таким устремлениям своей мысли не находит. Тревожные вызовы исторических перемен, происходивших в первой половине XX века, сделавших мир все более и более зависимым от науки и техники, приводят к консолидации усилий французского мыслителя на социополитической тематике, анализируемой им на глубоком религиозно-метафизическом уровне рефлексии. Тем, кто уже был знаком с его мыслью, в те годы казалось, что как философ он занят преимущественно «камерными» темами умозрительной метафизики, используя, хотя и по-своему, феноменологический метод исследования, но проблем острого социального и политического звучания при этом не касается. Его политические и социальные воззрения редко воспринимались как органически вытекающие из его фундаментальных философских установок. Однако такое восприятие Марселя и его творчества было ошибочным. И поэтому, особенно в условиях послевоенного подъема левых идей, он действительно для многих все более и более выглядел «белой вороной», несмотря в то же время на несомненный рост своей популярности по всему миру. Парадоксально, но это так было, популярность и маргинализация Марселя шли рука об руку.

В начале 30-х годов XX века Жан Валь включил Марселя в число представителей набиравшего силу в то время философского «тренда», обозначенного им как «путь к конкретному»⁴. Понимание ценности конкретного мышления, как известно, было уже у Гегеля, что не мог еще в студенческие годы не заметить Марсель. А затем его решимость идти по пути «конкретной философии» укрепил, чтобы не сказать сильнее, Анри Бергсон. Социальная и политическая тема в те годы действительно оставалась для Марселя вакантной, что не означало, что он ее и тогда, пусть подспудно, не обдумывал. Но после окончания Второй мировой войны пробил час и для нее. И вот в самом начале 50-х годов выходит книга «*Les Hommes contre l'humain*». Буквальный перевод ее названия — «Люди против человеческого». Однако смысл того, что хочет сказать в ней автор, назвав

⁴ *Wahl J. Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris. Vrin, 1932.* Марсель с его «Метафизическим дневником» рассматривается здесь вместе с У. Джемсом и А.Н. Уайтхедом.

свою книгу таким образом, хочется пояснить. И переводчики этой книги так и делали.

Первое английское ее издание (перевод выполнен Дж.С. Фрезером) вышло под названием «Men Against Humanity» («Люди против человечности», 1952), то есть конкретные люди, живые лица противопоставляются Марселем абстрактной человечности. Во втором английском издании, вышедшем уже в Америке, тот же переводчик, возможно, из-за псевдоморального беспокойства, вызванного опасением задеть гуманистическую «священную корову» («человечность»!), изменил свой первоначальный вариант перевода и передал марселевский заголовок как «Человек против массового общества» («Man Against Mass Society», 1962). Это уже не перевод, а интерпретация, хотя, в общем, и приемлемая, поскольку сам французский философ использует в своей книге термин «массы», прямо указывая в предисловии, что «универсальное против масс — вот, несомненно, настоящий заголовок для этой работы»⁵. Кстати, если бы — предположение само по себе, можно сказать, фантастическое — эту работу переводил Михаил Пришвин, то он, скорее всего, перевел бы ее название как «Люди против человечины». По Пришвину, «человечина» это то, в каждом из нас содержащееся, в чем мы уравнены со всеми другими, в чем от них не отличаемся. Это, так сказать, логическая материя для таких силлогизмов, как, например, «все люди смертны и т.д.». Этому неологизму («человечина») русский писатель придавал в принципе то же самое значение, что и французский философ — абстрактной «человечности»⁶.

Немецкий перевод, сделанный Гербертом Шаадом, вышел под названием «Erniedrigung des Menschen» («Уничижение человека», 1957). Переводчик самое важное в этой работе увидел через призму идей, выдвинутых в одном включенном в нее эссе под названием «Техники унижения» («Les techniques d'avalissement»). Марсель делает в нем такой вывод: «Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда»⁷. Анализ техник унижения (или уничижения) человека, попытка с помощью философской рефлексии разобраться в причинах их возникновения и распространения действительно характерны для всей данной книги, и эта тема отвечает естественно возникшему сразу после войны стремлению выявить корни тоталитаризма, поискам которых в те годы были посвящены исследования

⁵ Marcel G. Les Hommes contre l'humain / Nouvelle édition. Paris. Éd. Universitaires, 1991. P. 17.

⁶ См.: Визгин В.П. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 78–79.

⁷ Marcel G. Les Hommes contre l'humain. Paris / Éd. du Vieux Colombier, 1951. P. 49.

многих интеллектуалов, в том числе философов, например Ханны Арендт. Размышляя об истоках техник унижения человека, Марсель не ставил знака равенства между коммунизмом и гитлеризмом, прекрасно отдавая себе отчет в относительной, именно относительной, оправданности такого равенства: «Что бы ни думали, — говорит он, — о коммунизме, невозможно сомневаться, что его смысл несравненно значительнее смысла гитлеризма»⁸. Но при этом ни в какую идеализацию коммунизма он не впадал.

После того как мы рассказали об этом, наш читатель уже получил некоторое представление о тематике и характере этой книги. Но нам бы хотелось вернуться к теме конкретности, поставленной во главу угла в упомянутой работе Жана Валя. В довоенные годы Марсель разрабатывает метафизику и феноменологию конкретности как «экзистенции» и «онтологической потребности» и набрасывает при этом контуры своей «конкретной философии»⁹, изнутри собственно философского мышления критикуя «дух абстрактности» (*l'esprit d'abstraction*), вскрывая его тормозящую творческий поиск роль. А теперь, после пережитой мировой катастрофы, он стремится обнажить опустошительную функцию того же самого духа в социальной практике, в действиях людей, в истории. Кстати, одна из ключевых статей, составляющих эту книгу, так и названа «Дух абстрактности как фактор войны». «Действительно, — говорит Марсель в предисловии к своей книге, — все мое философское творчество, рассматриваемое в его динамике, предстает как неутомимая борьба, без передышки ведущаяся против духа абстрактности»¹⁰.

Идеология, претендующая на философское оправдание равенства и демократии, никогда не внушала Марселю уважения именно потому, что он видел в ней яркое проявление «духа абстрактности», вскружившего головы социальным утопистам эпохи Просвещения¹¹. Поэтому не удивительно, что его отношение к идеям Французской революции 1789 года было негативным. Ее теоретики и практики, не без основания считает французский философ, возбудили и дали «зеленый свет» низменным инстинктам человека, которые, в конце концов, захлестнули общество. В результате органическое развитие было необратимо нарушено. Разрушительные последствия

⁸ *Marcel G. Les Hommes contre l'humain*. Paris / Éd. du Vieux Colombier, 1951. P. 178.

⁹ Итогом этих поисков стала книга «От отказа к призыву» (*Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard) 1940, переизданная под названием «Опыт конкретной философии» в 1967 г. См.: *Марсель Г. Опыт конкретной философии*. М.: Республика, 2004.

¹⁰ *Marcel G. Les Hommes contre l'humain* / Nouvelle éd. P. 13.

¹¹ Философия этой эпохи не привлекала Марселя, оценивавшего ее как «унылую и злобную» (*triste et hargneuse*).

плетушего свои абстракции доктринерства и породившего разного рода социально-политические утопии он видел и в новейшей истории XX века. Это не означает, что он был упрямым «ретроградом», мечтавшим о «реставрации» прошлого. Но позитивного будущего за цивилизацией, порывающей со своим «духовным наследием» (*l'héritage spirituel*) и одержимой «техноманией», сопровождаемой культом материальной выгоды, он не видел.

В своей социальной философии Марсель упрямо шел против интеллектуального мейнстрима с его верой в неверие, которое он, вслед за Достоевским, называл «нигилизмом». Победа над тоталитаризмом, казалось бы, должна была привести к торжеству подлинной демократии, справедливости и, соответственно, гармонии всех позитивных факторов, определяющих ресурс надежды современного человека. Но оказалось, что «дух абстрактности» разрушает, прежде всего, само мышление, в том числе социально ориентированное, неоправданно абсолютизируя выделенную сторону реальности или ее часть в ущерб целому: «Как только произвольным образом наделяют какую-нибудь вырванную из целого категорию первенством, так сразу же становятся жертвами духа абстрактности»¹². В результате формулы демократии легко превращаются в своего рода идеологическую «дубинку» для «нормализации» инакомыслящих. Демократический принцип к иным последствиям привести и не может, если он не дополнен и не скорректирован идеей аристократии. Марсель далек от того, чтобы присоединиться к поверхностному обожествлению демократии, сохраняя по отношению к ее историческим воплощениям критическую трезвость, здраво оценивая их плюсы и минусы. В этом отношении показательным его обращение к некоторым выдающимся либеральным мыслителям XIX века — к Алексису Токвилю и, в особенности, незаслуженно забытому Эмилю Монтегю. В эпоху, последовавшую после Парижской коммуны, Монтегю предсказывал превращение демократии в новый деспотизм: «Материализованный исламизм — вот новая форма, в которую облекается демократия; она нам больше не предлагает освободить человечество от тирании, а сама приносит свое тиранство; она нам не предлагает больше терпимо относиться ко всем верованиям, а сама несет нетерпимость своего закона; она требует от нас подчинения своему господству, вступив на тот путь, который прошли все упоенные собой империи, в конце которого они неизменно терпели крах и находили свою гибель»¹³.

¹² *Marcel G. Les Hommes contre l'humain / Nouvelle éd. P. 98.*

¹³ Цит. по: *Marcel G. Op. cit. P. 146.*

В разгар «демократической» горячки, охватившей современную цивилизацию, Марсель говорит, что «необходимо реабилитировать понятие аристократии, сегодня оказавшееся дискредитированным, причем в силу самых худших оснований — ради эгалитаризма, которому не устоять и секунды перед лицом критической рефлексии»¹⁴. Анализ тенденций современного общества носит у него глубоко критический характер и порой сближается с выводами таких социальных критиков, как представители франкфуртской школы, хотя в основе своей он значительно отличается от них по своим базовым мировоззренческим установкам. В противовес им в основе марселевской социальной критики лежат не марксистские идеи об «отчуждении» человека, лишенные религиозного фундамента, а *христианский* гуманизм. Атеистический гуманизм несостоятелен по сути дела. Наши философы с советских времен привыкли петь гимн гуманизму как высшей ценности, но при этом слово «Бог» писали только со строчной буквы. То же самое делали и делают западные «гуманисты». Безбожие лишает гуманизм как ценность поддерживающего его основания. Французский мыслитель раскрывает нам глаза на этот обиходный философский «ляп», характерный для секулярной цивилизации как таковой. Материализм, считает он, по сути дела выступает даже не столько теорией технократической цивилизации, сколько практикой «расчеловечивания» человека, служа основой его далеко идущей деградации, которой отмечены многие тревожные тенденции современной эпохи. Такой материализм техники и выгоды ведет к непризнанию в человеке духовного начала, благодаря чему устанавливается «самое ужасное из всех варварств — варварство, опирающееся на разум»¹⁵, причем можно при этом уточнить: опирающееся на бессердечный разум настроенного на культ техники мышления. Социальная философия Марселя выстраивается им в свете самых глубоких потребностей и чаяний души человека. А такие потребности подразумевают, как он говорит в *Заключении*, «таинственную встречу ума и сердца»¹⁶.

Итак, можно сказать, что именно мировоззрение христианского гуманизма определяет самый глубокий фундамент социальной мысли французского философа. Здесь уместно сказать о связи свободы человеческого духа и религиозной веры. Обе они и появляются и подавляются вместе. Соответственно, в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, из него исчезает и свобода

¹⁴ *Marcel G. Les Hommes contre l'humain / Nouvelle éd. P. 162.*

¹⁵ *Marcel G. Op. cit. P. 65.*

¹⁶ *Ibid. P. 163.*

человеческого духа. Это и есть ситуация обезбоженного мира, который не может не быть бесчеловечным. Дехристианизация неминуемо сопровождается пленением свободного по своим онтологическим возможностям человека. В таком обществе деградирует сам образ свободы, и люди не чувствуют себя связанными ни с чем, если только это не деньги и не удовольствие. И тогда человеку остается один возможный фундаментальный выбор: между людским «муравейником» или единением, понимаемым в духе христианского мистицизма¹⁷. В условиях же дехристианизации общества ничего другого, кроме людского «муравейника», образованного из внутренне разобщенных, атомизированных «квазироботов» на службе денег и удовольствия, возникнуть не может. Пытаясь пояснить опытные умозрения христианской мистики в их социальной проекции, Марсель приходит к метафизике любви, для которой первостепенным признает различие *agape* и *эроса*. Любовь ценностью не является, но при этом служит основанием всех ценностей: без любви ценностей просто быть не может. Эти ценности, действительно способные свободно связывать людей в духовно осмысленные единства, он описывает как содержание идеи *универсальности*, противостоящей псевдоценностям деградированного сознания, питаемого обществом *масс*.

В этом произведении мы обнаруживаем тенденцию реабилитировать идею ценности, которая, казалось бы, могла стать основой социальной философии французского мыслителя. Как справедливо считает Поль Рикёр, Марсель разделяет такую тенденцию, и «эта позиция убедительна постольку, поскольку опирается на критику ressentimentа, идущую от Ницше <... > и проходящую затем через философию Шелера»¹⁸. В одном месте Марсель даже говорит, что современным философам неплохо было бы пройти курс «лечения» у Платона. Особенно резко возражает Марсель Сартру, согласно которому свободный индивид «обречен» сам выбирать себе ценности. По Марселю, ценность есть именно то, что не позволяет себя «выбирать». В позитивно-онтологическом смысле понимаемая ценность для него есть сверхличный центр свободного духовного притяжения, философски осмысляемый с помощью понятия «второй рефлексии», в которую входит то, что он называет «сосредоточением» (в нем можно видеть философский аналог религиозной аскезы, позволяющий осуществить нравственную «перезагрузку»

¹⁷ Marcel G. Les Hommes contre l'humain / Nouvelle éd. P. 115.

¹⁸ Ricoeur P. D'une lucidité inquiète // Marcel G. Les Hommes contre l'humain / Nouvelle éd. P. 9.

человека). Такой центр недоступен прямому рационально-понятийному схватыванию, при попытке же его осуществить он превращается в безличную и обезличивающую абстракцию. Казалось бы, язык ценностей вместе с присущим ему принципом иерархии мог бы подойти для социальной философии Марселя. Но это не совсем так. По отношению к понятию ценности, несмотря на то что мы только что сказали, французский философ в то же время сохраняет и критическую дистанцию. Дело здесь в том, что, как считает Марсель, ценностный язык, теория ценностей свидетельствуют о предварительном обесценивании самой реальности и поэтому выполняют вторичную компенсаторную функцию по отношению к утрате или «забвению» бытия. В подобном взгляде на понятие ценности он осознает свою близость к Хайдеггеру.

Какой же позитивный общественный идеал отстаивал французский мыслитель? Как и во всем, в данном случае Марсель развивал социально-философскую мысль, неотделимую от нравственного творческого действия в живых и личных компактных группах, участники которых одушевлены духовно значимой целью нравственного совершенствования прежде всего себя самих. Но подобная активность постепенно мыслится им как охватывающая все более и более широкие слои общества. Вот в таких внутренне духовно сплоченных малых группах ему и виделся осмысленный «общественный идеал». Здесь он отчасти опирался на свой опыт участия в «Оксфордских группах», представлявших собой негосударственное и некоммерческое нравственно мотивированное движение, объединявшее людей разных континентов, после войны получившее название «Моральное перевооружение» (*Rearmement moral*). Скажем несколько слов об этом социально-духовном явлении. Формальную основу «Оксфордских групп» составляли четыре выглядевших, пусть так, на первый взгляд достаточно наивно принципов — абсолютная честность, абсолютная чистота, абсолютная бескорыстность, абсолютная любовь. Это были небольшие группы людей, решивших жить по этим принципам. Отчасти это напоминает, например, то, что в «Войне и мире» нам рассказал Лев Толстой о русских масонах эпохи Новикова и Лабзина. Да, это такая свободная связь личностей, когда в основу ее положено стремление к нравственному совершенствованию и морально позитивному действию в обществе. Далеко не все Марселем разделялось в подобном начинании, например, ему не нравился порой примитивный дидактизм в попытках его представителей расширить влияние этого движения. Но, в конце концов, сама наивность, а точнее, открытость и простосердечие, неотделимые от подобного предприятия, получают у него высокую оценку. Говоря,

что нередко, казалось бы, слишком уж «простоватые» театральные пьесы, которые ставят участники подобных групп, имеют неожиданный успех в просвещенных общественных кругах, Марсель дает тому такое объяснение: «Факт этот удивителен, но заслуживает, чтобы его проанализировали. Как мне представляется, он доказывает, что простота может стать своего рода кислородом для человеческих душ, задыхающихся от сложности мира, все более и более технизируемого, и от литературы, слишком часто порывающей с самыми фундаментальными чаяниями людей»¹⁹. Внутреннего одобрения по отношению к подобной практике в нем было существенно больше, чем неприятия.

В тот самый год, когда Марсель познакомился с представителями «Оксфордских групп», вышла в свет его пьеса «Расколотый мир» (1933) с приложением программного философского выступления («Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему») ²⁰. В нем было выдвинуто упомянутое понятие «сосредоточения», или «сосредоточенности» (*le recueillement*) как такого целостного, духовно интенсивного состояния человека, без которого нет внутреннего самообладания, невозможен возврат к своему подлинному Я и в результате нет доступа к таинству бытия. И как рассказывает сам французский философ, сосредоточение как глубокий акт внутренней «перестройки» личности перебросило «мостик» к той духовной практике, с которой он столкнулся в деятельности «Оксфордских групп». Другие характерные концепты философии Марселя — *disponibilité* (открытость, расположенность к другому) и «интерсубъективность» — также позволили ему согласовать свой философский поиск и, если угодно, философскую совесть с участием в подобном движении. «В сосредоточении, — пишет он в предисловии к сборнику свидетельств участников “Морального перевооружения”, — мы должны расслышать голос, не являющийся больше голосом нашей собственной самости (*du moi*)»²¹. Самоотречение как самообретение — вот как лаконично можно выразить эту внутреннюю установку.

Итак, общественный идеал французский философ видит в небольших, духовно просветленных и творчески ориентированных группах, занятых созиданием новых форм совместной жизни, под-

¹⁹ *Marcel G.* En chemin, vers quel éveil? Paris: Gallimard, 1971. P. 166.

²⁰ *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. С. 72–106. Перевод названия упрощен. В оригинале оно звучит так: «Position et approches concrètes du mystère ontologique».

²¹ *Marcel G.* Lettre-témoignage à trois amis inquiets // Un changement d'espérance: à la rencontre du Rearmement moral. Paris: Plon, 1958. P. III.

держанием и обновлением культуры²². Речь при этом идет не только о «ремесленного» толка объединениях «избранных», стремящихся к качественной и духовной высоте в своей созидательно ориентированной практике. Миры личностной активности, демонстрируемой практиками творческого «ручного труда», могут быть определены как аристократические. Но ремесленные практики в целом уже фактически стерты с лица Земли массовым машинным производством. Поэтому Марсель, прежде всего, имеет в виду необходимость воспроизводства в новых условиях в чем-то *подобных* таким практикам форм *духовно и личностно* осмысленной творческой социальности. «Необходимо, — говорит он, — чтобы аристократии воссоздавались, так как нужно прямо смотреть в лицо того ужасающего факта, что нивелировка может иметь место исключительно на самом низу иерархической структуры, ибо не существует и не может существовать нивелировки сверху»²³.

Метафизическая слепота как феномен нашего технически оснащенного мира без труда превращается в ослепление практическое, когда неумение отличить бытие от небытия влечет нас всех в беспросветную бездну небытия. В целом характер послания, заключенного в книге «Люди против человеческого» (1951), можно расценить как диагноз серьезной «болезни» цивилизации. В чем-то подобные диагнозы ставили ей, например, Карл Ясперс в книге «Духовная ситуация эпохи» (1931), или особенно близкий по духу к французскому философу Романо Гвардини («Конец нового времени», 1950), или Гюстав Тибон («Диагностика: опыт социальной физиологии», 1940), к упомянутой книге которого Марсель написал предисловие. В ряд указанных работ можно поставить и книгу Эммануэля Мунье, философа в некотором смысле близкого Марселю, но в то же время по сути дела далекого от него, «Что такое персонализм?» (1946), увидевшую свет пятью годами раньше книги «Люди против человеческого». Неявные отсылки к идеям «персонализма» Мунье у Марселя есть. Так, например, он говорит о «персоналистском движении», не называя имени Мунье, в статье «Кризис ценностей в современном мире», обращая внимание на то, что само слово «персонализм», с таким пафосом отстаиваемое как высшая ценность, теперь «стало непереносимым»²⁴. Марсель указывает на то, что принцип «личности» в персонализме Мунье превращается в «знамя» и «высшую цель» именно тогда, когда обезличивание че-

²² Скрепленную творческим взаимообменом духовно просветленную общность людей Марсель называл «идеальным Градом» (*cité idéale*).

²³ *Marcel G. Les Hommes contre l'humain* / Nouvelle éd. P. 162..

²⁴ См. наст. издание. С 127.

ловека достигает своего апогея или, по крайней мере, угрожающим образом к нему стремится. Критика персонализма Мунье сквозит и в статье «Пессимизм и эсхатологическое сознание». В ней Марсель говорит, что такому варианту персонализма не удалось преодолеть чересчур формальное, юридическое толкование понятия личности, характерное для философии Канта и кантианцев²⁵. Поэтому, несмотря на то что мировоззрение Марселя существенным образом является персоналистическим, он не применяет по отношению к своим взглядам термина «персонализм». В отличие от Мунье Марсель не принимает гегелевско-марксистскую идею «отчуждения человека» в качестве основной причины переживаемого современным человеком кризиса²⁶. Однако не лишено смысла обратить внимание на то, что эта идея, особенно если слово «отчуждение» прочитывается как *Entausserung* (буквально — «овнешнение»), не так уж и чужда духу марселевского анализа кризисной ситуации XX века. Свою социальную мысль французский мыслитель развивает на таких, как правило, чуждых современным тенденциям в социальной и политической философии понятиях, как концепты «духа» и «внутреннего человека», базовым и фоновым содержанием которых выступает христианская культурная традиция. «Отчуждение» как доминирование в структуре современного человека именно «внешнего человека» происходит за счет вытеснения из нее человека «внутреннего» со всеми присущими этому концепту коннотациями, которые под пером французского мыслителя обретают в это время контуры христианского орфизма и «неосократизма». Столь же уместным, само собой разумеется, здесь оказывается понятие «духа» с его всегда подчеркиваемыми Марселем транспространственными значениями. Существует вполне понятная перекличка более раннего критического анализа довоенной ситуации во французской интеллектуальной среде, которую Марсель обозначал как «нехватку духовности» (*carence de la spiritualité*), с его диагностикой послевоенной ситуации. Сравнение этих критических анализов позволяет сказать, что позитивная программа Марселя как социального мыслителя максимально кратким образом может быть охарактеризована как *респиритуализация европейского сознания*. Понятно, что наследие спиритуализма — прежде всего французского, но также англо-американского и русского — выступает здесь фундаментальной философской основой для конкретных предложений по части

²⁵ См. наст. издание. С. 159.

²⁶ Редко, очень редко слово «отчуждение» (*alienation*) встречается в этой книге, но понимается просто как синоним второго плана для несравненно более важного для Марселя слова «унижение».

достойного человека ответа на проанализированные в данной книге вызовы XX века.

Вся книга выстроена Марселем, можно сказать, под эгидой понятия *универсального*, или универсальности, которое, как Георгий Победоносец, должно одолеть гидру «общества масс». Что нам слышится в этом ключевом для французского философа слове? Нам слышится, прежде всего, конечно, вселенскость, кафоличность и католичность, а если вслушаться в эти понятия по-русски, то мы не можем не расслышать в них мелодии того, что русская религиозно-философская мысль всегда называла даже не столько «всеединством», сколько «соборностью». Вот, например, и у С.Л. Франка в его книге «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930) универсализм выступает как плодотворный синтез индивидуализма и коллективизма, Я и Мы. Взвешивая «веса» истинности в идее «сингуляризма» и идее «универсализма», русский мыслитель однозначно останавливает свой философский выбор на «универсализме»²⁷. Это можно понять как отражение философствования на основе принципа «всеединства», который у такого мыслителя как Франк, стремится прийти в состояние согласованности с принципом личности и ее свободы. По сути дела в своей философии общества, в рефлексии об его духовных основах французский мыслитель делает аналогичный выбор, хотя его терминология существенным образом отличается от принятой в русской традиции. Там, где русский религиозный мыслитель видит «соборность», французский философ усматривает «интерсубъективность»²⁸. Итак, некоторое отличие от русской религиозно-философской мысли у него имеется. У Марселя универсальное понимается, говоря кратко и огрубленно, как дух плюс рефлексия. Как ни отвергает французский философ картезианское *cogito*, но какая-то идущая от Декарта нотка рационализма все же слышится в его подчеркивании значения «рефлексии» как рациональной мысли. И это, думается, действительно так и есть, но с одним принципиальной важности уточнением: рефлексии у Марселя нет без *второй* рефлексии. В структуре рефлексии в целом именно она занимает центральное онтологически значимое место. Поэтому мы можем написать такое «уравнение»: марселевское универсальное — это дух с внутренне присущей ему интерсубъективностью плюс рефлексия непременно вместе со второй ее формой. Ключевым здесь выступает утверж-

²⁷ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 54.

²⁸ См., например, статью «Что такое свободный человек?» (наст. издание. С. 37–38).

ление французского философа, что «между любовью и разумом не может быть разрыва»²⁹.

Значение темы универсального трудно переоценить. Недаром его книга начинается с эссе-предисловия «Универсальное против масс» и заканчивается эссе-заключением под таким же названием. По сути дела главный смысл этого понятия у Марселя связан с восстановлением в его вечных правах духа Сократа и стоящего за ним Платона. Недаром Марсель здесь примеривает как наиболее подходящую «этикетку» для своей философии термин «неосократизм». Он признает, что сам как представитель экзистенциализма в некоторые моменты своего пути в какой-то степени присоединялся к критике основного концепта, на котором зиждется идея универсальности — понятия *истины*³⁰. Здесь же он присоединяется к сократовско-платоновской линии философии, но при этом она у него существенно модифицируется. Отсюда и *нео-сократизм*. Его человеческая и философская боль выражается в протесте-констатации, что сегодня сам дух *нюансированного подхода к истине* заглушается грубыми партийными страстями. Дух истины как бы задыхается в такой социальной атмосфере подобно выброшенной на песок глубоководной рыбе.

Эта книга Марселя в неповторимой, только ему присущей художественно-феноменологической манере с ее драматизмом, глубокой взволнованностью судьбой человека передает его мотивированную озабоченность новыми реалиями, возникшими во время Второй мировой войны и вскоре после ее окончания. В этом она близка аналогичным работам русских религиозных мыслителей, особенно Бердяева и Франка. Как и они, французский мыслитель констатирует полную несостоятельность того, что Франк называл «профанным гуманизмом»³¹. Трагический опыт XX века заставляет нас, как считают в унисон все эти мыслители, столь же решительно, как идею подобного «гуманизма», отвергнуть и идею «прогресса» как закономерного процесса, плавно продолжающего восходящую биологическую эволюцию, которая в свою очередь наследует достижения «прогрессивной» эволюции неорганического космоса. И еще один очень существенный для социальной философии Марселя момент — ключевой целительный характер обращения мысли и всего человеческого существа к «ближнему», к конкретному человеку, с которым мы находимся в постоянной связи не только внешнего, но

²⁹ Наст. издание. С. 192–193.

³⁰ См. «Техники унижения», наст. издание. С. 66.

³¹ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Указ. соч. С. 415.

и глубокого внутреннего свойства. Этот «топос» общественно значимой философии в пандан французскому мыслителю подчеркивал и Франк: «Христианская любовь по самому смыслу своему направлена не на “человечество” или “мир” в целом и тем самым не на будущее их состояние, а на облегчение жизни, удовлетворение нужд конкретного человека, “ближнего” в его конкретном сегодняшнем состоянии»³².

Поль Рикёр, считавший себя учеником Марселя и глубоко понимавший его философию, метко обозначил дух этой книги как «обеспокоенную проницательность». Проницательность это как раз то, что в религиозно-мистическом регистре обозначается как пророческий дар, пусть Марсель в этой книге и не устает подчеркивать, что он только философ, причем философ рефлексии, а никак не пророк, что философствование и пророчество — абсолютно различные виды творческой активности. Действительно, настоящему философу не надо притязать на роль пророка. Притязательность, претенциозность — вот еще одна типичная для Марселя в этом произведении критическая мишень. Но не стремиться к труднодостижимой проницательности, за которой стоит фундаментальное беспокойство, философ не может, не должен. И Габриэль Марсель в своей социальной мысли в полной мере отвечает этому требованию. Поэтому изучать ее интересно и в наше время, которое, несмотря на все его «неожиданности» и «скорости перемен», тем не менее вполне прослеживаемым образом вытекает из кризиса XX века и еще более обостряет и углубляет его.

В *Приложении* мы поместили предисловие Поля Рикёра к последнему изданию этой книги.

Перевод выполнен по изданию: *Marcel G. Les hommes contre l'humain*. Éd. du Vieux Colombier. Paris, 1951.

³² Франк С.Л. Указ. соч. С. 436.

**Люди
против человеческого**

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Универсальное против масс (I)

Прежде всего, мне бы хотелось рассеять одно недоразумение, представляющееся мне серьезным, которое я констатировал у тех, кто действительно знаком с моей философской мыслью и даже нередко считает, что обрел в ней пищу для собственного размышления. Многие из них полагают, что позиции, занятые мною перед лицом политической и социальной реальности, в действительности не согласуются с тем, что я бы предпочел не называть моим учением. Они, видимо, считают вполне допустимым разобщение между тем, что им представляется, совершенно ошибочно, несвязанными между собой частями того целого, которое было мною создано. Однако со всей возможной ясностью я заявляю, что подобное допущение неоправданно, и, напротив, между этими незаконно разделенными частями существует нерушимая взаимосвязь. И вот каким образом, как мне представляется, можно это объяснить.

Действительно, моя философия, рассматриваемая в ее динамическом аспекте, предстает в целом как неутомимая борьба, ведущаяся без передышки против духа абстрактности. Начиная с моих первых философских поисков, воплотившихся в неизданных записях 1911—1912 годов¹, я боролся — под влиянием Бергсона? Я бы не осмелился утверждать это совершенно безоговорочно, хотя, возможно, так оно и есть — против любой философии, остающейся пленницей абстракций. Это в значительной мере объясняет, почему длительное время меня так привлекал к себе Гегель — ведь, несмотря на свою кажущуюся абстрактность, он столь героически стремился спасти примат конкретного, с такой силой подчеркивая при этом, что оно ни в коем случае не может отождествляться с непосред-

¹ Частично эти записи были впоследствии опубликованы: *Marcel G. Fragments philosophiques*. Paris-Louvain, 1961. Их органическим продолжением можно считать размышления Марселя в первой части «Метафизического дневника» (1927), в которой он еще не вполне освободился от абстракций университетского идеализма того времени. — *Прим. перев.*

ственным. Именно этим также объясняется и то суровое отношение, которым я всегда встречал псевдофилософию, подобную той, которую предлагал Жюльен Бенда, никогда и не подозревавший о существовании требования конкретности².

Но в этом же, несомненно, кроется и один из корней того недоверия, которое мне всегда внушала если и не сама демократия как таковая, то, по крайней мере, идеология, претендующая на ее философское оправдание. Французская революция никогда ничего такого во мне не вызывала, что напоминало бы восхищение или симпатию, и это потому, что с самых ранних лет я распознал разрушительный потенциал, скрывающийся за фанатизмом идеи равенства. Верно, что в этом случае конечно же вмешивалось другое чувство, возникшее у меня с очень раннего возраста, когда родители заставляли меня читать сухо написанную «Историю Французской революции» Минье³ — врожденный ужас перед насилием, хаосом, жестокостью. Очевидные злоупотребления старого режима, продолжавшиеся вплоть до 1789 года, были для меня значительно менее кричащими, чем преступления революционного Террора. Само собой разумеется, что с годами я пришел к более уравновешенным оценкам, или, во всяком случае, к более выверенным и нюансированным. Однако чувство возмущения, которое я тогда испытывал, думая о массовых убийствах сентября 1792 года или другом подобном коллективном преступлении, не были, в конце концов, чем-то отличающимся от тех чувств, что пробуждали во мне ужасы нацизма, сталинизма или позор политической чистки⁴.

Как же можно сомневаться в том, что такая присущая мне врожденная особенность стоит у истоков развития всей моей фи-

² Бенда Жюльен (1867–1956) — французский философ, писатель. Стал известен своей защитой Дрейфуса. Критик «иррационализма» Бергсона с подчеркнуто «рационалистических» позиций. Враждебно настроенный по отношению к немецкой философской традиции, в 1927 году он выступил с критикой Германии, ее культуры. Пропагандировал абстрактные «общеευропейские» ценности. Марсель не раз полемизировал с ним, в том числе и на страницах своего второго метафизического дневника, включенного в книгу «Быть и иметь» (*Марсель Г. Быть и иметь*. Новочеркасск, 1994. С. 50–59). См. о нем: *Философы Франции*. М., 2016. С. 47–48. — *Прим. перев.*

³ Минье Ф.О. (1796–1884) — французский историк с либеральными взглядами. Вместе с Гизо, Тьерри и Тьером он стал рассматривать историю с точки зрения борьбы общественных классов. Известен, прежде всего, как историк Средневековья и Французской революции. Марсель говорит о его книге «*Histoire de la révolution française*» (2 vols. Paris, 1824). Имеется ее русский перевод: *История Французской революции*. СПб., 1866 (2-е издание — 1906). — *Прим. перев.*

⁴ Марсель здесь имеет в виду политические процессы после Освобождения (1944) над сторонниками коллаборационистского правительства Виши. — *Прим. перев.*

лософской мысли? Могут спросить, существует ли на самом деле осязаемая связь между ужасом, испытываемым перед абстракцией, и отвращением перед лицом коллективного насилия? На это я отвечаю, что такая связь, безусловно, существует, но длительное время она была для меня скрытой и только сравнительно недавно вполне обнаружилась. В этой книге как раз раскрывается, как дух абстрактности существенным образом проистекает из эмоций и, наоборот, страсть создает абстрактное. Не колеблясь, я могу утверждать, что движение моей мысли всегда определялось страстной любовью к музыке, гармонии и миру. И с ранних лет, в самом начале моего пути, конечно, безо всякого концептуального основания я должен был отдать себе отчет в том, что основать мир на абстракциях нельзя. Между прочим, именно в этом глубокая причина неудачи Лиги Наций и всех амбициозных организаций, напоминающих ее. Впрочем, быть может, тот род пользующегося симпатией предрассудка, которым в моих глазах в течение долгого периода выглядело христианство, даже когда я ни в коем случае не рассматривал для себя возможность принять его в конфессиональном смысле, объясняется моей непобедимой уверенностью в том, что подлинным миротворцем может быть только оно одно, лишь бы оно оставалось верным самому себе.

На это мне могут сказать: «Но так, как вы, думают левые христиане; можно ли считать, что христианство правого толка всегда будет конформистским, что его сущность в том, чтобы потакать сильным мира сего или даже опираться на них?». На это я отвечаю, что христианство правой политической ориентации мне действительно всегда казалось очень подозрительным. Я никогда не переставал думать, что такое христианство самым плачевным образом рискует скомпрометировать подлинный призыв Христа, и пытался отнести на собственный счет слова моего Паскаля Ломьера в последних актах пьесы «Рим больше не в Риме»⁵. Но к этому я только

⁵ Речь идет о драме Г. Марселя «Rome n'est plus dans Rome». Paris: Ed. La Table ronde, 1951. Одна из главных идей этой пьесы состоит в том, что родину (здесь, конечно, речь идет о Франции) невозможно унести с собой в изгнание, как это считал возможным персонаж трагедии Корнеля римский военачальник Серторий, поднявший мятеж против Рима в Испании. Паскаль Ломьер, интеллектуал, покидает погружающуюся в пучину «красной опасности» Европу и пытается устроиться в Бразилии. Но встречается там с радикально правой ультракатолической средой, ментальность которой ему чужда не менее, чем левый утопизм европейских коммунистов. Эта пьеса продумывалась и писалась Марселем в одно время с данной книгой. Неудивительно, что между ними существует тесная идейная и более того, так сказать, стилистически-интеллектуальная связь. Ее можно видеть в подчеркивании необходимости симфонического понимания трагически развивающейся современной жизни. — *Прим. перев.*

добавлю, что люди правых взглядов вовсе не обладают монополией на конформизм; существует левый конформизм, существуют левые магнаты и левая благонамеренность, как я уже однажды говорил об этом дипломатам перед последней войной, к великому скандалу для Раисы и Жака Маритен. Следует при этом учесть и то, что левый конформизм нужно разоблачать, по крайней мере, столь же безжалостно, как и любой другой, не только потому, что в этом случае держат нос, так сказать, по ветру, но еще и потому, что такой конформизм вступает в вопиющее противоречие с принципами, которые он претендует защищать. Само собой разумеется, что нельзя допускать, чтобы правый конформизм, несущий с собой нередко такое ослепление и бессознательную жесткость, использовал осуждение, выносимое левому конформизму. Следует даже признать, что клерикализм в некоторых странах Европы и Америки вместе с одиозными политическими компромиссами, которые он с собой несет, имеет тенденцию становиться все более и более оскорбительным для подлинно христианской совести. Суть честной мысли в том, чтобы быть открытой к обеим сторонам, быть билатеральной и во всех обстоятельствах противиться тому, чтобы с помощью в духовном смысле мошеннической операции зачислялось в заслуги одной стороне то, что порицается в другой. Я имею в виду, например, тех, кто, будучи в ужасе перед советизмом, склоняются к тому, чтобы проявить по отношению к нацизму ретроспективную благосклонность. Это заблуждение, причем преступное. И как, впрочем, не видеть здесь воздействия оптической иллюзии, в силу которой мы преуменьшаем прошедшую опасность потому лишь, что она — в прошлом, или же, скорее, потому, что мы верим в то, что она в прошлом? Но действительно ли в прошлом? И не может ли она снова появиться, пусть и в слегка измененной форме? При обсуждении таких вопросов мы должны снова научиться говорить категорическим языком и разоблачать уловки своего рода релятивизма, эгоцентрического нутро которого нетрудно продемонстрировать. То, что я осуждаю слишком часто, это то, что мне мешает, и это потому, что такое стеснение действительно испытывается. Я тут же замечу — и это по сути дела одна из главных тем этой книги, что не менее разрушительным в своих последствиях, чем такой релятивизм, является своего рода догматизм в толковании истории. Разве несколько лет назад Симона де Бовуар не писала о том, что нельзя судить слишком строго преступления уголовные и что, напротив, преступления политические неискупимы? Если немного поразмыслить, то нетрудно увидеть, что подобное утверждение приводит к чудовишным выводам; понять его можно, если только выявить ту

догматическую философию истории, которую оно предполагает. Если главным прегрешением является политическое преступление, то это потому, что оно направлено против направления движения истории, против ее смысла, предполагаемого известным. К уже принимаемой довольно странной формуле «ничто не позволяет игнорировать право» отныне нужно прибавить другую формулу — «ничто не позволяет игнорировать смысл истории». Уголовное же преступление безразлично для истории, оно по отношению к ней является, если так можно сказать, маргинальным и, следовательно, существенным образом незначительным, простительным грешком. Впрочем, каждый знает, что для определенной когорты философствующих литераторов те, кого мы называем преступниками, часто оказываются в высшей степени симпатичными людьми. Случай Жана Жене и его персонажей здесь вполне показателен⁶. Разве представитель буржуазии, практикующий омерзительные добродетели своего реакционного класса, не выглядит куда менее блистательным, чем вор и педераст, способный осуществить соответствующие поступки, в то время как буржуа ограничится, по-видимому, одними лишь не признаваемыми им ментальными поползновениями? В одной пьесе, которую я имею сейчас в виду, мы видим молодую «передовую» женщину, говорящую своему мужу в тот момент, когда она готовится со всеми подобающими почестями принять конкурента господина Жана Жене: «Скажи мне, Жо, можешь ли ты мне поклясться, что в присутствии Жака Фрамбуаза, выходящего ныне из тюрьмы, ты не испытываешь ничего, напоминающего чувство превосходства?». И когда ее Жо в растерянности молчит, она добавляет: «Так ответь же мне, Жо, будущее наших отношений зависит от твоего ответа». И она, потупившись, добавляет, что он, ее муж, должен скорее почувствовать стыд за то, что у него нет судимостей. И если я позволил себе это несколько комическое отступление, то лишь для того, чтобы высветить состояние извращенности, характерное для определенной литературной «элиты», интернациональной причем, которая сегодня формируется и упрочивает свои позиции. В этом феномене мы видим опять особую благонамеренность. Здесь неблагонамеренным будет признан тот, кто настаивает на том, что воровство само по себе является предосудительным поступком. В сфере искусства, во всех его видах, мы встречаемся с той же самой

⁶ Жене Жан (Genêt) (1910–1986) — французский писатель, драматург и поэт, пришедший в литературу из преступного деклассированного мира и ставший одним из лидеров театрального авангарда. Его поддерживали такие ультралевые радикалы, как Сартр. Жене позднее сам стал политическим активистом левацкого толка. — *Прим. перев.*

фиксированной заранее установкой, с теми же самыми абберациями сознания. Наша эпоха предлагает нам зрелище настоящей последовательности в абсурде. Но именно в силу такой последовательности нужно без малейшей тени колебаний признать, что подобный абсурд становится подлинным злом.

Размышление о зле, пронизывающее всю эту книгу, ограничивается слишком общими положениями, которыми я сам далеко не удовлетворен. Зло — это нечто такое, что не позволяет свести его к какому-то промаху или даже неправильности. Зло — это тайна. В вопросе о зле я даже *grosso modo* готов сказать, что здесь правы оказались гностики от Якоба Бёме до Шеллинга и Бердяева, а совсем не философы резонерствующего рационализма, замороженные духом абстрактности.

Слово «тайна» (*mystère*) не должно быть, однако, простым девизом, помещенным в начале пути. Из всех размышлений, которые здесь собраны, следует, как я полагаю, то, что тайна соразмерна тому, что я назвал бы метатехническим началом. Понимается ли под этим выражением что-либо другое, кроме той сферы, которая недостижима для техники? В Великобритании, где неопозитивизм столь прискорбно опустошил интеллектуальный пейзаж, я был вынужден сформулировать перед студентами такое высказывание: вычислительная техника справедливо нас удивляет, и что касается меня, то я не могу сказать, какой степени совершенства она может достигнуть. Но то, что мы можем со всей уверенностью утверждать, так это то, что никогда нам не удастся сконструировать машину, способную вопрошать саму себя об условиях возможности и о пределах своей эффективности. Вот здесь и обнаруживается глубинная внутренняя связь между рефлексией и тайной, которая лежит в основе всего моего творчества. При этом мы лишь вынуждены констатировать, что чем успешнее прогрессирует техника, тем значительнее отстывает рефлексия, и я не думаю, что это случайно. Впрочем, я не утверждаю, что такое соотношение является фатальным. Но с уверенностью можно сказать, что прогресс, в особенности чрезвычайно широкое распространение технических средств, способствует созданию особой духовной, а точнее сказать, антидуховной атмосферы, едва ли хоть в какой-то степени благоприятной для развития рефлексивной мысли. Все это позволяет нам понять, почему сегодня универсальное может утверждаться лишь за пределами массового общества, против масс.

Итак, настоящим названием для этой работы должно быть универсальное против массового. Но что же такое универсаль-

ное? Что следует понимать под ним? Само собой разумеется, не какую-то абстрактную истину, сводящуюся к тиражируемым формулам, предназначенным затем к механической трансляции. Универсальное — это дух, а дух есть любовь. Говоря об этом, как и во многих других случаях, мы должны снова обратиться к Платону, причем не к букве его философии, которая, впрочем, до нас дошла только в ее экзотерической форме, а к сущностному посланию его мысли, которое и сегодня до нас доходит. Между любовью и разумом не может быть разрыва. Такое разобщение случается лишь постольку, поскольку разум деградирует, церебрализируется, если так позволительно сказать, становится головным, и поскольку любовь сводится к плотскому вожделению. Но надо со всей решительностью сказать: там, где, с одной стороны, любовь, а с другой — разум, возведены на максимальную высоту своего проявления, там они не могут не встречаться друг с другом. Речь при этом не идет об их отождествлении, так как оно может иметь место лишь по отношению к абстракциям, а разум и любовь — это то, что в мире является конкретным в максимальной степени. Их конкретность все великие мыслители на определенном уровне признавали или предчувствовали. Но массы существуют и распространяются (следуя по сути дела чисто механическим законам) только на более низком уровне, чем на том, на котором разум и любовь становятся возможными. Почему так обстоит дело? Потому что массы — это деградированная человечность, деградированное состояние человеческого. И не будем пытаться убеждать себя в том, что воспитание масс возможно: это противоречиво в самих терминах. Воспитываться может лишь индивидуум, или, более точно, личность. Везде вне личностного уровня имеет место лишь дрессировка. Поэтому точнее следует сказать, что мы должны установить такой режим, который избавляет максимально большое количество людей от этого состояния униженности или отчуждения. Такое состояние человеческого выражается в том, что массы сущностным образом склонны к фанатизму; пропаганда воздействует на них подобно электрическому току, поддерживая в них не жизнь, а лишь ее видимость, проявляющуюся, в частности, в мятежах и революциях. Не знаю, формулировалась ли уже такая закономерность, но в этих событиях является вполне нормальным, что в них вовлекаются и руководят ими отбросы населения. Критическая масса кристаллизации подобных событий скапливается на самом низком социальном уровне. Это не означает, что революции, признанные вредоносными сами по себе, не влекут за собой

противовеса; их можно сравнить с некоторыми патологическими кризисами организма, могущими возникнуть в ходе его развития, но, по-видимому, затребованными для того, чтобы самым рискованным образом обеспечить его рост, освобождая от тупика и смерти.

В заключение этой книги я укажу на некоторые позитивные моменты, к которым нас должны привести размышления об антагонизме, существующем между универсальным и массовым.

Г. М.
1951 год

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Что такое свободный человек?

Вопрос о том, что же это такое — свободный человек, нельзя, по-видимому, плодотворно обсуждать на абстрактном уровне, то есть независимо от определенных исторических ситуаций, рассматриваемых, впрочем, в максимально широком их значении; ведь сама суть человека состоит в том, чтобы быть в ситуации, о чем определенного толка абстрактный гуманизм всегда рискует забыть. Поэтому речь идет не о том, чтобы спросить о свободном человеке «в себе», поскольку он представляет собой некую сущность, что, быть может, и неважно, но речь идет о том, чтобы в той исторической ситуации, в которой мы находимся и на которую должны как на вызов дать ответ *hic et nunc*, понять, что же это такое — свобода, и чем она может быть засвидетельствована.

Сегодня утверждение Ницше, произнесенное им почти три четверти века назад¹, отзывается его эхом, причем не столько во внятном его артикулировании, сколько в тревожном шепоте: человек агонизирует. Пророческой интенции, понятно, в нем не звучит; на уровне рефлексивного сознания никоим образом мы не можем высказываться о грядущем событии, и должны даже признать наше невежество в этом плане и некоторым образом порадоваться тому,

¹ Марсель имеет в виду притчу Ницше о безумце, который в светлый полдень с фонарем искал Бога и кричал: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!» (Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 593). Впоследствии этот хватающий за душу своим эмоциональным взрывом эпизод ницшевской фантазии стал подаваться в лаконичной форме «Бог мертв» как безучастный как бы объективный констатирующий тезис. Марсель, Хайдеггер и все крупные мыслители после Ницше обсуждали смысл этого и других подобных пассажей Ницше. Для Марселя в этой книге, прежде всего, важно раскрыть связь «смерти Бога» со «смертью человека». — *Прим. перев.*

так как подобное незнание является необходимым условием своего рода всегдашнего спора, или пари, без которого действие как таковое становится решительным образом затрудненным. Сказать, что человек агонизирует, значит попросту утверждать, что он сталкивается не с внешней угрозой, каким было бы уничтожение нашей планеты в силу какого-то космического катаклизма, а с возможностями полного уничтожения, коренящимися в нем самом, начиная с того момента злоупотребления теми силами, которые ему присущи сегодня. Соответственно, можно думать при этом или об атомном оружии, или же о техниках унижения (*techniques d'avilissement*) человеческой жизни, какие были пущены в ход или действуют и поныне во всех тоталитарных государствах без исключения. Между таким оружием и такими техниками, без сомнения, существует скрытая связь, которую рефлексия как раз и должна раскрыть.

Два утверждения («Бог умер» и «человек в агонии»), если и связаны между собой, то не только сложным, но и существенным образом двусмысленным соотношением. Действительно, позволено спросить, не предполагал ли ницшевский возглас о «смерти Бога» конкретной ситуации, обусловленной ранее имевшим место злоупотреблением, виновными в котором были люди. Во всяком случае, нет сомнения в том, что это соотношение является конкретным, или экзистенциальным, а не логическим; я хочу сказать, и это совершенно ясно, что невозможно аналитическим путем перейти от ницшевского утверждения к другому утверждению, под которым, впрочем, сам Ницше, вероятно, мог бы подписаться, по крайней мере, в последний или предпоследний период своей сознательной жизни, но, вероятно, без того колорита, в котором мы это утверждение воспринимаем сегодня. Впрочем, и это удивительно, можно ведь поставить под вопрос первое из этих утверждений и при этом вновь обрести живого Бога. Именно в этом направлении следует все последующее рассуждение, как это можно будет увидеть.

Но сначала мы должны спросить себя, что же происходит со свободой в том мире, в котором человек, достигший определенного уровня сознания, вынужден признать, что он находится в состоянии агонии.

Но здесь может возникнуть одно предварительное возражение. Не обстоит ли дело так, что вопрос «что такое свободный человек?» может получить ответ лишь в стране, остающейся свободной?

Однако само понятие свободной страны или же свободного народа предстает для аналитической мысли гораздо менее отчетливым, чем это может показаться на первый взгляд. Остановлюсь в связи с этим на двух примерах. Осталась ли свободной Швейцария, ко-

торая под давлением шантажа вынуждена была заставить работать свои заводы в интересах гитлеровской Германии? Другой пример: не признала ли Швеция, когда после окончания войны была вынуждена заключить с советской Россией один из самых обременительных договоров, который ее подчинял экономически, что она не является больше свободной страной?² И если свободный народ или страна определяются как абсолютно независимые, то не очевидно ли, что в силу взаимосвязи всех сторон современного мира, причем не только экономической, но и в силу применения шантажа на всех уровнях, такой свободы просто не существует?

Если мы последуем такому ходу мысли, то будем вынуждены признать, что и сам индивид, в какой бы стране он ни жил, не только предстает зависимым, но и в большинстве случаев вынужденным совершать такие поступки, которые не одобряются его совестью. (Достаточно представить себе явление коррупции и его следствия, чтобы убедиться в таком положении дел.) При этом можно только утверждать, что в той стране, которая признает, выражаясь предельно обобщенно, права человеческой личности, существует ряд гарантий ее свободы; но тут же следует добавить, что такие гарантии становятся все менее и менее многочисленными и, если исключить, по крайней мере, в настоящее время маловероятный случай радикального изменения хода вещей, они суживаются все больше и больше. Поэтому считать, что люди, являющиеся гражданами тех стран, которые мы *grosso modo* называем свободными, наслаждаются не то чтобы абсолютной независимостью — которая, разумеется, является вещью невозможной, если только не принимать во внимание анархистские учения, — но пользуются возможностью согласовывать свое поведение с требованиями их совести, значит противоречить реальному положению дел.

Теперь мы должны перейти к крайнему случаю тоталитарной страны и спросить себя, что же в ней происходит со свободой индивида, имея в виду максимально внутренний смысл этого понятия. В этом случае мы подойдем к необходимости признать одно существенное обстоятельство: стоицизм, понимаемый не столько как учение, сколько как духовная установка человека, сегодня, не будем говорить опровергнут, но по сути дела лишен своих корней.

Эта вызывающая почтение нравственная установка содержит одно различие, которое с такой строгостью формулировалось

² Не спутал ли здесь Марсель Швецию с Финляндией? Вопрос для специалистов современной истории Скандинавских стран. — *Прим. перев.*

Эпиктетом, Сенекой, Марком Аврелием, различие между вещами, которые зависят от нас, и вещами, от нас не зависящими. В силу того что стоическая мысль не только формулировалась абстрактно, но и воплощалась в жизнь с неукротимым мужеством, причем как раз под пятой политически репрессивных режимов, она предполагала веру во внутреннее ядро человека, в котором индивид обретал нерушимое прибежище от всех притеснений власти. Без такой веры в нерушимую внутреннюю суверенность, в абсолютное обладание самим собой стоицизма нет.

Однако суть техник унижения человека, о которых я упомянул, состоит в том, чтобы вовлечь индивида в такую ситуацию, в которой он утрачивает контакт с самим собой, оказываясь буквально вне себя, и становится способным искренно отрицать свои же поступки и даже обвинять себя в тех действиях, которых он на самом деле не совершал. Я не буду здесь оценивать такого рода искренность, искренность вынужденную и искусственную. Я лишь подчеркну, что технологии унижения, которые в недавнее время усовершенствовались до почти невообразимого уровня³, применялись уже в далекой древности. Совсем недавно я узнал, что во время процесса над тамплиерами при Филиппе IV Красивом обвинительные признания были получены благодаря таким воздействиям, которые нельзя свести к физическим пыткам, поскольку в дальнейшем, в ходе второго и последнего опровержения своих признаний, обвиняемые, возвратившись к исходному состоянию своего сознания, искренно утверждали свою вину в совершении тех деяний, которых они не совершали. Подобную искренность одна лишь физическая пытка просто не способна обеспечить. Лишь отвратительные психологические воздействия, к которым стали прибегать с некоторых пор во многих странах, способны ее вызвать.

Имея это в виду, нужно признать сложившуюся ситуацию, которую каждый из нас должен встретить лицом к лицу. Эта ситуация состоит в том, что каждый из нас — на этом я настаиваю, — если он не хочет ни обманывать себя, ни впадать в порочное и неоправданное высокомерие, должен признать, что существуют конкретные средства, могущие завтра быть примененными против него для того, чтобы лишить его той суверенности или, выражаясь менее амбициозно, того контроля над самим собой, который в другие времена было принято с полным основанием считать нерушимым, неприкосновенным. Причем вместе со стоиками мы не можем даже сказать, что для человека сохраняется, по крайней мере, как благо-

³ См. об этом в части III этой книги. — *Прим. автора.*

приятная, возможность самоубийства. Это утверждение утрачивает свою силу потому, что человек может быть поставлен в такую ситуацию, в которой он даже не захочет убивать самого себя, когда самоубийство предстанет для него как противозаконное действие, в которой он будет считать себя обязанным, я не скажу терпеть, но желать своего наказания за те преступления, в которых он признается сам себе, при этом их не совершив.

На это могут возразить, что опасно, даже предосудительно принимать во внимание эти ужасающие возможности. Я соглашусь, что если речь идет о педагогике, то лучше, быть может, оставить их в стороне, не привлекая к ним внимания. Но для умов, поднявшихся на высокий уровень рефлексии и ответственных, это, конечно, не так.

Мы вынуждены признать, что материалистическое мышление благодаря техникам, которые оно подготавливает и усовершенствует, показывает свою способность создать мир, все более и более подтверждающий эти суждения. Этим я хочу сказать, что человек, испытавший на себе некий вид манипуляции, все более и более воспринимается похожим на вещь, скажем, на психическую вещь, оправдывающую теории, разработанные материалистической психологией. Однако это утверждение двусмысленно. Никким образом оно не может означать, что такая психология, какой бы ни была ее способность к сведению высшего к низшему, естественным образом раскрывает нам саму реальность. Она лишь высвечивает то обстоятельство, что ничего удивительного для философии бытия-в-ситуации⁴ нет в том, что человек в существенной степени зависит от идеи, которую он формирует относительно себя самого, и что сама эта идея не может быть низкой без того, чтобы тем самым не быть и принижающей человека. В этом и состоит дополнительное основание, быть может, самое серьезное, самое настоятельное из всех возможных, для того, чтобы самым радикальным образом отказаться от материалистического мышления. В связи с этим отмечу, что в наше время оно достигло такой прочности и заразительности, которую трудно было себе представить в XIX столетии, когда имелось немало людей, считавших себя приверженцами материалистических принципов, но столь же щепетильных в моральном плане, как и кантианцы.

⁴ Марсель начал это размышление о свободном человеке с принципа соотношения анализа поставленной проблемы с «историческими ситуациями». Он сам разделяет то, что здесь названо «философией бытия-в-ситуации». Понятие «бытия-в-ситуации» не может не напоминать соответствующих или близких выражений Ясперса и Хайдеггера. Понятие «пограничной ситуации» Ясперса Марсель анализирует в книге «Опыт конкретной философии» (М., 2004). — *Прим. перев.*

Может показаться, что я отошел от поставленного в начале моего размышления вопроса. Но на самом деле это совершенно не так. Действительно, что бы мы ни думали о людях, неспособных к минимальному упорядочиванию своих идей, очень важно признать, что материалистическая концепция мира решительным образом несовместима с идеей свободного человека или, скажем точнее, в обществе, руководимом подобными принципами, свобода оборачивается своей противоположностью, оказываясь не более чем одной из самых лживых его деклараций.

Можно, конечно, теоретически рассуждая, представить себе даже в такого типа обществе возможность для человека сохранять минимум своей независимости, но, как мы увидим в дальнейшем, такая возможность практически равна нулю: ведь она состояла бы в том, чтобы, так сказать, становиться достаточно незначительной для того, чтобы не привлекать к себе внимания властей. Но не является ли очевидным, что подобная воля к своей незначительности, если даже мы предположим ее успешное осуществление, означает как бы некий вид самоубийства? Простой факт ведения личного дневника в таком обществе может восприниматься как преступление, подлежащее высшей мере наказания, и вполне можно предположить возможность установки соответствующих детекторов, сообщающих полиции о мыслях или чувствах любого индивида⁵. В этом смысле никакого выхода для индивида просто не существует.

Итак, что же нам остается, если мы полностью осознаем ту ситуацию, в которой можем оказаться вскоре после силового захвата власти или путча? Рискую вызвать неудовольствие, даже раздражение тех, кто придерживается позитивистских взглядов, без всяких колебаний скажу, что в пределах этой земли все пути для свободы мне представляются перекрытыми. Остается только один выход — обращение к трансцендентному. Но что это означает? Вот как раз то самое слово, которым странным образом много злоупотребляли последние годы. Я хочу сказать *in concreto*, что единственный наш шанс быть свободными состоит в том, чтобы воззвать к трансцендентному, не скажу — к трансцендентным силам, но, скорее, к духовному миру, являющемуся также миром благодати, и объявить — пока еще есть для этого время, пока мы еще не подверглись устрашающему отчуждению от нас самих, — что заранее отвергаем те действия и слова, к которым могли бы нас принудить какими бы то ни было средствами. Мы торжественно заявляем, что находимся

⁵ См. книгу Джорджа Оруэлла «1984». — Прим. автора.

по ту сторону этих действий или слов. Скажут, что это чисто платонистское удовлетворение, даваемое нами себе самим. Но думать так значит не понимать мысли, которую я пытаюсь сформулировать. Мы должны заявить, что не являемся целиком и полностью принадлежащими этому вещественному миру, с которым хотят нас нерасторжимо слить воедино, в котором нас пытаются замкнуть. Самым конкретным образом мы должны заявить, что здешняя жизнь, которую технически стало возможным превратить в кривляющуюся отвратительную пародию на все то, что мы уважаем, может быть лишь незначительным островком развития, простирающегося за пределы видимого мира. Другими словами, это означает, что время философий имманентности ушло, что сегодня они показали свою сущностную ирреальность или, что еще бесконечно серьезнее, свой сговор с теми идолами, которые мы должны безжалостно разоблачать, — идолами расы, идолами социального класса. Я бы еще прибавил здесь и то, что даже подлинные религии могут деградировать, вырождаясь в идололатрию там, где воля к власти содействует их порче, как это, увы, происходит почти с неизбежностью каждый раз, когда какая-нибудь Церковь оказывается наделенной преходящей земной властью.

И вот мы приходим к выводам, представляющимся мне значительными. Я бы сформулировал их следующим образом: человек может быть свободным, или оставаться им, лишь в той мере, в какой он хранит свою связь с трансцендентным, какой бы ни была частная форма воплощения такой связи; так как, совершенно очевидно, такая связь не сводится с неизбежностью к каким-то однотипным и каноническим видам молитвы. Замечу при этом, что настоящий художник — если не поддается разнообразным искушениям, которым он сегодня предоставлен, таким, например, как соблазны удивлять, любой ценой показывать свое новаторство, замыкаться в частном мирке, максимально изолированном от мира вечных форм и т.п., — при указанном условии самым подлинным, самым глубоким образом переживает свою связь с трансцендентным. Но было бы совершенно ошибочным и очень даже опасным делом, если бы на основании этого заключения мы стали бы защищать некий эстетизм. Следует признать, что существуют такие виды творчества, которые не относятся к миру эстетического и при этом всем доступны. И вот на этом уровне, если человек является творцом, каким бы скромным уровень его созидания ни был, любой может быть признан свободным. Однако при этом нужно показать, что творчество, понимаемое в столь широком смысле, всегда предполагает открытость по отношению к другому, которую в своих «Гиффордских

лекциях»⁶ я назвал интерсубъективностью, причем неважно, понимается ли она как *agapé* или как *philia*, так как, в конце концов, эти понятия сходятся воедино. Но общества, основанные на материалистических постулатах, причем неважно, какое место они отводят для определенного возвеличивания коллективизма, являющегося по сути дела чисто животным, прегрешают самым решительным образом против интерсубъективности, даже исключают ее в принципе, и потому, что они ее исключают, они искореняют тем самым и свободу. Вот это положение нужно высказать со всей возможной силой утверждения.

В тоталитарной стране — с этим вполне можно согласиться, и это не абстрактная гипотеза, а факт — индивид видится поставленным не просто в необходимость выживать, а порой вынужденным ради спасения своей семьи от полного обнищания пойти, например, на службу в полицию, рискуя при этом тем, что будет обязан совершать действия, противоречащие его совести. Является ли в таких условиях полный и чистый отказ от этого решением? В этом можно сомневаться в силу тех последствий, которые это влечет для невинных людей. Но может случиться, что принимая такое назначение, индивид берет на себя священное обязательство по отношению к себе самому предоставлять частичку своих официальных возможностей на защиту тех, кого по долгу службы он должен преследовать. Этот обет вместе с созидающим потенциалом, ему присущим, представляет собой конкретный пример обращения к трансцендентному, о котором я сказал. Впрочем, совершенно очевидно, что во всем этом нет ничего такого, что могло бы быть обобщено. Формализм во всей его строгости становится неприемлемым, как только осознается, что каждое конкретное человеческое существо вместе с конкретной ситуацией, вызов которой оно должен принять, наделено уникальностью, несоизмеримостью с любым другим человеком и с любой другой ситуацией. С момента подобного осознания может быть брошен призыв к творчеству, на который каждый из нас должен дать ответ свойственным ему образом, если только он не хочет быть пособником того, кого наша

⁶ В 1949–1950 гг. Марсель читал лекции в университете г. Абердина (Великобритания, Шотландия), которые вскоре были опубликованы в книге «Таинство Бытия» (*Le Mystère de l'Être*, 1951, в 2 книгах). В ней систематическим образом изложена его философия. Лорд Гиффорд (Джиффорд) — ученый, на посмертной воле которого была основана кафедра естественной религии в университете Эдинбурга, где читал свои лекции, например, У. Джемс. В университете Абердина, как и в двух других известных университетах Шотландии, существовала подобная практика приглашения знаменитых иностранных ученых и философов. — *Прим. перев.*

Симона Вейль назвала «огромным зверем»⁷. В современном мире не существует таких обстоятельств, встречаясь с которыми мы бы не были принуждены спросить самих себя, не станем ли мы благодаря своему конкретному выбору, своей позиции виновными в подобном пособничестве.

⁷Это выражение Симона Вейль заимствовала у Платона, у которого им обозначалось общество (Государство VI, 493а-с). См.: *Платон. Собрание сочинений* в четырех томах. Т. 3. М., 1994. С. 273. — *Прим. перев.*

Утраченные свободы

Существуют такие утраченные свободы, и не из наименее драгоценных, о которых мы не можем разумно рассуждать потому, что мы их никогда уже не вернем. Уточним: партии, находящиеся у власти и считающие, по праву или нет, что они ведут страну по пути «прогресса», полагают, что большинство таких потерянных свобод в той мере, в какой они несли с собой некоторые злоупотребления и дополнялись неравенствами, не имеющими оправдания, со всей решительностью должны быть отменены, потому что отвечают уже счастливо пройденной стадии организации (или же, скорее, дезорганизации). С этой точки зрения большинство ограничений и всякого рода принуждений, на которые мы наталкиваемся, когда хотим распоряжаться, например, нашим имуществом или организовать какую-то группу и т.п., будут рассматриваться в верхах исключительно как негативные для нас, для нашего эгоизма, но на самом деле — как позитивные с позиций общественного прогресса, которому нас нужно подчинить, если мы сами не расположены содействовать ему по нашей доброй воле.

По сути дела при рассмотрении этой проблемы имеют место два совершенно разных уровня аргументации, совместимость между которыми ничуть не гарантирована. С одной стороны, рассуждение ведется, исходя из принципа равенства; нелегитимные свободы, которых нас намереваются лишить, рассматриваются с этой точки зрения как нетерпимые привилегии, которые нужно ограничить и, в конце концов, отменить для того, чтобы ситуация для каждого человека стала, насколько это возможно, точно такой же, как и для его соседа. С другой стороны, рассуждение ведется исходя из принципа организации: эти свободы признаются не столько ценными сами по себе, сколько через их последствия, которые несут с собой риск оказаться анархическими и, следовательно, предосудительными для определенной рациональной организации, которую намереваются учредить.

Однако бросается в глаза, что мы абсолютно не можем определить *a priori* степень равенства или неравенства, которые несет с собой или, более точно, может допустить оптимальная социальная организация или, выражаясь еще точнее, которые способствуют максимальной отдаче в сфере того или иного производства. Хорошо известно, что в Советской России неравенство в уровнях заработных плат превосходит все подобные неравенства, существующие где-либо в мире, и очевидно, что это установлено во имя организации и производительности, которые значительным образом выросли благодаря этому. Но у нас предпочитают жить, основываясь на том постулате, что равенство и отдача неразрывно и прямо взаимосвязаны; правда, никто уже тому не верит, и в силу практических причин, о которых нетрудно догадаться, эта ложь продолжается и сегодня.

Тем не менее ясно, что конечно же в долгосрочной перспективе соображения организации и доходности будут превалировать, даже если это произойдет в результате кровавого кризиса. Ведь страна, слишком длительное время не озабоченная уровнем производительности труда, необходимым образом будет приведена к состоянию зависимости теми, кто для нее всем пожертвовал, при этом неважно, произойдет ли это закабаление мирными средствами или же нет, ибо между ними различие, в конце концов, минимальное.

Но нужно подчеркнуть, что в настоящее время подобная вредоносная путаница по сути дела так и не была развеяна и что забота о нивелировке людей снизу, то есть самый низменный способ достижения равенства и в то же время самый легкий, утверждается во всех узаконенных инстанциях, господствующих над нашей повседневной жизнью.

Равенство, установленное при этом, имеет если и не своей целью, то, во всяком случае, своим результатом то, что режим бюрократического подавления, к которому приговорены получающие выгоду от такой уравниловки, скрывается от них. Но в чем же эта выгода, или благо, состоит? Такое благо располагается на самом низменном уровне воображения и чувствительности: это ведь удовлетворение, испытать которое у меня имеется шанс, если я принуждаем к ограничениям и притеснениям, попросту говоря, если нахожусь в нищете, то мне дается благодаря такой уравниловке возможность констатировать, что и мой сосед в таком же положении. На это скажут, что это очень уж негативного толка удовлетворение. Но, возможно, не столь уж оно и негативное, ибо утоление такого желания лежит в основе ресентимен-

та¹, в природу которого так пронизательно проникли Ницше и Шелер. Ресентимент — это наиболее деградированная, наиболее извращенная форма, которая может быть придана интересу человека, обращенного к его ближнему, это прискорбный эрзац евангельской любви, вывернутой изнанкой которой он является.

Теперь обратим внимание на то, что такой ресентимент только усиливается по мере растущей бюрократизации мира, в силу которой множатся паразитарные виды деятельности чисто функционального порядка, не имеющие в себе совершенно ничего творческого и на самом деле направленные на то, чтобы помешать любой возможной созидательной активности. И это неизбежно происходит, начиная с того момента, когда контролирующая деятельность стремится доминировать над деятельностью подконтрольной. Тем самым возникает привилегированное пространство для ресентимента. Дело здесь в том, что в этих условиях чиновнику-бюрократу все более и более становится невозможным интересоваться своим занятием, то есть такой отвлеченной и деперсонализированной, насколько только это возможно, работой, будучи занятой которой индивид, по определению, не может и мечтать оставить знак своей личности. И разве в перспективе закон бюрократической работы чиновника не будет состоять в том, чтобы стараться делать ее по минимуму, лишь бы только не привлекать к себе внимание свыше с тем, чтобы не рисковать своим местом и сохранить за собой оклад? И вот почему взгляд, обращенный на другого, становится подозрительным; в другом человеке видится уже угроза собственному благополучию, что напоминает мир Сартра. Другой — это для меня тот, кто уже положил глаз на мою должность, или, говоря несколько деликатнее, это тот, кто меня ущемляет изнутри, потому что занимает более хорошо оплачиваемый пост, чем я. Здесь действует неумолимая логика, которой, понятно, сопротивляться могут лишь отдельные личности, но и то лишь в той мере, в какой в них

¹ Ressentiment (фр.) — это понятие, влиятельную концепцию которого создал Ницше и после него развил Макс Шелер, означает злопамятство, затаенную обиду, скрываемую вражду. У Ницше все эти психологические смыслы рассматриваются как мощные исторические силы, проявляемые, например, как «восстание рабов в морали» против «господ». Мораль (прежде всего Ницше имел в виду христианскую мораль) выступает при этом как орудие слабых («рабов», «плебеев») против сильных («господ»). Теория ресентимента Ницше служит основой его «генеалогии морали» и «высших ценностей» вообще. См. о ней в комментарии Карена Свасьяна к книге «К генеалогии морали»: Ницше Ф. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 784–786. — *Прим. перев.*

еще живет благодать (la grâce)² или какие-то ее волны. Никогда не будет излишним, я полагаю, подчеркнуть, в частности, то, что доброта немыслима без благодати. И вот поэтому разрушительный ресентимент стремится превратиться во всеобщее явление, подобное инфекционному заболеванию. Это своего рода моральная зараза. И единственным естественным выходом из всей этой ситуации является экономическая или военная катастрофа; приходит такой момент, когда общество, ткань которого незаметным образом истлела изнутри, перестает быть жизнеспособным и рушится целиком.

Но никакой пользы делу свободы такая катастрофа не принесет, что вполне очевидно. Все, что можно при этом сказать, так это то, что пелена видимости, которой люди все еще обманывают себя, разрывается при этом снизу доверху, и ситуация предстает в своей правде. Предположение о том, что такая катастрофа за достаточно длительный период времени не повлечет за собой превращение охваченной моральной эпидемией страны в вассала другого государства, как и предположение о том, что с помощью неожиданного шанса ее возрождение остается возможным, смогут реализоваться лишь при условии самых суровых принуждающих необходимостей. Не вызывает большого интереса прогнозирование возможного будущего нашей страны на ближайшие десятилетия. Напротив, важно дать ответ на вопрос о том, от чего это может зависеть, и как в действительности случилось, что благодаря своего рода всеобщей анестезии французы, некогда столь чувствительные в этом отношении, смогли вынести зрелище ампутации большинства своих фундаментальных свобод. Я сказал «вынести зрелище», но, быть может, данное выражение здесь не подходит, и подобная ампутация произошла в таких условиях, что осталась незамеченной даже теми, кого она задела. Вот что в общих чертах можно увидеть.

Прежде всего, эта операция произошла при таких обстоятельствах, когда внимание людей было почти исключительно сосредоточено на проблемах ежедневного выживания, на не дающих покоя трудностях, вызов которых каждый должен был принять, чтобы элементарно сохранить свое существование. Ключевым словом, несомненно, при этом стало отсутствие надежности. В ситуации

² Это слово имеет здесь смысл «внутреннего расположения к другому существу», расположения, идущего, в конце концов, от Бога, и поэтому нам представилось возможным и оправданным передать его словом «любовь», так как у Марселя именно это понятие лежит в глубокой подоснове его социальной философии. Главные значения этого слова — «благодать», «милость», «милосердие». — *Прим. перев.*

радикальной неуверенности, которая охватила весь мир, доминирует озабоченность приобретением любых гарантий, и общий порыв, который влечет французов становиться чиновниками, не имеет за собой другой причины. Государство при этом рассматривается как единственная сила, обеспечивающая уверенность в завтрашнем дне, которую прежде искали в религии или личном труде, когда он еще мог осуществляться в здоровых условиях, то есть так, как это было в отдаленные времена, когда ремесла были возможны. То, что такой порыв является движением к рабству, неоспоримо, хотя в наш переходный период подобное рабство фатальным образом тяготеет к поддержанию иллюзии о себе самом.

Теперь обратимся к сопутствующим обстоятельствам, в частности, покажем, до какой степени распространение классовой ненависти затруднило осознание фундаментальных свобод. Уместно в связи с этим напомнить о непрерывном скандале, которому мы были свидетели в начале чисток, сопровождавшемся невероятным безразличием к нему общественного мнения. Конечно, при этом следует учитывать происшедшее привыкание людей к ужасному. Наступает такой момент, когда перенапряженная чувствительность перестает реагировать. Но это явление здесь заметным образом осложняется. Действительно, как могло случиться, что одни и те же люди, боровшиеся и страдавшие ради освобождения нашей страны от гестапо, получив власть, учредили или допустили методы управления и такое поведение, которые по сути дела мало чем отличаются от тех, от которых они сами страдали? Дело здесь не столько в привычке, сколько в заразительном поветрии, о котором и надо говорить. Как только некоторые способы ведения дел пушены в ход, о какой бы сфере речь ни шла, на определенном уровне они автоматически стремятся приобрести всеобщий характер. И лучше обратить внимание на парадокс тех очень немногих стран, которых эта эпидемия не затронула, и в которых общественное мнение решительно противодействовало замеченной опасности. В связи с этим на ум приходят Бельгия и особенно Голландия, причем скорее, чем Англия, которая избежала оккупации, и поэтому партийные страсти не доходили в ней до крайностей, характерных для стран, явившихся жертвами нацистского угнетения. Поэтому очень важно сравнить в этом отношении то, что происходило во Франции, и то, что показал опыт Голландии, где, насколько я могу судить, дух свободы вплоть до сегодняшнего дня не был заметно затронут событиями последних десятилетий. Ограниченность территории, сдерживающая сила религиозного чувства и приверженность короне очевидным образом являлись тому причинами. К этому нужно

прибавить и то, что в Голландии отсутствие промежуточной инстанции между народом этой страны и оккупантами в виде призрачного правительства позволило ей избежать некоторых злоупотреблений, от которых мы все еще продолжаем страдать. Ложь Виши³, вне всякого сомнения, расчистила путь ко лжи Сопротивления. И так возникла по существу нездоровая ситуация, неизбежно обернувшаяся против наших свобод. Несомненно, что ложь, из какого бы источника она ни исходила, всегда содействует порабощению людей. Между ним и ею имеется прочная связь, хотя она может и скрываться, но необходимо, чтобы она осознавалась теми, кто взял на себя ответственность за судьбы нашей страны. К сожалению, мы знаем, насколько мышление утрачивает свою силу там, где груз ответственности самый тяжелый. Возможно, что это не является фатальной неизбежностью для демократии как таковой (имеют ли эти слова, однако, смысл?), но это, по крайней мере, фактический недостаток, от которого, в частности, Франция страдает уже длительное время.

Речь здесь не идет о том, чтобы предложить какое-то лекарство от столь глубоко укорененных зол. Единственное, что можно с уверенностью утверждать, это то, что политический режим, существующий сегодня во Франции, способен стремительно усугублять эти пороки. Но было бы столь же вредно и, впрочем, даже преступно инвестировать свои надежды в неофашизм, мысль о котором может нас только ужаснуть после пережитого за последние годы. Действительно, после мировой катастрофы Франция стоит перед выбором между коммунистическим режимом, который, являясь, как это может показаться, усугубленным фашизмом, считает, что решит проблемы, максимально изменяя данную реальность, и режимом монархическим, отвечающим самым почтенным благородным традициям нашей страны, но идея которого, надо это признать, сегодня является неприемлемой для подавляющего большинства

³ Имеется в виду коллаборационистский профашистский режим во время немецкой оккупации с центром в г. Виши на юге Франции. Вишистское правительство возглавлял генерал А.Ф. Петен. Сопоставляя неправду Виши и неправду, обнаруженную после освобождения Франции со стороны сил Сопротивления, Марсель, говоря о ней, употребляет слово «ложь» во множественном числе (*mensonges*), в отличие от вишистской неправды (*mensonge*). Это позволяет уточнить отсутствие полной симметрии в сравниваемых случаях. У сил Сопротивления в ситуации победы над врагом появилось много искушений для различных «подтасовок» и злоупотреблений во время чисток. «Ложь» Сопротивления, видимо, хочет нам сказать Марсель, не такая монолитная и явная, как ложь коллаборационистского режима. Тем не менее несправедливость, с любой стороны проявляемая, его возмущает, и он смело разоблачает ее. — *Прим. перев.*

французов; для того чтобы быть жизнеспособным, такой режим к тому же должен приспособиться к экономическим и даже психологическим условиям, не обращаясь при этом к условиям, существовавшим в прошлом.

Теперь было бы полезным определить общее направление внутренней реформы, под которой я понимаю реформу духовную, которая одна лишь может подготовить приход такого политического режима. Такое преобразование, которому каждый из нас должен содействовать в любой сфере деятельности, сколь скромной она бы ни была, состоит прежде всего в восстановлении ценностей: мы должны вновь научиться отличать правду от лжи, добро от зла, справедливое от несправедливого — это подобно парализованному человеку, который обрел способность своих конечностей действовать, должен вновь научиться ими пользоваться и идти. Речь идет о новом обучении и воспитании, которые в тот момент, когда они предпринимаются, кажутся нереальными и невозможными. И безжалостно нужно заклеить иллюзию, согласно которой слово «свобода» может сохранить какой-то смысл там, где исчезло само восприятие ценностей, что предполагает чувство их трансцендентности. И мы не выскажем никакого парадокса, утверждая, что в настоящий момент люди больше всего нуждаются в терапии платонизмом.

Техники унижения

Никогда не будет излишним обратить внимание на то, что кризис, переживаемый сегодня западным человеком, есть кризис метафизический. Вероятно, нет более вредоносной иллюзии, чем та, которая утверждает, что то или иное социальное или институциональное преобразование было бы достаточным для того, чтобы смягчить обеспокоенность, исходящую из самых интимных глубин бытия.

Это, впрочем, не означает, что наличие такого кризиса может легитимно утверждаться умами консервативными и порой макьявеллистски настроенными, с тем чтобы оправдать их инерцию в общественном плане, их отталкивание от обращения к реформам, которые могли бы, по крайней мере частично, осуществиться уже давно и проходили бы в условиях, требующих меньших затрат. Это, в частности, относится к французскому обществу, для реформы которого сегодня подходящий момент упущен. Данное замечание, впрочем, совершенно не касается того, что я намереваюсь исследовать; и если я все же решил эту ремарку произнести, то лишь для того, чтобы заранее отстранить политические интерпретации, которые могли бы быть предложены относительно того, что я хочу сказать; но, увы, озабоченность политикой рискует исказить все обсуждения, все исследования.

Говоря самым общим образом, я считаю, что после всех ужасающих событий, которые с такой разрушительной силой вторглись в наш мир, необходимо оценить произошедшее с точки зрения его значимости для человека. Для этого следует воспользоваться передышкой, которая нам теперь предоставлена и которая, быть может, не будет длительной. Какой бы краткой она ни была, к несчастью, она может оказаться вполне достаточной для того, чтобы задействовать способность забвения, распространяющуюся во всех сферах человеческой деятельности с обескураживающей быстротой. Что касается данного момента, как и множества других, существенное в нем было понято Пеги и высказано им с несравненной силой. Вспомним знаменитые места из его «Клио»: «История существенным образом состоит в том, чтобы пройти по поверхности события. Память же, будучи помещенной внутрь события, существенным образом состоит в том, прежде всего, чтобы из него не выходить,

пребывая в нем и двигаясь в его глубину... История — это генерал в сверкающем мундире, слегка прихрамывающий и бледный, который инспектирует воинские подразделения в своей служебной униформе на маневрах в каком-нибудь гарнизонном городке». Но это означает, что в каком-то глубоком смысле история — это способ забвения или, если угодно, средство разорвать живой контакт с событием, без которого она сводится попросту к отвлеченному упоминанию о нем. Необыкновенная неспособность людей с пользой использовать сведения о прошлом нас зачастую поражает. Сколь бы парадоксальным мое мнение ни было, я считаю, что в своей современной форме история во многом ответственна за данное положение вещей, поскольку она все больше и больше противопоставляется традиции, являющейся все еще памятью в той степени, в какой она служит для нее хранилищем. Когда прошлое нам известно лишь исторически, располагаясь вне жизни, как бы в запыленном запертом складе, то оно обречено терять свои животворящие соки. Несомненно, за пределами истории историков существуют личные свидетельства, наделенные совсем другим качеством; но почти с фатальной неизбежностью приходит час, когда такие свидетельства читаются как романы, в которых они выступают присоединенными к произвольному миру фантазии, поддерживающему с действительным миром отношения запутанные, темные, фантастические, разочаровывающие.

Я считаю, что делом настоящего философа, верного своей миссии, является борьба непосредственно против тех скрытых сил, стремящихся к нейтрализации прошлого, совокупное действие которых состоит в том, чтобы превратить современного человека в своего рода, как я это называю, изолированный остров во времени. В этом смысле, как и во многих других, я полагаю, что следовало бы подумать о восстановлении того единства поэтического видения мира и философского творчества, первые известные примеры которого нам дают досократические мыслители. И совсем не случайно, что у Пегги, иногда у Валери — в его книге «Взгляд на современный мир», — а также, но реже, у Клоделя мы обнаруживаем подобные вспышки света проникновения в ту человеческую реальность, которую наиболее осведомленный историк или философ-специалист, по-видимому, приговорен не замечать аналогично тому, как не замечается цель или пропускается поезд.

На это могут возразить, сказав, что для того, чтобы такие оценки представляли собой объективную ценность, следует как бы отступить назад, чтобы все хорошо видеть, но современники не смогут, мол, этим воспользоваться. Я же убежден в том, что здесь имеет

место иллюзия, и ум позволяет себя обманывать оптическими метафорами, которые как раз в этой сфере абсолютно неприменимы. Что касается экзистенциалистской философии, то если еще можно о ней говорить, имея в виду злоупотребление этим выражением у некоторой части прессы, то нужно признать, что заслуга такой философии состоит прежде всего в преодолении ограниченности того образа мысли, который воплощается в подобных метафорах. По всей вероятности, является ошибочным предполагать, что по отношению к данному историческому событию существует темпоральный эквивалент зоны его оптимально отчетливого видения, в которой нам рекомендуют разместиться для лучшего рассмотрения пространственного объекта. Это сначала может показаться парадоксальным, но разве не нужно, чтобы прошли годы, прежде чем будет собрана необходимая документация для описания, например, тех событий, которые происходили во Франции во время оккупации? Да, это действительно так. Но еще не ясно, не является ли эта документация, позволяющая превратить эти события в связный рассказ, в другом смысле затемняющей зрение, или, говоря другими словами, разве пламя живого события почти неизбежно не предопределено погаснуть для того, чтобы историческое вскрытие его стало возможным? Я первый, кто признает всю сложность и неясность этого вопроса. Все, что здесь, как мне представляется, следует сказать, так это то, что событие нельзя уподоблять объекту, и, пытаясь воссоздать его во всей его полноте и целостности, мы рискуем заместить его чем-то иным, каким-то монстром. И разве в этих условиях философ или, если выразаться точнее, философ-поэт не должен попытаться уловить, если так можно сказать, душу этого события, которое историк, если он поэтом не является — и все менее и менее признает свои права быть им, — напротив, почти с неизбежностью обречен упускать по причине объективных предосторожностей, которые он должен внести в иллюзорную реконструкцию прошлого?

Вот в этом духе я бы хотел теперь поразмышлять о техниках унижения и попытаться выявить не всегда являющиеся непосредственно воспринимаемыми связи между разнопорядковыми мирами фактов, которые привыкли анализировать по отдельности.

* * *

Когда говорят о техниках унижения, то очевидно трудно не начать разговора с массового, систематического их использования нацистами, в частности в концентрационных лагерях. В предварительном порядке я бы предложил следующее определение. Я понимаю под техниками унижения, в узком смысле слова, совокупность

процедур, сознательно пускаемых в ход для того, чтобы разрушить у индивидов, принадлежащих к определенной категории, самоуважение, с тем чтобы постепенно превратить их в существа, лишенные, наподобие отходов, всякой ценности, которые будут понимать себя именно таким образом и станут способны, в конце концов, не только интеллектуально, но и жизненно лишь отчаиваться в самих себе. Понятным образом, прямых свидетельств этого предостаточно, и мы в качестве модели можем привести образ человека-собаки из Бухенвальда. Ограничусь цитированием двух или трех отрывков, представляющихся мне в этом отношении показательными.

Вот что о порядках в концлагере Равенсбрюк сообщает госпожа Жаклин Рише: «Немцы всеми средствами старались нас унижить. Все виды человеческой низости, все формы зависти и ненависти пускались в ход. Сохранение своей нравственной целостности требовало ежедневного усилия. Глянец цивилизации быстро изнашивается, и вот уже светские дамы ведут себя как базарные торговки. Но еще серьезнее те мелкие низости, до которых опускались самые слабые из нас. Воспитание больше не служит поддержкой, и перед лицом голода видишь, как прискорбно нравственное падение. <...> Я видела женщин, ставших прислужницами надзирательниц (Aufseherinnen) и начальников мастерских. Некоторые, чтобы избежать побоев, не обращали внимания на жестокость эсэсовцев. До моих ушей долетали доносы, которые, особенно в производственной зоне (Betriebe), отравляли существование» («Три каторги». С. 128–129).

После рассказа об ужасных деталях устройства бараков в Освенциме госпожа Левинска пишет: «И тут я поняла! Я поняла, что речь не шла ни о беспорядке, ни о недостатке организации, что, напротив, во всем этом прослеживается вполне выношенная, осознанная идея, которой руководствовались при создании концентрационного лагеря. Нас в нем приговорили погибнуть в собственной грязи, утопить в наших экскрементах; нас намеренно хотели унижить, растоптать наше человеческое достоинство, стереть у нас любое проявление человечности, опустив до уровня диких животных и внушив нам отвращение и презрение к самим себе. Такова была цель, в этом состояла идея! И немцы вполне отдавали себе в том отчет; они знали, что мы были неспособны глядеть друг на друга без брезгливости. В концлагере не обязательно убивать человека для того, чтобы он мучился; достаточно дать ему пинка, чтобы он упал в грязь. Падать означало погибать. При этом обнаруживается, что упавший уже не человеческое существо, а жалкое чудовище, монстр, вываленный в грязь» («Двадцать месяцев в Освенциме». С. 61–62). И еще: «Совершенно сознательно немцы забрасывали грязью все то в народе,

что в нем было самого лучшего, самого благородного, подмешивая к нему наиболее морально отвратительное и растленное (Двадцать месяцев в Освенциме. С. 137). ...С полным сознанием того, что они делают, они прививали людям бациллу разложения, чтобы их деморализовать, убить духовно и физически подобно тому, как расправляются с вшами и микробами; и точно так, как и вши, которые внедрялись в наши беззащитные тела, подонки концлагеря — проститутки, воровки, уголовницы — проникали в нашу общую жизнь, и этим подонкам немцы поручали надзирать за нами и делали из них своего рода “элиту” в форме так называемых “служащих»» (с. 131).

Ясно, что для палачей речь идет не только о том, чтобы поместить их жертв в материальные условия жизни столь отвратительные, что они будут вынуждены, в большинстве случаев, приобрести звериные манеры поведения. Речь идет о более тонких вещах, о том, чтобы вызвать у заключенных деградацию личности, поощряя их взаимную слежку друг за другом, пробуждая в них не только злобную мстительность (*ressentiment*), но и взаимное подозрение, короче говоря, их цель была в том, чтобы отравить все человеческие связи в их источнике так, чтобы тот, кто мог бы быть для другого товарищем, братом, становился врагом, злым духом.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что, быть может, следовало бы назвать самым чудовищным коллективным злодеянием истории; лишь отравленное воображение могло все это задумать; но смущает мысль о бесчисленных исполнителях, которые несмотря ни на что оказались вовлеченными в осуществление этого проекта. Правда, благодаря рассказам спасшихся узников, нам известно слишком даже много о том, что эти исполнители далеко не были исключительно немцами по крови; и здесь, как и в других отношениях, расистское объяснение событий оказывается совершенно недостаточным; и это радует, так как было бы печально, я полагаю, обратить против немцев тот жалкий образ мышления, которым они сами так безжалостно, так тупо злоупотребляли. И само собой разумеется, замечу мимоходом, что постыдные издевательства, как, скажем, ношение звезды Давида и другие подобные санкции, к которым прибегали немцы по отношению к своим жертвам-евреям, предстают как другого типа примеры, но не менее показательные, техник унижения, как я их определил.

Однако здесь встает одна специфическая проблема. Даже если пытаются мысленно представить себе точку зрения мучителей и палачей, то какой клочок оправдания можно указать для подобных методов? Можно, конечно, согласиться с тем, что для палачей в целях соображений безопасности важно было развивать в концлагерях

то, что способствует разделению заключенных и препятствует их сплочению и солидарности, всегда грозящей вылиться в мятеж или восстание.

Однако я ясно чувствую, что подобное утилитарное объяснение недостаточно. Воля к унижению другого — это особое качество, могущее, конечно, обнаруживаться независимо от всякого точного представления о цели, которая должна быть при этом достигнута, и нет ничего важнее, чем понять ее. Правда, теоретически рассуждая, можно сказать, что унижать (*avilir*) и оскорблять (*humilier*) — это различные воздействия, поскольку живое существо может быть унижено без того, чтобы оно свое унижение (*avilissement*)¹ осознало. Однако мне представляется, что в конкретной действительности подобное различие исчезает; совершенно невозможно, чтобы человеческое существо, даже самым радикальным образом униженное (*avili*), не осознавало бы этого в отдельных вспышках сознания и не чувствовало бы глубины своего падения. С другой стороны, обратим внимание на то, что существо, которое стремятся унижить, не является с необходимостью тем, за которым признается изначально некоторое достоинство. Напротив, очень часто бывает так, что именно потому, что некоторому человеку отказывают в признании за ним подобного достоинства, прибегают по отношению к нему к подобному обращению. Истина, впрочем, оказывается здесь очень тонкой, почти неуловимой. Какую сущностную оценку дают Штрейхер или Гиммлер преследуемым им евреям? Очевидно, что они их рассматривают как своего рода отбросы человечества. Но не правда ли, что здесь наличествует вывернутое наизнанку выражение того чувства, которое скорее напоминает зависть? И не выступает ли в данной ситуации подобная амбивалентность правилом?

Преследователь любыми средствами стремится разрушить у преследуемого иллюзорное или нет сознание, что его жертва с самого начала обладает своим достоинством. Требуется, чтобы преследуемый стал для самого себя тем, кем его считают или показывают ему, что считают его таковым в действительности; нужно, чтобы тот, кто фактически ничего не стоит, признал свое собственное ничтожество, и недостаточно, чтобы он его заметил интеллектуально:

¹ Ключевое выражение Марселя «*les techniques d'avilissement*» мы переводим как «техники унижения», но в данном случае его можно передать и как «техники обесценения». Дело в том, что слово *vil* означает прежде всего «низкий, низменный, неблагородный, мерзкий, подлый, скверный», но в нем содержится и значение «очень дешевый, лишенный всякой цены». Напомним, что крепостного крестьянина во Франции называли «вилланом» (*villain*), указывая тем самым его «неблагородное» положение в обществе. — *Прим. перев.*

нужно еще, чтобы он его почувствовал так, как чувствуется запах разлагающихся продуктов, заставляющий нас затыкать ноздри. Но, в конце концов, почему это нужно? Нужно, заметим еще раз, потому, что это единственное средство сделать его всецело зависимым от преследователя; то существо, которое все еще сохраняет, пусть в самой малой степени, сознание своей ценности, остается способным если и не к опасным, то, по крайней мере, к неудобным реакциям в своем поведении. С другой стороны, подвергая свою жертву подобной деградации, преследователь укрепляет себя самого в сознании своего собственного превосходства; действительно, он возводит в принцип, что другой уже виртуально был своего рода отбросом, каким он теперь действительно стал, и значит, он был прав, обращаясь с ним с крайней жесткостью. Здесь имеет место своего рода порочный круг, который рефлексия должна выявить.

Все ведет к тому, чтобы считать, что тот, кто применяет технику уничтожения, выступая ее носителем, испытывает, когда он пускает ее в ход, удовольствие, сравнимое с наслаждением от святотатства. Этот момент является принципиально важным для тех выводов, которые я намереваюсь извлечь из всего анализа данной проблемы. Здесь следовало бы прибегнуть к детальному анализу, чтобы выявить то переживаемое противоречие, без которого нет и святотатства. Представляется *a priori*, что святотатство может иметь место лишь там, где сохраняется определенное сознание священного; при этом священное должно сохраняться в достаточной мере для того, чтобы его нарушение не утрачивало значение преступления против него и хранило бы его аромат, но не более того, ибо опасение нарушить святыню в конечном счете несет с собой риск сопротивления тому действию, которое намерены совершить. Быть может, могут сказать, что для святотатства достаточно знать, что чувство священного существует у других, которых намереваются как раз шокировать его нарушением? Но я сомневаюсь, что в данном случае достаточно говорить о знании. Я склонен считать, что чувство священного должно присутствовать у совершающего святотатство как его эхо, сколь бы отдаленным и стертым оно ни было. Для того чтобы наслаждение его нарушением действительно имело место, нужно, чтобы у святотатца наличествовала определенная причастность к самому этому чувству, которому он намеревается бросить вызов. Одно сравнение здесь приходит на ум. В памяти встают некоторые аттракционы в Луна-парке или в Magic-City, например воздушные железные дороги с имитацией катастроф, которые так любят девчонки-трешотки. Очевидно, что если у этих девчонок совсем отсутствует страх, то у них не возникнет и удовольствия, но если чувство страха достиг-

нет определенной степени, то тут же у них исчезнет и возможность получить удовольствие. В обоих случаях существование подобного противоречия определяет само переживание, сообщая ему специфическое качество.

Обратим теперь внимание на то, что начиная с того момента, как техники унижения появились в мире, их использование неизбежно стремится расшириться и стать всеобщим.

Сама легкость достижения эффекта здесь порождает соблазн, и в этом плане следует подумать не столько о святотатстве, сколько о шантаже. Когда обладают методом, способным с почти безупречной надежностью поставить человека, находящегося в нашем полном распоряжении, в ситуацию, когда он перестает быть противником, с которым необходимо считаться, и становится простым страдальцем, то как же тогда, при первом подходящем случае, или, если угодно, при малейшем к тому поводе, не прибегнуть к столь эффективному средству? Кроме того, у самих жертв очень вероятно, в конце концов, возникновение подобной установки, и если игра исторических случайностей сделает вчерашних их преследователей зависимыми от них, то бывшие жертвы неизбежно будут искушаемы обращаться с ними точно так, как те обращались с ними. Воздействие благодатного милосердия, быть может, нигде столь ярко не обнаруживается, как в том поступке, когда какое-то свободное существо решает, наконец, прервать этот адский порочный круг репрессий и репрессивных же ответов на них. Но следует заметить, что мир, в котором техники унижения применяются максимально широко, есть мир, в котором, рассуждая по-человечески, подобный поступок становится все более и более маловероятным.

Эти техники рассматривались нами лишь в своих наиболее чудовищных проявлениях. Теперь следует продолжить анализ, чтобы убедиться, до какой степени они вошли в тот мир, в котором мы живем.

Нужно признать, что хотя пропаганда не может рассматриваться как одна из техник такого рода, однако между ними и ею существует тесное родство; для того чтобы убедиться в этом, требуется составить четкое представление о пропаганде. Многие из нас знали те времена, когда она имела относительное и подчиненное существование. Это была еще пропаганда для, а не пропаганда в абсолютном смысле слова. Сама идея, что это понятие может принять абсолютный смысл, нам даже не приходила в голову. Можно сказать, что пропаганда сводилась к ряду средств убеждения, пускаемых в ход для вербовки сторонников какого-то предприятия или партии.

Впрочем, ясно, что даже тогда, когда пропаганда рассматривается под таким углом зрения, она предстает как существенным образом продажная и к тому же распространяющая присущую ей продажность; это тем более верно, поскольку она стремится стать средством обольщения. Ведь поскольку я удовлетворяюсь тем, что развиваю внутренние основания, в силу которых произведение, которым я занят, выступает полезным и добротным сделанным, постольку нельзя говорить об обольщении, следовательно, и о продажности. Но все происходит по-другому, если я, используя косвенные приемы, стремлюсь высветить случайные преимущества, которые другой найдет приводящими его под то же самое знамя, под которым стою и я со своими убеждениями. Конечно, непросто установить здесь точную демаркацию между законным действием и незаконным; но ясно, чем значительнее во всем этом роль денежного фактора, тем больше пропагандистская деятельность попадает под подозрение. Однако ситуация становится несравненно более опасной там, где пропаганда выходит за эти границы, то есть преодолевает рамки обслуживания какого-то предприятия, принимая государственную форму, когда само государство склонно вести себя подобно партии. История последних лет в достаточной мере обнаруживает, что зло, которое называется монопартийностью, оказывается корнем или опорой современных диктаторских режимов. Вот в этой перспективе, на мой взгляд, и обнаруживается наиболее очевидным образом близкое родство, существующее между пропагандой и техниками унижения.

Но здесь неизбежно возникают вопросы. Несомненно, возражат, сказав, что пропаганда не ставит своей целью унижить тех, к кому она обращена. Но это верно лишь до определенного предела. Разве пропаганда, несмотря ни на что, не ставит своей реальной целью привести людей к такому состоянию, чтобы они утратили всякую способность к индивидуальной реакции? Говоря другими словами, формулируют или нет сами руководители пропагандистской деятельности эту ее цель, но разве ее воздействие не оказывает существенным образом унижающего эффекта на тех, кого она стремится обработать? С другой стороны, как можно не видеть, что пропаганда предполагает у тех, кто ее ведет, презрение к людям? Действительно, если мы рассматриваем аутентичное, независимое поведение человека как некоторую ценность, как тогда взять на себя ответственность за использование нивелирующего катка пропаганды? Следует остановиться на природе этого презрения; конечно, здесь существуют нюансы, которые анализ должен выявить; но существует ли реальное различие между установкой Геббельса и установкой главы

коммунистической пропаганды? Во всех случаях мы сталкиваемся с циничным и радикальным неприятием того, что предпочитают считать непереносимым притязанием индивида. Вообще говоря, сам смысл истины не может незаметным образом не затеняться у того, кто ставит своей задачей манипулирование общественным мнением. Действительно, необходима немалая доза наивности для того, чтобы в долгосрочной перспективе пропагандист все еще оставался уверенным, что его истина является всей истиной. Подобная наивность понятна только у самого настоящего фанатика. Но фанатик, вообще говоря, является достаточно беспомощным для развертывания требуемой убедительности, для того, чтобы находить косвенные пути и средства, с помощью которых можно проникать в сознание и в подсознание другого, чтобы его перехитрить. И поэтому эта обязанность часто перекладывается на плечи перебежчиков. Да, конечно, и перебежчик может стать фанатиком, но трудно себе представить, чтобы он не хранил что-то от своего прошлого, чтобы в нем не было определенной двойственности. Именно у него, скорее всего, можно обнаружить залежи двоемыслия, которые для пропагандиста образуют необходимый ресурс. Нужно неплохо знать умонастроение противника, которого намереваются убедить, с тем чтобы поначалу продемонстрировать симпатию к нему, без чего нельзя завладеть его вниманием, воздерживаясь пока от того, чтобы устремляться в глубокие пласты его мышления. В целом речь идет о том, чтобы выявить слабые пункты позиции противника и их эффективно эксплуатировать, не создавая при этом впечатления, что с ним ведут борьбу.

С тех пор как вредоносные последствия пропаганды были раскрыты, как это случилось в последнее время, кажется, что следовало бы поставить под вопрос сам постулат, на котором она основана. Речь при этом, конечно, не может идти о том, чтобы отрицать саму возможность манипулирования мнениями людей; напротив, мы видим, насколько общественное мнение является легкодоступным оформляющей его обработке. Но не следует ли отсюда, что мнение, поскольку оно относится к сфере безличного, плавая наподобие тяжелого пара между сознаниями, постольку представляет собой по сути дела в принципе нечто достаточно низкое, с трудом могущее быть основой режима? Однако я не могу здесь развивать эту линию мысли и ограничусь отсылкой к той противоположности между мнением и верой, которую я когда-то стремился раскрыть, и которая сегодня почти полностью размыта нечистоплотным мышлением, смешивающим все категории. Никогда не будет излишним обратить внимание на тот факт, что почти неизбежно диктатура

предстает в своем истоке как управление мнением, но в то же время она всегда и самым фатальным образом подпадает под ту ее критику, которую я представил, при этом неважно, основывается ли диктатура на гегелевской (или псевдогегелевской) концепции государства или же на ницшеанской морали господ: следствия в обоих случаях будут в точности теми же самыми.

Теперь нам нужно показать, насколько вообще прогресс техники способствовал такой манипуляции сознанием и, в частности, выявить колоссальную роль, которую в этом играет радио. Йозеф Рот², австрийский писатель, раскрыл действительно сатанинскую роль, которую радио может играть в современной истории. Я не ставлю своей задачей выяснить, в какой мере философы до сих пор обращали внимание на это. Почему радио столь заметным образом содействует понижению духовного уровня человека? Я склонен спросить, а не узурпирует ли человек, на уровне существенно более низком, чем тот, на который его ставит его личная амбиция, исключительное право, выступающее карикатурным аналогом божественного всеприсутствия? Гитлер или Муссолини, выступающий перед микрофоном, действительно может предстать наделенным привилегией божественной всенаходимости. Нет сомнения в том, что можно теоретически представить себе, что эта привилегия, поставленная на службу подлинно универсальной мысли, сообщает ей мощь чудесного и почти что providенциального распространения. Но ведь совершенно немыслимо, чтобы в сегодняшнем мире какой-то государственный лидер был бы одушевлен волей к действительно подлинной универсальности; самый последний и самый удручающий опыт учит нас, что выдвигаемые на авансцену принципы зачастую являются лишь маскировкой, прикрывающей задние мысли, несущие на себе отпечаток самого циничного империализма. Мне представляется даже, что, быть может, следовало бы пойти еще дальше и спросить себя, не содержится ли в этом механическом способе распространения информации что-то такое, что почти неизбежно ведет к деградации того сообщения, которое намереваются транслировать. Впрочем, я должен признаться, что выявить, в чем же состоит такая деградация, не так уж и легко. Не кроется ли она в том, что человек в данном случае пытается преодолеть условия сво-

² Рот Йозеф (Joseph Roth) (1894—1939) — писатель, филолог по образованию, служил в австрийской армии в Первую мировую войну, эмигрировал во Францию. Автор многих романов и эссе, прославился романом «Марш Радецкого», опубликованным Марселем в руководимой им книжной серии «Перекрестные огни». — *Прим. перев.*

его существования и те ограничения, которые оно с собой несет, не совершая для этого никакого реального усилия? Разумеется, можно считать, что святой, по крайней мере в отдельные моменты, может быть наделен даром вездесущности; но это является проявлением его любви к ближнему, которая независима от здесь и теперь. Но как можно согласиться с тем, чтобы сей чудесный дар, не утрачивая своей силы, переходил к какому-то случайному индивиду и за определенную годовую плату безо всякой угрозы сообщал ему способность быть одновременно всюду? Нет ли в этом какой-то узурпации? И, с другой стороны, не чувствуем ли мы, что преимущество или благо, которым завладели, может в перспективе стать вредоносным? Я совсем не уверен, что это не может быть в определенной степени обобщено и что любой технический прогресс для того, кто им пользуется, не участвуя при этом в усилиях борьбы, результатом которой он выступает, не влечет за собой весомую плату, выражающуюся как раз в огрублении человека как духовного существа. Это, конечно, не означает, что можно вернуться назад в потоке истории и что следует сломать машины; это лишь означает, как пронизательно заметил Бергсон, что любой технический прогресс должен уравниваться внутренним ростом человека, направленным на все большее и большее овладение самим собой. К сожалению, по-видимому, работа над самим собой становится все более и более трудной для того, кто каждый день использует те удобства, которые технический прогресс предоставляет в его распоряжение. Есть все основания считать, что это именно так. Мы можем сказать, что в сегодняшнем мире человек тем больше утрачивает сознание своей внутренней скрытой в его глубине реальности, чем больше он зависит от всевозможных механических приспособлений, функционирование которых обеспечивает ему сносную жизнь в материальном отношении. Я бы сказал, что центр тяжести и основание для равновесия у современного человека становятся внешними, что он все больше и больше располагается в мире вещей, среди аппаратов, от которых зависит в своем существовании. И не будет лишним подчеркнуть, что чем эффективнее человек вообще достигает господства над природой, тем в большей степени отдельный человек становится рабом такого завоевания.

В нашем размышлении мы подошли к той позиции, с которой перед нами развертываются широкие горизонты. К относительно простой идее техник унижения, нацеленных на деградацию определенной категории людей, теперь, как мы видим, присоединяется гораздо более общая идея. Мы имеем в виду возникающий для

исследования такой вопрос: не рискует ли техника, представляющаяся сама по себе безразличной к миру ценностей, в условиях, которые еще надлежит определить, превратиться действительно в средство деградации человека? После того как такое исследование будет проделано, следует спросить, должно ли или можно тот факт, что сегодня кульминацией техники выступает изобретение самых чудовищных средств разрушения, объяснить простым стечением случайных обстоятельств?

Следует подчеркнуть, что нет никакого смысла рассматривать технику вообще или какую-то особую технику как в самой себе наделенную каким-то негативным духовным значением. Было бы даже более точным сказать, что техника, взятая в себе самой, является доброкачественным созданием постольку, поскольку она воплощает некоторую подлинную силу разума или же постольку в видимый хаос вещей вносит принцип разумности. Но тот вопрос, который здесь встает, состоит в том, чтобы знать, каковы возможные, а не фатально неизбежные, последствия техники для того, кто, совершенно не участвуя в ее создании, становится ее пользователем. Не раскроют ли нам более глубокую истину о технике замечания, высказанные выше? Нельзя ли сказать, что внедрение техники в нашу жизнь ведет к тому, чтобы радость заместить удовлетворением, а обеспокоенность — удовлетворенностью, и при этом удовлетворенные, с одной стороны, и неудовлетворенные — с другой, тяготеют к тому, чтобы им соединиться воедино в общей посредственности? Для тех, у кого внутренняя жизнь сильно погашена, техника предстает эффективным средством достижения комфорта во всем, вне которого само понятие счастья для них немыслимо. Я уже говорил, что такой универсализированный комфорт с его атрибутами — стандартизированными развлечениями — предстает как единственно возможное состояние сделать терпимой жизнь, которая больше не рассматривается как божественный дар, но скорее — как «скверная шутка»³. На мой взгляд, фундаментальной чертой современного человека выступает неопределенный пессимизм — скорее на уровне проклятий и зубоскальства, чем на уровне тяжелого вздоха и рыданий. Несомненно, именно в перспективе такого диффузного пессимизма, который меньше размышляет, чем отвергает, нужно

³ Неявная отсылка к одному месту из Шекспира, в котором один его персонаж говорит о жизни, как о «шутке, рассказанной идиотом». Это выражение английского драматурга часто встречается в книгах Марселя, иллюстрируя отношение к жизни как полной бессмыслице. Таким литературным образом французский философ демонстрирует состояние экзистенциального отчаяния. — *Прим. перев.*

оценивать столь серьезный и столь знаменательный факт нашей жизни, как преждевременное прерывание беременности.

Напомним о связанной с этим контекстом истине, что технические достижения все более и более предстают как главный, если не единственный, знак высшего положения человека в бессмысленном или хаотическом мире. В этом, конечно, можно было бы видеть прометеевскую амбицию, которая сама по себе вроде бы не лишена величия. Но на уровне потребителя такая амбиция деградирует и извращается. Кроме того, технический прогресс, рассматриваемый в этой перспективе, благоприятствует определенной пассивности индивида, способствует ресентименту или зависти, концентрирующимся вокруг дорогостоящих предметов, обладание которыми никак не связано с каким-то понятным превосходством, не связано также и с обладанием тонким вкусом, проявляемым любителем при составлении коллекции. Там, где речь идет о холодильнике или автомобиле, слова «иметь» или «владеть» принимают значение одновременно и наиболее соблазнительное и наиболее духовно опустошенное: «Ему повезло приобрести эту машину, он ничего для этого не сделал; она принадлежит ему, но могла бы принадлежать мне». При этом между машиной и ее владельцем совершенно не существует никакой живой и неким образом почти духовной связи, существующей у крестьянина с его землей вместе с чрезвычайно интенсивным общением, которое подразумевается ее возделыванием. Но не правда ли, что в мире, в котором триумфально правит техника, как раз само общение обесценивается потому, что не является механическим и несет при этом безбрежные возможности разочарования? Виноградарь, заботившийся о своем винограднике целый год, в последний момент может увидеть свой урожай уничтоженным заморозками. Никакой гарантии безопасности для него просто не существует. В области же техники, по крайней мере, рассуждая теоретически, подобного скандального бедствия нечего опасаться. Это в теории, говорю я, так как на самом деле все взаимосвязано, и последствия плохого урожая и даже эпидемии отражаются и на самой этой обособленной области деятельности. Но идеал конечно же состоит в том, чтобы сформировать привилегированную сферу, где эти вторжения непредвиденного не смогли бы больше появляться и где гарантии защищенности действовали бы в полной мере.

Да, скандал, о котором я только что сказал, нельзя отрицать. Но, с другой стороны, и именно этому нас, по-видимому, учит опыт, начиная с того момента, когда забота о безопасности и обеспеченности гарантиями становится господствующей, сама жизнь обесцвечивается, стремясь замкнуться на самой себе, одним словом, она

теряет признаки жизни. При этом силы инициативы у тех, кто не в состоянии эффективным образом участвовать в научно-техническом развитии, стремятся, по-видимому, проявиться в маргинальных сферах, вырождаясь при этом в чисто подрывную деятельность. В этом, быть может, и кроется одна из глубоких причин, объясняющих, почему технической эпохе присуща тенденция стать веком революций. Но следовало бы при этом узнать, не связана ли в том мире, в котором мы сейчас живем, эта странная универсализация воли к подрывной активности с прямо противоположной установкой, а именно — с мелким, узким консерватизмом на уровне индивида. Действительно, ведь великодушные, некогда руководившие развитием большой семьи, убывая там, где оно как раз могло бы проявляться, там, где рождаются и воспитываются дети, направляется теперь или на уровень речей, теряясь в пустой болтовне, или оборачивается физическим насилием, достигая своей кульминации в преследовании одной группы людей другой.

Но в такой взаимозависимости и раскрывается в полной мере унижающее достоинство человека действие техники. Унижено ведь само понятие жизни, и все остальное следует отсюда. Хочется спросить, не приходит ли технический человек к тому, чтобы саму жизнь рассматривать как несовершенную технику, для которой халтура — это правило. И как в этом случае не присвоить себе право вмешиваться в ход жизни, подобно тому, как сооружают шлюз на реке? Вот и будут скрупулезно рассчитывать, пора ли рожать ребенка, подобно тому, как вычисляют перед покупкой автомобиля, какой из них купить выгоднее; будут столь же скрупулезно, насколько только возможно, вычислять расходы за год; в одном случае нужно предвидеть болезни и оплату врача; в другом — возможные поломки автомобиля и стоимость гаража. Можно будет сэкономить на маленькой собачке, что стоит гроши; но если счета от ветеринара будут слишком уж длинными, то можно будет отделаться от Азора или Кокетки⁴. При этом такое решение еще не рассматривается для Жанин или Фелисьена.

Теперь следует продвинуть анализ еще дальше в другие сферы и спросить, каковы рассматриваемые не на уровне индивида и семьи, но на уровне государства и международной жизни последствия развития, стремящегося все более и более к отождествлению знания и могущества, учитывая при этом, что различие между наукой и техникой в некоторых отраслях науки практически исчезает. Разве в мире, в котором абсолютно господствуют государства или

⁴Имена собак и собачек в приводимом примере. — *Прим. перев.*

союзы государств, можно не поддаваться искушению использовать чудодейственные преимущества, предоставляемые собственностью на какое-то изобретение, на какой-то патент, в интересах этих гигантских сверхдержав? Но наличие между ними конкуренции, в той же самой пропорции, не может не увеличить проявления того могущества, с которым наука стремится отождествиться. И точно так, как на уровне индивида техника может выступать как несущая благо, если она служит духовной активности людей, направленной к высшим целям, так и на международном уровне техника может рассматриваться как неоценимое благо, если действует в интересах объединенного или, если более точно сказать, консолидированного человечества. Но пока это не достигнуто ни на уровне индивида, ни на уровне огромных человеческих коллективностей, становится очевидным, что техника призывается для того, чтобы, напротив, превратиться в проклятие. Впрочем, в этом, как некоторые наивно считают, нет никакой непостижимой фатальности, подобной циклону или эпидемии холеры, а только плата за то, что на языке малознакомом технологам следует попросту назвать грехом. Одно из несчастий нашей эпохи состоит в том, что использование этого слова представляется монополизированным проповедниками, которых не слушают, и которые действительно не всегда умеют выйти за пределы риторики, несомненно, почтенной, но могущей показаться бессильной перед слишком явными бедами, от которых мы страдаем. По-видимому, нет никакого смысла, скажем это еще раз, рассматривать технику саму по себе как проявление греха. Однако в тот момент истории, к которому мы подошли, достаточно очевидно, что как только техника, на которой зиждется цивилизованная жизнь, отступает, откатывается назад, так с поразительной скоростью происходит возврат к варварству. Правда, прогресс техники все больше и больше склоняет человека к соблазну приписывать достижениям такого прогресса внутреннюю ценность, которая совершенно не может им принадлежать. Можно попросту сказать, что технический прогресс подвергает человека опасности поклонения ему как идолу.

Человек не отдает себе в этом отчета, потому что представляет себе идолопоклонство по-детски наивно, и это вводит его в заблуждение. В его глазах поклонение идолам состоит в почитании маленьких гротескных фетишей: как, мол, механик или лавочник, гордящиеся тем, что ни во что не верят, будут идолопоклонниками? Разве они не свободны от всех видов суеверий? Но их заблуждение состоит как раз в том, что они не понимают, что суеверие может включаться в само сознание. Суеверие как бы сгущается внутри

вместо того, чтобы всплывать на поверхность существования. Человека, который не верит ни во что, не существует; верить во что-то и придерживаться чего-то — это по сути дела одно и то же, один акт. Об этом забывают, поскольку факт верования отождествляют с фактом оформления мнения или его присвоения. Но это как раз серьезное заблуждение: очень часто наши мнения сводятся к привычкам, к фразам, которые мы привыкли произносить без того, чтобы понимать, что они значат, не представляя себе способ, каким они осуществляются в конкретной реальности, и мы были бы шокированы, если бы кто-то поставил целью перевести их в действия. Во всем этом ничего похожего на верование нет. Ведь мы поистине верим в то, чего мы придерживаемся, что служит нам опорой. Но держаться за какое-то существо как за опору означает поддерживать с ним жизненно важные отношения, быть связанным с ним действительно значимым образом. Человек, который ни во что не верит, ни на что не опирается, это человек, совершенно лишенный связей. Но такой человек не может существовать. Существование без связей немислимо, невозможно.

Что же становится с этими связями, когда исчезает не только вера в полном смысле этого слова, вера в Бога, но и вера в другого человека, можно сказать, вера в жизнь? Что делается при этом с моральной тканью человека? Я бы попросил читателя обратить внимание на это слово — «ткань». Наши связи сплетают ткань; уже давно я думаю о том, что по сути дела именно в гистологических понятиях нужно мыслить и описывать моральную жизнь. Что же собой представляет «ткань» человека, который больше ни во что не верит? На что такой человек устремляет внимание? Я бы сказал без обиняков: на себя самого. Но что здесь значит — «сам», «я сам»? Прежде всего, это его ощущения и, быть может, как раз психологическое выражение утробно-нутряного начала кульминирует в удовлетворенности или неудовлетворенности собой. Но если взять, например, неудовлетворенность, то какова ее природа? По сути дела это диспепсия. Я не знаю более раскрывающего суть дела выражения, чем то, когда мы говорим, что мы «не перевариваем» то, что нам сказали или сделали. И вот что заслуживает внимания и показательно: слово «переваривать» может в данном случае использоваться лишь в негативном значении. Пример: я не могу «переварить»⁵ того, что кто-то другой

⁵ Во французском языке слово «переваривать» (*digérer*) применяется не только для обозначения известного физиологического процесса, но и в психологическом смысле «смириться», например, в выражении «проглотить обиду» (здесь — аналогия с русским языком). Этот смысл и надо в данном случае иметь в виду. — *Прим. перев.*

получил повышение или какую-то награду или же какое-то наследство; я не «перевариваю» тон, которым со мной говорила моя жена или говорил мой работник, или коллега. Итак, в целом те, кого я не «перевариваю», это другие. Я не «перевариваю» других как просто других, другие как таковые мешают мне существовать. Подобная диспепсия не обязательно принимает формы зависти: может случиться, что я не «перевариваю» нищеты моего соседа, мешающего своей бедностью спокойно наслаждаться моим маленьким личным комфортом.

Теперь, чтобы осветить пройденный нами путь и подготовиться к напрашивающимся выводам, заметим, что цивилизация, в которой техника стремится максимальным образом освободиться от умозрительного познания и, в конце концов, поставить его под вопрос, что цивилизация, решительно отвергающая любую возможность созерцания, неизбежно устремляется к философии, которую лучше было бы называть не философией, а мизософией⁶. Действительно, ведь следует, наконец, спросить, как на подобном основании может быть выстроено что-то подобное тому, что испокон веков называлось мудростью. Мне представляется почти бесспорным, что подлинная мудрость отсылает, например, к такой реальности, которая избегает выдвинутую Сартром дилемму между бытием в себе, соответствующим тому, что всегда называлось материей, и бытием для себя, которое неким образом есть не что иное, как ее, материи, провал изнутри. Напомним, впрочем, что во всех случаях Сартр, не колеблясь, принимает позицию, называемую им духом серьезности. Однако мудрость как раз предполагает дух серьезности, если только она не сводится к шутовской насмешке. И это верно даже для пессимистов великой традиции, как минимум принимающих всерьез суждение святого или мудрого человека, которое он должен вынести миру иллюзий и безумия. И разве его вердикт не предполагает трансцендентного, понимаемого в том смысле, который Сартр и его друзья, как мне представляется, отвергают?

Итак, в нашем размышлении мы исходили от техник унижения в том их аспекте, в котором они предстают в максимально осознанном и систематическом виде, от техник, нацеленных на то, чтобы унижить, обесценить целые категории людей, причем в их собственных глазах. Ясно, что к подобным техникам можно обращаться

⁶ Мизософия (misosofie) — греческое слово, означающее «ненависть к мудрости». Мизософия — антипод философии как «любви к мудрости». — *Прим. перев.*

лишь в том мире, в котором всеобщие ценности систематически попираются; при этом не надо чрезмерно фокусироваться на таких ценностях, как благо само по себе, как истина в себе — такой род платонизма мне совсем не близок; но ценности скорее должны здесь пониматься в их относительной значимости, а именно как со-общающие человеческому существованию его достоинство, такое достоинство, которое присуще каждому человеческому существу. Мимоходом при этом замечу, что в этом смысле мне представляется невозможным отрицать за Ницше некоторую ответственность, по крайней мере косвенную, которую он несет за те ужасы, которых мы были свидетелями и все еще продолжаем ими быть. Конечно, не надо вводить себя в заблуждение терминологией, полагая, что, выдвигая по ту сторону добра и зла лежащее начало, Ницше имел в виду высшее благо, которое он стремился установить как ценность. Пусть он этого или не заметил или ошибочно решил не принимать во внимание, но тем не менее на уровне опыта его по ту сторону становится по эту сторону, и, используя выражение, придуманное Жаном Валем, трансценденция тем самым становится нисходящей (transdescendance)⁷.

Что бы мы ни думали в предельном смысле о противоположности между моралью господ и моралью рабов, даже допуская при этом, что ей можно придать приемлемый смысл, остается совершенно очевидным, что при внедрении этой морали в историю она может лишь исказиться и приводить к самым опасным заблуждениям. Как только со всем цинизмом возводится в принцип, что опреде-

⁷ Марсель использует философский неологизм, предложенный его другом, историком философии Жаном Валем. Обычный классический смысл «трансценденции» заключается в признании высшей абсолютной реальности, к которой мы можем стремиться «по вертикали» духовного подъема и которым через символы культуры, прежде всего религиозно-метафизической, оцениваем все наши смыслы и ценности. Причем эта реальность мыслится как находящаяся по ту сторону самого наличного бытия, как, можно сказать, сверхреальность. Жан Валь в противовес этому пониманию трансцендентного создал искусственный термин, обращающий смысл данного понятия, пользуясь при этом ресурсом французского языка и, конечно, стоящей за ним латыни. В предложенном им неологизме звучит падение, деградация, причем в динамической форме (descendance — существительное, образованное от глагола descendre, означающего «сходить вниз», «спускаться»), и отсутствует смысл духовного подъема ввысь, то есть как раз тот смысл, который Марсель, например, вкладывал в выражение sursum (стремление ввысь), заимствованное им, скорее всего, из католической церковной лексики (sursum corda). Поэтому неудивительно, что эта новация Жана Валья не встретила поддержки его друга. Можно сказать, что Валь предложил имманентистскую версию трансценденции, создав для этого чисто формально-лингвистически неологизм, который, впрочем, насколько мне известно, в современной философии не прижился. — *Прим. перев.*

ленная категория людей, по мотивам расы или принадлежности к социальному классу, не причастна к определенным ценностям, так сразу же, как бы рикошетом, сами эти ценности лишаются реальности. Выражаясь другими словами, но в том же духе, скажем, что эти мерзкие техники могут применяться только в том случае, если сознательно отказываются считать человека сотворенным по образу и подобию Божию; быть может, просто как сотворенное существо. Все это слишком очевидно, чтобы на этом настаивать. Но противоположное суждение, напротив, мне представляется весьма значимым, и в достигнутом нами моменте истории нет более достойного предмета для размышления. Действительно, как только человек сам отрицает, что он является существом сотворенным, так его тут же поджидает двойная угроза. С одной стороны, он склоняется к тому — именно это мы находим в экзистенциализме Сартра, — чтобы наделить себя какой-то карикатурной самодостаточностью (*aséité*)⁸, то есть рассматривать себя как создающий сам себя и являющийся не чем другим, как тем, кем он себя сотворил, так как не существует никого, кто мог бы его вполне удовлетворить, не существует даже дара, могущего быть ему данным; такое существо предстает по сути дела неспособным его получить. Но, с другой стороны, и в связи с этим, человек будет стремиться рассматривать себя чем-то вроде космического мусора, впрочем, немыслимым в качестве такового, поскольку мы его видим в то же время и по тем же самым причинам сразу и себя возвышающим, и безмерно низким образом себя оценивающим. И следует только добавить, каким бы странным это ни показалось, что подобное самообесценение самому такому человеку предстает его возвышающим, выступая средством наслаждаться самим собой наподобие эротического самобичевания. Я сказал, что такое самоуничтожение безмерно: действительно, совершенно не ясно, откуда здесь могла бы явиться мера, которой человек мог бы себя измерять или с которой мог бы себя сравнивать? Сам этот вопрос лишен смысла, потому что признано одиночество человека. Не возвращаемся ли мы тем самым к формуле одного греческого софиста⁹, сказавшего, что человек является мерой всех вещей? Возможно, что так и есть, но сама эта формула в высшей степени двусмысленна, поскольку она нам не поясняет, каким образом человек понимает и судит себя. Самое большее, что можно сказать, так это то, что подобный релятивизм почти неизбежно в своем пределе

⁸ Термин происходит от средневековой философской латыни и означает сущее само по себе или через себя самого. — *Прим. перев.*

⁹ Речь идет о Протагоре из Абдеры (ок. 490 — 420 до н.э.), известном софисте старшего поколения. — *Прим. перев.*

движется по тому пути, который ведет к деградированному, обветшавшему гуманизму.

Итак, высказавшись о техниках унижения в указанном смысле, мы пришли к тому, чтобы рассмотреть такую технику, как пропаганда, которая не делает ничего другого, кроме того чтобы унижить тех, на кого она направлена, предполагая при этом глубокое презрение в их адрес. В целом можно сказать, что любая пропаганда претендует на манипуляцию сознанием людей. Если для концентрационных лагерей характерна отвратительная жестокость, то в случае пропаганды на первый план выходит обман. Заметим, что это два тесно взаимосвязанных момента одного и того же бедствия. Как можно не применить самых жестких, самых антигуманных методов воздействия против тех, кто сопротивляется идеологическому нажиму и превращается тем самым во врагов, которых нужно уничтожить любыми средствами? Циничное извращение того подчинения сознаний истине, которое великие рационалисты, что бы ни думали об их метафизике, выявили в полной ясности, — вот что такое пропаганда. Но что такое истина? — с вызывающей иронией спросит слышущий учителем искусства изменять сознания по своей прихоти. Ясно, что макъявеллизм во всех своих формах подразумевает опровержение, обращенное против вечного требования Сократа и всей следующей за ним философской традиции. И здесь, на мой взгляд, перед всеми, кто во имя классовых или же расовых предрассудков отверг универсальное начало, с необходимостью встает серьезное и торжественно звучащее предостережение. Это предостережение еще более глубоким образом встает перед теми, кто — быть может, подобно мне в определенные моменты моей жизни — стремился трагическими категориями вовлеченности, пари, риска заместить те традиционные категории, которые организуются вокруг понятия истины. Конечно, значение указанных экзистенциальных понятий невозможно отрицать, но при условии, что они занимают место, которое должно быть им законным образом предоставлено, то есть под началом структур, не могущих быть поставленными под вопрос. Всегда сохраняется опасность того, что у исключительных личностей их трагическая философия, величие которой нельзя отрицать, на уровне масс деградирует в прагматизм на потребу авантюристов и ловкачей.

Теперь мы подошли к тому, чтобы поставить чрезвычайно общую проблему, касающуюся духовных злоупотреблений, обусловленных тем, что можно было бы назвать пантехницизмом или, если угодно, общим освобождением техники. Скажем еще раз, речь не идет о

том, чтобы обвинять технику как таковую, поскольку там, где она корректно выполняет свои функции, она не имеет в-себе-бытия, не есть в себе сущее (*en soi*). Но все меняется, как только техника претендует на первенство, на то, чтобы быть первой по значимости по отношению к мысли, сосредотачивающейся на бытии, а не на изготовлении (*le faire*)¹⁰. Конечно, эти замечания вписываются в продолжение тех соображений, которые были мною высказаны более десяти лет назад относительно роли функции как таковой, поскольку она противостоит сконцентрированности на бытии — какой бы она ни была. Конечно, техника и функция это две взаимосвязанные части одного и того же зла, одного и того же искривления. Но то, что в особенности нас должно шокировать в том, что я назвал освобождением технического начала, состоит в фактическом превращении того, что сначала определялось как средство, в самостоятельную цель и таким образом становилось фокусом или центром навязчивого притяжения. Именно в этом смысле злоупотребление техникой, как я мимоходом заметил, рискует привести к настоящей идололатрии, которая, впрочем, не признается в качестве таковой и сущность которой исключает такое признание. Ремарки, которые я сделал, предназначены служить ориентиром для исследования состояния, складывающегося в мире, который больше и больше попадает под власть техники. Конечно, такой мир требует все более и более широкого участия (*concursum*) людей: очевидно, что техника не может развиваться независимо от других техник или технологий. И это суждение поначалу может показаться благоприятствующим определенному оптимизму в том, что касается прогресса человеческой солидарности. Но, на мой взгляд, размышление ничуть не способно оправдать подобный оптимизм. Можно опасаться, что такая солидарность все меньше и меньше устанавливается между людьми и все больше и больше — между недочеловеками (*sous-hommes*), то есть между такими существами, которые все больше сводятся к собственной функции, на полях которой размещаются развлечения с изгнанным из него воображением. И тут встает искушение, весьма парадоксальное, я согласен, спросить, а не отвечает ли чрезвычайный всплеск бездействия, поразивший большинство функционализированных элементов во многих странах, смутной потребности защититься от той смертельной опасности, которой уже начали подвергаться люди, случайно попадая между машинных шестеренок.

¹⁰ Здесь видно, что позиция Марселя по отношению к технике «соприкасается» с философией техники Хайдеггера. — *Прим. перев.*

Впрочем, я далек от того, чтобы утверждать, что имеет место фатальная деградация. Но можно при этом сказать, что в мире, все больше зависимом от техники, индивид все меньше и меньше находит средств освободиться от того ансамбля принуждений, которые в большинстве случаев предстают как соблазны. Это верно не только по отношению к пропаганде, но относится и ко всей связанной с нею сфере рекламы и псевдохудожественной деятельности. И это не все. Поскольку в таком мире собственная территория истины все больше упраздняется и опустошается, постольку совершенно естественно, что, как мы это видели, ложь благодаря техническим средствам, доступным сегодня всем шарлатанам, навязывающим свои панацеи невежественным людям, стремится захватить все большее пространство наподобие растений-паразитов. При этом существует немало и других моментов, на которых необходимо остановиться. В частности, я имею в виду потрясающую деградацию дискуссии, самих ее основ, о чем каждый день мы получаем самые печальные свидетельства. Для того чтобы уничтожить противника или послать его в нокаут, достаточно прицепить к нему ярлык и бросить ему в лицо, наподобие того, как опустошают флакон купороса, грубое обвинение, на которое невозможно ответить; вот тогда, воспользовавшись его растерянностью, объявят, что он признался и сдался. Именно так происходит, когда в определенных кругах становится невозможным вынести нюансированное суждение о некоторых современных личностях без того, чтобы вас не зачислили автоматически в ряды тех, кто одобряет методы Бухенвальда и Освенцима. Это всего лишь один пример среди множества других. Но все говорит о том, что сам дух уточняющего нюанса, неотделимый от смысла истины, буквально душится партийными страстями. Чтобы показать, как распространяются эти страсти, требуется длительное исследование; но бросается в глаза, что между партийными страстями и пропагандой существует взаимная связь, ведущая к порочному кругу.

В любом случае, тот, кто предается обману, мало-помалу заражается им так, что почти с неизбежностью приходит к тому, чтобы участвовать в нем в своей собственной сфере. Такие неофиты обмана обычно не осознают его, но это делает их положение почти безнадежным; действительно, как можно рассчитывать излечить их от болезни, приступы которой они не способны определить?

Здесь следует действовать строго синтетическим образом и, в частности, показать, как обман с необходимостью развивается в мире, предоставленном ресентименту. Конечно, между ростом ресентимента и эмансипацией техники, на первый взгляд, не су-

шествует никакой прямой связи. Но нужно понять, что человек техники, по сути дела утратив самосознание, то есть прежде всего трансцендентные регуляторы, позволяющие ему направлять его поведение или намерения, становится все более и более беспомощным перед освобожденными от уз разрушительными силами вокруг него, а также и перед сговором с ними, происходящим в его собственных глубинах.

В конце концов, то, что не делается Любовью и через Любовь, неизбежно делается против Любви. Существо, отрицающее свой сотворенный характер, кончает присвоением себе свойств, являющихся карикатурой атрибутов, принадлежащих несотворенному существу. Но как же можно желать, чтобы такая авария¹¹, симулированная или пародийная, которой сотворенное существо наделяет себя, не вырождалась бы в вытесненное злопамятство, или ресентимент, направленный против себя и приводящий к техникам унижения? Начиная со сторонников аборта, следующих за Сартром, и кончая концентрационными лагерями, в которых палачи мучают беззащитных людей, просматривается один связующий их путь.

¹¹ Термин греческой философии, означающий самоудовлетворенность и отсутствие связи с Другим. — *Прим. перев.*

Техника и грех

Современную ситуацию, на мой взгляд, определяет один всеобщей значимости факт. Люди вошли в то, что мы должны назвать эсхатологическим веком. Я не хочу тем самым сказать, употребляя это, впрочем, двусмысленное выражение, что конец света приблизился в хронологическом смысле; мне представляется дерзостью и даже ребячеством пророчествовать о подобном событии. Но существенно то, что сегодня человек как человеческий род неизбежно предстает способным положить конец своему земному существованию. Речь больше не идет о какой-то отдаленной и неопределенной возможности, о которой в своей обсерватории вспоминает некий мрачного нрава астроном, но о близко подступившей возможности, возможности непосредственной, основание которой скрыто в самом человеке, а не во внезапном вторжении какого-то небесного тела, сталкивающегося с нашей планетой.

Этот факт влечет самые разные следствия, на которые философ не может не обратить внимания. Прежде всего, следует понять этот факт во всем его масштабе. Атомная бомба, совершенно очевидно, дает нам лишь его частный случай, иллюстрируя и, одним словом, выступая символом несравненно более существенного положения дел.

Не так давно в одной газете я прочитал следующее: «Лишь только заглохли отзвуки взрыва на Бикини, как доктор Джеральд Уэст, усевшись перед микрофоном в г. Скенектади¹, объявил, что спецподразделение химических войск США получило новое отравляющее вещество чрезвычайной эффективности. И хотя это вещество выглядит как совершенно безобидные кристаллы, он уточнил, что достаточно одной унции его (приблизительно 28 граммов) для того, чтобы смертельно отравить все население США и Канады». Независимо от того, верна или нет содержащаяся в этом сообщении информация, — впрочем, я должен сказать, что впоследствии она была частично опровергнута, — во всяком случае, чрезвычайно

¹ Небольшой город на Северо-Востоке США в штате Нью-Йорк, история которого тесно связана с развитием современной техники. В 1887 г. Томас Эдисон перенес в него свою компанию «General Electric», а в 1940 г. здесь начало работать коммерческое телевидение. — *Прим. перев.*

важно и знаменательно, что она получила огласку: хочется при этом спросить, не выносит ли такое публичное извещение приговор той самой цивилизации, которая смогла его допустить. О чем в этом сообщении объявлено, если не о техническом открытии, в свете которого выходки самых знаменитых преступников предстают просто детскими забавами? Но такое сообщение имеет один определенный смысл, направлено на одну очевидную цель; речь не идет при этом исключительно о том, чтобы, как это бывает в случае «театра ужасов», заставить содрогнуться публику, ждущую острых ощущений. Нет, совершенно ясно, что это сообщение связано с токсикологическими изысканиями, результаты которых оно стремится довести до широкой аудитории. Такое сообщение имеет своей целью устрашение. Мы присутствуем при явлении шантажа в планетарном масштабе.

На это нам скажут, что подобный шантаж является очевидным ответом на другой шантаж, более замаскированный, быть может, но столь же угрожающий. Но такой ответ означает признание в присоединении к этому первому шантажу. По крайней мере, это означает отказ от возможности вынести такому шантажу подобающее ему осуждение, причем происходит заикливание в адском кругу, из которого нет выхода, если принимать в расчет лишь человеческие возможности, то есть, не переносясь за ту грань, за которой становится возможным чудо. Совершенно очевидно, что подобное устрашение, такое предостережение об опасности не может не функционировать иначе, чем соответствующее поощрение мужества бороться. И тот, «кто начал первый», теперь оказывается в положении необходимо обороняющегося и внутренне поддержанного в своих усилиях защиты; именно поэтому ответ оказывается своего рода присоединением к начальному жесту или потаканием ему. Конечно же в других странах найдутся квалифицированные и поддержанные государством химики, для которых предупреждение доктора Уэста послужит лишь стимулом для самолюбия и творческого воодушевления. Конечно же найдутся силы, расположенные оказать финансовую поддержку их исследованиям. Таким образом, надо прямо сказать, что преступление и глупость идут здесь рука об руку. При этом могут попытаться убедить себя в том, что такое оружие, все более и более ужасающее и бесчеловечное, и те вредоносные возможности, которые подобные виды оружия представляют, взаимно нейтрализуют себя. Но сама идея прочного мира, основанного на шантаже и взаимном устрашении, очевидным образом наталкивается на психологические преграды, которые были достаточно выявлены современной историей.

Я назвал это размышление «Техника и грех»; мне думается, что общий смысл тех соображений, которые я собираюсь развить на эту тему, достаточно ясен. Тем не менее нужно признать, что использование термина «грех» в философском смысле, а не в теологическом, конечно, может вызвать определенные возражения. Действительно, разве грех сущностным образом не есть восстание тварного существа против своего Творца, и как может это слово сохранить смысл для неверующего, который как раз отрицает существование Бога-творца? Данное возражение несет с собой формальную значимость, кажущуюся неоспоримой. Но если углубиться в проблему, то нужно будет, как мне представляется, признать, что сами неверующие перед лицом ужасов и злоупотреблений, которые за последние тридцать лет стали всеобщими, все более и более осознают в этом знак греховности, вызвавшей все эти чудовищные явления, и это как раз потому, что в течение всего данного периода отмечается упадок общественной морали. И здесь открывается парадокс, обратить внимание на который, на мой взгляд, было бы небесполезно. Если исключить несколько монструозных случаев, нет ни одного человека, который бы не возмущался или осмеливался признать свое равнодушие перед лицом бесчисленных преступлений, совершенных по отношению к невинным людям в течение последней войны. В частности, я имею в виду детей, убитых в концентрационных лагерях смерти, но также и тех, кто погиб в результате воздушных бомбардировок. Мне представляется крайне затруднительным делом найти какой-то аргумент в защиту этого общего преступления, совершенного против жизни. Конечно, следует отказаться от ресурсов, которыми неизменно располагает пропаганда, разоблачающая преступления своего противника, но скрывающая или отрицающая аналогичные преступления в своем лагере. От подобной пропаганды нужно сознательно и решительным образом отвлечься; она отравляет все, чего ни коснется; я об этом в дальнейшем еще буду говорить. Но хотя сознание бесчисленного числа людей было обработано такой спрутоподобной пропагандой, однако многие из них — мне даже хочется сказать, что большинство — сохраняют здоровые человеческие реакции, когда прямо сталкиваются с подобным ужасом; в конце концов, именно это имеет значение, так как в длительной перспективе все эти приобретенные искажения рухнут, и реальность откроется.

Но это охватившее весь мир волнение — впрочем, временное, и, надо признать, столь слабо действенное — обнажает чувство благоговения перед жизнью, и это происходит тогда, когда сознательное

философствование все более и более склонно отрицать за жизнью ее сакральный характер; и именно по отношению и в противовес этому спонтанному благоговению и очень часто независимо от всякой связи с позитивной религиозностью, от всякого исторического откровения, те деяния, которых мы были свидетелями или жертвами, оказываются отмеченными неизгладимым грехом.

Какие бы попытки оправдать войну или, по крайней мере, признать за ней определенную духовную ценность ни были сделаны в прошлом, следует во всеуслышание заявить, что война в ее современном виде есть сама греховность. Но в то же время мы не можем не признать, что такая война оказывается все более и более делом техников; она характеризуется, с одной стороны, возможностью уничтожения целых популяций людей без различия возраста и пола, а с другой — тем, что ведется все более узким кругом индивидов, снабженных могущественным оружием и управляющих операциями из бункеров своих лабораторий. Таким образом, является ли это случайным совпадением или же нет, но судьба войны и судьба техники предстают отныне неразрывно взаимосвязанными; и поэтому можно утверждать, что в переживаемый нами исторический период все, что способствует усилению технических возможностей, устремлено и к тому, чтобы сделать войну еще более разрушительной и одновременно направить ее к тому, чтобы она стала, попросту говоря, самоубийством человеческого рода.

Подобная связь между техникой и грехом странным образом проясняется, если, с одной стороны, подумать о том, что сегодня лишь достаточно богатые государства способны финансировать гигантские лаборатории, в которых создается новая физика; с другой стороны, в мире, предоставленном схватке соперничающих империалистических appetitов, каким является наш мир, сами эти государства, эти Левиафаны, говоря языком Гоббса, неизбежно требуют, чтобы все подобные научные исследования были направлены к увеличению их мощи в будущих конфликтах. Поэтому надо сказать, что огосударствление науки и техники является, без сомнения, одним из самых страшных бедствий нашего времени.

Вся эта трагическая ситуация, если поразмыслить, далека от того, чтобы с необходимостью предстать как естественная. Действительно, совсем не очевидно, что техника является злом сама по себе и технический прогресс должен быть осужден. Кажется даже, что невозможно, не впадая в ребячество, это утверждать. Мы все непосредственно сознаем, хотя нам и трудно обосновать это логически, что абсурдно надеяться разрешить современный кризис закрытием заводов и лабораторий. Нужно считать, напротив, что

подобная мера была бы началом трудно представляемого регресса для человеческого рода.

Верный путь в том, чтобы обратиться к самым началам, чтобы в приемлемых понятиях поставить проблему соотношения техники и греховности. Что же такое в последнем счете техника, если не ансамбль методически разработанных и, следовательно, способных быть транслированными и воспроизведенными приемов, применение которых обеспечивает реализацию какой-то определенной конкретной цели? Как я только что сказал, очевидно, что подобным образом определенная техника не может считаться чем-то плохим. Действительно, если она рассматривается сама по себе, и об этом я уже говорил, то выступает скорее благом или выражением некоего блага, поскольку представляет собой, в конце концов, некую спецификацию разума в его применении к реальности. Следовательно, осуждать технику значит произносить пустые, лишенные смысла слова. Но для истины важно не держаться за одну лишь абстрактную дефиницию, а исследовать конкретное соотношение, которое стремится установиться между техникой и человеком. И вот здесь все усложняется.

Поскольку техника приобретает, то ее можно уподобить некоторому владению, наподобие привычки, которая ведь тоже по сути дела сама есть некая техника. Можно сказать, что если человек может стать рабом своих привычек, то равным образом он может сделаться узником своих технических средств. Но нужно пойти еще дальше. Истина состоит в том, что техника для того, кто должен ее изобретать, не предстает просто средством; по крайней мере, некоторое время она становится целью в самой себе, поскольку определяется как то, что еще должно быть достигнуто; и при этом вполне понятно, что ум, поглощенный работой по ее созданию, стремится к тому, чтобы тем самым отвлечься от реальной цели, которой в принципе данная техника должна быть подчинена. Вот простейший тому пример. Очевидно, что тот, для кого по той или иной причине путешествовать невозможно, может посвятить себя усовершенствованию автомобиля. Я склонен считать, что любой технический прогресс несет с собой определенные затраты (внимания, изобретательности, упорства и т.д.), сопровождаемые чувством могущества или гордости; и это совершенно нормально и законно. Инновационная активность оправданным образом влечет такие чувства. Но они искажаются, утрачивают свое оправдание и подлинную природу у того, кто выступает лишь бенефициаром изобретения без того, чтобы хоть как-то ему содействовать. Чтобы понять эту ситуацию, нужно представить себе состояние сознания множества

автомобилистов, любующихся своей машиной, проводящих свое время в замене деталей и все меньше и меньше считающих автомобиль чистым средством. Недостаток любознательности у страстного автомобилиста это опытный факт, который каждый может сам констатировать. Но очевидно, что это наблюдение можно расширить и увидеть, как оно применимо, например, к маниакальному увлечению радиоприемником. Здесь мы сталкиваемся с переходом от собственно техники к ее обожествлению, объектом которого или, точнее сказать, поводом к нему она становится. Следуя этому ходу мысли, мы увидим, как подобное обожествление техники стремится к тому, чтобы превратиться в самообоожествление, в почитание себя самого в тех общественных кругах, в которых воодушевление вызывается только рекордным результатом, в особенности рекордной скоростью движения. Впрочем, все это требует дополнительного рассмотрения; следовало бы поставить вопрос о том, как скорость смогла стать целью в себе, к которой стремятся ради нее самой, и противопоставить такой установке сознания менталитет путешественника былых времен, в частности паломника, для которого неспешность перемещения связывалась с чувством преклонения перед существующим. В этом отношении произошло радикальное изменение, значение которого мне представляется событием поистине метафизического масштаба. В самом общем виде можно сказать, что возвышение престижа рекорда идет в паре с ослаблением, или истощением, чувства сакральности бытия.

Однако имеется и другой, гораздо более универсальный и намного более важный аспект того же самого явления. Могут сказать, что технический прогресс, по крайней мере в наши дни, несет с собой, прежде всего, прогресс в средствах коммуникации. Очевидно, что усовершенствование транспортных средств было условием (и одновременно следствием) индустриализации, которая развивалась ускоренным темпом более столетия. Но именно на самом понятии коммуникации, взятом в своем совершенно внешнем проявлении, нужно сосредоточить внимание. То, что мир предстанет без внутренних перегородок, что его обитатели больше не ведут локально ограниченное существование в своих анклавах, никак не сообщаясь с представителями других регионов, предстанет как бесконечно счастливая трансформация, всецело оправдывающая веру в прогресс. Но давайте не будем спешить. Да, конечно, мы не ошибемся, если скажем, что процесс развития средств коммуникации может или мог бы — или должен был — произвести благоприятные последствия; что там, где некоторый благой результат достигнут, можно обеспечить его распространение при таких условиях, кото-

рые невозможно было бы и вообразить в прошлом столетии. Укажем, например, на такие медицинские препараты, как сыворотки или пенициллин, доставляемые самолетом тем больным, которые без подобной срочной помощи были бы наверняка поставлены под смертельную угрозу. Но это только одна из возможностей среди множества других, и следует при этом спросить, а нет ли среди них негативных возможностей, коренящихся в совершенно внешнем характере коммуникаций, о которых здесь идет речь.

Разве мы не констатируем, что как на мировом уровне, так и на уровне национальных государств, развитие коммуникаций сопровождается ростом униформизации образа жизни людей? Говоря другими словами, это усовершенствование коммуникаций повсюду происходит за счет индивидуальности, которая все более и более нивелируется, и это справедливо по отношению не только к верованиям, привычкам, традициям, но и по отношению к одежде, ремеслам и т.п. Если придерживаться позиции совершенно поверхностной психологии и истории, то можно было бы сказать, что подобное устранение всего своеобразного является неизбежной платой за благо, так как такая униформизация может быть началом объединения людей. Но современный опыт позволяет утверждать, что дело обстоит совсем по-другому и, как представляется, униформизация вместо того, чтобы вести людей к конкретному усвоению универсально значимого, напротив, ведет к развитию в их среде партикулярных интересов, причем все более и более агрессивных, восстанавливая одних против других.

На первый взгляд, все это может показаться совершенным парадоксом, но если мы поразмыслим, то ситуация проясняется. Разве не очевидно, что технический и промышленный прогресс привел к тому, что у людей возник своего рода общий знаменатель, становящийся источником вожделений и порождающий повсюду зависть? По сути дела таким общим знаменателем выступает богатство, если угодно, деньги, но в силу специфической диалектики они устремляются к тому, чтобы утратить свою вещественную или даже чувственную реальность, превратившись в конечном счете в чистую фикцию. Действительно, зависть невозможна без некоторого общезначимого момента; ее трудно себе представить действующей между людьми и народами, каждый из которых имеет собственные традиции и самобытность, которыми они гордятся. Конечно, такая уважаемая оригинальность вовсе не исключила из исторического процесса конфликты и войны; она порой даже смогла в определенной степени им способствовать. Но такие конфликты и войны, какими бы кровавыми они ни были, сохраняли, несмотря на все, человеческий

характер; во время них сохранялось определенное взаимное уважение, они позволяли установить эффективные примирения. Все это совсем не похоже на опыты коллективного истребления, о которых я говорил в начале этого размышления. Впрочем, было бы очень интересно исследовать, посредством какого механизма идеологические конфликты наслаиваются на конфликты самые элементарные — и алиментарные, — единственным основанием которых по сути дела является зависть.

Конечно, всегда можно будет считать, что подобное сближение за счет развития средств коммуникации, какими бы плачевными ни были его непосредственные последствия, в конце концов, в долгосрочной перспективе должно позволить человечеству образовать некое действительно органическое и гармоническое единство. О таких пророчествах трудно высказываться. Но, на мой взгляд, каждый честный ум должен признать, что если рассматривать вещи чисто рациональным образом, то серьезного основания для веры в автоматически неизбежную благоприятную развязку нынешнего кризиса человечества просто не существует. Можно констатировать, что идеологические конфликты, о которых я вскользь упомянул, стремятся сегодня, так сказать, интериоризироваться, например, в сельских агломерациях, обитатели которых прежде жили в добрых взаимных отношениях. Теперь в таких поселениях царят недоверие и взаимный страх. На это можно бы, казалось, возразить, что здесь речь идет о ситуации, являющейся вполне преходящей. Однако суть дела в том, что никто не знает, как она в своей напряженности может разрешиться в духе, отвечающем чаяниям тех, кто действительно любит мир и, говоря словами Виктора Гюго, «гражданское согласие». На самом же деле, если только прибегнуть к акту веры, совершенно законному и даже предполагаемому религиозным измерением, которое, однако, как таковое не может не быть чуждым человеку чистой техники, то приходится однозначно утверждать, что постигшая человека болезнь, возможно, смертельна и ничто не гарантирует защиту человеческого рода от риска коллективного самоубийства, о котором я говорил в начале своего размышления.

Само упоминание об акте веры заставляет нас рассматривать вещи с более высокой позиции и более точно определить исток техники. Теперь мне необходимо перенестись со своим поиском на более философскую и более трудную почву, обратившись к ансамблю тех понятий, которые я старался прояснить вот уже тридцать лет.

Прежде всего, заметим, что не существует такой техники, которую нельзя было бы использовать для обслуживания какого-то желания, какого-то страха. Все техники зависят от человека, по-

сколько он движим желанием и страхом. Однако мир желания и страха — это мир проблем². Говоря так, я вовсе не хочу сказать, что осуществление страха или желания всегда предстает как нечто гипотетическое. Само слово «проблема» надо здесь понимать в его этимологически определенном смысле: проблема³. Все, что помещено передо мной, есть проблема; и, с другой стороны, то Я, деятельность которого вовлекается в процесс решения проблемы, остается за пределами тех данных, в которые ему надлежит вникнуть и которыми оно должно манипулировать для того, чтобы возникло искомое решение. Не приводит ли такое вычисляющее или исследующее Я само в свою очередь к проблемам, другими словами, не имеет ли оно возможность и даже обязанность ставить себя перед самим собой? И тем самым трудность только отодвигается. Как бы то ни было, требуется утвердить определенное содержание, которое может ставить проблемы лишь при условии удержания себя самого в сфере непроблематического. Не приходим ли мы тем самым к столь знакомой для кантовской и посткантовской философии идее трансцендентального Я или чистого субъекта? Я так не считаю. По правде говоря, трансцендентальное Я не более чем некий монстр, или, по крайней мере, фикция; ведь когда я его мыслю и характеризую как чистый субъект, тем не менее я его рассматриваю как объект, но такой, за которым парадоксальным образом отрицаю все определенные характеристики, какими определяется любой реальный объект. И именно в этом пункте размышления я пришел к тому, чтобы ввести или восстановить тайну⁴ в противовес проблеме.

Итак, что же это такое — тайна? В противоположность к миру проблематического, который, скажем еще раз, всецело предстает предо мной, тайна есть нечто такое, во что я сам вовлечен и, добавлю, вовлечен не частичным образом, посредством какого-то определенного аспекта меня самого, а, напротив, вовлечен целиком и полностью, поскольку я осуществляю себя как единство, которое, по определению, не может постигнуть себя самого и может быть лишь объектом творчества и веры. Утверждая себя, тайна упраздняет границу между во-мне и предо-мной, которая может тут же

² Здесь Марсель отсылает к фундаментальному для него различению проблемы и тайны. — *Прим. перев.*

³ Проблѐма означает «проброшенное вперед, поставленное впереди». В частности, таковыми могут быть задачи, помехи и т.п. — *Прим. перев.*

⁴ Le mystère может означать и «тайну», и «таинство», и «мистерию». В большинстве случаев мы передаем это слово как «тайну», редко употребляя слово «таинство», тем самым усиливая в его семантике коннотацию сакральности. — *Прим. перев.*

переместиться или отступить, не прекращая при этом снова и снова воспроизводиться в каждое мгновение рефлексии.

Первый пример тому, который был дан мною, это пример зла, являющийся, по моему мнению, одним из самых значимых. Я превращаю зло в проблему, когда рассматриваю его как своего рода поломку в некой машине или же как некоторую неисправность или дефект функционирования. Напротив, зло открывается мне как тайна, как только я признал, что не могу рассматривать себя как внешнего по отношению к нему, как лишь констатирующего его наличие вне меня или обнаруживающего его; оно открывается как тайна, напротив, тогда, когда я вовлечен в него в том смысле, какой имеют в виду, когда, например, говорят о вовлеченности в преступную аферу. Зло существует не только предо мной, оно также и во мне; более того, в подобной области само различие «во мне» и «вне меня» оказывается лишенным смысла; в конце концов, можно сказать, что такое различие является физическим, а не метафизическим. Можно было бы увеличить число примеров подобных явлений; можно было бы показать, что имеется тайна любви, как существует и тайна познания, и что тайна любви, являющаяся на самом деле таинством воплощения, сама множится на различные виды до бесконечности; таким образом в одной из моих книг я рассматривал тайну семьи⁵ и смог показать, что в данном случае все еще находятся ниже уровня сокровенной (intime) реальности, поскольку остаются узниками категорий, определяющих мир проблематического.

Но как возможно признание тайны? Оно возможно лишь благодаря повторному внутреннему возвращению к себе самому, которое есть не что иное, как сосредоточенность. Что касается меня, то в данном случае я не стану говорить об интуиции. Ведь такое повторное самообладание, несомненно, не является способом видеть; это, скорее, некая концентрация и как бы внутренняя перестройка. Но очевидно, что речь при этом идет об акте, обратном тому, который руководит разрешением проблемы или созданием технического устройства, поскольку такая деятельность требует направленного вовне ума, устремленного на данные, над которыми он должен работать. Нужно еще добавить, что подобное внутреннее самообретение представляется всегда носящим характер разрядки напряжения или отрешенности и совсем не добровольного сжатия в самом себе. Вряд ли нужно при этом уточнять, что такая разрядка напряжения не является расслабленностью. И если я не ошибаюсь, следует

⁵ Марсель имеет в виду свою книгу «Homo viator. Прологомены к метафизике надежды» (1944). — *Прим. перев.*

тщательно различать *Entspannung* и *Auflösung*, ибо любая расслабленность выступает, по-видимому, началом распада, а разрядка, о которой здесь идет речь, лежит в основании согласия (*Zustimmung*)⁶. Мимоходом замечу, что лишь философия согласия может выявить взаимосвязь свободы и благодати и, более того, свобода, как и благодать, могут быть признаны и утверждены, лишь исходя из такой философии, выступающей как связующий посредник.

Этот ряд соображений, отнюдь не будучи посторонним для первоначально поставленной проблемы, определяет ход ее разрешения. Развитие техники или внедрение ее в жизнь не может не повлечь за собой затемнения и растущего исчезновения для человека того мира тайны, который является одновременно и миром присутствия, и миром надежды; недостаточно сказать, что в этом плане желание и страх доводятся до любого мыслимого предела, но надо сказать, что природа человека все более и более становится неспособной возвыситься над одним и над другим и достигать в молитве или созерцании сферы, трансцендирующей земные перипетии. Само слово «земные» здесь крайне характерно. Ведь можно утверждать, что прогресс техники со всей очевидностью делает человека все более и более земным существом; впрочем, можно также заметить, что, коррелятивным образом, чем больше человек будет раскрываться как привязанный к земному, тем больше он будет принужден расширять и усовершенствовать технические средства, позволяющие ему обеспечить господство над этим миром и утвердить свое обустройство в нем. Однако один парадокс при этом заслуживает того, чтобы мы обратили на него внимание.

Верно ли, что человек техники становится все сильнее и сильнее укорененным? Думается, нет. Действительно, разве укоренение не предполагает внедрение в местный образ жизни, индивидуализацию в личных качествах (*les habitus*), что, как мы уже видели, технический прогресс, напротив, стремится как раз исключить или, по крайней мере, вытесняет со все возрастающим успехом? Но разве любовь к жизни в самом прямом смысле этого слова не связана именно с таким внедрением, с такой индивидуализацией? В самом деле, все, видимо, демонстрирует нам, что жизнь в наши дни вызывает все меньше и меньше любви, что ею, напротив, все больше и больше

⁶ Марсель, превосходный знаток языка и культуры Германии, нередко прибегает к немецкой лексике для пояснения своей мысли. В данном случае «*Entspannung*» отвечает французскому слову «*detente*», переданному как «разрядка напряженности» (всем известный политический детант, «разрядка»). «*Auflösung*», близкое по смыслу слово, содержит, напротив, значение «разложения», «растворения», «ропуска» и т.п. — *Прим. перев.*

пренебрегают. Следуя этому направлению рассуждений, приходят к тому, чтобы спросить, а не рискует ли технический прогресс привести, в качестве своего последствия, к определенному возвращению к номадизму, как это можно констатировать, например, для многих неквалифицированных рабочих, которые действительно нигде не пускают корней, перенося с собой раздражение (*ressentiment*) — впрочем, вполне понятное, — все более и более бесчеловечными условиями существования.

Продолжая высказанные выше соображения, мы приходим к выводу, что чрезмерное развитие технических средств устремлено к тому, чтобы выстроить над жизнью, в некотором смысле воздвигнуть вместо нее почти всецело искусственную надстройку, которая, однако, становится для людей средой их обитания, без которой они, по-видимому, не могут обходиться. В этом кроется глубокий смысл исхода сельского населения в города. Совершенно ясно, что то, что может привлечь крестьянина к городскому образу жизни, является почти совсем не связанным с тем, что всегда рассматривалось как жизнь.

Само равнодушие к реальности жизни, конечно, выступает одной из причин падения рождаемости, которую констатируют в большинстве стран, цивилизационно, как говорят, продвинутых. Если хотят понять психологию большинства современных людей, и в особенности кризис связи поколений, то важно подчеркнуть, что жизнь все менее и менее переживается как дар, который передается, и все более и более отождествляется со своего рода непостижимой фатальностью, против которой надо сопротивляться. Нет ничего абсурдного в том, чтобы сказать, что в настоящее время распространение противозачаточных средств, в конце концов, есть не более чем один из аспектов внедрения техники в ту область, которая до настоящего времени была почти от нее свободной.

Но из этого сразу же становится ясным, что подобным образом ориентированный мир техники может вести лишь к отчаянию, если проанализировать эти тенденции до конца. Действительно, он по определению исключает любую возможность применения его там, где технические средства неэффективны и, прежде всего, конечно же перед лицом смерти. На самом деле, как с точки зрения такого мира смерть могла бы быть чем-то другим, чем отбрасыванием существа, ставшего бесполезным, которое с того момента, как оно ничему больше не служит, больше не существует? И мне представляется, что здесь мы достигли главного пункта. Действительно, мы пришли к тому моменту наших рассуждений, когда становится возможным понять, каким образом техника, первоначально представ-

лявшаяся безразличной к ценностному измерению, может стать техникой греховной и техникой греха, то есть техникой на службе греха.

Действительно, самым общим образом можно сказать, что развитие техники с неизбежностью устремлено к тому, чтобы утвердить первенствующую роль категории полезной отдачи. Следовательно, то человеческое существо, отдача которого упала ниже определенного уровня и стала практически нулевой, в мире, где царит примат технического, в технократизированном мире, окажется бесполезной нагрузкой для Общества, считающего себя обязанным такое существо содержать. Сам термин «содержание» является в этом плане знаменательным. Содержание человека уподоблено содержанию автомобиля, какого-то материального устройства, поскольку и в самом деле человек рассматривается как некий материал. И возможно именно в таком повороте мысли лучше раскрывается смысл и подлинное значение материализма. В XVIII—XIX веках материализм мог рекрутировать своих адептов среди простодушных и, по сути дела, вполне идеалистически настроенных умов, верящих в его истину, но зачастую не умеющих увидеть никаких вытекающих из него следствий, практически значимых для человека. Для меня является несомненным, что в XIX веке существовало немало «материалистов», разделявших взгляды, близкие к этике Канта, хотя подобная смесь является верхом абсурда. Материализм становится вполне эффективным, обретая присущий ему характер, только тогда, когда он становится последовательно проводимой по отношению к человеку установкой. Впрочем, нужно заметить, что в прошлом эта установка была присуща как отдельным индивидам, так и целым социальным классам, считавшим себя стоящими на позициях спиритуализма и даже разделяющими религиозные убеждения, но тем не менее рассматривавшими целые категории людей исключительно как чистые средства, единственным оправданием которых была полезная отдача. Здесь имеет место невероятная непоследовательность, осознававшаяся чрезвычайно медленно и еще не проявившая все свои вредоносные свойства, которые она в себе содержала. Сегодня, однако, по-видимому, можно сказать, что такое двойное разобложение подошло к своему концу. Я хочу сказать, что, с одной стороны, негуманные последствия систематического материализма стали всем ясны. Под этим я понимаю, разумеется, сведение на уровень рабов массы людей, по отношению к которым их достоинство как живых существ отрицается. Но, с другой стороны, я имею в виду тот факт, что христианство, которое не выражается в настойчивом усилии помочь тем, кто все еще погружен в безымянную нищету,

достичь сносной жизни, предстает как бы инфицированным в своем сосредоточии началом лжи и смерти.

Тем самым мы видим, что возникает значительно более ясная ситуация, которая не может остаться неосознанной. Подобная практика, расцененная по праву как чудовишным образом античеловеческая, как методическое подавление слабых, с этой точки зрения предстает как отвечающая логике не только строгой, но и неопровержимой. И это можно сказать о происходившем во время войны уничтожении рабов, дошедших до такой черты истощения, что они больше уже не могли поддержать свою жизнь, какой бы жалкой она ни была. Как я сказал, начиная это рассуждение, подобные методы, слава Богу, вызывают еще всеобщее возмущение. Но можно опасаться, что такая реакция вызвана тем, что люди еще недостаточным образом адаптировались к чисто техническому миру; и нас вынуждают признать, что на этом пути, ведущем к самому страшному варварству — варварству, опирающемуся на разум, — уже пройдено немало этапов.

Постулат, во имя которого подобные злоупотребления могут быть отвергнуты, это существование в самой сердцевине мира проблем тайны бытия, таинства, ни к чему не сводимого и нерушимого. Впрочем, речь не идет о том, чтобы вновь вернуться к тем ошибкам, в которые был погружен агностицизм XIX века. Речь не идет о том, чтобы отождествить тайну с каким-то грубым элементом мира, непрозрачным для мысли: напротив, сама мысль в силу того, что она поднимается над низшими способами своего собственного существования, не может не признать в самой себе источник и очаг такой тайны.

В этой перспективе превосходство нашей эпохи над теми, которые ей предшествовали, состоит, быть может, как я только что отметил, в том обстоятельстве, что те двусмысленности, которыми довольствовались долгое время столь значительное множество как вольнодумцев, так и верующих, неспособно выдержать натиск критической мысли. Мы устремлены к полному прояснению условий человеческого существования (*la condition humaine*). Но сущность этих условий состоит как раз в том, что они несводимы к некоей совершенно объективной предшествующей структуре, которую следует лишь открыть. Человеческий удел, какими бы ни были основания, на которых он зиждется, предстает неким образом зависимым в своем бытии от самого способа его понимания. В наше время, как мне представляется, это с замечательной ясностью было понято Хайдеггером. Но при этом становится все яснее и яснее, что понимая себя по образцу создаваемой им техники, человек бесконечно

деградирует и обрекает себя на то, чтобы отвергнуть, аннулировать те фундаментальные чувства, которые в течение тысячелетий направляли его поведение. Конечно, ничего абсурдного с точки зрения логики или противоречивого в этом нет. Но разве назначение и достоинство философской мысли не состоят в том, чтобы признать, что эта логика отрицания и смерти, будучи далекой от того, чтобы свидетельствовать об очевидном, напротив, свидетельствует против самой себя в глазах просвещенного разума, озабоченного тем, чтобы не разрывать своих связей с хранящей нас реальностью, охватывающей нас со всех сторон?

Именно с такой позиции, в высшей степени универсальной и даже метафизической, проблема соотношения техники и греха должна нами рассматриваться. В целом можно сказать, что господство человека над природой сопровождается все более и более полной капитуляцией его перед его страхами и желаниями или перед неуправляемым характером его собственной природы. Причину этого я уже частично указал. Таким образом, это такое господство, которое все слабее и слабее контролирует само себя. И лучшим доказательством того, что человек становится все более и более неспособным управлять природой, является то, что он все меньше спрашивает себя, по какому праву он осуществляет подобное господство. По сути дела, ему кажется самым собой разумеющимся, что для управления вселенной он наделен соответствующими интеллектуальными способностями, позволившими ему развить его науку и технику до такого уровня совершенства.

Но не сталкиваемся ли мы в таком случае с идущим из древности понятием греха, имеющимся во всех великих религиозных традициях, какими бы они ни были: я имею в виду такой грех, как гордыня, как *hybris*, и, по суди дела, как мятеж? И сегодня я склоняюсь к тому, чтобы спросить, а не устремлена ли гипертрофия техники, возникшая в последнее столетие, к тому, чтобы образовать своего рода тело греха в противовес телу света, единственным принципом которого выступает милосердие. Трагическая проблема, встающая перед современным человеком, состоит в том, чтобы узнать, сумеет ли он выдержать это тело греха, взваленное им со всей его тяжестью на свои плечи, как бы соединенное с ним в одно целое и принимающее вызов ответных ударов, навлекаемых на него духом безмерности и заносчивости⁷.

⁷ Упомянутое выше греческое слово «*hybris*» и означает, по сути дела, «безмерную заносчивость», «непомерную гордыню», «высокомерие». Марсель нередко им пользуется. — *Прим. перев.*

Не нужно скрывать смехотворность таких слов, произнесенных в переживаемое нами сейчас время: ну какой шанс они имеют на то, чтобы быть понятыми или хотя бы услышанными? Тем не менее зрелище бессилия и потерянности, которое нам дают те, кому позволено принять на себя ответственность за судьбу планеты, содержит в себе, по крайней мере из-за этого, нечто и подбадривающее. В такой момент, когда наделенные мандатом на власть правители народов или воображающие себя таковыми демонстрируют столь удручающую неспособность выполнить стоящую перед ними задачу, хочется спросить, не на долю ли тех, напротив, кто не наделен никаким правом на власть или на ее представительство, выпала задача на свету размышления готовить приемлемое, менее бесчеловечное будущее? Здесь более чем где-либо еще, нужно быть осторожным и смиренным; следует воздерживаться от грандиозных амбиций, более-менее утопических и неопределенных, выражаемых в тех пожеланиях, которыми привыкли заключать международные конгрессы. Здесь, как и везде, лишь в духовной собранности сосредоточения и в ней одной следует искать оплот; я сказал, в сосредоточенности и не только в молитве, так как это слово несет с собой и такие несколько двусмысленные коннотации, к которым, на мой взгляд, некоторые даже возвышенные души остаются безразличными. Лишь в сосредоточенности, можно это утверждать, могут возникнуть и собраться воедино силы любви и смирения, способные в длительной перспективе уравновесить слепую и ослепляющую гордыню технаря, заикливающегося в своей технике.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

Философ в современном мире

Положение философа в мире всегда рассматривалось как хрупкое или рискованное. Как бы считалось, что философ не столь глубоко укоренен в мире, как обычный, не философствующий человек, хотя и философу также невозможно отделиться от мира подобно чистому созерцателю, затерявшемуся в своем уединении.

Эта ситуация, однако, дополняется тем, что мир или не признает философа и стремится его рассматривать как чуждающую и несколько абсурдную фигуру или же, напротив, когда он его приемлет, то беспрестанно компрометирует и, я бы даже сказал, превратно представляет.

Эти ремарки слишком уж общи и носят исключительно предварительный характер. Оставаться на уровне таких абстракций не входит в мою задачу; напротив, мне бы хотелось если и не решить, то, по крайней мере, поставить по возможности предельно отчетливым образом несколько трудных и беспокоящих вопросов касательно современного мира. В этом мире мы вынуждены жить, хотя во многих отношениях он нас возмущает; отвернуться от него мы не имеем права, а если мы попытаемся это сделать, то станем виновными в дезертирстве.

Прежде всего, заметим, что идея философа, если мы обратимся к Античности, в Новое время и особенно в современную эпоху претерпела настоящую деградацию, и это произошло постольку, поскольку само понятие мудрости, софии, утратило если и не свое содержание, то, по крайней мере, присущую ему значительность. В XX веке, в большинстве случаев, быть философом означает быть профессором философии, что шокировало бы самые проницатель-

ные и самые свободные умы, такие, например, как Шопенгауэр или Ницше. Профессор философии — это по преимуществу специалист, в некоторой степени отравленный своей специализацией, который развивает перед своими студентами, а иногда и перед более широкой аудиторией, или свою систему, если у него она есть, или, что чаще бывает, системоподобное варево, или же историю систем, предшествовавших его собственной системе. Следует также заметить — и это имеет большее значение, чем можно было бы подумать при поверхностном взгляде на вещи, — что в некоторых странах, в частности во Франции, профессор философии должен выполнять профессиональные обязанности, не имеющие ничего собственно философского по причине огромного числа студентов, которые все готовятся к экзамену и сдают его.

В этих условиях даже тот факультетский профессор, который остается действительно философом, то есть сохраняет способность к размышлению или, еще более глубоким образом, хранит определенную чистоту ума, способен действительно стать настоящим философом лишь ценой буквально героических усилий и при условии почти аскетической манеры жизни. Но за такой аскетизм, прекрасный сам по себе, неизбежно приходится платить. Действительно, в таком случае философ рискует в некотором смысле отделиться от жизни, незаметным образом заместив ее сферой мысли как своего рода огражденным и хорошо ухоженным садиком, из которого он тщательным образом удаляет все сорняки. Можно согласиться, что подобное садоводство невозможно без некоторой свободы, но чем такая свобода отличается от той, которую знают и которой наслаждаются некоторые тюремные узники?

Но, с другой стороны, очевидно, что там, где философ предстает подобным образом, его возможности распространять свою мысль очень ограничены. Такой философ ограничивается управлением тем благом, которым обладает и, можно сказать, наслаждается. Но он рискует во многих случаях если и не с враждой, то, по крайней мере, с недоверием относиться к тем, которых называют его конкурентами. Конечно, и в этом случае имеются благородные исключения. Но указанная опасность его подстерегает, и ее нельзя недооценивать. Отсюда проистекает чувство неловкости, иногда беспокойства, которое испытывают, когда имеют дело с такими философами-собственниками и с тем, как они понимают свою деятельность. С одной стороны, нельзя не восхищаться их серьезностью, глубокой порядочностью, бескорыстием, так как ничто так низко не оценивается, как философ, понимаемый подобным образом, и если можно в данном случае говорить о конкуренции,

то ее никак не следует понимать в меркантильном смысле. Но, с другой стороны, как не прийти в ужас от узости и темноты исследований такого философа? Однако тут же следует добавить, что тот философ, который, напротив, ищет широкого круга слушателей, тиражируясь в прессе и по радио и выступая подобием, осмелюсь сказать, всезнающего существа, если и избегает указанных мною подводных рифов, то рискует самым серьезным образом изменить своему фундаментальному назначению. В этом смысле глубокие мысли Платона о лести (*Kolakeïa*) ничего не потеряли в своей актуальности. Примечательно, что такая лъстивость вплоть до наших дней охотно представляется в виде вызова или провокации. В силу ментального мазохизма, причины которого следует выявить, все большее и большее число людей испытывают потребность, чтобы их принуждали, не скажу в их убеждениях, что звучит слишком высокопарно, но в привычках. Так, один очень известный философ, называть которого было бы излишним, объявил швейцарским журналистам, встречавшим его на аэродроме, где он только что приземлился: «Господа, Бог умер!»¹ Вот показательный пример той лести-провокации, которую я сейчас и имею в виду.

Я несколько задержусь на этом мелком происшествии. Оставим в стороне итоговую оценку, которую следует вынести трагическому и пророческому утверждению Ницше. Очевидно здесь то, что как только это утверждение, произнесенное перед журналистами, высказывается наподобие броского газетного заголовка, так оно сразу же деградирует, замечу, не только до опустошения своего содержания, но и до того, что становится самой смехотворной пародией на него. Существует настоящее экзистенциальное различие между печалью или слезами у Ницше и тоном подобной декларации, тяготеющей к рекламе, так как она с очевидностью нацелена на то, чтобы произвести сенсацию: «Господа, я вам объявляю, что Бог уничтожен!»

В то же время нужно, не без глубокой тревоги, признать, что приглашения к подобному поведению повсюду становятся все более частыми. И как только философ соглашается быть ангажированным рекламным бизнесом, он сразу же перестает быть философом. При этом совершенно естественным образом забота о рекламе все больше и больше предстает как стремление к скандалу. Добавим, что у мыслителя, стремящегося быть антибуржуазным, подобная

¹ Речь идет о Сартре. Этот случай, имевший место в аэропорту Женевы, шокировал Марселя, и он нередко упоминает его в своих выступлениях, иногда не скрывая имени этого философа. — *Прим. перев.*

воля выступает как революционная. В этом плане характерным является усилие, прилагаемое в известных кругах, для того чтобы вернуться к неудобочитаемым и гнусным сочинениям маркиза де Сада. Впрочем, заметим, настоящий революционер вправе напомнить, что определенная антибуржуазная ментальность у литератора может быть сама лишь буржуазным явлением.

Понятно, что достаточно познакомиться с подобными установками и проявлениями для того, чтобы с возросшими симпатией и уважением вернуться к аскетическому философу.

Во Франции недавно была переиздана диссертация Мориса Блонделя «Действие», датированная 1893 годом, давшая некогда столько прискорбных примеров ее непонимания и остающаяся одной из великих умозрительных французских книг. Также были переизданы и чудесные лекции Жюль Ланьо, бывшего учителем Алена и многих других и остающегося образцовой фигурой чистого философа. Если мы перенесемся мысленно в то время, когда эти лекции читались, и была опубликована диссертация Блонделя, то скажем, то была мирная эпоха, над которой не тяготели жестокие угрозы, которые мы испытываем. В ту мирную эпоху установка, принятая этими мыслителями, обращенными всем своим существом к самому глубокому и подлинному исследованию, была не только оправданной, но и единственной по-настоящему философской. Однако мне кажется, что сегодня все обстоит по-другому, и философ должен определиться по отношению к бедствию мира, всеобщее уничтожение которого перестало быть немыслимым. Я убежден, что мы действительно вступили в беспрецедентную ситуацию, которую я бы определил кратко, сказав, что самоубийство на уровне всего человечества стало отныне возможным. Невозможно думать о такой ситуации, не отдавая себе отчета в том, что каждый из нас почти в любой момент поставлен перед радикальным выбором и своей мыслью и действием, своим бытием участвует в том, чтобы шансы этого всеобщего самоубийства возросли или же, напротив, уменьшились. Но очевидно, что лишь на уровне философской мысли сущностная природа такого выбора может быть прояснена.

Кроме того замечу, что здесь всплывает и другое искушение, которому философ очень часто поддается. Речь идет об опасности принятия позиции, Впрочем, скорее на бумаге, чем на самом деле, и зачастую лишь в виде подписи под разными манифестами, сообщающими о таких материях, о которых у подписанта имеется слишком поверхностное, по слухам составленное мнение, на самом деле являющееся совершенно невежественным. Здесь я приведу пример петиции, подписанной рядом интеллектуалов, которые требовали,

чтобы Ассамблея ООН приняла в свои ряды правительство коммунистического Китая. Это означало не видеть того, что важным здесь был вопрос о своевременности такого решения, относительно которого подписанты были абсолютно некомпетентны высказываться.

Можно привести множество других подобных примеров. Скрытая за ними ошибка состоит почти всегда в том, что, сформулировав самым абстрактным образом общие принципы, в том или ином конкретном случае поспешно декларируется, что из них следует такое-то определенное заключение. Но кроме того, что подобные принципы иногда необоснованно определены в качестве абсолютных, нередко случается и то, что сам конкретный случай слишком мало изучен в своем своеобразии и в своих преломлениях для того, чтобы подобные суждения были оправданы. Та удивительная неосмотрительность, с которой интеллектуалы требовали у нас немедленной эвакуации из Индокитая, дает нам еще один тому пример. Они исходили из идеи, что колониализм противоречит общей концепции, в которой они формулируют права человека. Но помимо того, что идея колониализма чересчур расплывчата, и что нельзя отрицать, что колонизация в некоторых отношениях может быть благоприятным деянием для самих колонизируемых, весь вопрос состоит в том, чтобы, с одной стороны, понять, является ли такая эвакуация возможной, с другой — не приведет ли она к тому, что местное население будет терроризировано бандами, стоящими на службе советского империализма². В любой подобной ситуации все настолько сложно, так плотно взаимосвязано, что было бы предательством незыблемых требований честной мысли формулирование таких императивов, которые диктуются невежеством и во многих случаях сектантскими позициями.

Философ, прежде всего, должен осознавать пределы своего знания и признавать, что имеются такие области, в которых его некомпетентность является полной. Другими словами, он должен всегда остерегаться претензии, несовместимой с его подлинным призванием. «Интеллектуалы легкомысленны», — говорил Прудон и, увы, это совершенно верно, поскольку в отличие от рабочего или крестьянина интеллектуалу не противостоит сопротивляющаяся ему реальность, так как он работает со словами, а бумага все стерпит.

² Характерно, что именно в эти годы Марсель пишет пьесу «Рим больше не в Риме», в которой демонстрирует нам, насколько в то время западное сознание было буквально терроризировано страхом перед «советским империализмом», вот-вот якобы готовым ворваться в Западную Европу и оккупировать ее вместе с Францией. Так что эти опасения совсем не удивительны в годы максимального накала холодной войны. — *Прим. перев.*

Об этой опасности философу надо всегда помнить. Прудон далее добавлял, что серьезным является простой народ. К несчастью, сегодня это, кажется, больше не так в силу распространения прессы и радио, которые почти непременно являются продажными. Народ остается серьезным, если он сохраняет свою самобытность, и следует признать, что это становится все более и более редким явлением в силу определенного обуржуазивания, последствия которого в некоторых отношениях печальны. Я сказал «в некоторых отношениях», так как в других — последствия этого процесса вполне благоприятны, поскольку означают улучшение условий жизни. Здесь мы присутствуем при своего рода трагической антиномии, преодоление которой плохо просматривается.

Мне могут возразить, что отрицание за философом права занимать позицию по определенным политическим проблемам является по сути дела лицемерным приглашением ему вообще никак не ангажироваться, оставаясь на уровне принципиальных утверждений. Но моя мысль совершенно в другом. Приведу два примера, которые пояснят, что же я хочу сказать. Я уверен, что в стране, в которой какое-то меньшинство по расовым или религиозным причинам преследуется, философ обязан ангажироваться, высказав свою позицию, какими бы при этом ни были риски из-за его протеста. Молчание в подобном случае действительно является соучастием в несправедливости. Но это потому, что в данном случае никто не может считать, что преследователь знает об этом больше, чем философ. Верно как раз обратное. Антисемит не знает о евреях больше, чем тот, кто борется с антисемитизмом. В действительности же не в знании тут дело, но в предрассудках, с которыми философ должен бороться. Итак, принцип в его высшей несводимости здесь напрямую вмешивается.

Другой пример. Я лично полагал, что философ должен был протестовать против того, как проходила чистка со стороны тех, кто, зачастую злоупотребляя своим положением, считал, что представляет собой Соппротивление, причем тогда, когда война уже окончилась, и само это слово утратило свое значение³. Я считал, что философ должен со всей силой выступить против создания чрезвычайных трибуналов, против предоставления права суда жертвам в силу духа мести, который их тогда одушевлял. Здесь также мы со всей очевидностью видим применение принципа.

Ясно, что оба этих примера имеют нечто общее. И в первом случае и во втором речь идет о фанатизме. Действительно, и это я

³ Речь идет о политической чистке коллаборационистов после поражения нацистской Германии. — *Прим. перев.*

выскажу без всяких колебаний, в современном мире долг философа бороться с фанатизмом, в какой бы форме он ни проявлялся.

Вот как упомянутый мной Жюль Ланьо говорил о фанатизме: «Определяя нашу мысль, придавая ей самую четкую форму, мы должны постараться не замкнуть себя в ней. Мы полагаем, что рабство у слов образует корень фанатизма, и если фанатизм разрушает свободу, то это потому, что он проистекает из рабства. Мы полагаем, что идеи жизненны только в том случае, если дух их хранит, все время взвешивая, то есть держится выше их, и что они перестают быть благими, перестают даже быть просто идеями, как только перестают быть одновременно и надежной опорой, и действенным проявлением внутренней свободы. Таким образом, фанатизм нам чужд, он наш враг, и мы не перейдем на сторону врага; фанатизм — зло, мы не станем его сеять, но будем сеять то, что хотим собрать в качестве урожая. Мы будем действовать спокойно и последовательно в нашем окружении, показывая каждым днем нашей жизни тот дух, который нас воодушевляет, противопоставляя его любому духу, который не будет вполне разумным и полным великодушия. Но мы будем активно симпатизировать всему тому, что будет делаться в любой партии, в любой церкви в согласии с таким духом, не боясь усиления, которое сможет отсюда произойти для такой партии, для такой церкви. Нам неважно, для кого именно откроется истина, кто принесет спасение».

Эти памятные слова взяты из «Простых заметок для программы единения и действия», составленных в 1892 году и предназначенных быть хартией «Союза за моральное действие». Я напомним, что этот «Союз» в начале XX века сменил название, став «Союзом в защиту истины», и мало-помалу, под воздействием политических факторов, его характер изменился заметным образом⁴.

Но здесь нам важно другое, а именно — совершенно четкая позиция философа, являющегося, несомненно, одним из самых чистых философов, живших в наше время. Сегодня его взгляды не могут не вызвать уважения и не привлечь внимания людей доброй воли. Я вовсе не отвлекаюсь от своей темы, так как философ отказывается от самого себя, если не утверждает себя как человека доброй воли. Я употребляю это слово не в том несколько неопределенном смысле, который ему дал Жюль Ромен в своем романе, но в его еван-

⁴ В создании указанного объединения интеллигенции огромная роль принадлежала Полю Дежардену, которого хорошо знал, в частности, Бердяев. Русский философ, как и Габриэль Марсель, с конца 20-х годов принимал активное участие в работе этого объединения. Марсель, в частности, читал на его собраниях лекции об английской литературе. Выступал там и Бердяев. — *Прим. перев.*

гельском значении, и поскольку добрая воля сливается воедино с методически поставленной любовью к миру, то здесь я не имею в виду лишь мир между народами, но, по меньшей мере, тот мир, который царит во внутреннем сообществе, образуемом мною с самим собой и с моими близкими.

Пережитое нами подтвердило, причем более чем того можно было бы ожидать, глубокую идею Жюль Ланьо, согласно которой зависимость от слов лежит в основе фанатизма. И вот я скажу, что первой задачей философа в этом мире является отказ от этого рабства. Как с исключительной ясностью увидел Брис Парен⁵, проблема языка сущностным образом является метафизической проблемой; в своем письме о гуманизме эту же мысль высказывает Хайдеггер, когда он нам объявляет, что язык — это дом бытия, что означает наделение языка сакральным значением. В том, что касается Хайдеггера, я, однако, замечу, что он сам, насилуя язык, рискует нанести удар по сакральному характеру языка; ведь он не колеблется создавать новые слова, относительно которых можно сомневаться, что они когда-нибудь смогут выдержать испытание временем. Я же вместе с Бергсоном, напротив, считаю важным воздерживаться от неологизмов, полагая, что не только нужно вернуться к самым простым словам, но и произвести их переоценку, очистив от той шелухи, которой они покрылись из-за неаккуратности их использования в речи.

Впрочем, следуя по этому пути, мы возвращаемся снова к «Диалогам» Платона. Ясно, что размышление о смысле слов должно направляться, как этого и хотел Платон, к усмотрению того, что традиционные философы называли сущностями. Никакой протест, обращенный против карикатурного экзистенциализма, стремящегося обесценить сущность, придав ей подчиненный статус, не будет чрезмерным. Впрочем, это вовсе не означает, что сущности не должны быть продуманы по-новому, исходя из философии, утверждающей примат субъективности, точнее, интересубъективности, права которой схоластической мыслью очень часто не признавались.

И если мы соглашаемся с тем, чтобы философ обратился к сущностям, то не приглашаем ли мы его на путь, ведущий за пределы этого мира и не могущий не привести к некоему умопостигаемому царству? И понимаемая подобным образом философия не рискует ли оказаться бегством от мира сего? Другими словами, не думаем ли мы вернуться к тому, о чем мы сказали выше?

⁵ Парен Брис (Brice Parain) (1897—1971) — французский философ. Главный труд — «Исследования о природе и функциях языка» (1943). — *Прим. перев.*

Мы пребываем здесь на очень нелегкой, зыблущейся почве, и хотелось бы поставить этот важный вопрос максимально отчетливым образом. Выражение «бегство», вероятно, никем не будет принято. Но не идет ли в данном случае речь об отказе философа от мира хаоса и преступлений, в котором дух не может больше обитать?

Однако что нужно понимать под словом «отказ»? Размышление показывает нам, что имеется в виду опасно двусмысленное понятие. Можно представить себе отказ в сфере действия, который при этом выражается, например, в отбрасывании технических средств. Можно допустить философский гандизм. Но действительно ли философ должен создать модель существования столь чуждую условиям современной жизни, насколько только это возможно? Было бы безрассудным и даже абсурдным так считать. В крайнем случае, следовало бы принять, что он должен вести жизнь отшельника или индусского гуру. Но ведь такая жизнь предполагает специфическое призвание, по сути дела мистическое, которое, конечно, нельзя смешивать с призванием философа.

Но тогда не хотим ли мы сказать, что отказ, о котором идет речь, является чисто теоретическим феноменом? Как, например, отказ, формулируемый философией абсурда того типа, который Альбер Камю пытался определить в своем «Мифе о Сизифе»? Вот мы и оказались в самом сосредоточии того вопроса, который я хотел бы поставить. Несомненно, правда, что сам вопрос этот нужно подразделить. Первый момент состоит в таком вопросе: компетентен ли философ или же нет выносить о мире вердикт абсурда? А второй вопрос, принимая при этом, что такой вердикт будет легитимным, касается знания того, какие последствия абсурд влечет для сферы действия.

Прежде всего, надо заметить, что в данном случае речь идет о мире, понимаемом как глобальная реальность, а не только об историческом мире, в котором мы живем и за который мы склонны считать ответственными самих людей. Для сознания, подобного тому, которое представил Камю, незаслуженное страдание (например, страдание детей или несчастный случай, для которого нет основания) не позволяет честной мысли принять, что такой мир есть творение Бога или же просто является разумным в полном смысле этого слова. И мне кажется, что к этому можно добавить, что видимые в такой перспективе ужасы, которых мы свидетели, могут иметь своим истоком только некую иррациональную глубину вещей. Подобная позиция, как бы ее ни расценивали в метафизическом плане, с моральной точки зрения является достойной: она честна, являясь позицией человека, который не хочет позволить,

чтобы такое преумножалось, и всем своим существом отказывается смешивать свое желаемое с тем, что есть.

Но я тут же добавлю, что подобная позиция в то же время совершенно наивна, являясь позицией человека, не поднявшегося к тому, что я нередко называл второй рефлексией. Существует один фундаментальный вопрос, который Камю, по-видимому, так и не поставил: каким я должен быть, чтобы вынести такой вердикт миру? Из двух ответов на него должен быть выбран один. Первый: я сам не принадлежу к этому миру, о котором идет речь, но в этом случае разве я не полагаю, что он тогда оказывается для меня непостижимым и я не способен его оценить. Или — второй: я действительно являюсь частью такого мира, и в этом случае наделен той же самой природой, что и сам этот мир, и если он абсурден, то я тоже есть сущий абсурд. Быть может, это и подразумевается Камю. Но такая позиция является разрушительной. Здесь также из двух верно одно. Или я сам в своей сокровенной реальности лишен всякого смысла, и тогда мои суждения также абсурдны, отрицают сами себя, я хочу сказать, что я сам не могу придать им никакой значимости, — или же нужно признать, что я раздвоен, что во мне существует защищенный от абсурда аспект, но как в таком случае сам подобный аспект возможен? Я не могу признать его существование, не впадая в дуализм, но тогда подрывается мое исходное положение.

Это можно показать и иначе. Есть смысл утверждать, что мир абсурден, если я сам противостою ему с наличным идеалом порядка или рациональности, которому мир не удовлетворяет. Но тогда как сам этот идеал оказался в моем сознании? Откуда у меня его концепция?

Это равнозначно тому, что я необходимым образом приведен к замене философии абсурда или гностицизмом, постулирующим реальное бытие грехопадения, или же — просто чистой воды манихейством. Перед лицом таких возможностей какой должна быть позиция философа как философа? Я обращаю внимание на эти слова, ибо речь здесь не идет о том, чтобы рассматривать верования философа, который, с другой стороны, может быть, например, католиком. Проблема, нас занимающая, имеет смысл лишь в том случае, если мы рассматриваем в равной мере и философа как неверующего человека, и такого философа, который, по крайней мере, абстрагируется от собственной веры.

Прежде чем попытаться ответить на этот вопрос, быть может, будет небесполезным рассмотреть другую проблему, которую я хочу поставить. Предположив, что философ имеет право выносить миру вердикт в его абсурдности, спросим, какие практические следствия

влечет это для сферы действия? Для меня кажется ясным, что проблема становится почти полностью решенной. С одной стороны, можно представить себе философа-киника, который увидит в этом проклятом мире предмет для насмешки, если только он, по меньшей мере, не отворачивается с презрением от него и не стремится создать для себя как только можно более приятную жизнь. С другой стороны, можно представить себе человека, старающегося с помощью оставшегося у него великодушия в каждом конкретном случае разоблачить несправедливость и злоупотребления или бороться против стихийных бедствий, не строя при этом особых иллюзий о значении результатов своей деятельности. Возможно, на первый взгляд покажется, что эта вторая установка менее логична, чем первая. Действительно, что же такое это великодушие? Откуда оно проистекает? Как его можно оправдать перед лицом мира, погруженного в бессмыслицу? Мы обнаруживаем здесь как раз тот самый дуализм, о котором только что упомянули выше. Но, с другой стороны, первая установка, установка циника, если и является поверхностным образом обоснованной, предполагает отрицание того, что во все времена понималось под философией: это не просто самоубийство, а самая низменная его форма.

Все это возвращает нас к исходному фундаментальному вопросу: какой должна быть установка философа перед лицом искушений со стороны гностицизма и манихейства, искушений, это надо признать, которые легко могут стать неотвратимыми в нашем мире для растущего числа людей? Это может быть верным, несмотря на то что кажется на первый взгляд, и для стран советского блока. Недавно мне рассказывали об одной секте, возникшей в глубинке России несколько месяцев назад. Неизвестно, в результате какого внушения эти люди открыли, что они должны всем пожертвовать внутреннему очищению, в результате которого будут вырваны из этого падшего мира и вознесутся в эмпиреи. Они запретили своим детям ходить в школу, потому что все, чему там учат, от дьявола. Встревоженные власти вмешались и пытались безо всякого успеха преподавать этим заблудшим крестьянам азбуку материалистического катехизиса. Все закончилось их депортацией. Но в этой местности мистическое воодушевление стало опасно распространяться. Это не только иллюстрирует те трудности, которые поджидают тех, кто безумно стремится выкорчевать всякую религиозность из русского народа. Следует полагать, что подобный пошлый рационализм, столь неприемлемый для глубоких устремлений человеческой души, неминуемо, рано или поздно, вызовет реакции, подобные этой, даже среди, так сказать, наиболее «прогрессивных» народов.

Вышесказанное — отступление в сторону только по видимости. Полагаю, я не ошибусь, если скажу, что наш опустошенный мир является пространством, все более и более благоприятствующим возрождению дуализма, который современный философ (я думаю при этом главным образом о немецком идеализме) считал, что его преодолел. Можно ли с философской точки зрения говорить в данном случае о простом искушении? Использовать это слово, как я это сделал, уже означает занимать определенную позицию, лишь согласно которой сознающий свою ответственность философ может отвергнуть такой дуализм. Но возможно, *a priori* нельзя устанавливать согласие между философским требованием самим по себе и христианским утверждением как таковым. Я попросту хочу сказать, что если даже такое согласие и существует, в чем я лично убежден, то оно, конечно, не может постулироваться. С другой стороны, следует остерегаться того, что если дуализм, о котором идет речь, несовместим с некоей органической или, точнее, академической идеей философии как системы, то сама эта идея более не может приниматься без исследования подобно тому, как она долгое время принималась, в особенности философами профессорского типа, о чем я уже говорил.

Сделав эти предварительные замечания, перейду к самой сути вопроса. Прежде всего, напомним, что сегодня философия невозможна без по сути дела феноменологического анализа фундаментальной ситуации человека в мире. Именно это видели яснее, отчетливее своих предшественников лучшие из современных немецких философов, такие, как, прежде всего, Шелер, затем Поль Ландсберг, но также Ясперс и Хайдеггер. Сегодня представляется несомненным, что главное своеобразие человека, просто проживающего свою жизнь и не старающегося размышлять о ней, состоит в том, чтобы находиться в ситуации, и что сущностное дело философа, стремящегося понять как жизнь вообще, *так* и свою жизнь, состоит в том, чтобы признать эту ситуацию, исследовать ее в той мере, в какой это для него возможно, никогда, впрочем, не достигая ее исчерпывающего познания, которому доступен объект науки. Сама идея подобного познания является в данном случае, несомненно, противоречивой, так как признать — это нечто другое, чем познать.

В этой перспективе нетрудно понять, что философ находится в мире и одновременно вне его, и подобная двойственность лежит в самом основании его сущностного удела (*sa condition même*), и это относится не только к дипломированному философу, но к любому человеку, старающемуся занять позицию философа.

Конечно, в истории были такие эпохи, когда подобная двойственность ощущалась не столь ясно и столь мучительно, как это имеет место сегодня, и, я бы добавил, что она неотвратимым образом затемняется в сознании философа-профессора в силу того, что его система стремится к тому, чтобы заместить собою мир и жизнь.

Но чем дольше подобная двойственность будет удерживаться в сознании, тем скорее она должна будет признать для себя невозможность примкнуть к подлинно пантеистической философии. С этой точки зрения пантеизм действительно означает такую концепцию, которая, можно сказать, злоупотребляет идеей целостности. В конечном счете нет целостности без конституирующей ее мысли, причем такое конституирование происходит лишь благодаря сознательной приостановке определенного продвижения мысли. Когда такой философ, как английский неогегельянец Брэдли, полагает абсолютное, охватывающее собой все явления, не без некоторого их преобразования, узником которых остается сознание, то, как мне представляется, он не признает то основополагающее обстоятельство, что акт включения никогда не может быть исчерпывающим, будучи неотделимым от определенного движения мысли так, что мы даже не знаем, что же имеем в виду, когда заводим речь об абсолютном включении. Однако пантеизм без идеи подобного включения, то есть без перехода к пределу, который размышление не может не расценивать как незаконный, невозможен. Уильям Джемс, вероятно, уловил эту взаимосвязь в плюралистический период развития своей мысли, но мне думается, что сам плюрализм — лишь этап на пути проникновения в гораздо более труднодоступные для исследования сферы. Ошибочно думать, что мысль может остановиться на категории многого. Неизбежно она превращает множественность в единство целого — и эта же самая неразрешимая проблема встает снова перед нами. Видимо, истина состоит в том, что мы должны освободиться от всех категорий количества, от квантифицируемого. Задача метафизического воображения состоит в том, чтобы обратиться к обновлению самих фундаментальных категорий.

Быть может, меня лучше поймут, если скажу, что только в том случае я могу положить абсолютное единство, если неким образом тайком, то есть неявно, поставлю себя самого на место такого единства; но если я отчетливым образом признал мою ситуацию конечного существа, то это означает, что я осознал себя находящимся рядом с другими или даже вместе с ними. Между нами складывается то, что превосходит собственно отношения, некое сверхотно-

шение, которое я не могу превратить в какой-то идеальный объект, которым я бы мог распоряжаться так, как манипулируют формулой. Но это, будучи совершенно верным по отношению ко мне и моим близким, еще бесконечно вернее, если я каким-то путем возвышаюсь до идеи Бога или, точнее, если признаю его присутствие. Но в том, что касается манихейства, вопрос ставится совсем иначе. Конечно, при этом не будет ошибкой, если напомнить, что наша ситуация несет с собой принятие того, что я бы назвал неким практическим манихейством; иными словами — и это, возможно, чувствуется в нашу эпоху еще сильнее, чем в прежние времена, — я хочу сказать, что каждый из нас в качестве морального существа должен признать неустранимую противоположность между добром и злом, каждый из нас должен выбирать добро и отвергать зло. Но при этом подобное практическое манихейство, имеющее дело с тем, как добро и зло предстают для активно действующего сознания, нельзя без подтасовки превращать в манихейство теоретическое или метафизическое, рассматривающее добро и зло как равноправные реальности, вступившие в спор по поводу того, кому из них господствовать над людьми. Однако, когда я говорю, что это нелегитимное превращение одного в другое, то я, естественно, стою на позициях философии, а отнюдь не на точке зрения верующего человека, согласующего свои мнения с решением церковного собора, который вот уже более пятнадцати столетий как определил манихейское учение еретическим. Иными словами говоря, я хочу сказать, что манихейство в качестве метафизической доктрины предполагает непонимание человеческого опыта, представленного на самых его вершинах. Ситуация эта лучше прояснится, если я приведу конкретный пример.

Очевидно, что врач, борющийся с болезнью против смерти, никоим образом не обязан ставить вопрос об их метафизической природе. В соответствии со своим призванием он их считает неизбежным злом и в силу этого стремится их победить доступными ему средствами. Но в то же время не менее ясно и то, что больной — и в данном случае я, прежде всего, имею в виду неизлечимо больного человека — может стремиться рассматривать свою болезнь в другой перспективе, что, впрочем, не препятствует тому, чтобы он доверял лечащему его врачу. Это зло, которым он задет, если и не все время, то, по крайней мере в некоторые исключительные моменты, может предстать перед ним не только как препятствие. И мне хочется сказать, что пред лицом такого зла, которое не только перед ним, но и в нем самом, философ может занять позицию аналогичную позиции такого больного, который в силу подлинного обращения пришел к

тому, что в некотором смысле стал властвовать над своей болезнью, поставив ее на подчиненное место.

Скажем еще раз, что философ не признает за собой ни право, ни возможность рассматривать зло как некую темную, непрозрачную субстанцию, наделенную присущим ей существованием. Это, впрочем, не означает, что он соглашается минимизировать зло, наподобие Лейбница говоря, например, что оно является наименьшим благом или его отсутствием. В глазах философа зло остается тайной, но эти слова обладают не смутным, расплывчатым значением, как могут подумать. Они имеют очень точный смысл и означают, что в любом случае зло не может быть сведено к ошибке функционирования, которую можно исправить соответствующими средствами. Выражение «радикальное зло», которое использовали Кант и Шеллинг, отвечает глубоким уровням реальности; еще это подразумевает и то, что если я вполне искренен, то должен признать, что зло не только находится передо мной, но и во мне, что оно меня некоторым образом охватывает, наполняет. Но в то же время и совершенно в другом направлении рассуждая, я должен утверждать, что зло отныне и навсегда побеждено или, скорее, аннулировано, существуя лишь как небытие, и вот именно поэтому манихейство нельзя принимать.

Почему же мы это должны утверждать? Является ли это религиозной верой или нет? Но я уже сказал, что философ как философ не должен себя подчинять какой бы то ни было церкви. Не следует ли тогда обратиться к понятию ценности? Не должны ли мы объявить, что философ не может не полагать определенных ценностей в качестве абсолютных? Конечно, именно на этом языке говорили философы различных школ последние полвека. Однако я должен сказать, что язык ценностей лично меня удовлетворяет все меньше и меньше, и в этом я близок автору «Бытия и времени». О ценности говорят лишь там, где налицо предварительное обесценивание, я хочу сказать, что термин «ценность» имеет компенсаторную окраску и используется там, где определенная субстанциальная реальность действительно утрачена. То, что сегодня называют ценностью, некогда называли модусами бытия или совершенствами. Философия ценностей представляется мне неудачной попыткой вернуть словам то, что реально было утрачено в душах (*les esprits*).

При этом речь идет о решающем выборе между быть и не быть. Но сегодня мы должны признать, что небытие может получить преимущество, что оно может притворяться самым бытием, и эту подтасовку философ ясным образом должен разоблачить. Легко

понять, что такое разоблачение невозможно без утверждения трансцендентности бытия, и из подобного утверждения следует то, о чем я уже сказал, а именно, что, в конце концов, зло можно и нужно отрицать. То переодевание, о котором только что было сказано, я поясню примером. Я имею в виду своего рода превознесение истории, к которой сегодня прибегают не только марксисты в узком смысле слова, но и все те, кто так или иначе загипнотизирован если и не самой гегелевской мыслью, то, по меньшей мере, ее вульгаризированными толкованиями, которым она подвергалась. Посмотрим, что сегодня стало со знаменитой, впрочем, на мой взгляд, очень спорной формулой *Weltgeschichte ist Weltgericht*⁶. Ее приверженцы механически, самым примитивным образом копируют определенные способы существования или организации, заявляя, что они отвечают смыслу истории; напротив, монархическая политика или та, в которой господствует определенная идея аристократии, объявляется ретроградной и не отвечающей направленности истории, как если, с одной стороны, мы на самом деле были бы способны высказываться о будущем, и как если, в особенности — с другой, были бы абсолютно компетентны утверждать, какая политика будет, и будет неизбежно, по праву, самой лучшей. Подобный оптимизм является, очевидно, переносом на уровень совершенно примитивной мысли мистической идеи в самих ее истоках как идеи плеромы или парусии⁷. Но в действительно эсхатологической перспективе что нам мешает верить, что в конце времен лишь небольшая преследуемая часть людей воплотит в своей жизни и мысли Христову истину? Итак, что же самым явным и самым тираническим способом одолеет технократию, переживающую по видимости свой триумф, но долженствующую рухнуть или, наподобие пыли, развеяться под напором Духа?

Уточним, я совершенно не хочу сказать, что эта перспектива должна или может быть перспективой для философа (хотя в качестве верующего христианина я лично весьма склонен считать ее и моей). Но философ должен принимать ее для рассмотрения и,

⁶ «История мира есть суд над миром» (нем.). Высказывание Гегеля, цитирующего стихотворение Шиллера «Resignation» (*Schiller F. Sämtliche Werke. Bd 1. S. 159*) в своей «Философии права» (*Hegel G.W.F. Philosophie des Rechts. M., 1990. S. 369*). Смысл этой формулы в гегелевском ее толковании: мировой универсальный, бесконечный и абсолютный дух имеет право судить и действительно судит конечные, подверженные случайностям «принципы народных духов», воплощенных в национальных государствах. Мы улавливаем здесь некоторую аналогию с известным фрагментом Анаксимандра В1. — *Прим. перев.*

⁷ Греческие слова; «плерома» означает бытийную полноту и совершенство, а «парусия» — второе пришествие Христа. — *Прим. перев.*

насколько это возможно и, возможно, отвечает требованиям веры, противопоставлять ее оптимизму, берущему свое начало не в разуме, а в предрассудке.

В складывающейся сегодня ситуации мне представляется необходимым уточнить позицию, которую, на мой взгляд, должен занимать философ: он не должен превращаться в пророка. Само понятие профетической мысли является двусмысленным, поскольку пророк возможен в совершенно другом пространстве культуры. Настоящий пророк таков, что его подлинность может признаваться только церковью и при условиях, которые я не буду здесь уточнять: ведь он предстает наделенным властью и миссией, исходящими свыше. С настоящим пророком философа не может не связывать симпатия, но следует при этом учесть в то же время и то, что такая симпатия неотделима от тревоги по той причине, что пророк представляет инстанцию озарения, вспыхивающего, если так можно сказать, поперек тем извилистым и плохо проходимым тропам, по которым на ощупь следует философ. Это неслыханное спрямление пути ужасает философа по причине бесконечного риска, в нем скрытого, но сам подобный риск несет с собой позитивную ценность и как бы необходимость. Но ведь имеются и лжепророки, претендующие оставаться на уровне опыта и основывать свои пророчества на науке, будь то биология, экономическая наука или социология. Подобный лжепророк вполне может быть добросовестным. Философ, я полагаю, не менее честен в своем призвании неустанно разоблачать его претензии. Однако такое разоблачение не должно принимать форму инвективы. Философия, достойная своего имени, не может быть памфлетом. Она всегда должна оставаться критической, и по-настоящему критическая мысль всегда подразумевает заботу о справедливости, ту самую заботу, которая так чужда памфлетистам. Впрочем, определенное мужество она предполагает, будучи доступной для грубого искажения как со стороны фанатика, так и со стороны лжепророка, который, в конце концов, всегда рискует стать фанатиком.

Из всего этого следует, что ситуация философа перед лицом сегодняшнего мира предстает самой опасной, самой подверженной угрозам из всех, что были в прошлом. Я не хочу сказать лишь то, что он рискует заплатить за свою смелость где-нибудь в советской или другой тюрьме. Опасность исходит также и, возможно прежде всего, изнутри. Речь идет о труднопреодолимом искушении философа скрыться, я не скажу, в науке, так как наука там, где она практикуется в своей истине, хранит все свое достоинство, всю свою ценность, но в том, что претендует на научность, например,

в психоанализе, поскольку он эмансипируется и претендует на владение ключами к духовной реальности⁸. Но это еще не все. Уступая тому, что один современный мыслитель⁹ называет «тоской по бытию», философ может устремиться к мистике, то есть к тому, что я бы назвал бегством ввысь, которое, однако, остается бегством. Что касается этого момента, то я не уверен, что в своих книгах выразил достаточно ясно свою позицию или даже сам не поддался этому искушению. Всецело признавая, что мистика, по всей вероятности, проникает в сферы, непроницаемые для философа, философ, я полагаю, должен, не повышая тона и избегая назойливых доказательств, сохранять присущий ему образ мысли и, добавлю, даже и образ жизни. И это потому, что особый способ мыслить и быть, присущий философу, по-видимому, связан с сохранением того, что вплоть до нашего времени называли сегодня уже дискредитированным словом «цивилизация». Я глубоко убежден, что судьбы философии и цивилизации глубоко и непосредственным образом взаимосвязаны. Видимо, можно сказать, что посредничество философа между миром техники и чистой духовности становится все более и более необходимым. В противном случае техника может ворваться в такую область, которая должна оставаться от нее свободной; но, с другой стороны, и в порядке ответного удара представители чистой духовности рискуют вынести технике такой приговор, который в реальности может оказаться бесплодным, но тем не менее могущим вовлечь в самую опасную путаницу. Путаница, непроясненность — вот, несомненно, самое главное зло нашего времени. В своих «Гиффордских лекциях» я сказал, что мы живем в таком мире, который выстроен на отказе от мысли¹⁰. Задача философа — и, видимо, только его — состоит в том, чтобы ополчиться против такой путаницы, разумеется, смиренно и без иллюзий, но с чувством, что в этом состоит его нерушимый долг, от которого он не может уклониться, не предавая при этом свое собственное призвание.

⁸ См. последнюю книгу Ясперса «Vernunft und Wiedervernunft» (Разум и противоразум) (Munich: Piper Verlag, 1950). — *Прим. Г. М.*

⁹ Ф. Алкье. — *Прим. Г. М.*

¹⁰ См. примеч. выше. С. 37.

Фанатизированное сознание

Я решил говорить о фанатизме по слишком уж очевидным мотивам, чтобы нужно было бы их детализировать: сегодня мы буквально со всех сторон окружены фанатизмом. Я не имею в виду исключительно фанатизм сталинистский. Антисталинистские коммунисты, Тито в особенности, несомненно, также являются фанатиками. И это не все: по оценке квалифицированных свидетелей, пробуждающийся, по-видимому, в Германии и Австрии нацизм также есть фанатизм, худший из всех. И чтобы быть уж до конца честными, надо добавить, что и сами настоящие религии в своих принципах могут, если позволить себе такое выражение, фанатизироваться подобно тому, как органическая ткань доступна своему злокачественному перерождению.

Но почему мы ставим вопрос о «фанатизированном сознании», а не о «фанатизме»? Да потому, что слова, кончающиеся на «изм», очень часто отвечают незаконному движению мысли, и, насколько это возможно, их следует избегать. Все наше внимание мы должны обратить на тот способ, каким осуществляется сознание, или на манеру осознания. Действительно, сегодня со всей ясностью мы видим, что вплоть до наших дней сознание все время представлялось очень неадекватным образом. В частности, я думаю при этом о Канте и о некоторых его последователях, но не о гегелевской школе, а скорее о неокритицистах Франции и Германии. Считалось, что можно свести сознание к акту осознания, к акту, недостижимому ни для какой оценки его качества и, следовательно, ни для какой порчи. Но благодаря этому наметилась пропасть, которую невозможно преодолеть, между тем, что можно назвать трансцендентальной философией, и конкретным опытом, и в особенности опытом психопатологическим, причем последний не может не иметь своих корней в структуре, так сказать, нормального опыта. Лишь в наше время пришли к тому, чтобы с позиций медицины говорить о патологическом сознании. Но здесь сразу же надо сказать, что углубленное философское сознание, быть может, уже у Гуссерля, но с определенностью у его последователей, пришло к выводам, сходящимся с заключениями клиницистов. Я не буду развивать этот момент, но поскольку буду исходить из феноменологического анализа

в его сжатой форме применительно к явлению фанатизированного сознания, то я должен буду объяснить, что, с моей точки зрения, являющейся исключительно моей, нужно понимать под феноменологическим анализом.

Напомню, что Гуссерль, вслед за Brentano и в продолжение некоторых средневековых концепций, определенным образом выявил интенциональный характер сознания. Это означает, что сознание существенным образом есть сознание о чем-то, сознание чего-то или, более точно выражаясь, сознание, направленное к. Оно направлено к реальности, от которой может быть отделено лишь в ущербной абстракции. Поэтому я попытаюсь показать, в чем же состоит искажение, выражаемое в интенциональности, связанной с фанатизированным сознанием. Важно понять, что это искажение не является исключительно субъективным. Собственно говоря, оно относится не к состоянию, но скорее к тому способу, каким сознание соотносится с чем-либо другим, чем оно само, и который поэтому должен приниматься в расчет, а не игнорироваться, наподобие того, как это имело место в прошлом с психологом, рассматривавшим только состояния сознания.

Придя к этим заключениям, являющимся лишь схематическими, я попытаюсь выяснить, почему такое своего рода заболевание стремится стать эпидемическим, а также самым общим образом указать, какими же могут быть средства профилактики, особенно в области воспитания. Но при этом я неизбежно буду заходить на территорию метафизики и религии, и заранее прошу прощения за то, что, возможно, задену тех, кто спонтанным образом склонен к догматизму. Сразу же скажу сверх того, что не следует злоупотреблять этим изложением в смысле благоприятном для скептицизма. Более чем сомнительно, что мое изложение может защитить тех, кто к нему склоняется, и кроме того, возможно, что скептицизм, в конце концов, приходит также к фанатизму.

Первое замечание, которое нам представляется: фанатик ни в коем случае не может предстать перед самим собой как фанатик; он признается фанатиком только со стороны того, кто фанатиком не является; таким образом, у фанатика всегда будет иметься возможность перед лицом такой оценки, такого обвинения сказать, что его не поняли и оклеветали.

Такое замечание, по правде говоря, способно пробудить беспокойство в уме совестливого человека, пытающегося сосредоточить свое внимание на фанатизированном сознании; он действительно будет искушаем спросить себя, не отвечает ли подобное обвинение у нефанатика чисто субъективной и эмоциональной реакции. Ви-

димо, с ходу нельзя устранить такое возражение. Лишь заключая наши рассуждения, мы обнаружим средства для этого.

Каковы же те условия, которые должны быть собраны воедино для того, чтобы мы могли бы сказать о человеке: это — фанатик? Говоря точнее, в чем же состоит фанатизирующая человека сила, где она сосредоточена? Поначалу хочется сказать, что идея есть фанатизирующая сознание сила; и хотя это не является совершенно уж неточным ответом, тем не менее это попросту неверно. Действительно, неважно, какая идея не может быть сама по себе приводящей к фанатизму; недостаточно для этого и того, чтобы идея стала навязчивой, приобрела черты наваждения. Подумайте в связи с этим, например, о Бальтазаре Клаасе из романа «В поисках Абсолюта»¹, человеку с навязчивой идеей, маньяке, но определенно не являющемуся фанатиком. До всякого размышления нам хочется сказать, что фанатизм существенным образом носит религиозный характер. Это мне представляется сразу и правильным, и ошибочным: верным с точки зрения объективного описания религии, но ошибочным на глубоком уровне, поскольку любое объективное описание в данной области неизбежно и существенным образом искажает ту реальность, для которой оно применяется, или, более точно говоря, поскольку оно тяготеет к исключению и устранению фундаментального различия между религий истинной и религией ложной. Мы должны будем признать, что истинная религия не может быть фанатизирующей и, наоборот, там, где наличествует сила, приводящая к фанатизму, имеет место радикальное извращение религии.

Однако, что нас заставляет считать, если подходить к проблеме с позиций объективного описания, фанатизм явлением религиозного порядка? Дело здесь в том, что фанатик не может быть одиночкой; напротив, он — среди других, в обществе других, образуя с ними то, что хочется назвать как бы слипанием, но я предпочитаю говорить о единстве или тождественности уровня. Это единство или идентичность ощущается как возбуждающая связь, и все происходит так, как если бы фанатизм одного всегда возгорался при контакте с

¹ Роман Бальзака. — *Прим. перев.*

фанатизмом другого. Можно сказать, что всегда перенапряженное сознание «мы» («nous autres»)² образует его центр.

Но этого мало. Представляется, что в большинстве случаев фанатизм фокусируется не на идее, рассматриваемой в ее отвлеченных характеристиках, а на некоем индивиде как центре, причем по отношению к идее он выступает как бы вектором. Исчезновение этого индивида-центра всегда чревато риском очень тяжелого кризиса для фанатизированных сознаний. Впрочем, при этом необходимо видеть различия между разными случаями. Когда тот, кого я назвал индивидом-вектором, просто-напросто заболевает и умирает или попадает в аварию, он может выжить как обожествленная тень. Это возникает с еще большей правильностью, если его убивают. Дело здесь в том, что убийство раскручивает маховик мстительных чувств, которые не могут не обострить фанатизм. При этом, возможно, будет иметь место некое замещение, и убиенный получит своего продолжателя, как бы заместителя (*locum tenens*). Если же такое замещение не может иметь места, то возникает риск возникновения смятения, могущего нанести удар по фанатизму, по крайней мере в долгосрочной перспективе. Другой случай, резко отличающийся от предыдущего, имеет место тогда, когда индивид-вектор неким образом предает идею, живое воплощение которой он представлял. Замешательство в данном случае будет несравненно более сильным, поскольку мы погружены в существование, и индивид понимается не просто как представляющий случайным образом ту сущность, которая нас превосходит. Связь в данном случае является более непосредственной, более конкретной. И поэтому с точки зрения если не логики, то существования потрясение от этого всегда может перекинуться на саму идею, именно потому, что, как мы заметили, не идея является, собственно говоря, истоком фанатизации сознания. Заметим еще, что любое замешательство наносит удар по фанатизму, потому что он его исключает в принципе. Замешательство не может не представлять собой ослабление того, что предстает как сверхнапряжение. Но ослабление сверхнапряжения всегда может обернуться крахом.

² Слово «autres» (другие) здесь не переводится (а если кто-то и переводит, то возникают порой грубые ошибки). Это специфическое выражение можно передать и как «наш брат»: в нем подчеркнуто противопоставление одной группы, от лица которой оно произносится, другим группам и социальным категориям (например, «наш брат католик не чета вам, протестантам!»). У Марселя феноменология этого выражения нередко подвергается анализу, причем именно в этом же самом смысле неприятия духа абстрактности и фанатизма. — *Прим. перев.*

Здесь, несомненно, было бы уместно ввести понятие массы. Наблюдая происходящее вокруг нас, мы убеждаемся в том, что именно массы как массы сущностным образом подвержены фанатизму. Небесполезно в связи с этим обратиться к анализу Ортеги-и-Гассета в его книге «Восстание масс». Испанский писатель заметил, что в тех группах, которые нельзя назвать толпой или массой, эмоциональные резонансы их членов относятся к такому желанию, идее или идеалу, которые сами по себе исключают большое число приверженцев. Масса же, напротив, как психологический факт может определиться, не доходя до той черты, за которой конституируются группы. Индивид составляет часть массы, когда не только значение, которое он приписывает самому себе — хорошее или плохое, — не основывается им на обоснованной оценке его своеобразия, но когда, воспринимая мир, как и все, и не испытывая при этом никакой обеспокоенности, он, напротив, чувствует себя в своей тарелке, отождествляясь с другим. «Особенность нашего времени, — говорит Ортега, — в том и состоит, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду.. Масса сминает непохожее, недюжинное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать изгоем. Ясно, что все — это отнюдь не все. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир стал массой»³. На мой взгляд, в этих словах дан один из самых пронизательных диагнозов современного мира. С тех пор, когда была написана эта книга, ситуация только усугубилась именно в том смысле, какой указал Ортега-и-Гассет. С этого времени можно видеть, насколько массы подвержены пропаганде и тем самым фанатизации. «Речь не о том, что массовый человек глуп. Напротив, сегодня его умственные способности и возможности шире, чем когда-либо. Но это не идет ему впрок... Раз навсегда он освящает ту мешанину прописных истин, несвязных мыслей и просто словесного мусора, что скопилась в нем по воле случая»⁴. Между этой живописной картиной человека-массы и понятием *Man*, как его определяет Хайдеггер в своем большом трактате, полное соответствие.

³ Цит. по: *Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды*. М.: Мир, 1997. С. 48. Это эссе Ортеги появилось в печати впервые в 1930 году. Марсель, цитируя французский перевод работы испанского философа (trad. Parrot, Paris, 1937. P. 68), опускает курсив (в русском издании он стоит) и пропускает (см. отточие) такую фразу: «Как говорят американцы, отличаться неприлично». Видимо, связь американизма и явления массового человека для него в данном случае неважна, хотя он ее и признавал. — *Прим. перев.*

⁴ *Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды*. С. 80—81. — *Прим. перев.*

Однако нужно теперь глубже прояснить то основание, которое делает человека-массу способным к фанатизации. Мне представляется, что это обусловлено тем, что человек, индивид, для того, чтобы принадлежать массе, быть массой, предварительно должен, совершенно, конечно, того не сознавая, утратить субстанциальную реальность, связанную с его изначальным своеобразием или с принадлежностью к конкретной малой группе. Поразительно пагубная роль прессы, радио, кинематографа состоит в том, чтобы как бы тяжелым катком прокатиться по этой подлинной реальности с тем, чтобы заместить ее ансамблем идей и поверхностных образов, лишенных каких-либо корней в самом субъекте. Но не происходит ли все так, как если бы пропаганда питала своего рода осознаваемый голод, который испытывают эти существа, лишенные своей собственной реальности? Таким образом, пропаганда создает у них как бы вторую и совершенно искусственную природу, которую может поддерживать лишь страсть, являющаяся как раз фанатизмом. Следует добавить, что такая страсть лежит в основе страха, предполагающего чувство незащищенности, которое не признается и выплескивается вовне в виде агрессии. Именно через этот скрытый страх следует объяснять, что фанатизм всегда связан с отказом от постановки под вопрос, и именно этот отказ мы должны рассмотреть. Такое исследование тем более необходимо, что здесь мы находимся в той неопределенной области, в которой может произойти опасное смешение фанатизма и веры.

Совершенно ясно, что сомнения, которые иногда осаждают верующего, он обязан толковать как искушения. Но нужно выяснить, при каких условиях такая установка может быть расценена как оправданная.

Надо признать, что эта воля к отказу от вопрошания оправдана только в том случае, если она соотнесена с абсолютной трансцендентией объекта веры, или, более точно, именно эта трансценденция и сообщает объекту веры единственную основу его реальной значимости. Действительно, в конце концов, абсолютная трансценденция есть не более чем другой аспект того, что всегда называли бесконечным, которое по определению превосходит нас во всех отношениях и перед которым мы можем лишь признать наше ничтожество. Но поскольку мы признаем эту бесконечную или трансцендентную реальность, постольку мы строго запрещаем себе всякую постановку под вопрос такого утверждения; дело ведь в том, что подобное вопрошание означало бы с нашей стороны такое предположение, от которого мы отказались раз и навсегда.

Однако совершенно ясно, что если этого бесконечного Бога мы замещаем каким бы то ни было идолом, то подобная постановка под вопрос уже не будет незаконной. Напротив, она предстает как долг нашей интеллектуальной честности. И действительно, ведь сущностным свойством идола является возможность его разбить на куски или попросту вызвать мятеж у того, кто ему сначала поклонялся.

Важно подчеркнуть, что в данном случае я не нахожусь в пространстве христианства в строгом смысле слова. Такой бесконечный и трансцендентный Бог есть также Бог евреев и мусульман. Но если фанатизм и может здесь проявиться — а мы хорошо знаем, что у ярых приверженцев Магомета его хватает (впрочем, его у них не больше, чем у некоторых евреев или у многих христиан), — то это потому, что имеет место подключение к бесконечному и трансцендентному Богу посредников, Пророка, Церкви, которые вместо того чтобы оставаться в позиции посредствующего звена, наделяются фанатично верующими прерогативами, не совместимыми со слабостью, свойственной человеку как тварному существу.

Фундаментальная идея, которую следует усвоить, в конце концов, очень проста, и нет ничего проще, чем проиллюстрировать ее современными примерами: Маркс «Капитала», воспринимаемый фанатиками-коммунистами наших дней, или Гитлер «Mein Kampf». Такое сопоставление кому-то может показаться скандальным, тем не менее к нему приходишь. В обоих случаях некая книга считается сакральной, в то время как она есть создание человека как сотворенного существа, которого никоим образом нам не позволено считать непогрешимым. В данном случае запрет на критическое вопрошание сущностным образом является проявлением фанатизма. Решение отказаться от вопрошания лежит в основе всех бед, которые влечет с собой фанатизм. Как только, например, какой-то марксист чистосердечно признает, что наследие Маркса зависит от исторического контекста, глубоко изменившегося с тех пор, когда творил Маркс, и тем самым это будет означать, что оно не может уже рассматриваться как наделенное сверхвременной значимостью, то это будет концом коммунистического фанатизма. Самым большим достоинством критического духа является, прежде всего, его способность освобождать от фанатизма. И вполне логично, что в том мире, в котором мы живем, критический дух стремительно исчезает, поскольку его ценность перестают даже признавать. Впрочем, нужно раскрыть причины, по которым критический дух вот уже четверть века переживает, как известно, упадок в ужасающих размерах. Нет сомнения в том, что ошибочная и жалкая философия

жизни, некоторые элементы которой присутствуют у Ницше, другие у Сореля и т.д., способствовала своими поверхностными идеями такому упадку. Но столь же ясно, что нужно идти еще дальше, ибо такая философия жизни сама смогла увлечь умы лишь потому, что некая глубокая эволюция менталитета или, возможно, чувствительности ей предшествовала. Я считаю, что в этом плане следовало бы показать неблагоприятную роль скорости⁵, верования в ценность скорости, одним словом, определенное нетерпение, глубоко повлиявшее на изменение самого ритма духовной жизни.

С другой стороны, следует рассмотреть, при каких условиях какая-то идея или лицо или же, более точно, опасный комплекс, образованный идеей и личностью, склонен приобрести фанатизирующую силу, которую мы наблюдали. Я бы поостерегся вводить здесь слишком обобщенные утверждения, относящиеся к истории философии и уже тем самым рискованные. Удовольствуемся описанием того, что у нас перед глазами. Один простой факт бросается в глаза самому поверхностному наблюдателю. Например, мы видим молодых людей, получивших продвинутую интеллектуальную подготовку, у которых, как кажется, все было нацелено на то, чтобы развить критическую установку мышления, но при этом, напротив, они тонут в фанатизме, радикальным образом изолирующем их от тех, кто мыслит иначе. Несомненно, в принципе разумно не подвергать сомнению чистосердечие этих молодых людей. Было бы слишком легким признать в них простых карьеристов или оппортунистов. Скорее же надо думать, что перед нами патологическое состояние, причем нельзя точно сказать, что в данном случае является искаженным — разум или чувствительность; это явление происходит легче тогда, когда болезнь захватывает то и другое в их взаимосвязи.

На мой взгляд, нужно остановиться еще на одном аспекте фанатизма, который мы не затронули. Фанатизированное сознание нечувствительно к тому, что не вращается вокруг характерного для него центра притяжения. Когда вы говорите какому-то сталинисту о миллионах несчастных, сосланных к берегам Ледовитого океана или в другие регионы, где они приговорены к смерти от голода или холода, то, предполагая, что ваш собеседник не станет просто это отрицать, он скажет, что это тяжелая необходимость, обусловленная переходным периодом. Жуткая поговорка «лес рубят — щепки

⁵ Скорости во всех смыслах, в том числе, конечно, и в смысле величины удельной интенсивности механического движения, скажем, транспортных средств, Марсель придаст глубокий метафизико-антропологический смысл. Об этом он еще будет говорить. — *Прим. перев.*

летят»⁶ является обычным выражением такой аргументации. Но упомянутый нами сторонник сталинизма может дать такой ответ лишь в том случае, если он находится в условиях, абсолютно не позволяющих ему представить себе то, о чем идет речь: нечувствительность в данном случае неотделима от поразительной нехватки воображения, или, скорее, здесь имеет место сочетание обоих факторов. Такое явление можно назвать патологическим, потому что оно того же порядка, которое констатирует врач-клиницист, когда пациент не реагирует на определенные раздражители. Конечно, язык все терпит, и всегда остается возможность утверждать, что в данном случае нет никакой патологии, что, напротив, в этом феномене обнаруживается знак великолепной и отрадной витальности. Это подобно тому, как сказать, что у некоторых туберкулезных больных состояние лихорадочного возбуждения свидетельствует о расцвете жизни. Впрочем, это показывает, что мир, в котором мы живем, является жертвой смещения, которое, быть может, не имеет аналога со времен варварства, и которое является не только неразличением между добром и злом, но еще более глубоким образом неразличением того, что надо называть смертью, с одной стороны, и жизнью — с другой.

С этой точки зрения следовало бы еще жестче локализовать исследуемую проблему и посмотреть, что же способствует выявлению состояния частичной нечувствительности, которое, впрочем, является всего лишь копией того, что я бы охотно назвал «столбнякизацией» сознания⁷. По всей видимости, объяснений этого явления следует искать не столько в психологии, понимаемой в обычном смысле этого слова, сколько в том, что я бы назвал биологией сознания. Я хочу при этом обратиться к явлению усталости, которая, пусть и чувствуемая нами, тем не менее с трудом доступна пониманию; существует сомнение в том, что такое состояние доступно концептуализации.

Не стремясь к какому-то неосторожному обобщению, я просто опишу то, что предоставляет нам наш мир. Существует все более и более возрастающее число людей, сознание которых, собственно говоря, утратило фокусировку; причем техника, трансформировавшая рамки жизни этих людей с чудовищной скоростью — я имею в виду, прежде всего, кинематограф и радио, — самым мощным образом способствует потере фокуса их сознания. Вот что я хочу

⁶ Мы дали русский эквивалент употребленной Марселем французской поговорки «чтобы сделать омлет, надо разбить яйца» (on ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs). — *Прим. перев.*

⁷ «Tétanisation» в оригинале. Le tétanus — столбняк. — *Прим. перев.*

сказать. Можно полагать, что в принципе одно человеческое существо располагается нормальным образом по отношению к другим человеческим существам, а также и вещам, которые не только к нему пространственно близки, но с которыми оно связано глубоким внутренним чувством. Именно о таком чувстве интимной близости я скажу, что оно само по себе является фокусирующим. Кроме того можно говорить и о конstellляции разных, духовных и материальных, факторов, в норме создаваемой вокруг каждого человеческого существа. Но по ряду причин, которые здесь излишне перечислять, во многих странах такая конstellляция находится на грани распада. Прежде всего, это относится к рабочим больших городов, но существует также и немало интеллектуалов, иллюзорно считающих, что они являются совестью рабочего класса и отражают его стремления, но у которых такой распад осуществился самыми разными путями.

В силу одного загадочного явления, причины которого мне, однако, кажутся скрытыми в глубоких основаниях человеческого существа, мнимые очаги притяжения стремятся заместить собой реальный очаг, который, если он еще, по крайней мере, не вполне разрушен, почти полностью утратил свою силу притяжения. Такие мнимые очаги притяжения размещаются в мифических пространствах и временах. Например, для читателей «Юманите»⁸ — в идиллической России или в бесклассовом обществе. Я привожу этот пример, потому что он является самым характерным. Но пресловутый тысячелетний Рейх гитлеровских доктринеров также предполагает мнимый очаг притяжения подобного типа; нужно добавить, что любой фанатизм, даже строго религиозного толка, представляется создающимся вокруг такого центра, называясь при этом Меккой или Римом. Кажется, именно такого рода идею выдвигал Рудольф Касснер в своей книге о XIX веке, говоря, что в фанатизме осуществляется истинное переключение между разумом и воображением, когда последнее замещает первый⁹. Но, на мой взгляд, связь, создающаяся между сознанием и мнимым фокусом, является существенным образом «столбнякизирующей», если воспользоваться примененным нами только что выражением. Недостаточно сказать, что она лежит в основе претензии или

⁸ Центральный орган ЦК Коммунистической партии Франции, единственная французская газета советского периода, свободно продававшаяся в киосках Союзпечати. — *Прим. перев.*

⁹ Касснер Рудольф (1873–1959) — австрийский писатель-эссеист, философ культуры, переводчик. Марсель имеет в виду его книгу «Das neunzehnte Jahrhundert. Ausdruck und Grösse» (1947). — *Прим. перев.*

вызова, предполагая утвердительность «я утверждаю, я, чтобы ни говорили», но она влечет с собой волю к уничтожению того, кто осмеливается выступить против этой претензии. Другими словами, мы здесь находимся совершенно вне пространства мысли. Мне представляется, что удачным было бы говорить здесь о фанатизирующем заряде подобно тому, как говорят о заряде электрическом. Впрочем, в этом сюжете имеется одна чрезвычайно трудно-понимаемая вещь, не поддающаяся даже концептуализации, как я об этом сказал, имея в виду усталость. Можно было бы сказать, что фанатик на уровень мысли, или того, чем должна быть мысль, переносит строго телесные жесты; и я полагаю, что именно только отелесненная мысль является фанатической. Разумеется, надо подчеркнуть, что подлинное воплощение от такого отелеснивания, ложным и извращенным выражением которого оно является, отделяет пропасть.

Теперь становится нетрудным установить, в чем же состоит отличие веры от фанатизма. Фанатизм — это мнение, доведенное до своего пароксизма, со всем тем, что оно может нести с собой по части ослепленного по отношению к самому себе невежества. Вместе с тем, заметим, что каковыми бы ни были цели, которые ставит или считает поставленными фанатик, даже если он верит, что хочет собрать людей вместе, на самом деле он может их только разъединять. Но так как он не хочет в разделении людей участвовать, то приходит к тому, мы это видели, чтобы желать уничтожения своих противников, о которых он для этого старается составить себе столь материализующий и снижающий образ, сколь только это возможно. (Вспомним в связи с этим «Сладострастную змею».)¹⁰

На самом же деле фанатик понимает тех, кто не разделяет его мнения, лишь как преграду, которую надо разбить или опрокинуть, так как, перестав вести себя как мыслящее существо, он совершенно утратил какое-либо понимание того, чем может быть мыслящее существо, вне его находящееся. Понятно, что он пытается всеми

¹⁰ Марсель, видимо, имеет в виду язвительного театрального критика и писателя, единственным смыслом своей жизни считавшего удовольствие, Поля Леото (1872—1956). Марсель, как и Леото, сотрудничал с «Новым французским обозрением» (NRF), главным редактором которого был Жак Ривьер. Леото вел в этом журнале театральную рубрику. Но из-за грубых оскорбительных слов в адрес писателя Жюль Ромена, которые он отказался смягчить, рассорившись с Ривьером, ушел из числа его сотрудников. Марсель, конечно, хорошо знал об этой и других подобных историях, связанных с именем Поля Леото. Кстати, во Франции была издана книга о нем под названием «Сладострастная змея: Поль Леото» («Une vipère lubrique: Paul Leautaud»). — *Прим. перев.*

средствами предварительно дисквалифицировать тех, кого он собирается уничтожить. И вот здесь мы сталкиваемся с техниками унижения. Нужно говорить, и говорить неустанно, что нет никакого действительного различия между физическими методами, использовавшимися в лагерях нацистами для того чтобы унижить своих жертв в их собственных глазах, превращая их в грязь, и приемами, применяемыми советскими пропагандистами для дискредитации своих противников и — речь идет о таких физических и моральных воздействиях, детали которых нам еще не вполне известны, — превращения противника в сообщника, который сам готовит и обеспечивает свою гибель¹¹.

На мой взгляд, во всем этом важно видеть ужасающую логику смерти, которая действует во всех этих проявлениях, зачастую рассматриваемых просто как чудовищные и ошибочные. В действительности, во всем этом проявляются необходимые следствия фанатизма, и совсем нет какого-то, я уж и не знаю какого, постороннего феномена, который бы сюда присоединялся. Все происходит от того, что фанатизм по определению несовместим с какой бы то ни было заботой об истине; и так как истина неотделима от такой заботы, то можно утверждать без каких-либо колебаний, что фанатик — это враг истины уже лишь потому, что стремится конфисковать ее для себя. Это относится ко всем уровням реальности. Когда Жак Маритен утверждает, что, строго говоря, можно быть католиком, не будучи томистом, но при этом неумным, он высказывается как фанатик, и можно показать, каким незаметным образом можно перейти от такого облегченного фанатизма к фанатизму в прямом смысле этого слова.

За последние годы мы могли с ослепительной ясностью видеть, что судьбы истины и справедливости настолько связаны между собой, что их даже невозможно разделить. Во все времена самые лучшие мыслители, такие, как Платон, а также и Спиноза, видели, что справедливость невозможна там, где истина не уважается. Уважать истину не значит произносить сентенции, это означает хранить открытыми все те пути, нередко с трудом поддерживаемые, посредством которых мы можем надеяться, я не скажу достичь справедливости, но, по крайней мере, приблизиться к ней.

¹¹ Эти и подобные места в книгах Марселя объясняют нам, почему из всех западных философов-экзистенциалистов он стал самым неперевожимым в СССР вплоть до 1988 года, когда появился перевод В.В. Библихина его статьи «К трагической мудрости и за ее пределы» в сборнике «Проблема человека в западной философии». — *Прим. перев.*

Кроме того здесь ясно, почему, как я уже сказал, начиная этот анализ, скептицизм является в данном случае недейственным. С фанатизмом нужно бороться во имя истины и тех структурных условий, которые делают ее возможной, а совсем не во имя я уж и не знаю какого расплывчатого релятивизма, согласно которому все мнения стоят одно другого, оставаясь при этом, однако, по эту сторону недостижимой реальности. Естественно даже спросить, а не готовится ли, рассуждая экзистенциально, скептицизм почву, на которой впоследствии легко развивается фанатизм.

Замечу еще, что мы жили и продолжаем жить в атмосфере, остающейся отравленной скрытым фанатизмом, и поэтому в первые месяцы сразу после Освобождения я это осознал и выразил свою позицию в статье, опубликованной в Канаде, под названием «Философия чистки: к теории лицемерия в мире политики»¹². Скажут, что там, где лицемерие, нет фанатизма. Но будем осторожны, так как здесь имеется плавный переход от одного к другому, потому что злонамеренность, которая неотделима от фанатизма, не переставая быть таковой, может очень несовершенным образом сознавать себя и производить на наблюдателя впечатление лицемерия. Подобная злонамеренность сегодня существует почти что повсюду; это, впрочем, особенно ясно видится в оценках некоторых современных проблем, представляющихся практически неразрешимыми, я имею в виду, например, проблему Индокитая¹³. Проблемы в современном мире не только вспыхивают в изобилии, но принимают затяжной характер, быть может, такую обостренность, какой раньше не было. Тем самым создается исключительно благоприятная для распространения фанатизма атмосфера. Дело в том, что признание безвыходности как таковой, возможное лишь для очень узкого круга людей, с точки зрения практической представляется тупиком. Отсюда фанатическая непримиримость становится искушением, сравнимым с искушением с помощью оперативного вмешательства покончить с болезнью, которой пациент мучился долгие годы. В обоих случаях результаты, как правило, плачевны.

¹² Речь идет о ситуации после освобождения Франции от нацистской оккупации, когда суровым чисткам по политическим мотивам по обвинению в коллаборационизме были подвергнуты многие люди. Марсель смело выступил против эксцессов этой кампании. Указанная статья была опубликована во Франции много лет спустя в сборнике «Габриэль Марсель и несправедливости эпохи» (Gabriel Marcel et les injustices de ce temps. Paris: Aubier, 1984). — *Прим. перев.*

¹³ Имеется в виду проблема деколонизации французских владений на востоке Индокитайского полуострова (Вьетнам, Лаос, Камбоджа), со всей остротой вставшая после 1945 года. В те годы, когда Марсель писал эту книгу, шла ожесточенная освободительная война во Вьетнаме (1945–1954). — *Прим. перев.*

Дух абстрактности как фактор войны

Ложь и война сегодня связаны неразрывной связью, именно сегодня, говорю я, так как речь не идет о такой связи, которая соединяет сами слова. В существующей теперь действительности, такой, какой она предстает нам, невозможно не признать, что война соединена с ложью, с ложью в двойном смысле — с ложью другим и ложью самим себе, обе они, впрочем, тесно взаимосвязаны и, быть может, по праву неотделимы одна от другой.

Человек, который честен сам с собой, не может не констатировать, что война во всех ее современных видах является катаклизмом, который не способен нести с собой никакого значительного позитивного противовеса за исключением, возможно, того случая, когда имеет место чистой воды агрессия, ведущаяся против безоружного противника. Но в этом случае война перестает быть, собственно говоря, войной, превращаясь просто в бандитскую акцию, которую стараются закамуфлировать, представляя ее карательной экспедицией, для чего пускаются в ход неисчерпаемые пропагандистские ресурсы.

В любом другом случае, то есть когда имеет место конфликт действительно вооруженных противников, сегодня нам известно, что риски любого вида являются невообразимыми, и разрушения вероятнее всего превосходят те преимущества, которые намереваются из такого столкновения извлечь. Таковы факты, непосредственно открытые для всех, и очень трудно понять, каким образом урок, который из них следует, все еще может оставаться пустым звуком если и не для подавляющего большинства людей, то, по крайней мере, для, так сказать, ответственных лиц, от которых зависит их судьба. Но еще до всякого размышления ясно, что роль лжи во всем этом является определяющей. Именно лишь при помощи организованного обмана можно рассчитывать на то, чтобы заставить принять войну тех, кто обязан ее вести или претерпевать: заметим при этом, что между словами «вести» и «претерпевать» разница просто колоссальна, которую невозможно преувеличить. Чтобы заставить принять войну, теперь уже невозможно осмелиться выдвинуть соображения полезности, но обязательно требуется прибегнуть к псевдорелигиозному оправданию ее неотвратимости. Понятие псевдорелигиозного

фактора релевантно как по отношению к войнам между расами, так и — к революционным войнам, войнам одного общественного класса против другого. Нетрудно показать, что любая пропаганда, ориентированная таким образом, основывается на лжи.

Но все сказанное — не более чем преамбула. Исследование, которое я здесь намерен провести, начинается тогда, когда стараются определить, какой же именно связью соединены ложь и абстракция. Подчеркнем, что в этом случае точно так же, как и в других случаях, речь не идет об установлении концептуальной связи, но о том, чтобы войти внутрь исторического измерения бытия (*l'existence historique*).

Прежде всего, следует провести различие между абстрагированием (*abstraction*) и духом абстрактности (*esprit d'abstraction*), что не представляется простой задачей. Абстрагирование как таковое является умственной операцией, к которой необходимо обращаться для достижения какой бы то ни было определенной цели. Внутренняя связь между абстрагированием и действием прекрасно выявлена психологией. Абстрагирование в целом предполагает предварительную расчистку ментального поля, причем это очищение может быть действительно рациональным. Это означает, что дух при этом должен точно и ясно осознавать те методические исключения, которые требуются, чтобы планируемый результат был достигнут. Но может случиться, что дух, уступая своего рода чарам, перестает осознавать эти предварительные условия и впадает в заблуждение относительно природы того, что само по себе является всего лишь некоторой операцией, можно даже сказать, некоторой уловкой. Дух абстрактности неотделим от такой ошибки, я бы даже сказал, что он и есть сама эта ошибка. Разве нельзя сказать, что дух абстрактности представляет собой своего рода перенос империализма в ментальный мир? Кажется, барон Сейер¹, которого мало читают, видел это с достаточной ясностью. Как только безо всяких оснований мы придаем какой-то изолированной от других категорий превосходство, так сразу же становимся жертвами духа абстрактности. Важным при этом является то, что сама эта операция абстрагирования, в противовес тому, как она обычно воспринимается, по сути дела выходит за рамки интеллектуальной сферы. Действительно, уместно было бы прибегнуть к обобщенному психоанализу, который бы позволил выявить неизменно эмоциональный характер обсуждаемой опера-

¹ Сейер (Seillière) Эрнест Антуан Эме Леон (1866–1955) — французский философ, социолог, автор книг «Философия империализма», «Демократический империализм», «Аполлон или Дионис? Этюд о Ницше», «Будущее бергсоновской философии» и др. — *Прим. перев.*

ции. В высшей степени это справедливо по отношению к тому, кто стремится истолковать всю целокупность человеческой реальности, исходя из экономических фактов. Достаточно, например, послушать какого-нибудь марксиста, когда он говорит о проблемах искусства, чтобы это стало совершенно ясно. Нет никакого рационального основания для того, чтобы подчинять специфические формы художественного творчества в какую-то определенную эпоху преобладающим в это время экономическим условиям. И совершенно ясно, что размышляя об этом, уместно обратиться к исчерпывающим разработкам Ницше и особенно Шелера, раскрывшим роль ressentiment в подобных редукциях. Здесь следовало бы напрямую обратиться к таким типовым формулам, как «это — не что иное, как...»; любая обесценивающая редукция есть в основе своей ressentiment, то есть страсть, и по сути дела является своего рода покушением на определенную целостность реальности, которой лишь подчеркнуто конкретная мысль может воздать должное. При этом следует обратить внимание на то, что подобная снижающая редукция уравнивается определенным и всегда мнимым возвеличиванием остаточного элемента, значение которого намереваются утвердить после того, как ему принесли в жертву все то, что приняли за пустую видимость или чистую надстройку. Все это — совершенно общее явление и его можно наблюдать как в полемике сюрреалистов, так и в марксистских диатрибах. Конечно, традиционалистская и реакционная философия до определенной степени тоже может поддаться аналогичной манере, если руководствуется духом исключительности. Тем не менее эти случаи существенно различаются, так как такая философия, несмотря ни на что, проникнута уважительным отношением к прошлому и к тому наследию, которое связывает человека и Бога и самым радикальным образом противостоит тому, что я называю духом абстрактности; в связи с этим можно сказать только то, что подобный образ мысли, как и все другие, всегда подвержен риску огрубления, усыхания, стерилизации именно под воздействием духа абстрактности, неизбежно портящего все, чего он касается. Вот этот дух абстрактности предстал перед нами воплощенным в самой личности господина Жюльена Бенда².

Однако как только подобная эмоциональная подоснова духа абстрактности осознана, становится возможным понять, что она должна быть поставлена в ряд наиболее устрашающих факторов войны любого рода; и здесь возникают разные связанные с этим соображения. Самым важным из них мне представляется такое: как

² О нем см. сноску выше в Предисловии автора. С. 24.

только от меня требуют (со стороны государства, партии, фракции или религиозной секты и т.д.) участия в военной акции против других людей, к уничтожению которых я обязуюсь быть готовым, так сразу же у меня утрачивается сознание индивидуальной реальности существа, которое я могу оказаться вынужденным убить. Для того чтобы сделать из него козла отпущения, необходимо конвертировать его в некую абстракцию — в коммуниста или фашиста или антифашиста и т.п. При этом я вовсе не считаю, что здесь происходит вполне осознанный процесс. Истина оказывается более глубокой. На мой взгляд, речь идет о такой диспозиции личности, когда компонент ressentimenta оказывается связанным с тенденцией к понятийному распаду, причем такая диспозиция существенным образом противоположна тому, что выступает, например, как восхищение, понимаемое в его истоке и наивности; такая диспозиция выявляет своего рода напряжение между целостностью созерцающей личности и целостностью личности созерцаемой. По ходу нашего размышления замечу — и это замечание мне представляется здесь самым важным, что небывалый упадок созерцательности, с одной стороны, связан с развитием духа абстрактности, но с другой, что еще более серьезно, — соотносится с интенсификацией духа войны в современном мире. Проблема созерцательной установки и вопрос о мире не только связаны между собой, но на самом деле это один и тот же вопрос; но еще раз подчеркну, что не может не быть противоречия между созерцанием и установкой на самоудовлетворение абстракцией как таковой.

Идти надо, я полагаю, еще гораздо дальше и видеть, что наш современный мир (и это, видимо, одна из тех его черт, благодаря которым он самым очевидным образом предстает как обреченный) — это такой мир, в котором абстракции принимают зримую форму, не переставая при этом быть абстракциями; другими словами, можно сказать, что они материализуются, не воплощаясь. (В качестве примера или разъяснения я скажу, что чрезвычайная скудость архитектуры в современном мире, вероятно, связана с этим имеющим всеобщий характер обстоятельством.) Именно в такой перспективе следовало бы рассматривать злоупотребление идеями массы в современном мире. Массы — вот, на мой взгляд, самый типичный, самый показательный пример абстракции, которая, став реальностью, остается абстракцией, ввиду того, что она фактически становится силой, властью. Такие реализованные абстракции неким образом предназначены для войны, то есть для обоюдного разрушения. Вот в этом пункте размышления нужно обратиться к тому, чтобы самым различным и самым конкретным образом раскрыть нашу тему. На-

пример, следовало бы показать, что многотиражная пресса вместе со всеми своими пагубными последствиями реализует именно этот тип абстрагирования. Подхватывая одну из тем моих последних исследований, я скажу, что такая пресса ориентирована против рефлексии, против любой возможной рефлексии. И добавлю, что любая рефлексия, достойная так называться, то есть осознающая взыскательность, выступающую самым глубоким ее мотивом, должна разворачиваться, напротив, ради конкретного, для него. Такие высказывания о конкретном непонятны для наивного сознания; действительно, таким сознанием предполагается, что конкретное это то, что дано с начала, то, из чего надо исходить. Но нет ничего более ошибочного. В понимании этого Бергсон сходится с Гегелем. Конкретное — это то, за что непрерывно нужно сражаться. То, что дано с начала, — лишь не называемое и не названное смещение, в котором непроясненные (non élaborées) абстракции образуют как бы сгустки. Конкретное может быть снова обретено и завоевано по ту сторону абстрактности, понимаемой научно. Аналогичным образом дело обстоит и с миром как состоянием. Нет более опасной иллюзии, чем считать мир исходным состоянием: то, что дано нам с начала, не является даже и войной, но тем, что чревато войной, содержит ее как бы в зародыше. Наше исследование должно здесь перейти во внутренний план; благодаря такой интериоризации может проявиться то, что было сказано выше о связи между созерцанием и миром (*la paix*). Следовало бы спросить, при каких условиях каждый из нас может достичь мира с самим собой. Мы хорошо знаем, что внутреннее состояние мира с самим собой не является и не может быть предварительно данным, но может быть лишь целью, самым трудным достижением, высшим результатом. Но мы также знаем, что, вопреки некоторым ослепленным мыслителям, я не могу быть в мире с самим собой, если я не в мире с моими братьями. В конце концов, именно к исследованию сущности братства подводит начатое здесь исследование, некоторые линии которого я столь схематически набросал.

Итак, нет и не может быть братства в абстракции. В этом отношении нет ничего более ложного и обманчивого, чем те формулы, которыми удовлетворились люди Французской революции. Воодушевленные совершенно примитивной философией, они наивно верили, что свобода, равенство и братство могут стоять в одном ряду. Но это совершенно не так, на мой взгляд. Нужно признать, что равенство относится к абстрактному измерению, ведь равны не сами люди, полагаемые друг другу равными, ибо люди не треугольники или прямоугольники. То, что является равным, что должно

быть положено как равное, не является живым существом, равными могут быть лишь те права и обязанности, которые данные существа призваны признавать одни у других, в противном же случае неизбежен хаос и тирания со всеми ее ужасающими последствиями, то есть власть самого низкого над самым благородным.

Но впадают в трагическую ошибку, когда то, что относится к правам, стремятся перенести на самих людей. Нетрудно показать, посредством какой диалектики эгалитаризм приводит тогда к чудовищным заблуждениям, которых все мы являемся сегодня свидетелями. Подобная диалектика связана как раз с тем, что равенство, будучи категорией абстрактного плана, не может переноситься в мир людей, не становясь при этом ложью и, следовательно, давая место такому неравенству, которое превосходит все, что встречалось в недемократических режимах. Здесь также имеет место война, но в таких формах ведущаяся, что она не признается таковой, потому что представляет собой по сути дела систематическое подавление миллионов людей, обреченных на полную беспомощность.

Вновь и вновь мы должны напоминать о том, что мир (*monde*), в котором миллионы и миллионы людей доведены до состояния рабов, не может считаться миром, находящимся в состоянии мира (*en paix*). Но с другой стороны, несмотря на все, что можно при этом сказать, состояние подобной несправедливости радикальным образом отличается от всего, что могло когда-либо существовать в те эпохи, когда фундаментальные принципы права не были еще ни провозглашены, ни даже просто задуманы. Самый удручающий скандал для мыслящего духа состоит в нетерпимом противоречии между этими принципами, которые никто не имеет мужества формально отрицать, и систематическим нарушением наиболее элементарных прав. Выяснить, как подобное противоречие возможно в самом существовании (а не просто как некая умственная данность) — вот самый серьезный вопрос. Итак, я пытался показать, что именно вмешательство духа абстрактности, рассматриваемого как своего рода болезнь понимания (*de l'intelligence*), и делает это противоречие возможным. Выражение «болезнь понимания» все еще не является вполне точным. Следовательно, требуется проникнуть еще глубже, чтобы увидеть, каковы источники того явления, которое на поверхностном уровне предстает как болезнь понимания. Такова будет цель следующего исследования, к которому мы еще не приступили.

Кризис ценностей в современном мире

Что такое кризис ценностей? Грозное духовное бедствие, жертвой которого является человечество — прежде всего и в особенности я имею в виду Европу и Азию, но также и Америку, поскольку она все еще тесно связана с Европой, — состоит в том, что происходит своего рода массовая переоценка ценностей или, проще говоря, полное изменение духовного горизонта. Некоторые подумают, что те конвульсии, ужаснувшимися свидетелями которых мы являемся, следует объяснять подъемом человечества на уровень планетарного или космического сознания; поэтому кошмары вокруг нас являются неким образом платой, которую человечество должно заплатить за устроение на новом и более высоком уровне развития.

В связи с таким объяснением я должен со всей решительностью сказать, что подобное видение кризиса мне представляется несущим опасные иллюзии; и под ним скрывается, несомненно, полное непонимание того, что же представляют собой ценности или, скорее, непонимание, что реальность, называемая нами ценностью, быть может, есть лишь, в конце концов, не что иное, как радужное преломление. При этом люди, о которых я думаю, причем некоторые из них еще считают себя христианами, бросают за борт, не отдавая себе в том отчета, существеннейшую часть христианского наследия и послания, позволяя затуманивать себя миражом пространства и времени, видя в прогрессе астрономии, с одной стороны, и в развитии того, что неосторожно называют наукой о предыстории, — с другой, знак истинного духовного продвижения. Но разве это не предполагает один постулат, который они не считают нужным эксплицировать, и которому опыт, как кажется, предъявляет формальное опровержение? Этот постулат из-за его весомого характера, впрочем, нелегко выразимый в точных формулировках, состоит в том, что значимое развитие таких познаний или того, что я назвал в

другом месте *homo spectans*¹, может осуществляться лишь на духовных основах все более и более широких, все более и более глубоких. Вероятно, это неточно. Не существует действительного основания для того, чтобы ученый, какой бы ни была его специализация, в том, что касается существенного, не был бы бедным по мысли, я бы даже сказал, наделенным почти абсолютным отсутствием достоинства, предоставленным, возможно, амбициям и жадности или, что еще более серьезно, лишенным всякой любви, всякого милосердия. Я охотно признаю, что по отношению к величайшему уму это едва ли верно. Но является ли великий ученый непременно великим умом? Конечно же нет, подобным образом великий ум может не иметь великого характера; нет уверенности в том, что Лейбниц или Гегель были людьми великого характера. По крайней мере, здесь не существует никакой априорной взаимосвязи.

Я еще добавил бы, что, даже предполагая, что у великого ученого — поскольку он является исследователем или творцом — такая связь чаще всего имеется, это относится исключительно к самому ученому, а вовсе не к тем многочисленным индивидам, которые, в огрубленных и сниженных формах, пользуются трудами такого ученого. Самая серьезная ошибка, наибольший дефект сциентизма состоит, видимо, в том, что он не задается вопросом о том, как возникает или как деградирует, нет, не сама наука, а научная истина, когда ее вдалбливают в головы тех, кто сам никоим образом не участвует в научном предприятии с его аскезой и достижениями. Деградацию, претерпеваемую научной истиной при подобной ее передаче, не замечают, как и, в особенности, невероятную претенциозность, порождаемую там, где она меньше всего является живой, где эта истина совершенно лишена корней, никоим образом не являясь платой за действительно героическое самопожертвование.

Все нас склоняет к тому, чтобы и без долгих рассуждений считать идею планетарного сознания и ценностей, на него опирающихся,

¹ Буквально «человек смотрящий», «человек-зритель», противопоставляемый Марселем «человеку-участнику» (*homo particeps*). Эта оппозиция была введена в «Метафизическом дневнике» (1927). Во время войны 1914–1918 гг. многие люди из нейтральных стран «присутствовали на этой войне как присутствуют на футбольном матче или на корриде. Проводя различие между *homo spectans* и *homo particeps*, я хотел обратить внимание на то, что в одном случае имеется ангажированность, а в другом — нет» (*Marcel G. Le mystère de l'être / Nouvelle édition. Paris, 1997. Vol. 1. P. 138*). О позднейшем уточнении и переосмыслении этой важной оппозиции в лекциях, изданных под названием «Таинство бытия»: см.: *Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации. М., 2008. С. 356. Критика одностороннего объективизма, связанного как раз с космосом и астрономией, дается Марселем в книге «Опыт конкретной философии» (М., 2004. С. 17). — Прим. перев.*

чистой фикцией; и было бы очень важно, узнать, почему это так. В своих последних сочинениях я пытался показать, что в основе этой новой этики лежит мираж ложного единства. Вообще говоря, представляется, что понятие единства было слишком слабо разработано и недостаточно защищено от ведущей к материализму манеры мысли. Это можно было бы проиллюстрировать множеством примеров; но чтобы отдать в том отчет, достаточно рассмотреть конкретную ситуацию, которая у нас перед глазами, и приемы вводящей в заблуждение унификации, применяющиеся в современном мире.

Вот, например, в государстве с более или менее социалистическим режимом люди питаются одинаковым образом, носят одинаковую одежду, читают одну и ту же газету и слушают по радио они и те же программы. Весьма вероятно, что со временем эти люди станут походить друг на друга, хотя до того в течение переходного периода из-за различия в темпераментах, накопленного опыта, наследственности они реагируют различным образом на такие стандартизованные условия существования. Но даже соглашаясь с тем, что они действительно склоняются к тому, чтобы уподобиться друг другу до взаимозаменяемости, имеем ли мы право говорить в данном случае о единстве? Здесь мы на самом деле имеем дело с неясностью, которую нужно прояснить: идентичность не означает единства; или же скорее надо полагать, что действительно унификация, имеющая здесь место, является унификацией через обеднение, благодаря утрате различий, которые в начале этого процесса сообщают людям их своеобразие, их ценность. Унификация, происходящая в данном случае, это совсем не унификация, рассматриваемая как позитивная ценность, а унификация за счет утраты ценности.

Истина в том, что почти всегда пренебрегают ставить главный вопрос: при каких условиях и в какой перспективе единство может мыслиться как ценность? При этом всякая, явная или не явная, отсылка к математическому процессу может нас вести только к самым тяжким ошибкам. Я, конечно, имею в виду то, что элементы чего-то могут складываться друг с другом или комбинироваться один с другим, образуя более обширное целое. В том случае, если мы остаемся в плоскости арифметического сложения или даже синтеза, понимаемого объективным образом, мы не преодолеваем ту сферу, которую следует рассматривать как саму по себе безразличную по отношению к ценности. Совершенно ясно, что вся ситуация преобразуется и заметным образом усложняется, как только вмешивается сознание.

Но будем здесь внимательными, чтобы избежать грубого представления, полагающего, например, элементы А и В, каждый из

которых наделен сознанием (С при этом будет сознанием элемента А, а С' — сознанием элемента В), и целое, составленное этими элементами и само наделенное сознанием С''. Дело в том, что в любом случае нельзя представлять вещи подобным образом; это С'', являющееся само по себе синтезом С и С', является чистой фикцией, против которой социологи, французские в особенности, не предусмотрели средств защиты. В действительности нет никакого смысла считать, что подобное объединение сознаний на самом деле может происходить. Верным является лишь то, что факт соединения А и В или ассоциации их необходимым образом выражается в определенном приросте возможностей. В этих условиях С как сознание А вполне может испытать некоторое удовлетворение от этого прироста силы, и аналогично будет происходить то же самое с С' как сознанием В. Впрочем, может случиться, что сознание такого роста силы примет навязчивый характер, и элементы А и В сходятся друг с другом в такой навязчивости. Но подобное схождение почти с полной уверенностью будет уравновешено потерей (например, понижением поля зрения) как со стороны А, так и со стороны В, то есть произойдет изменение (*altération*) одного элемента и другого, причем само слово «изменение» должно приниматься в пейоративном и поистине патологическом смысле. К этому добавим, что В сильно рискует показаться для А — и это взаимно — простым средством достичь этого повышенного чувства возросшей мощи. Это означает, что ни один элемент не будет рассматривать своего партнера как существо, наделенное достоинством, автономной реальностью. Но разве мы не должны считать, что подлинное единство, которое было бы ценным, может осуществиться лишь при условии признания такого достоинства, такой реальности, что они налицо там, где устанавливается родственная близость (*intimité*) — в дружбе, любви?

Все сказанное подводит нас к границе нашего сюжета, которую, подобно прихожей, теперь предстоит преодолеть. Но это возможно лишь при условии, что мы прямо устремимся к прояснению самой идеи того, что такое — ценность. Но, в самом деле, это действительно идея? В том, что последует в дальнейшем за сказанным, я буду исходить из предположения, что нечто если и не утрачивается, то, по крайней мере, компрометируется, начиная с того момента, как понятие ценности входит в философию. Я здесь говорю именно о философии и не имею в виду политическую экономию, которая не может не включать в себя технического исследования природы ценностей². Не в том ли кроется ошибка, что в область сущностей

²Французское слово *la valeur* означает и «ценность» и «стоимость». — *Прим. перев.*

или бытия посредством незаконной экстраполяции переносится понятие, относящееся к эмпирическому циклу производства, распределения и потребления? И разве при этом не приравнивается, то цинично, то лицемерно, человек, посвящающий себя поиску истины или практике добра, человеку, включенному в данный эмпирический цикл? Понятно, что если дело ограничивается кругом самих эмпирических данных, то подобное уравнивание может показаться не только оправданным, но и неизбежным. Вполне можно сказать, что Вермеер или Моцарт что-то выбросили на рынок, что стало неким богатством или источником прибыли для торговцев картинами, организаторов выставок, издателей, исполнителей, импресарио и т.д. Но все утрачивается, если мы со всей остротой не осознаем абсолютной трансцендентности «Вида Делфта», «Женщины в турбане», «Симфонии соль минор» или такого-то квартета по отношению к их возможной эксплуатации³. Тем не менее, как только мы используем термин «ценность», так тут же возникает опасение подобного прискорбного отождествления. Поэтому я буду вынужден, пусть, несомненно, парадоксальным образом, утверждать, что введение идеи ценности в философию, идеи, можно сказать, почти чуждой великим метафизикам прошлого, есть как бы знак фундаментального обесценивания самой реальности. Как это часто имеет место, идея и само слово предстают в данном случае как бы знаками определенной внутренней утраты (*déchéance*), локализуемой в самой реальности, которую это слово стремится обозначить⁴.

Это предстает с особенной ясностью, когда в качестве ценности трактуют истину, как это имеет место у Ницше. Но для этого носящего общий характер утверждения я обращусь к другому примеру. Развитие персонализма — само это слово стало непереносимым — кажется возможным лишь во все более и более дегуманизируемом мире, в котором реальность того, что понимается под словом «личность», каждый день подвергается унижениям.

Допустимо при этом считать, что в данном случае мы присутствуем при свершении своего рода компенсаторной акции, впрочем, почти совершенно иллюзорной, направленной на то, чтобы идеальным образом восстановить, по сути дела в мире воображаемом,

³ Марсель здесь называет известные произведения голландского живописца Вермеера Делфтского (1632–1675) и Моцарта. — *Прим. перев.*

⁴ Марсель имеет в виду то, что ценность как слово всплывает с особенной силой тогда, когда реальный денотат ее вербального обозначения исчезает из настоящей, то есть невербальной реальности. Например, ценности сельской жизни, непринужденного дружеского общения, семьи особенно горячо обсуждают и превозносят тогда, когда сама сельская жизнь, настоящая дружба и семья переживают упадок. — *Прим. перев.*

то, что стремится, напротив, исчезнуть в реальности. О личности постоянно вспоминают там, где она быстро исчезает. В мире политики это столь же бросается в глаза. Я хотел бы это проиллюстрировать, указав на сегодняшнее использование термина «демократия» людьми, являющимися представителями режима, несущего с собой подавление всех свобод, дающих этому слову его действительное содержание. Конечно, правомерно говорить в данном случае об обмане. Но надо иметь мужество признать, что, за исключением отдельных негодяев, такой обман по всей вероятности не ощущается как обман теми, кто в нем повинен; скорее речь должна идти для них об иллюзии, но об иллюзии, настолько глубоко укорененной, что кажется невозможным надеяться, чтобы она осознавалась теми, кто ею проникнут.

Исходя из сделанных нами замечаний, проблема, которую мы ставим, меняет свой аспект: нельзя ставить вопрос о замещении одной системы ценностей другой системой ценностей, как, например, заменяют одну монету другой или одну систему мер другой, отличной от нее. Подобные сравнения грешат в самой основе своей; вот эту радикальную неоднородность этих сопоставляемых сфер и надо теперь продумать. Тот, кто говорит о мере, в то же время имеет в виду измеряемую вещь; здесь имеются действительно содержательные корреляция и противоположность. Но совершенно ясно, что система мер или система измерений существенным образом относительна, поскольку она с самого начала выбирается. Но в противовес тому, что думал, например, Сартр (и это одно из самых серьезных заблуждений его философии, наиболее чреватое тяжелыми последствиями), то, что мы называем ценностью, сущностным образом представляет собой нечто такое, что не допускает выбора. Если сказать более точно, то философия ценностей ошибается, используя термин, отсылающий с принудительной силой к идеям меры и измерения и, следовательно, к идее выбора, применительно к нечто такому, что относится к совершенно другому уровню реальности. Вот теперь мы должны обратить наше внимание именно на это нечто, не допускающее подобного выбора. Но при том следует противостоять искушению объективировать, овеществлять то, что мы исследуем: имеется некая центральная перспектива, в которой должно рассматриваться то, что мы недолжным образом обозначаем термином «ценность», и именно эту перспективу и надлежит, прежде всего, выявить.

«Вид Делфта» Вермеера или Тринадцатый квартет Бетховена могут быть помыслены только как ответы на определенный призыв, который длительное время осознается лишь в той мере, в какой

ответ становится более артикулированным, а призыв тем самым согласующимся с этим ответом. В этом смысле я весьма склонен считать, что такой призыв существует лишь для метафизической рефлексии. Все это означает прежде всего то, что такой призыв нельзя уподоблять призыву эмпирическому и идентифицируемому. Буквально нет никакого смысла спрашивать, от кого исходит этот призыв; здесь мы находимся за пределами мира кто, за пределами, скажу я, а не перед ними, и следовало бы тщательно различать уровень сверхличностного (*suprapersonnel*) от уровня безличного (*infrapersonnel*), являющегося чистой абстракцией. Например, имеется в виду безличный уровень административных распоряжений с их характерными оборотами «запрещено», «просьба...» и т.д. Впрочем, существует устойчивое и прискорбное искушение, которому в общем социологи не способны противостоять — искушение отождествлять или смешивать *supra*- и *infra*-личный уровни.

Подчеркнем, что уровень сверхличный крайне трудно мыслить прямым образом. Пытаясь его помыслить, мы его превращаем в безличную абстракцию. И как всегда в подобных случаях, нужно при этом обратиться к рефлексии второго порядка, то есть к мышлению, отдающему себе отчет в подобной деградации предмета мысли и освобождающемуся от нее самим фактом ее осознания⁵. Тем самым расчищается путь к аскезе, ради которой нам позволено вернуться к началу, лежащему в основании того, что мы называем ценностью, и что может быть только бытием. Но при этом совершенно очевидно, что нас подстерегает одна опасная угроза. Она состоит в том, что мы простым словом, словом-затычкой замешаем богатый и трепетный опыт того, что мы, например, в нашем несовершенном философском языке называем моральными или эстетическими ценностями. Однако уже простой факт осознания этой трудности неким образом является средством ее преодоления. Действительно, теперь нам уже станет невозможным теряться в абстрактных рассуждениях о внутренне присущих Бытию свойствах, как если бы Бытие на самом деле было бы какой-то вещью, противопоставляемой другим вещам, им не являющимися, но являющимися, например, лишь его проявлениями или манифестациями. В этом смысле сам термин «онтология» является малоудовлетворительным, рискующим привести к самым

⁵ Идея рефлексии второй степени, или второй рефлексии (*réflexion seconde*), составляет центральный сюжет марселевской феноменологии и философии в целом. Об этом см.: Рикёр П. Габриэль Марсель и феноменология // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 421–451; Визгин В.П. Рикёр о философии Марселя: опыт интерпретации // Поль Рикёр: Человек — общество — цивилизация. М., 2015. С. 172–192. — *Прим. перев.*

досадным ошибкам. Ведь Бытие как таковое по сути дела не есть то, о чем можно рассуждать. Рассуждать можно только о том, что Бытием не является, и значит, о нем можно рассуждать лишь непрямым образом и со смирением, выявляя следы, которые к нему ведут, при условии, что мы умеем подниматься по ним, так как столь же верно сказать, что эти самые следы удаляют или отворачивают от него.

Я подведу итог всем этим соображениям, сказав, что философия ценностей, поскольку она осознает себя и то смешение планов, которое ее породило, и в то же время осознает скрытую потребность, ее одушевляющую, способна тем самым трансцендировать себя и устремляться к тому, что ее бесконечно преодолевает.

Но сразу же нужно добавить — и здесь мы входим в самую суть всего нашего сюжета, — что сегодня обыденное мышление стремится сориентироваться в прямо противоположном направлении и очень часто позволяет очаровываться теми категориями, которые находятся на нижнем пределе процесса деградации, о чем я только что говорил. На этом уровне, в частности, размещаются понятия функции и отдачи. Впрочем, здесь следует ввести предварительное различие: в действительности нет никакого смысла наделять идею функции или даже отдачи, взятую в себе самой, пейоративным значением. Следует прежде всего выяснить, где с определенностью локализуется отклонение, скажем даже, извращение. Одно выражение, употребительное в Америке, поможет нам двигаться в нужном направлении. В Соединенных Штатах обычно говорят о человеке, что он стоит столько-то долларов. Морис Сакс в «Шабаше» рассказывает, что во время его лекции в Сан-Диего, что на границе с Мексикой, председательствующая дама, ведущая собрание, выражалась приблизительно так: «Сударыни, я счастлива вам представлять самых лучших лекторов нашей эпохи, пока они еще не стоят слишком дорого. Так, мы прослушали мистера Синклера Льюиса всего за сто долларов, который сегодня стоит тысячу! То же самое с мистером Драйзером... В настоящее время я имею честь представить вам мистера Сакса, стоящего всего сто долларов, но который скоро будет стоить тысячу, как мы того для него желаем; я говорю, мы желаем того для него, потому что для нас будет слишком дорого, чтобы тогда его пригласить». — Я присутствовал уже не среди публики, а в мясной лавке»⁶. Итак, обратим внимание на то, что английское слово

⁶ Эти слова принадлежат рассказчику, Морису Саксу, выражающему свое восприятие этой сцены. Морис Сакс (1906–1945, настоящая фамилия — Эттинггаузен) — французский писатель еврейского происхождения. Марсель цитирует его автобиографическую книгу «Le Sabbat. Souvenirs d'une jeunesse orageuse» (Éd. Corrêa, Paris, 1946). — *Прим. перев.*

worth действительно обозначает ценность, стоимость, и напрямую родственно немецкому слову *Wert*, являющему тем же самым техническим термином. Предположим, что лектор почти утратил голос, тогда его ценность значительно уменьшится, и в пределе он больше ничего не будет стоить. Но так представляемая ценность располагается в непосредственной близости от отдачи и функции.

Кроме того, заметим, что, по крайней мере, в Америке, человек все еще может *worth a hundred thousand dollars*, даже если он совершенно ни на что не годен, но может подписывать чек стоимостью в сто тысяч долларов. Уточним: естественно, речь идет не о физической возможности расписаться на бумаге, но о том приеме, который ожидает того, кто предоставит в банк подобную бумагу с соответствующей подписью. Следовало бы не спеша поразмышлять о том типе отношений, несомненно, деградированных, которые подразумеваются словом *worth*, словом «ценность» в предельной ситуации этого рода. Технический термин «актив» (*actif*) в этом смысле в высшей степени показателен, поскольку он, по-видимому, еще обозначает определенную внутреннюю или динамическую связь между человеком и той суммой, которой он может распоряжаться (но если имеется секвестр, то, на мой взгляд, строго говоря, больше нельзя говорить об активе).

Но, в противоположность видимости, не существует фундаментального различия между только что изложенной установкой и той, которая состоит в отождествлении ценности существа с доходностью, получаемой от него. В связи с этим я напому об одном факте, почти невероятном. При исполнении я уж и не знаю какого циркуляра налогоплательщикам, обязанным заполнить свою декларацию о совокупном налоге, было предложено у нас, по крайней мере в некоторых регионах, оценить их собственный интеллектуальный капитал, когда, например, писатель или артист, основываясь на своих доходах последних лет, должен уточнить ту сумму, которую он рассчитывает получить в последующие годы. Обратим внимание на то, что все это может иметь смысл, строго говоря, для того, кто практикует то, что называют литературой для глотания (*littérature alimentaire*), и кто знает, что в среднем, если не принимать в расчет серьезную болезнь, он пишет три детективных или порнографических романа в год; но достаточно того, чтобы вспыхнуло сознание художника, творческая потребность в какой-то форме для того, чтобы все это не имело больше никакого смысла. И в мире, формирующемся у нас перед глазами, зловещей является претензия мыслить высшее, исходя из низшего, сводить высшее к низшему. Вот здесь, как и в других случаях, торжествуют техники унижения.

Теперь непосредственно посмотрим, что следует из сведения ценности индивида к доходности или отдаче, которую он может обеспечить. Такое сведение предполагает, что он не имеет собственного достоинства, которое бы за ним признавалось, если бы он, например, соотносился с Богом Творцом, которого он является образом и подобием. Теперь же индивид рассматривается лишь как совокупность возможностей, между которыми нужно выбирать; не будем смущаться метафизической трудностью, вполне, впрочем, реальной, относительно распознавания того, кто же будет производить этот отбор: ведь обращение к слову «свобода» ничего нам не прояснит. Разве сама эта свобода не есть одна из возможностей среди других? Отрицать это, то есть признавать за этой свободой особую реальность, приоритет в плане актуализации возможностей, значит вернуться, пусть и в неопределенной и робкой форме, к тому метафизическому принципу, без которого намеревались обойтись. С другой стороны, кажется совершенно невозможным поместить эту свободу среди возможностей; другими словами, я могу быть свободным или не быть им; по крайней мере, такое высказывание означает полную перемену в перспективах. Поэтому будет почти непобедимым искушение освободиться от свободы и локализовать условия, обеспечивающие переход к акту скорее от такой-то возможности, чем от другой возможности, в вещах, в самих обстоятельствах ситуации⁷.

Все это кажется абстрактным, но на самом деле очень просто. Обычно считают, что если такой-то конкретный человек в начале своего пути может стать, например, великим художником или преступником, то нет смысла приписывать ему свободу, которая решит его судьбу в одном или другом направлении, но есть смысл учесть условия его существования, приводящие к тому, что он станет Дебюсси или Ландрю⁸. С этой точки зрения представляется, что понятие возможности в конечном счете должно испытать ту же судьбу, что и понятие свободы и привести в итоге к радикальному фатализму. Но это возможно лишь при условии полного отвержения свидетельства сознания, для которого существуют опции, то есть возможности. В этой перспективе свидетельство сознания будет все более и более рассматриваться как то, чем можно пренебречь; и мимоходом замечу, что на выручку будет позван психоанализ, чтобы поддержать то обвинение, которое было выдвинуто против сознания. Если только

⁷ В этих рассуждениях Марселя слышится полемика с философией Сартра. — *Прим. перев.*

⁸ Ландрю А.Д. (1869–1922) — французский убийца-маньяк, действовавший из корыстных побуждений. — *Прим. перев.*

вместе с автором «Бытия и ничто» не постараются доказать, что сознание всегда является недобросовестным и, возможно, особенно тогда, когда оно развивает то, что ему самому кажется волей к искренности.

Но на чей счет отнести то, что таким образом отнято у сознания и в конечном счете от свободы? Ибо сартровская попытка представляется мне в данном случае обреченной на провал; непонятно, как она может сопротивляться натиску современного материализма и прежде всего марксизма. Я спросил «на чей счет» (*à quel credit*), этот оборот из банковской сферы я использую сознательно. Для той позиции, которой мы теперь достигли, именно такого рода сравнения являются подходящими. Точно так же, как проверяющий счета, изучающий бухгалтерскую документацию и заметивший, что определенная сумма была снята с актива, спросит, куда же она пошла, поскольку просто так исчезнуть она не могла, точно так же и в нашем случае мы будем вынуждены констатировать, что ответ является невероятно бедным. Гуманизм, идущий от Ницше, предполагал наделить человека некоторыми из тех атрибутов, которые когда-то относили к Богу, сегодня объявленному умершим: но в данном случае действительно речь идет только о человеке? Вот именно здесь раскрывается во всем своем трагизме та проблема, вокруг которой вращаются все наши размышления. Если у нас окажется мужество проникнуть за пределы видимости, то есть, прежде всего, за порог лстящего нам пустословия, то разве не призваны мы признать, что сам человек, сама идея человека, находящаяся перед нами, разлагается на наших глазах? Чтобы эту ситуацию пояснить, мы должны только закрыть эту длинную скобку и вернуться к тому, что было нами сказано о функции и отдаче. Все демонстрирует нам, что в том, что претенциозно называют современной цивилизацией, именно человек, отдача которого объективно различима, принят за архетип, как об этом в особом случае уже было сказано; это, подчеркнем, означает, что за архетип принят человек, наиболее прямым образом отождествляемый с машиной. Можно сказать, что исходя из машины и, используя ее как модель, все более и более выстраивается понимание человека, и надо напомнить, что это верно в особенности для марксизма, хотя при своем возникновении он основывался на протесте против условий существования человека в индустриализованном мире. Но он обнаружил свою неспособность сопротивляться гипнотизирующему воздействию мирового спектакля. Следовательно, вполне понятно, что в подобных условиях подлинно творческое человеческое существо, живущее в мире качества,

оказывается во все более и более неблагоприятной среде, лишаясь поддержки.

Но зло еще более значительно и более глубоко укоренено. В конце концов, производитель, будь он шахтер или металлург, вносит свой позитивный и необходимый вклад в человеческий мир. По-другому, по крайней мере в пределе, обстоит дело со служащим, с бюрократом-чиновником, и это происходит в силу нездорового и в некотором смысле злокачественного роста бюрократизации. Бюрократ воспринимается все более и более как паразит или червь, развивающийся в разлагающемся обществе. Однако все кажется сегодня устремленным к такому положению вещей, в котором каждый будет не только размельчен такой бюрократией, но, что, вероятно, еще опаснее, и вовлечен в нее, будучи приглашенным, ввиду определенной угрозы, принять в ней участие. Достаточно вспомнить о ворохе бумаг, которые каждый человек обязан заполнять ежегодно для оформления различных налогов и сборов, страховок, кредитных обязательств и т.п., чтобы признать, что мы буквально наняты в качестве помощников бюрократов. Вот факт поразительной значимости. Если подумать над ним хорошенько, то он предстанет как единственная форма проявления того, что химерические умы рассматривают как осуществление прогресса человечества в его единении. Во время немецкой оккупации мы, впрочем, могли видеть, до какой степени это может идти, когда каждый индивид оказывается все более и более сведенным к учетной карточке, составляемой центральным органом, данные которой будут определять дальнейшую судьбу человека. Сведения о здоровье, судебная документация, справки об уплате налогов, дополненные завтра, быть может, дактилографическими данными, даже — антропометрическими, все это в обществе, слышущем высокоорганизованным, будет достаточным для решения вопроса о конечном предназначении человека, об его использовании без принятия во внимание его семейных связей, глубоких привязанностей, своеобразных вкусов и склонностей. Заметим к тому же, что термин «призвание», как и понятие наследия⁹, все больше и больше обесценивается и что, в конце концов, придут к тому, чтобы с этими словами связывать смысл только чего-то устаревшего, какого-то суеверия. Мне представляется очень важным обратить внимание на то, что методы, применявшиеся нашими врагами по отношению к жите-

⁹ Марсель имеет в виду понятие «духовного наследия» (l'héritage spirituel), которое он развивал в своей книге «Упадок мудрости» (1954). — *Прим. перев.*

лям оккупированных стран, к посланным ими на принудительные работы и к депортированным, нужно рассматривать именно в этой перспективе, причем не так упрощенно, как это себе представляют, когда говорят о чудовищном выражении демонически злой воли, но, скорее, как преждевременные, но в то же время строго логические выражения менталитета, распространяющегося на наших глазах и в тех странах, большинство из которых, казалось бы, могло считаться избавленным от этого безумия, которое, впрочем, есть не что иное, как рациональность, сорвавшаяся со своих осей, что прекрасно видел Честертон. Только садизм отдельных мучителей оказывается при ближайшем рассмотрении каким-то избытком, своего рода чрезмерной чудовищностью, в себе самой необъяснимой и не вмещаемой в логику системы. Все это, видимо, еще поверхностный взгляд; нам не ясны условия, в которых развивается садизм; в конце концов, в определенных отношениях его можно истолковать как взрыв иррационального в мире фальшивой рациональности. Но, например, факт отправки в печи крематория несчастных, производительность которых падала ниже определенного минимума, предстает при некотором размышлении как вполне объяснимое явление, если исходить при этом из определенных постулатов. Если моделью для понимания человека выступает машина, то совершенно нормально и отвечает принципам здоровой экономики, что в том случае, когда отдача от человека падает ниже издержек поддержания в нем рабочей силы и такой рабочий больше «не стоит» ремонта (то есть госпитализации), потому что он был бы слишком затратным в сопоставлении с результатом, которого от него можно ждать, строго логическим будет его уничтожение подобно тому, как выбрасывают использованный аппарат или автомобиль за исключением отдельных блоков, которые еще можно употребить в дело (как это было, если я не ошибаюсь, во время войны в Третьем рейхе с жиром трупов). Если все это нам кажется чудовищным и абсурдным, то это потому, что мы отказываемся принять отождествление человека и машины; такой постулат мы непроизвольно гневно отвергаем: это прекрасно, но подобной сентиментальной реакции совершенно недостаточно; важно спросить, а может ли такая реакция выразиться в мысли, в противном случае такая сентиментальная реакция предстанет, в том числе и для доктринеров новой рациональности, как последний всплеск устаревшей ментальности.

Вопрос этот чрезвычайно важен. Во время беседы на радио с биологами чисто материалистической ориентации, как Жан Ро-

стан и Марсель Пренан¹⁰, у меня было совершенно отчетливое чувство, что мои собеседники не могут или даже не хотят ставить подобную проблему. Несоответствие между их непосредственной чувственной реакцией и присущим им способом мысли, по-видимому, их не волнует, на мой взгляд, они даже не были способны этого заметить. Следовало бы здесь ввести понятие недобросовестности (*mauvaise foi*), на которое, как я об этом говорил, Сартр, пусть он сам и не лишен такого свойства, обратил внимание, и в чем надо признать его заслугу. На самом деле отказываются признать, что если некоторые действия или практики представляются нам все еще предосудительными, так это потому, что мы живем на накопленную сумму чувств, переживающих на какое-то время идеи, позитивные верования, которые их оправдывают. Но нельзя думать, что подобное положение вещей имеет хоть малый шанс сохраниться. Все указывает на то, что эти неким образом покинутые чувства обречены на исчезновение. Подобный процесс сегодня, например, набирает силу у крестьян центра или юго-востока Франции, у которых, как с непередаваемой силой показал Гюстав Тибон, нравственный уклад жизни по сути дела разрушен¹¹. Я записал ужасающее свидетельство молодого священника, живущего в одном из таких регионов, который мне сказал: «Кроме денег и удовольствия этими крестьянами ничего не ценится, они поистине автоматы на службе денег и удовольствий». На это я ему заметил, что нет основания говорить об автоматизме там, где имеет место тяжелый труд, который констатирует тот, кто работает на земле. И тут же добавил: «Привлекательность для крестьян городской жизни и работы служащего частично объясняется, быть может, увы, почти полностью автоматизированным характером подобной работы».

Наконец, можно поставить вопрос, нет ли тут, прежде всего, явления усталости. И здесь мы подходим к одной из тех идей, которые

¹⁰ Ростан (Rostand) Жан (1894–1977) – французский биолог, известен исследованиями по крионике. Пренан (Prenant) Марсель (1893–1983) – французский медик и биолог, участник Сопротивления, коммунист, автор многих книг по биологии. – *Прим. перев.*

¹¹ Тибон Гюстав (1903–2001) – французский философ, поэт. Самоучка из крестьянской семьи. Габриэль Марсель написал предисловие и помог издать его книгу «Диагностика. Опыты социальной физиологии» (1940), сделавшую Тибона известным. Яркий, пронизательный эссеист – аналитик опустошительных последствий в духовной сфере, к которым ведет технократическая цивилизация. Помогал Симоне Вейль в трудные годы оккупации. Марсель высоко ценил его прямой и глубокий ум независимого мыслителя, пронизательного критика дегуманизирующих тенденций в современной цивилизации. – *Прим. перев.*

представляются самыми важными среди тех, на которые я хотел обратить внимание читателя.

Есть все основания считать, что необычный прогресс в отрицании, наблюдаемый последние годы у тех, кто буквально ни во что не верит, я хочу сказать, прежде всего у тех, кто соотносит себя только с деньгами (и это происходит именно тогда, когда деньги явным образом становятся фиктивными), объясняется в значительной мере нечеловеческими условиями, выпавшими на долю этих людей во время двух войн, причем эти условия отражаются и на семье. Был проделан колоссальный, бесподобного масштаба опыт разрушения, явной тщетности сверхчеловеческих жертв. В этих условиях, если не связать себя с какой-то положительной религией, к чему примкнуть, в чем обрести оплот, куда направить свою надежду? Кажется, что сама идея будущего стремительно исчезает: не знают, будут ли завтра живы. Отсюда и изречение-императив *carpe diem*¹², становящееся универсальным. Однако легко понять, что же становится с *carpe diem* на уровне человечества, которому неведомы никакие из тех тонкостей, которые знал античный эпикуреизм. Это сведение жизни к непосредственному переживанию, причем в мире, в котором триумфально господствует техника в таких ее формах, как радио, кинематограф и т.д., может привести только к беспрецедентному упрощению человека.

Здесь, однако, нужны уточнения, часто противоположного характера, выявляющие специфику этих общих положений. Например, вообразим себе крестьянина: его существование нацелено на будущее, на грядущий урожай. Отсюда происходит разрыв все более и более глубокий между тем, что связано с его традиционным образом жизни и теми привычками, которые он начинает усваивать. Напрашивается такой вопрос: продвижение коммунизма в сельской местности не выражает ли со всей болезненностью это противоречие, которое на данном уровне с трудом может быть осознано? Анализ данной ситуации позволил бы признать наличие чрезвычайно разнородных элементов, таких, как, с одной стороны, может быть, у элиты, трогательное само по себе стремление к благосостоянию, к тому, чтобы жить лучше, более достойно и по-новому, а, с другой стороны, и это прежде всего, зависть, мстительная озлобленность (*ressentiment*) во всех ее видах. Условия жизни рабочего или служащего в современном мире ведут к подобному анализу. В частности,

¹² «Лови текущий день» (перевод А.А. Фета), то есть «наслаждайся проживаемым мгновением». Фрагмент из «Од» Горация («Carmina» I, XI, 8), ставший этическим принципом школы Эпикура. — *Прим. перев.*

было бы крайне интересно исследовать те формы, в которых будущее вмещивается в сознание служащего или мелкого чиновника; совершенно очевидно, что здесь, за исключением немногих амбициозных натур, идея выхода на пенсию стремится заместить собой идею дела, которое предстоит выполнить. Но сомнительно, чтобы можно было преувеличить воздействие идеи выхода на пенсию на сам образ жизни, на понимание связи между личностью и ее жизнью. Ожидая этого, рискуют превратить жизнь в прозябание. При этом ментальность пенсионера опережает неким образом саму себя. Работоспособный гражданин есть только виртуальный пенсионер. Встречать такие настроения исключительно одной лишь иронией или обращать на них свое сатирическое рвение было бы глубоко неразумно. Что же касается меня, то я считаю, что такие настроения, особенно в том случае, если они по-настоящему понимаются, способны пробудить глубокое сочувствие. Даже не имея в виду нищету, которая нетерпима и, вероятно, будет уменьшаться (возможно, не будет преувеличенным оптимизмом верить, что, в конце концов, если не принимать во внимание какую-то катастрофу, нищету можно будет победить), удел большинства людей предстает, если подумать, чрезвычайно жалким, начиная с того момента, как горизонт больше не простирается далее пределов земного существования. В этом смысле невозможно переусердствовать в строгости, вынося суждение об ответственности тех, кто по сути дела занят систематическим нагнетанием мрака на небо людей. Все это влечет долгие размышления и, в частности, следовало бы подчеркнуть обеднение или даже фальсификацию понятия истины в течение столетий.

Вся совокупность только что представленных наблюдений тяготеет к тому, чтобы продемонстрировать, что сегодня мир людей, некоторые характерные важные черты которого были уловлены Кафкой, есть мир, представленный в значительной мере усталостью, мир, страдающий таким глубоким несчастьем, что оно даже не признается больше как таковое. И в это же самое время — и это самое ужасное — паразитирующая мысль стремится ему сообщить самые фальшивые оправдания: эта мысль основывается по сути дела на обожествлении массы, человека массы. Она баюкает себя надеждой увидеть восхождение этой массы, человека на службе у массы к неслыханному блаженству, кажушемуся долженствующим совпадать с самим социально должным. Здесь, как и только что, снова всплывает одна формула античной философии; но это больше не такая, как *carpe diem*, зовущая к погружению в непосредственное, нет, это, напротив, выражение надежды с долгим ожиданием: я имею в виду отождествление добродетели и счастья. К несчастью,

опыт здесь поучителен. То, что мы видим разворачивающимся перед нашими глазами, это на самом деле такой способ существования, когда слова «счастье» и «добродетель» стремятся к опустошению их от всякого содержания. Нет основания полагать, что в муравейнике есть что-то, что отвечало бы значениям этих слов. И вот мне достаточно часто все это последнее время приходилось утверждать, что, по всей вероятности, на самом деле для человека остается только одна доступная для выбора альтернатива: муравейник или Мистическое Тело¹³. Очевидно, нет более опасной ошибки, чем смешивать эти полюса. Правда, выражение «Мистическое Тело» для постороннего христианской мистике ума должно выступать почти лишенным смысла, но посредством конкретных подходов следовало бы уточнить, что же должно пониматься под этими словами.

Важнейший факт, господствующий над другими в плане, локализуемом вне сферы события, то есть вне подлежащего нотификации, состоит в том, что жизнь больше не любят, ибо по сути дела ничто так мало не похоже на любовь к жизни, как болезненный вкус к немедленному наслаждению; как я заметил в другом месте, брачная связь человека и жизни была порвана¹⁴. Впрочем, крайне любопытно отметить, что такой разрыв исторически совпал с постепенно складывавшимся оформлением биологии как науки. Разрыв этот возник, можно сказать, всюду, где не сохранилось сознание сверхъестественного. Действительно, ведь колоссальная ошибка в этом отношении, вина от совершения которой падает на Ницше, сегодня очевидна: я хочу сказать, что эта ошибка состояла в том, чтобы поверить, что христиане ненавидят жизнь, в то время как, за исключением ересей (прежде всего, я имею в виду янсенизм), верно как раз прямо противоположное; в частности, смысл веры в первородный грех состоит в том, что сознание смерти как начала было введено вглубь подлинной жизни. Искупление же предстает как акт, посредством которого Бог прививает к жизни, подверженной смерти, являющейся без такой прививки, несомненно, обреченной, жизнь новую — Жизнь¹⁵. Самый важный вопрос состоит сегодня в

¹³ Le Corps Mystique — французский перевод латинской богословской формулы. Под «Мистическим Телом» в католицизме и православии понимается Церковь Христова. Марсель нередко обращается к этой формуле как к сверхрациональному ultima ratio своей религиозной экзистенциальной философии. — *Прим. перев.*

¹⁴ Cf. Homo viator. Paris, 1945.

¹⁵ В тексте стоит la Vie, то есть Жизнь как абсолютная, истинная, вечная, единственная, изначальная, являющаяся бесспорным образцом и истоком всех других видов и форм жизни. Француз, любящий Париж, не скажет о своей столице une ville, а с пафосом подчеркнет, что Париж — это la Ville! — *Прим. перев.*

том, чтобы узнать, как эта связь может быть возобновлена, как можно возжечь любовь к жизни у тех, кто кажется совсем ее не чувствующим. Правда, на этом пути нас поджидают самые худшие иллюзии. Ведь очевидно, что речь по сути дела идет не о вкусе к жизни, который пытаются оживить у больного или обиженного, стараясь его развлечь, речь идет о том, что является таким глубоким, таким радикально серьезным, что развлечения, забавы (*divertissement*) совершенно здесь недостаточны. Напротив, есть все основания опасаться, что современные виды развлечений — кино, радио, например, — поскольку они не одушевлены каким-то высшим началом, выступают на стороне отчаяния и смерти. Попутно замечу, что поскольку я употребил слово «диверти́смент», то в этом пункте Паскаль, если мы следуем за ним со всем буквализмом, представляется мне сегодня чрезвычайно опасным гидом¹⁶.

Эта фундаментальная проблема может быть поставлена не на языке ценности, но только на языке любви. Итак, любовь субстанциональна, она укоренена в бытии, у любви нет общей меры с тем, что рассчитывается или «маркетируется», как говорят англичане, и вполне может быть, что в реальности одно лишь достаточно углубленное размышление о природе любви позволило бы признать невозможность философии ценностей. Ведь сама любовь не есть ценность, но, с другой стороны, без любви нет и не может быть ценностей. Но метафизика любви, если только ввести различие, которое многие современные богословы использовали, следуя за шведом Нюгреном, между эросом и агапе, может достичь своей вершины лишь в учении о Мистическом Теле.

Вот в данном пункте я подошел к разрешению той задачи, которую я себе поставил в этом исследовании, и потому должен ограничиться, заключая свои размышления, несколькими замечаниями, представляющимися мне, по правде говоря, очень важными.

Прежде всего, было бы абсурдным и даже безумием, считать, что существует техника, то есть ансамбль абстрактно определяемых приемов, с помощью которых можно было бы пробудить любовь в душах, кажушихся мертвыми. В самых общих чертах и в целом следовало бы сказать, что такое может быть исключительно делом

¹⁶ Сдержанное, если выражаться мягко, отношение Марселя к Паскалю, на наш взгляд, резонно связывать с янсенизмом автора «Мыслей». Конкретно в данном случае Марсель имеет в виду так называемое пари Паскаля, которое отсылает к игре, диверти́сменту, снижая регистр самой темы связи человека и Бога. При восприятии Паскаля важно отойти от буквализма его набросков, имея в виду, что его «Мысли» — только подготовительный материал для будущего апологетического трактата. — *Прим. перев.*

благодати, то есть абсолютной противоположности любой технике. Но это замечание не имеет целью ввести нас в отчаяние или, что почти то же самое, замкнуть в своего рода квиетизме, то есть заблокировать порыв, заставляющий нас действовать, желать, искать средство улучшения положения. Однако такое возражение, как мне представляется, влечет за собой самое иллюзорное понятие о благодати и ее соотношении со свободой. Здесь также нужно разоблачить сартрианские заблуждения. Но на самом деле эти заблуждения являются общими, по крайней мере, в какой-то степени, для всех нехристианских философий нашего времени; ответственность за это, причем тяжелейшая, лежит на старом рационализме. Начиная с того момента, как я мыслю благодать, ее трансцендентность, эта мысль сама собой стремится стать свободой на службе у благодати. Я говорю «на службе» — вот еще одно слово, смысл которого больше не понимается. В силу невероятной аберрации всякое послушание отождествляется с пассивностью. Итак, служить значит растративать себя для; душой служения является великодушие. Служитель — противоположность раба. Однако современные словопрения путают эти понятия. Здесь я могу только указать, в каком направлении должна двигаться восстанавливающая рефлексия, вне которой не существует философии, достойной этого имени. Следует выяснить, в каких условиях эта свобода на службе благодати способна действовать. Прежде всего, никто не может больше разделять атомистический индивидуализм, бывший в моде в XIX веке. Это настолько очевидно, что не стоит на этом останавливаться. Но вот другая возможность, другое искушение, напротив, требует, чтобы его выявили и разоблачили с максимально возможной тщательностью: я хочу сказать о погружении в массу.

Есть все основания считать, что лишь в недрах очень ограниченных групп, очень малых сообществ свобода на службе благодати действительно может проявляться. Такие сообщества могут выступать в самых разных формах — церковный приход, конечно, но также просто какое-то дело, школа, ну, скажем, гостиница... Здесь надо сразу же дополнительно сказать, что эти небольшие сообщества не должны быть замкнутыми в бергсоновском смысле¹⁷, но, напротив, должны быть открытыми одни для других, связанными между собой гибкими посредниками, быть может, странствующи-

¹⁷ Марсель имеет в виду фундаментальное для философии Бергсона различие между установкой на открытость и динамизм и противоположной установкой на замкнутость и неподвижность. Метафизический характер замкнутого и открытого (*clos* и *ouvert*) рассматривается Бергсоном в его последней книге «Два источника морали и религии» (1932). — *Прим. перев.*

ми. Посредничество между ними должно вести к тому, чтобы эти малые группы спланивались подобно зернам в колосе, но никак не по образцу элементов какого-то агрегата. Ведь нужно воссоздать живую ткань. А никак не воссоздать просто национально определенную структуру. Ведь нужно видеть гораздо дальше нации. При этом к тому же не доказано, что нация как таковая еще способна образовывать вполне живое единство, которое мы смутно предвидим. И как проницательно видел Арно Дандье¹⁸, который в некотором отношении действительно был пророком, надо смотреть широко открытыми глазами сразу и в пределах нации и за ее границами.

Я предвижу много возмущенных реакций на мои слова, но отвечу только на одну из них. Мне скажут, катастрофа приближается, у нас нет времени. Я с этим согласен, быть может, катастрофа неизбежна. Но общий план не позволит ее заковать. Должна ли катастрофа случиться или же нет, мы должны смотреть дальше, по ту сторону возможного потопа, и, скажем еще раз, только ковчег союза и он один может нам принести спасение — впрочем, в конце концов, по ту сторону узких пределов земли, по ту сторону неизбежного, но, несомненно, правдоподобного срока нашей земной смерти, в вечности, призыв которой стал для нас не молкнущим с того момента, когда нам открылась взаимосвязанная иллюзия объекта, числа и ценности.

¹⁸ Дандье Арно (Dandieu Arnaud) (1897–1933) — французский философ, писатель, поэт и переводчик, участник персоналистического движения, основоположником которого был Э. Мунье; автор книг «Американский рак» (1931, написана совместно с Р. Ароном), «Упадок французской нации» (1931). Основал журнал «Новый порядок».

Деградация идеи служения и обезличивание человеческих отношений

На первый взгляд, кажется заманчивым, говоря о понятии служения, обратить внимание на гегелевскую диалектику Господина и Раба. Но я считаю, что такое обращение рискует затемнить и усложнить еще более проблему, которая и так достаточно трудна. Лучше, я думаю, исходить, как это я нередко делал, с чистого листа самой текущей обыденности, пытаюсь выявить близкие и различающиеся выражения, которые мы в самом обычном языке используем, употребляя глагол «служить» и выражая идею служения (service)¹. Прежде всего, обратим внимание на слово «служить». В одном предельном случае мы констатируем, что «служить» может означать просто-напросто «пользоваться», что имеет место, когда мы говорим о каком-то аппарате или машине: она мне больше не служит, я ею больше не пользуюсь. В другом предельном случае глагол «служить» наделяется такими коннотациями, которые кажутся чуждыми идее чистой полезности или простой утилизируемости, например, когда говорят, что в факте служения содержится честь или благородство. Эти слова, примененные будь то к машине, будь то к человеку, трактуемому попросту как машина, скажем, к рабу, утрачивают все свое значение. Честь, благородство — это предполагает некий внутренний мир или, более точно, не только сознание, но и усилие оправдать себя перед самим собой. Так же, как две точки позволяют определить линию, так и здесь два указанных предельных случая позволяют установить конкретное пространство или шкалу, внутри которой рефлексивный анализ может работать.

¹ Сегодня мир наш стал еще больше, чем когда Марсель писал эту книгу, миром «платных услуг», рыночного «сервиса». Деградация служения происходит, когда оно превращается в оплачиваемую услугу, в механический безликий сервис. Полярность смыслов этого семантически богатого слова демонстрируется словами русского поэта: «Служить бы рад, прислуживаться тошно». — *Прим. перев.*

Идея служения может дать место таким наблюдениям, которые, совершенно не будучи симметричными по отношению к предыдущим наблюдениям, выявляют и уточняют ее значение. Служение — это существенным образом акт служения во втором смысле, который был мною определен. Но мы констатируем, с другой стороны, что данное слово применяется все меньше и меньше к акту и все больше и больше к органам, обеспечивающим определенные социальные функции, — это службы, это все более и более специализирующиеся конторы и бюро.

Теперь, исходя из этих вполне элементарных соображений, обратим внимание на некоторые стороны того, что я называл современной ментальностью.

Предположим, некто собирается нанять домашнего работника и знакомится с его характеристиками. «Я вижу, — говорит он, — вы служили в течение года у такого-то, в чем же конкретно состояла ваша служба?». Эти фразы могут и должны поначалу толковаться чисто функционально. Служить означает здесь использоваться, быть занятым. Вам такой-то человек предоставил работу, в чем же конкретно она состояла? Интересно заметить, что в такой перспективе для меня, для моего собственного сознания нет принципиального различия между тем человеком, которого я спрашиваю, и каким-то аппаратом, который я намереваюсь приобрести или взять напрокат. Но в таком случае я предварительно должен выяснить, для чего используется этот аппарат, какой у него износ, я ищу человека, у которого был подобный аппарат до меня, для того, чтобы спросить его обо всем этом, так как он, более чем кто-либо, может меня обо всем этом проинформировать. Заметим, что в данном случае то, что я назвал внутренним миром, оставлено в стороне, по крайней мере временно. Когда я спрашиваю работодателя, то внутренний мир возможного служителя, быть может, появится как один из моих вопросов. После того как я его спрошу: «Чистоплотен ли такой-то? Заботлив ли он?» (эти вопросы при легком преобразовании их могут быть отнесены и к аппарату, к его функциональным характеристикам), я еще могу спросить: «Является ли он преданным, самоотверженным?». И может случиться, что на это я получу такой простой ответ: «Трудно сказать, я могу утверждать лишь то, что он пунктуально исполняет то, что он должен исполнять». Такой ответ резервирует существование скрытой, неопределенной, проблематичной зоны, являющейся зоной чувств, которые может испытывать или не испытывать человек, которого я предполагаю взять к себе на службу. Во всем этом мы действуем в плоскости чистой функциональности. Но возможно, что такой осторожный ответ пробудит во

мне определенное беспокойство, по крайней мере в том случае, если я понимаю службу (*service*) как интересубъективное отношение, предполагающее определенный обмен между двумя человеческими существами. Теперь именно на этот интересубъективный аспект надо обратить внимание, и тогда, при условиях, которые, впрочем, не так-то просто выявить, мы выйдем из чисто функционального плана анализа нашей проблемы.

Для того чтобы понять этот аспект, нужно рассмотреть традиционную идею служителя (*serviteur*), который совсем не есть *servus* в деградированном смысле этого слова, то есть раб. Служитель или хороший служитель отличается определенной привязанностью; именно понятие «служителя» как неразрывно связанного с понятием привязанности нужно теперь исследовать более углубленно. Прежде всего, следует признать, что работник, в самом точном и узком смысле этого слова, считающий, что ему платят заработную плату за то, что в течение строго определенного времени он выполняет определенную работу, и что сверх того он более ничего не должен делать для работодателя, полагает, что такая привязанность является чем-то посторонним и чуждым ему. Я действительно считаю, что такая привязанность по определению исключает подобный строгий расчет. Вот один показательный пример, продемонстрированный нам работниками больницы, которые, после того как они отработали положенное время, не колеблясь, уходят домой, бросая заботы ухода за больными. Они ничего больше не должны сверх того, что они уже сделали. Если что случается, то или больной сам должен выкручиваться, или, по меньшей мере, это должна взять на себя администрация клиники, а сами эти работники умывают руки.

Подобный факт с точки зрения стоящего за ним менталитета является одним из самых значимых. Действительно, мы констатируем, что, с одной стороны, медицинский работник, о котором говорится в данном случае, сам себя отождествляет с машиной, производящей определенную полезную работу в течение фиксированного отрезка времени. Но, с другой стороны, мы должны подчеркнуть, что такое отождествление, могущее показаться нам деградирующим, дополняется определенным притязанием, определенной проникнутой требовательностью идеей самого себя, в основе которой лежит понятие договора: начиная с того момента, когда я исполнил все пункты моего договора о найме, я принадлежу только себе, и никто не в праве чего-то еще от меня требовать.

Совершенно очевидно, что такая позиция или, если угодно, такой способ самоутверждения лежит в основе абсолютно универсального факта, а именно действительной редкости предложения домашней

работы; те, кто нашли себе место в частном доме, предпочитают зарабатывать на жизнь в бюро или мастерской. Этот факт, разумеется, вызывает различные многочисленные его объяснения, в частности, такое, как склонность к коллективной жизни. С другой стороны, понятное дело, в некоторой степени он объясняется скандальным характером обращения хозяев со своими домашними слугами. На мой взгляд, это имеет место в буржуазной среде, особенно в среде городской буржуазии. Тем не менее такие злоупотребления, даже серьезные, мне не кажутся могущими рассматриваться как истинная причина занимающего нас факта, тем более что общественные нравы в этом плане теперь полностью изменились, и сегодня, в силу известного и вполне объяснимого переворачивания отношений, напротив, именно наемные работники держат в ежовых рукавицах работодателей.

Настоящая проблема, на которую я только что слегка намекнул, касается природы и ценности привязанности: на что же такая привязанность направлена? И в то же время что же собой поистине представляет это чувство? Слово «чувство» не является вполне точным; все, видимо, указывает на то, что привязанность располагается неким образом по ту сторону или вне психологического сознания, которое человеческое существо может иметь. Мы все знали служанок с великодушным сердцем, которые тем не менее были непереносимыми и у которых откровенность речи принимала самые оскорбительные формы, и к тому же они вели себя в мелочах быта так, как если бы испытывали лишь раздражение и презрение по отношению к тем людям, которым они были всецело преданны. И чрезвычайно важно заметить, что в своих самых что ни на есть традиционных формах такая привязанность зачастую, казалось, имела характер сверхиндивидуальный — привязанность к семье или династии (здесь я настаиваю на слове «династия», так как в данном случае мы, несомненно, присутствуем у самих истоков династического чувства). Но при этом не надо обманывать себя пустыми абстракциями. Думаю, я не ошибусь, если скажу, что почти всегда нужно, чтобы семья или династия раскрылась в какой-то показательной индивидуальности, выступающей ее воплощением. Есть все основания полагать, что именно такие индивидуальности для слуг, которые к ним были приближены, становились источником преданности, переносимой потом на посредственных — посредственных по качествам или даже недостойных — потомков таких личностей в ожидании такого отпрыска, который бы снова достойно воплотил в себе данную семью или династию. И в этом плане невозможно преувеличить значение того факта, что, вообще говоря,

наиболее образцовые примеры самоотверженности проявлялись по отношению к старикам и детям. Впрочем, мне представляется, что в данном случае нельзя разделять стариков и детей, поскольку именно старик и ребенок образуют нерасторжимую пару, в которой обретает всю свою конкретность таинственное единство воспоминания и надежды. Это — онтологическое единство *par excellence*, единство за пределами любой утилизации, любой функционализации. Старик ни на что больше не годится, и именно за это он почитаем. Ребенок же еще не может быть полезным для чего-то, или же, по меньшей мере, использование детей, имевшее место в начале промышленной эры, сегодня нам представляется правонарушением, насилием над детством. Конечно, всегда можно смотреть на ребенка как на будущего взрослого человека, как на возможного исполнителя каких-то функций, способного приносить пользу, давать отдачу. Но эти соображения совершенно чужды самоотверженной преданности или привязанности, реализуемой *hic et nunc*. И хотя здесь имеется трудно концептуальным образом формулируемая взаимосвязь, но мы уверены, что подобная уважительная установка по отношению к настоящему, к наличной слабости прямо связана с самим смыслом вечного.

И вот мы видим, что вопрос, поставленный сначала перед нами с чистого листа текущей обыденности — стоило только вдуматься в него с достаточной увлеченностью, — тут же на наших глазах превращается в такую проблему, метафизическое значение которой невозможно переоценить.

Складывающийся перед нами, вокруг нас мир является миром, в котором самоотверженная преданность и привязанность в указанном только что смысле имеют тенденцию стать действительно немислимыми; и если пытаются их помыслить, то для того чтобы скорее всего их осудить. Но осудить во имя какого начала? Какого постулата? Вот какой вопрос мы должны теперь рассмотреть.

Но сначала, забегаая вперед, я выдвину парадоксальную идею, что служение, понимаемое субстанциально и, само собой разумеется, не как использование определенного механизма, обретает свой истинный смысл, лишь начиная с того момента, как признается божественное отцовство во всем своем шокирующем смысле для того сознания, которое я позволю себе назвать потребительским. Влекущий замешательство характер такой идеи, на мой взгляд, прежде всего, связан с тем, что такое отцовство предстает для нас в аспекте крайней слабости — слабости старика или ребенка, слабости обездоленного или больного. В этом плане не следует принимать во внимание исключительно христианское сознание, но и дохристи-

анское и околохристианское. Я попытаюсь показать, что идея служения раскрывает свое богатство лишь в такой перспективе.

Но тут сразу же следует признать, что эта идея в своем глубочайшем смысле амбивалентна, что она может принимать все более и более профанные и секуляризированные формы в том мире, в котором личные или intersубъективные отношения все больше и больше затемняются.

Мне случалось говорить своим ученикам, что бюрократия — это зло, зло по своей метафизической сущности. Итак, теперь мы должны спросить, что же происходит с идеей служения в бюрократизируемом мире. Попутно замечу, что все более и более становится интересным исследовать, как даже в армии служение постепенно деградирует по мере того как армия становится администрацией и иерархические отношения в ней искажаются. Здесь имеется материал для удивительно значимых наблюдений, если мы сравним армию во время войны и армию в мирный период. И даже в армии в период войны следует обратить внимание на отношения, возникающие внутри боевых подразделений, и отношения внутри командного состава, представители которого неизбежно предстают отстраненными, отчужденными и, осмелюсь сказать, почти презируемыми, поскольку не подвергаются ежедневному риску совместного, бок о бок, испытания. Все дает основание полагать, замечу в скобках, что гипертрофированное развитие машины ведения войны оказывает неблагоприятное воздействие на отношения между людьми и, видимо, в значительной мере способствует установлению новых условий существования, на которые жалуются почти все. Отдают ли себе отчет социалисты, бывшие вчера антимилитаристами и, быть может, остающиеся ими и сегодня, что именно этот ненавистный им институт, называемый армией, самым эффективным образом способствовал социализации жизни в условиях, образующих для целостности человека самую ужасную опасность из всех возможных?

Здесь следует предусмотреть одно возражение, недооценить которое невозможно. Оно может принять следующую форму: не тщетно ли оплакивать исчезновение человеческих отношений, связанных с исторически отжившими социальными формами? Не является ли привязанность пережитком феодализма в мире, который больше не может с ней согласовываться? Более того, не следует ли считать, что проявление самоотверженности не ради служения какой-то личности или семье, но ради идеи знаменует прогресс и продвижение к способу существования более независимому от рабства по отношению к миру непосредственного? И не позволено ли

в этих условиях считать, что наемный служащий находится, в конце концов, на более высоком уровне, чем домашний слуга?

Оставив пока в сторону первую часть такого возражения и, удовлетворившись замечанием, что слова «исторически отжившие» относятся к такого рода словам, которыми можно пользоваться лишь с крайней осторожностью, я хотел бы рассмотреть идею, согласно которой деперсонализация человеческих отношений не означает прогресса, а означает своего рода сублимацию. Здесь следовало бы сделать одно чрезвычайно важное различие. Я уже говорил, что непозволительно смешивать доличное² и сверхличное, но в то же время нужно заметить, что такое разграничение наталкивается на серьезные трудности при его конкретном проведении. Термин «деперсонализация» несет с собой очень серьезные неудобства, способствуя этому смещению, которого как раз нужно избегать. Имеет ли чувство служения служащий, представляющий собой мелкую шестеренку в гигантской управленческой машине, и может ли он его вообще иметь по отношению к какому-то делу, то есть к сверхличному началу? Ответ на такой вопрос может быть лишь отрицательным. За исключением настолько крайне редких случаев, что их не следует даже и учитывать при таком анализе, нельзя серьезно утверждать, что такой служащий имеет сознание служения в точном и благородном смысле этого слова. Этим я хочу сказать, прежде всего, что он совсем и не должен знать, что такое честь, проявляемая в таком служении. Мы снова возвращаемся к словам, уже прозвучавшим в начале нашего размышления.

Примем, что эти слова звучат как устаревшие и почти шокирующие. Они нас неотвратимым образом заставляют думать именно об армии, о том, что она есть и чем являлась для многих людей. Однако возможно, что как раз уместно говорить в данном случае о прошлом. Ведь по мере того как армия насыщается техникой и все больше и больше становится зависимой от завода и лаборатории, тот тип отношения, который честь как бы увенчивала, не может не искажаться. Это тип, связанный с самопожертвованием, с борьбой, которую самоотверженность поддерживает и возглавляет. Но в огромной управленческой машине — будь то министерство или банк, или страховая компания — подобная самоотверженность и боевой дух, как представляется, могут сохраниться только в своих деградированных формах. Конечно, можно допустить, что между начальником и его подчиненными существует личная связь,

² Марсель имеет в виду онтологический уровень, лежащий ниже уровня собственно «личности» (*infra-personnel*). — *Прим. перев.*

образованная, с одной стороны, лояльностью, с другой — благожелательностью; но есть основания полагать, что такое является чем-то присоединенным, ничего или почти ничего не меняющим в ходе работы данного учреждения. Вполне допустимо думать — и это, как мы слишком хорошо знаем, значительно больше, чем простая возможность, — что служащих удерживает страх потери места или возможные санкции, которые могут варьировать от штрафа до увольнения, подобно тому как, в свою очередь, работники могут и стимулироваться продвижением по службе или премией. Все это, конечно, эффективные средства управления, но они не превосходят доличностный уровень (*infra-personnel*), в то время как совершенно ясно, что честь соотносится именно с личностью или с тем, что ее превосходит, причем личность существует лишь при условии выхода за свои собственные пределы, при условии зацепления за то, что ее превосходит.

Можно опасаться, что подобное зло лишь возрастает, поскольку технократическая ментальность укрепляется; конечно, спорадические реакции против этого появятся, но, по-видимому, в настоящее время они могут получить лишь ограниченное значение. Действительно, проблема в том, чтобы знать, в какой мере управление может одухотворяться, но как на этот счет не оказаться сугубым пессимистом? Ответ на этот вопрос может быть положительным лишь в той мере, в какой то, что извне предстает как простое управление, на самом деле скрывает под собой структуру другого порядка, основанную на испытанных и признаваемых ценностях. Это, разумеется, возможно, но лишь для таких дел и предприятий, которые существенно ограничены в размерах и не превосходят возможностей конкретного восприятия и различения со стороны будь то индивидуального ума, будь то небольшой группы лиц доброй воли, внутренне глубоко связанных между собой.

Однако гигантизм, который, как представляется, неизбежным образом предполагается технократией, как раз исключает такие человекомерные (*humaines*) условия. Поэтому очень трудно понять, как подобное одухотворение могло бы произойти. Само слово «одухотворение»³ утрачивает здесь свой смысл. И самое, быть может, трагическое в мире, развивающемся перед нашими глазами подобно болезни, это появление такого типа реальности, который порожден, в конце концов, мыслью, но мыслью, можно сказать,

³ У Марселя — *spiritualisation*, т.е. буквально «спиритуализация». Здесь важно то, что этот термин отсылает к философскому спиритуализму, продолжателем традиции которого является Габриэль Марсель. — *Прим. перев.*

падшей и противодействующей всем начинаниям живого духа. Не является ли, однако, эта противоположность⁴ мнимой? Безусловно, что-то в нас провозглашает, что она должна быть преодолена, что она не может быть непреодолимой. Но если говорить откровенно — в конце концов, в такого рода сюжетах первейшим долгом является абсолютная откровенность, — то я совсем не вижу, каким образом такая уверенность может стать состоятельной, оставаясь в мире желания или протеста; она не наделена пророческим характером, присущим надежде и вере. Я не раз говорил, что никоим образом не могу присоединиться к оптимизму тех, кто загипнотизирован восхождением планетарного сознания. Такой оптимизм мне представляется чуждым религиозному сознанию, рассматриваемому в его специфической реальности; по меньшей мере этот оптимизм утверждает возможность чрезвычайно сомнительного синкретизма, в лоне которого наука и религия исчезают, образуя самое гибридное единство из всех единств.

Мне представляется совершенно очевидным, что, придерживаясь данностей рассудка, то есть по сути дела простого исчисления вероятностей, мы оказываемся вовлеченными в движение с катастрофическим исходом, то есть захваченными движением к падению Вавилонской башни, понимая под этим разрушение индустриализированного мира такого размаха, что отдельные выжившие должны будут начать с нуля в нищете и вере, в нищете веры.

Однако, мне думается, что один легкий корректив нужно внести в эту катастрофическую перспективу: мы не только должны не поддаваться подобным пророчествам, но имеется, несомненно, очень глубоко укорененный и таинственнейшим образом вписанный в сердце нашего существа долг противиться подобному сценарию. В своих пьесах я неоднократно обращал внимание на совершенно конкретные ситуации, на то, что я позднее определил как долг запрета забегать вперед. Но то, что является верным для каждого из нас, заключенного в пределы узкого и необъяснимого существования, то *a fortiori* является верным и для человеческого мира, рассматриваемого в целом. Не возвращаясь никоим образом к возражениям, пробуждающим оптимизм, несовместимый, несомненно, с нашей структурой как падших тварных существ, тем не менее мы

⁴ Нужно внимательно вчитаться в текст, чтобы ясно понять, о какой противоположности или оппозиции идет здесь речь. Марсель имеет в виду два типа духовной реальности — реальность живого духа, коррелирующую с малыми «человекообразными» группами, и реальность, порожденную технократическим духом, духом абстрактности с неизбежно присущим ему бесчеловечным гигантизмом. — *Прим. перев.*

должны стараться действовать как верующие, то есть как существа, верящие в чудо и действующие во всякий момент некоторым образом скоординированно с этим чудом или парусией⁵. Но в чем же конкретно состоит этот долг или это требование в существующей для нас перспективе?

Мне представляется, что я сформулирую достаточно четко свою мысль, если скажу, что каждый из нас должен максимально умножать вокруг себя личные отношения и бороться тем самым столь активно, сколь только это возможно против своего рода анонимности, распространяющейся вокруг нас подобно злокачественной ткани. Но такие отношения одного человеческого существа к другому есть не что иное, как то, что всегда называлось братством. Именно в свете братства понятие служения может теперь быть развито во всей своей богатой конкретности. Однако сначала сделаем одно замечание: нужно решительно, раз и навсегда отказаться от необоснованной и нерациональной связи между равенством и братством, установленной умами, лишенными всякой рефлексивной способности. Мы настолько привыкли связывать в единую неразрывную пару слова «равенство» и «братство», что даже не спрашиваем, совместимы ли идеи, которые эти слова выражают. Однако рефлексия позволяет точно признать, что этим идеям отвечают, говоря в духе Рильке, совершенно разнонаправленные движения сердца. Равенство выражает спонтанное утверждение претенциозного и завистливого чувства (*ressentiment*): я равен тебе, я ценен не менее, чем ты. Другими словами, в центре идеи равенства находится сознание человека, требующего чего-то для себя. Напротив, братство сфокусировано на другом, на ближнем. Это замечательное слово «ближний» из тех самых слов, которыми философское сознание чрезмерно пренебрегало, с презрением оставляя его проповедникам. Но когда я продумываю значения слов «мой брат» или «мой ближний», то я ничуть не беспокоюсь узнать, являюсь ли я ему, брату или ближнему, равным или нет, как раз потому, что моя установка при этом совсем не направлена на замыкание в самом себе, на то, кто я и чего я хочу. Еще можно это выразить и так: дух сравнения чужд сознанию братства. Это настолько верно, что если я проникнут таким сознанием, то могу, признав превосходство моего брата надо мной, испытать настоящую радость, как бы это ни было не по нутру последователям Сартра, не имеющую ничего общего с низким чувством мазохизма. Могут, однако, сказать, что тем не менее и в этом случае имеет место сравнение. Но мне представляется, что здесь нужно обратить

⁵ Парусия (греч. термин), т.е. второе пришествие Христа. — *Прим. перев.*

внимание на один нюанс. Чувство превосходства, сопровождающее радость, окрашено восхищением, что означает, что оно выступает как порыв, спонтанность, творчество. Совсем другое дело — сравнение. Мы все могли непосредственным, болезненным и унижительным образом испытать своего рода чувство подавленности или холода, возникшего тогда, когда после вспыхнувшего восхищения и радостного сочувствия в связи с блестящим успехом, достигнутым нашим другом, мы вдруг осознаем нашу неудачу или наши личные разочарования. Но если только в нашей душе имеется пусть только капля благородства, такое болезненное чувство сразу же покажется нам предосудительным движением души, наподобие предательства, и о нем можно сказать почти то же, что и о досаде, с которой мы говорим: а все же я это заслужил! Это означает, что равенство как опыт, как *Erlebnis*⁶ (я использую немецкое слово, имеющее преимущество перед французским) отвечает своего рода интроверсии, осуществляющейся в противовес любому творческому великодушию. Конечно, можно рационализировать идею равенства так, чтобы поверхностным образом ее очистить подобно тому, как рафинируют сахар, и утратить сознание ее низкого происхождения; но я опасаясь, что это будет работой нечистой совести, которую рефлексия должна по отношению к самой себе выявить и отринуть. Сказать другому «ты мне равен» означает на самом деле выйти за пределы действительно нам присущих условий конкретного восприятия. Так обстоит дело, по крайней мере, в том случае, если это не означает сказать просто-напросто «ты имеешь те же самые права», то есть произнести чисто юридическую и прагматическую формулу, метафизическое содержание которой почти не поддается выявлению.

Однако совершенно ясно, что все эти соображения примыкают к тому, что было сказано в первой части этого размышления. Ведь именно ради интровертивной концепции равенства сегодня стремятся выступить против идеи служения. Тем самым поворачиваются спиной к истинному братству, то есть к любой возможности гуманизировать наши отношения с подобными нам существами.

И вот здесь приоткрываются очень широкие перспективы исследования того, как могло произойти, что из принятого наивным образом за идеал равенства развились чудовищные несправедливости, свидетелями которых мы стали. Впрочем, речь идет не о том, чтобы утверждать, что несправедливость не господствовала в эпохи до расцвета эгалитаристских идей. Мы хотим только сказать, что

⁶ Переживание (нем.). В этом слове, близком по значению к слову «опыт», звучит «жизнь», что важно Марселю. — *Прим. перев.*

своего рода идеологический камуфляж, прикрывающий сегодня несправедливость, делает ее, возможно, еще более отвратительной, и, главное, несет с собой риск уменьшить способность эффективной борьбы с ней.

И здесь открывается еще одна неожиданная перспектива, тем не менее являющаяся не менее важной. Во всех употребительных смыслах слова «служить» предполагается «служить истине» и, по-видимому, именно в свете этого можно лучше понять, что же такое служение в абсолютном смысле слова, то есть служение самому Богу. Но в данном аспекте нужно согласиться с тем, что здесь требуется кропотливый, тщательный анализ. Действительно, если придерживаются традиционного понятия истины, сохраняющегося в некоторых рационалистических или даже томистских течениях, то невозможно понять, каким образом истина могла бы быть той инстанцией, которой служат. Ведь в этом случае говорится просто, что она существует, что мы должны ее признать, но при этом сама по себе она совершенно безразлична к такому ее признанию. Следовательно, идея подобного безразличия несовместима с идеей служения. Таким образом, мы подходим к тому, чтобы обнаружить такую истину, которая неким образом нуждалась бы в нас, в том акте, посредством которого мы ставим себя ей на службу. При этом — и здесь также мы вступаем на берег метафизики — нужно было бы выявить те характеристики, которыми такая истина должна быть наделена для того, чтобы не было абсурдным считать, что она нуждается в нас. Нужно очевидно признать, что такая истина духовна, что она есть дух, но признать также и то, что этот дух неким образом пребывает в процессе своего воплощения или же, говоря более точно, что он находится сразу и за пределами нас самих и внутри нас. В религиозной перспективе мы подходим к тому, чтобы видеть в этом парадокс или тайну. Лично для меня термин «тайна» (*mystère*) предпочтительнее, и, как я считаю, именно в христианской религии эта тайна обнаруживает наилучшим образом свою световую силу. Не случайно и не может быть чистым случаем то, что этот мир, пребывающий в своем оформлении, в котором привязанность и верность все более и более обесцениваются, является также и миром, в котором ложь стремится господствовать в своих все более и более агрессивных формах, все более и более оскорбляющих критический разум. Напротив, здесь имеется определенная связь, принцип которой, как мне представляется, мысль должна выявить.

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ

Пессимизм и эсхатологическое сознание

Несколько месяцев назад на берегу озера Лугано я беседовал с Максом Пикаром, автором книги «Человек небытия»¹. Я никогда не забуду спокойствия, с которым при одном повороте разговора он мне сказал: «Я убежден, что мы подходим к концу истории. Есть вероятность, что многие из нас станут свидетелями апокалипсического события, который принесет развязку истории». Известно, что Макс Пикар является католиком. Но совсем недавно я слушал одного протестанта, пастора Дальера², который высказывался подобным образом. У одного, как и у другого, хотя трудно представить себе людей со столь различным темпераментом, присутствует одинаковая уверенность в парусии³. Меня при этом поразило, что ни один из них не является членом какой-то секты. Напротив, для них обоих характерно сознание, осмелюсь сказать, экуменистичности, универсальной миссии Церкви. Вокруг такого эсхатологического утверждения и будут вращаться некоторые размышления, которые я бы хотел здесь развить.

Прежде всего, мне представляется полезным напрямую выступить против непосредственного возражения, которое такая вера в неизбежный конец того, что мы называем миром, рискует вызвать

¹ Пикар (Max Picard) (1888–1965) — швейцарский философ, писатель, друг Марселя. Издана их переписка. — *Прим. перев.*

² Дальер (Louis Dallière) (1897–1976) — протестантский священник, теолог, участвовал в Соппротивлении, читал лекции в Монпелье, родственник Марселя (супруга Дальера, Каролина, — сестра жены французского философа). — *Прим. перев.*

³ Второе пришествие Христа. — *Прим. перев.*

у многих христиан, вовлеченных в мирскую жизнь и борющихся против несправедливостей и бедствий разного рода, бросающихся нам в глаза. Нет ли в этом апокалипсическом убеждении мысли как прибежища, способного отвлечь от непосредственно предстоящих нам долженствований? Если все очень скоро должно закончиться, то не приведет ли подобная вера к тому, чтобы склонить нас думать, что ничто больше не имеет значения? И не будем ли мы неизбежным образом вынуждены пребывать в ожидании, быть может, беспокойном и тревожном, быть может, напротив, спокойном и даже радостном, но в таком, которое в любом случае может лишь исключать эффективное действие? С этой точки зрения, следовательно, будут склонны разоблачать как настоящее дезертирство тот акт, посредством которого мы бы всецело отдались вере в близкий приход Спасителя.

Мне представляется очевидным, что такое возражение, какой бы ни была его кажущаяся ценность, скрывает под собой довольно серьезное смешение. Это возражение родственно тому, которое, помнится, я слышал от одной швейцарской протестантки, довольно ограниченной дамы, выступавшей против тех представителей церкви, которые выбрали созерцательную жизнь. Она как раз определяла их как дезертиров, обвиняя в уклонении от насущных задач человека, скрывающихся от них в недрах бессмысленного и бесполезного существования. Она определяла их почти как бездельников. Абсурдность такой оценки не надо доказывать. Тем не менее она ценна, осмелюсь сказать, ценностью по касательной, напоминая об искушениях, несмотря ни на что нас подстерегающих, если только мы смешиваем с призванием то, что, в конце концов, является лишь нашим потаканием самим себе. Подобным образом мы должны опасаться того, что я бы охотно назвал эсхатологическим квиетизмом, прямо противоречащим посланию, хранилищем которого является Церковь.

Действительно, и гораздо более общим образом, нельзя скрыть того, что сама идея конца времен, идея эсхатона, глубоким образом не приемлется определенной и очень широко распространенной ментальной установкой, в понимание которой следовало бы внести ясность. Спонтанно принимается, что под этой идеей скрывается обскурантистский пессимизм, переданный нам Средневековьем и готовый всегда снова всплыть на поверхность благодаря кризисам или преходящим катастрофам, сквозь которые проходит человечество. В такой перспективе весьма склонны будут отождествлять подобные мысли с мрачными идеями, более или менее безумными, которые завладевают воображением в силу болезни или какой-то

интоксикации. Таким образом, вполне естественным образом постулируется противоположность между нормальным состоянием, позволяющим человеку сформировать верное и одновременно относительно ободряющее его представление об его уделе и судьбе и патологическим состоянием, благоприятствующим развитию таких мрачных грез (*sombres rêveries*). Во время одного заседания Бергсоновского общества, посвященного технике, я был поражен тем способом, каким такой уважаемый философ, как Эдуард Леруа, отказывался признать, что в ситуации, в которой сегодня находится человечество, нет ничего такого, что не встречалось бы прежде при других обстоятельствах. Если верить здравому смыслу, то он заставляет нас считать, что человечество еще раз оправится после такого серьезного неблагополучия, как переживаемое нами сейчас.

Что касается меня, то я, не колеблясь, скажу, что мне представляется необходимым выступить против подобной ментальной установки. По сути дела, она состоит в том, чтобы более-менее открыто утверждать, что нужно лишь снова напрячься в ответ на новые вызовы и поступать так, как если бы ничего особенного не произошло. Подобные высказывания с их агрессивной пошлостью характерным образом выражают то, что можно назвать догматизмом солидных умов. Однако важно понять, что солидный ум черпает свои успокоительные уверенности в мире, который кажется ему нормальным образом сформировавшимся, хотя и доступным к постепенному изменению с тем, чтобы полнее соответствовать потребностям разумного существа. И здесь я могу привести личное свидетельство: этот мир, непосредственно рассматриваемый нами как наделенный нормальным строением, пусть и открытый для улучшений в том или ином отношении, есть мир, в котором мы жили в конце прошлого века и в течение немногих лет этого столетия. Недостаточно сказать, что этот мир полностью разрушен: сегодня мы со всей ясностью отдаем себе отчет в том, что он был сметен не случайно, нося в себе самом начало своего грядущего разрушения; и в том отношении было бы, конечно, неосторожным отрицать всякую ценность марксистской критики. Но подобная констатация, усматривающая суть вещей, наносит смертельный удар самосознанию солидного ума, сознанию, которое в свете всего нами пережитого, представляется чистой самонадеянностью. Я говорю, в свете нами пережитого, так как мы находимся как раз в той области, в которой слова, как если бы ничего не случилось, предстают скандальным нонсенсом. Конечно, мы не только прошли испытания в том смысле, в каком их прошел человек, ставший жертвой несчастного случая или переболевший какой-то болезнью. Мы получили урок. Что-то нам от-

крылось или, по крайней мере, должно нам открыться; под нашими ногами разверзлась пропасть. Я склоняюсь к тому, чтобы говорить о вулканическом извержении, открывающем присутствие центрального очага, существование которого не предполагалось, но который тем не менее был здесь и сейчас сохраняется.

Однако хочется спросить, не стремится ли любой историцизм — и в особенности марксистский — затемнить в нас осознание наличия центрального очага, то есть по сути дела демонической силы, осмыслить которую будут пытаться средствами, находящимися в распоряжении обобщенного психоанализа, призывающего обратиться к коллективному воображению или к подобным вещам? Здесь опять мы сталкиваемся с солидным умом, дающим себе сертификат, подтверждающий, что он сам лишен всякого безумия и аббераций, генезис которых он пытается описать. Такая претензия, такой постулат лежит в основе всех конгрессов: «Мы, собравшиеся на конгресс, являющиеся разумными существами, компетентными выносить суждение по проблеме дискуссии, мы собрались вместе для того, чтобы коллективно исследовать...» Очевидно, что в некоторых областях такая претензия или постулат не подлежит критике: урологи или кардиологи заинтересованы встречаться, чтобы обмениваться наблюдениями о явлениях, вполне определимых и локализуемых, поддающихся соответствующей терапии. Напротив, чем больше речь идет о бедствиях, от которых никто из нас в определенном смысле не застрахован, тем больше эта установка, определяющая подобные подходы, предстает облегченной и по сути дела отрицательно оцениваемой (в той мере, в какой она несет с собой иллюзию относительно нас самих, ложь). При этом заметим, что по мере того как такие бедствия нарастают и углубляются, подобные отчаянные и по сути дела противоречивые попытки фатальным образом только множатся, и слишком очевидный их крах лишь увеличивает отчаяние, которому они положили начало. В первую очередь это справедливо для мира политики, поскольку он больше не позволяет отделять его от мира экономики, с одной стороны, и от морального и религиозного мира — с другой. Таким образом, мы подошли к тому, чтобы косвенно прояснить одну идею, представляющую мне важной.

Оптимистически настроенные умы сегодня черпают поддержку в том факте, что на наших глазах, благодаря современной технике, складывается определенное планетарное единство. Но при этом требуется узнать, представляет ли подобная унификация, выражающаяся в первую очередь практическим преодолением расстояний, событие, имеющее позитивное духовное значение. Но как раз в

этом нет ни малейшей уверенности, и можно опасаться, что мировой Конгресс и интернациональная Конференция вместе со всем, что в них имеется напыщенного и бесплодного, согласуются именно с ложью фальшивого единения.

Это становится, как мне представляется, ясным, как только дают себе труд подумать, чем же может быть настоящее духовное единство. Действительно, если вместо того чтобы удовлетвориться оперированием с уже готовой идеей, делают усилие поставить вопрос об идее такого единства, то оказывается, что она нередуцируемым образом двусмысленна если и не в самой себе, то, по крайней мере, в своей способности к применению. Сказать, что две вещи более не что иное, как одна, означает сказать, что между ними произошло «слипание», такое, что, например, нельзя больше взять одну из них, не захватив при этом в то же время другую. Изначально различные теперь они образует целое, которое может быть разложено лишь идеальным образом. Впрочем, рассуждая абстрактно, можно различить множество разных возможностей: или объединение производится путем редукции, или же без нее; если имеется редукция, то это означает, что одна из этих вещей утрачивает часть своих характеристик, отождествляясь с другой; единение здесь связывается с обеднением одной или другой вещи или же их обеих. Если, напротив, редукция отсутствует, то теоретически возможно, что слипание произойдет без того, чтобы какая-нибудь из этих вещей в чем-то изменилась. По правде говоря, я не уверен, что физически это возможно, и в биологическом мире такое с определенностью немыслимо; наконец, и в духовном плане этого также нельзя себе представить. Действительно, в духовном мире само понятие слипания (*coalescence*) представляется совершенно неприменимым. На первый взгляд, кажется, что объединение может здесь произойти лишь благодаря созданию целого, имеющего новые качества, внутри которого каждый его элемент оказывается обновленным. Но, полагая подобный синтез, мы остаемся, в конце концов, по эту сторону единства, о котором здесь идет речь. Можно в данном случае обратиться к знаменитой оппозиции эроса и агапе, предложенной Нюгреном, которую я уже упоминал, и сказать, что эрос, взятый, в особенности, в его романтическом значении, состоит в определенном стремлении слиться воедино с другим существом или же слиться с другим в некоем высшем единстве (или в лишенном различий единстве). Агапе, напротив, — по ту сторону слияния, оно может существовать лишь в мире существ, даже личностей, готов я сказать, если бы это понятие после Канта не понималось слишком уж формально и в юридическом смысле; и современный персона-

лизм, как мне представляется, не смог вернуть ему его значение. Не является ли наиболее высоким единством то, которое создается не только существами, способными признавать, что каждый из них отличен от другого, но и способными любить друг друга в самом их различии? Такое единство располагается по ту сторону любой попытки редукции, ибо по сути дела редукция всегда есть утрата качественности.

Однако мы констатируем, что технический прогресс, рассматриваемый *in concreto*, своим следствием имеет все более и более заметную редукцию человеческих различий, поразительное нивелирование обществ и способов жизни. Такое нивелирование сопровождается развитием партикуляристского духа, духа требовательности со всем тем, что в нем имеется, в конечном счете самого злобного. Как в пьесе «Жало» говорит Вернер Шнее, в сегодняшнем мире каждый стремится сказать: «Я не чувствую себя хорошо, но мой сосед — тоже»⁴. С ослепительной ясностью все, кажется, демонстрирует, что редукция к общему знаменателю может приводить лишь к ресентименту. Однако демонстрироваться это может самыми разными способами. Совершенно очевидно, что технические средства приходят сами собой в распоряжение идеологии, какой бы она ни была — марксистской, фашистской и т.д. — и под какими бы лозунгами ни выступала. Но не менее очевидным — и следовало бы спросить, почему это так — является и то, что идеология не может быть очагом любви, что в самом глубоком смысле слова она не может быть и религией, но лишь — псевдорелигией и антирелигией: таков, в частности, коммунизм, хотя в определенном смысле он, конечно, пользуется своей искаженной аналогией с евангельским посланием, и именно это фальшивое сходство, вводящее в заблуждение множество невежественных и наивных людей, сообщает ему его силу распространения. Вот здесь, как я считаю, безо всяких колебаний можно выдвинуть несколько очень простых утверждений.

По природе своей идеология устремлена к тому, чтобы стать пропагандой, то есть автоматической передачей формул, намагниченных страстью, в основе пропитанной ненавистью и оформляющейся лишь при условии ее применения против определенной категории людей, избранных в качестве козлов отпущения, — евреев, христиан, франкмасонов, буржуа и т.д., сообразно с конкретной ситуацией. При этом поразительно, с какой легкостью один козел отпущения заменяется другим.

⁴Марсель цитирует свою пьесу «Le Dard» (1936). — Прим. перев.

Пропаганда с трудом подчиняет себе индивида, наделенного критическим умом, она даже рискует вызвать его возмущение и реакцию защиты; напротив, в массе она находит для себя привилегированную почву; но ограничиться такой констатацией недостаточно.

Ведь именно сама пропаганда и конституирует массу как таковую, распространяя среди индивидов, которых она стремится сплотить, электризуя их, иллюзию, что они могут достичь сознания массы, и что эта масса образует нечто более реальное и более ценное, чем то, чем они сами являются, взятые в отдельности.

Конечно, эта же пропаганда использует чувство могущества, которое испытывают люди, когда они видят себя в большом количестве собравшимися вокруг одного и того же объекта. Аналогия с большими религиозными собраниями оказывается в данном случае особенно лживой. Действительно, на религиозном соборе, достойном так называться, все внимание устремлено к определенной трансцендентной и мистической реальности. Здесь, напротив, цель собрания только предлог, и по сути дела сама толпа предстает для собравшихся как идол. Чудовищная ошибка некоторых социологов начала века, скажем по ходу дела, состояла в том, чтобы сами религиозные факты истолковывать, исходя из подобного деградированного коллектива. Уродливые сборища, которые множились в течение четверти века, имели, безусловно, своей целью способствовать такому коллективному самообожествлению (*autolâtrie*), которое, впрочем, по определению не может признаться в этом, поскольку способность организаторов приводила их всегда к тому, что предлог для собрания понимался не только как простой предлог. Кстати, попутно замечу, что Церкви проявляют серьезную неосторожность, способствуя организуемым ими манифестациям, скалькированным более-менее по тем собраниям, о которых я только что сказал, так как подобные манифестации развязывают неконтролируемые силы, рискующие действовать вопреки истинной вере.

Здесь было бы уместным сказать еще раз об искушении числом, несомненно, являющимся одним из самых угрожающих соблазнов, известных современному человеку, так же, как и престиж статистики, от которой сегодня ни одной институции не удастся уклониться, даже той, цели которой являются наиболее духовными (например, можно представить себе приходские или епархиальные статистические отчеты о числе причастий). Я думаю, не будут лишними никакой нажим и настойчивость в повторении того, что единственно лишь при условии свободы от зачарованности числом можно надеяться остаться в духовном измерении, то есть в истине.

Но следует сказать, что в мире, в котором мы живем, кажется, все действует самым убедительным и самым тираническим образом так, чтобы убедить нас в противоположном. Вырабатывается этика лжи, предписывающая индивиду самоуничтожение перед этой толпой, лишь незначительной и эфемерной частицей которой он является.

Однако это не означает, что можно или, тем более, следует попытаться реставрировать устаревший индивидуализм, столько различных и даже нередуцируемых проявлений которого нам предоставил XIX век. Здесь также нужно разоблачить еще одну иллюзию, столь же губительную, сколь и иллюзия числа, с которой иногда, особенно в Германии, она вступала в сговор самого злосчастного свойства: я имею в виду иллюзию биологизма. Можно сказать, что все, что в творчестве Ницше имеется слабого, ветхого и, кроме того, разрушительного, связано с престижем, который для него сохраняло биологическое начало. Ницше восхищался Достоевским, быть может, потому, что был знаком с ним слишком поверхностно; если бы он прочел его великие создания, то или признал бы в нем своего самого грозного противника, или же сам обратился в его веру, так как, по-видимому, ни у кого другого, как у Достоевского, соблазн биологизма не был столь эффективно преодолен. И в то же время именно у Достоевского имеется то, что бесконечно преодолевает индивидуализм, тот самый, который присутствует еще у Ибсена, не говоря уже о Штирнере и анархистах.

Итак, не индивида, бросающего вызов массе, требуется прославлять, и, поистине, речь идет не о том, чтобы кого-то прославлять. Зигзагообразными путями и, быть может, случайно подвернувшимися мы пытаемся прояснить то, что в названии этого эссе я обозначил как эсхатологическое сознание. Негативным оно определяется для нас посредством категорического отказа примкнуть к философии масс, опирающейся на преклонение перед техникой и на вклад, вносимый ею в то, что было бы, без сомнения, весьма дерзко называть цивилизацией. Эсхатологическое сознание также определяется для нас посредством не менее определенного отказа примкнуть и к оптимизму «солидных» умов, которые, впрочем, не осмеливаясь подписаться под пугающими и грандиозными перспективами Гегеля, остаются на полдороге и довольствуются той мыслью, что ценой некоторых вызывающих сожаление эксцессов история мало-помалу осуществляет реализацию усредненных требований, по которым солидные умы узнают своих.

Об этом эсхатологическом сознании, рассматриваемом теперь более позитивно, некоторые бежавшие из лагерей уничтожения

узники сообщали свои свидетельства, ценность которых невозможно преувеличить. Достаточно подумать о том, что в кошмаре Освенцима или на другой каторге пережили такие люди, как Жак Леви или Эдмон Мишле. Но в той перспективе, которую я пытаюсь приспособить к своей задаче, вопрос стоит о том, чтобы знать, не могут ли эти лагеря рассматриваться как мрачно карикатурное предвосхищение грядущего мира. Распространение определенных методов, сегодня простирающихся на все более и более значительную часть континента, считавшуюся нами цивилизованной, в этом плане приобретает смысл угрожающего откровения. Не состоит ли существенный аспект эсхатологического сознания в признании этого феномена во всей его масштабности, в его особой реальности, в том, чтобы ясно видеть, что становятся виновными во лжи, когда жестокости, свидетелями которых были другие столетия, стремятся приравнять к ужасам, происходящим на наших глазах? В прошедшие столетия фундаментальные принципы человеческого мира не были еще признаны и утверждены. Сегодня же эти принципы, ставшие хорошо известными, систематически нарушаются; более того, с беспрецедентным бесстыдством те же, кто топчет их ногами, не прекращают их упоминать и ссылаться на такие идеи (демократии, свободы и т.п.), призываемое господство которых освятило бы их окончательный крах. И я хочу добавить, что в этих условиях остается место, причем и у самого философа, для собирания или восстановления всего того, что было таким образом расхищено, брошено на ветер, профанировано...

Но скажут, неужели такое вечернее сознание является истинно эсхатологическим, в частности у философа? На самом деле он может со всей искренностью присоединиться к идее сверхисторического события, могущего явиться некоторым образом извне, чтобы положить конец истории? Здесь многое требует пояснения. В самых общих чертах отвечая на этот вопрос, я скажу, что сегодня мы присутствуем при универсальной проблематизации того, что в прошедшие времена почти всеобщим образом считалось само собой разумеющимся, причем эти проблемы, неопределенно умножаемые, несут с собой все меньше и меньше решений. Правомерно сказать, что, начиная с того момента, когда рефлексия атакует само единство жизненного мира (*du vécu*) — под этим, прежде всего, надо понимать акт жизнепроживания и передачи жизни, — чтобы разложить его, и вопросы, почему множатся ненадлежащим образом, тогда возникает ситуация, когда даже вопросы, относящиеся к разряду «как», становятся все более и более неразрешимыми. Мир, в котором можно увидеть, что предлагают назначать заработную

плату матери в ее семье за уход и воспитание ее детей, с полной очевидностью есть такой мир, в котором сами корни жизни отравлены. Впрочем, с этой же самой точки зрения главным бичом предстает этатизм с его безумной иллюзией, толкающей людей освободиться от тех задач, которые они сами больше не в состоянии выполнять, переложив их на государство, как будто это перенапряженное государство не стало символом закамуфлированного бессилия под видимостью абсолютного могущества. В этой перспективе философ, созерцающий беспристрастно происходящее у него перед глазами, может быть приведен к тому, чтобы спросить, не идем ли мы к концу истории, и не является ли атомная бомба реальным символом тенденции, толкающей род человеческий к самоуничтожению. Конечно, положительная идея эсхатона, как она представлена в Священном Писании, может вмещаться совершенно в ином измерении. Но может быть, то, что я попытался набросать на этих страницах, образует как бы чувственно осязаемую историческую оболочку, под которой для нас скрывается событие, относящееся исключительно к миру веры, событие, которое я пытался не постичь конечно же, но зондировать в его позитивной реальности.

Несомненно, попытаются, указав мне на мои же позиции, спросить: «Искренно ли и вполне чистосердечно вы считаете, что это апокалипсическое событие близко?». Но я не считаю, что на такой вопрос можно ответить «да» или «нет». Дело в том, что к моей сущности как создания, являющегося узником чувственного измерения, мира привычек и предрассудков, в который я вовлечен, принадлежит навсегда оставаться созданием разделенным, и такое плененное Я может лишь так ответить на этот вопрос: «Нет, я в это не верю»; и тут же это существо или отдается чистому и простому отчаянию, или, но все с большим и большим трудом, укрывается в каком-то оптимистическом мышлении, в некотором «а если все-таки!». Однако случается нечто, имеющее решающее значение: такое плененное Я не может со всей искренностью провозгласить, что оно и есть я сам. У меня есть сознание моей несводимости к этому плененному Я; Я любви и молитвы четко об этом заявляет, пусть при этом между одним и другим имеется нечто большее, чем простое сожительство. Итак, лишь это Я любви и молитвы может стать эсхатологическим сознанием. Однако оно не наделено даром пророчества: пророчествуя, оно бы вышло за пределы данного ему удела. Но оно способно приготовиться к такому приходу: так приговоренный совершает свой последний туалет перед казнью. Такое приготовление на самом деле не содержит ничего мрачного, напротив, оно может происходить только в радости, в той радости быть

сразу и одним и множеством, которая является церковно-духовной (ecclésiale) по своей сути. Эта радость, непонятная для плененного Я, выступает как предвосхищающий ответ на предчувствуемый призыв, который, нет в том сомнения, будет становиться все более отчетливым и настоящим — тот призыв, воспринимать который навсегда заказано для «солидных» умов.

Человек против Истории

Для меня, являющегося философом и драматургом, нет и речи о том, чтобы позволить себе вторгаться в то, что напоминало бы пророчество. Подчеркиваю: между образом мысли философа и образом мысли пророка невозможно смешение. В конце концов, у философа в наличии один инструмент, это — рефлексивное мышление. Впрочем, я не оспариваю, а, совсем напротив, утверждаю, что рефлексия философа сама берет свое начало в том, что я назвал ослепленной интуицией. Но уж если можно говорить об ослепленной, или заблокированной интуиции, то это означает, что такая интуиция у философа не наделена способностью формулироваться непосредственным образом, как в случае поэта и *a fortiori* пророка. Подобная интуиция обречена скрытым образом питать рефлексивную мысль, не могущую осуществляться иначе, как опираясь на обычный опыт, доступный прямодушному уму.

Мою задачу я сформулирую так: несмотря на некоторую надежду, которую мы сохраняем и призваны сохранять до конца, не менее верно, неоспоримо верно, что перед нами возможность катастрофы, рискующей привести к исчезновению всего того, что придает жизни смысл и оправдывает ее. Сам по себе факт наличия такой возможности представляет собой такую данность, которая по природе своей должна вызвать самый трагический из всех самоотчет сознания. Вот такое исследование я и хотел бы здесь провести.

В качестве исходного пункта я выбираю предисловие, написанное мной для книги «Двадцать пятый час»¹. Мне вспоминаются слова Траяна из этой книги: «В последней стадии своего прогресса западная цивилизация не осознает больше индивида, и нет больше никакой надежды, что она когда-нибудь это сделает. Такое общество знает лишь некоторые измерения индивида, но человека в целом, взятого индивидуально, для этого общества больше не существует. Западом было создано общество, подобное машине. Оно обязывает людей жить в его недрах и приспосабливаться к законам машины.

¹ Имеется в виду книга Виргила Георгиу (Virgil Gheorgiu), которая, в противовес отрицательному мнению о ней, была опубликована Марселем в руководимой им книжной серии «Перекрестные огни» в издательстве «Плон». Об этой книге Марсель говорит ниже. — *Прим. перев.*

И когда люди уподобятся машинам вплоть до отождествления с ними, тогда людей на Земле больше не будет». Как здесь не припомнить книги, появившейся после «Двадцать пятого часа» и по отношению к которой, я об этом знаю, Виргил Георгиу, как и я, испытывал чувство огромного восхищения, я имею в виду книгу Джорджа Оруэлла «1984»? Книга-галлюцинация, превосходящая своей значимостью, без сомнения, все известные романы о будущем, потому что она представляет нам полномасштабную картину того, что в состоянии наброска уже существует почти во всех странах. Как очень серьезный факт я расцениваю то, что во Франции, по крайней мере, эта книга не получила никакой известности. Это может быть объяснено, на мой взгляд, только своего рода глубокой низостью: по сути дела люди боятся увидеть в таком магическом зеркале образ мира, который завтра будет нашим образом, если у нас не останется мужества отвергнуть его, будь то даже с помощью мученичества.

Но в многочисленных общественных кругах наблюдается тенденция к сползанию или уступке стихии, которую, я считаю, нужно разоблачать со всей определенностью. Я хочу сказать, что ценность индивида, лучше сказать, личности, выдвинутая как постулат в книгах Георгиу и Оруэлла, сегодня все больше и больше втихую ставится под вопрос. При этом я не имею в виду фанатиков, но тех, кто искренно верят и в действительности позволяют себе устрашаться вердиктами, произносимыми от имени истории, точнее, произносимыми философией истории, которые тем не менее совершенно не выдерживают критического исследования. Вот именно в этой точке и должен вмешаться тот самоотчет совести, которому каждый из нас обязан подвергнуть себя.

Сегодня особенно в ходу со стороны людей марксистской ориентации разоблачение философии личности как лицемерного выражения буржуазного общества, занятого единственно сохранением своих привилегий, но при этом озабоченного тем, чтобы прикрыть свои эгоистические цели кажимостью универсализма. В этом мы узнаем некий тип странным образом сохранившейся в наше время софистики, повинными в котором являются далеко не одни только сталинисты: так, например, он часто встречается у Сартра. Невозможно оспаривать, что идеи личности и ее прав нередко применялись поверхностным образом и ради практических целей с тем, чтобы на самом деле задействовать волю для их подавления в пользу клики или касты, эту идею провозглашающих. Но в этом факте отсутствует основание для дискредитации самих идей, и, напротив, теперь нужно с максимальной силой их поддержать, чтобы они не

остались лишь пустыми абстракциями, сведясь к словам. Вопреки этому надо пытаться эти идеи воплощать в нравы и общественные институты, создавая тем самым единственно мыслимую защиту от состояния технократизированного варварства, являющегося, возможно, самым отвратительным из всего, что только можно помыслить.

Однако в данном пункте следует предусмотреть возражения, недооценивать значение которых было бы неосторожным. Не является ли личность, понимаемая так, как она определялась в кантианстве или в гибридных концепциях, к нему примыкающих, в конечном счете лишенным жизни остатком, можно даже сказать, склеротизированным остатком устаревшей веры в нее? И не будет ли обоснованным принять, что если личность достойна внушать уважение, то единственно лишь в той мере, в какой она еще наследует ауру, окружающую тварное существо как созданное по образу Творца? Нет сомнений в том, что Кант и кантианцы далеки от того, чтобы таким способом помыслить оправдание уважения человеческой личности, и, напротив, по крайней мере, в том, что касается автора «Критики практического разума», исходя из личности, рассматриваемой как автономный субъект, они стремятся возвыситься до религии, способной к согласованию с совестью (*conscience*). Но невозможно связываться исключительно с буквой философской системы или только с ее выражением, разработанным ею для нее самой. Такое мышление, как мысль Канта, или даже мысль его самых верных учеников, нельзя отделять от определенной атмосферы, в которой оно было развито; я имею в виду примерно то, что Жан Гиттон² в наше время изучал под именем ментальности. Было бы даже излишним говорить о том, что в такой атмосфере мысль действительно черпает кислород, нужный ей для ее жизни. Никто не может отрицать, что витальная атмосфера кантовского учения была христианской и даже пиетистской. Но как не видеть того, что под воздействием многих факторов, некоторые из которых, кстати, были очень эффективно выявлены марксистским анализом, эта атмосфера претерпела изменение? Поэтому не является ли законным спросить, не обречены ли сами идеи на исчезновение как раз потому, что среда, осмелюсь сказать, флюидоподобная, которая была для них необходимой, исчезла? В этом отношении невозможно переоценить ницшевское событие: если Бог мертв, если идея твар-

² Гиттон (Jean Guittton) (1901–1999) — французский философ-спиритуалист и писатель католической ориентации, профессор в университете Дижона и в Сорбонне, друг Марселя. — *Прим. перев.*

ного существа, задуманного по образу Бога, тем самым устарела, то не должны ли мы извлечь следствия из этого факта и признать, что идея человеческой личности сегодня сама лишена корней, что она не более чем пережиток, и может лишь, самое большее, положить начало академическим и обескровленным разработкам? По-видимому, нет вопроса более важного. Но нужно оставаться бдительным по отношению к возможной путанице понятий. И вот здесь философ действительно находится у себя дома, на своей собственной территории. Как я уже сказал, пророчества отнюдь не являются его делом. И больше, чем в любое другое время, его трудом должен быть труд различения.

Мы должны, прежде всего, рассмотреть одну фактическую ситуацию, которую нужно признать и даже исследовать с прицельной точностью и быстротой хирурга, прилагающего усилия для определения природы и границ какого-то повреждения.

Совершенно очевидно, на мой взгляд, что техники унижения смогли сложиться, лишь исходя из ситуации, несущей с собой радикальное отрицание — не всегда явное — священности как характерного свойства, приписываемого христианством человеческому существу. Если многие среди нас сегодня неудержимо склонны провозглашать, что «человек агонизирует», то такая констатация со всей очевидностью предстает связанной с ницшевским утверждением смерти Бога. Это сопряжение могло бы быть пространным образом развернуто, в особенности посредством изучения материалистической ментальности, которая столь странно изменилась с конца XIX века, как я об этом не раз говорил. Большинство материалистов XIX века были людьми, которые вели себя на самом деле так, как если бы они придерживались верований, объявленных ими устаревшими. Это означает, что они еще наследовали христианский климат, не отдавая, впрочем, себе в том отчета. Сегодня же можно сказать, что ситуация изменилась, и теперь материалист стремится и жить как материалист; и мы в наше время начинаем понимать, что это означает.

И вот здесь встает вопрос, значение которого является решающим: речь идет о том, какую установку мы должны принять перед лицом такого сопряжения, поскольку мы остаемся и хотим оставаться сознательными и свободными существами. Существенно, что такое сцепление ни в коем случае не может навязать нам его оценку, оценку его значения. Говоря более точно: несомненно, существует искушение — вот именно о нем я и высказывался выше, когда говорил о соскальзывании и предоставлении себя стихии — неким образом дать увлечь себя буксиром события и сообщить со-

бытию свидетельство признания, знак законности. Но достаточно того, чтобы такое искушение было помыслено как искушение, чтобы тем самым высвободиться из футляра, в котором, в противном случае, мы бы рисковали остаться. Этим я хочу сказать, что наша историческая ситуация изменяется, начиная с того момента, как мы сознательно выступаем против того, что можно было бы назвать обольщением, всегда исходящим от события, когда оно является достаточно массовым. Событие нас подстрекает, часто очень опасным образом, деформировать наш способ ретроспективной оценки всех тех событий, которые ему предшествовали. Особенно это ощущалось в 1940 году. Нашлось большое число слабых умов, увидевших в нашем поражении нечто подобное Страшному суду в миниатюре, и мы можем быть отныне уверены, что если бы советское нашествие, не дай бог, прокатилось бы по Западу, то случилось бы то же самое в гораздо более широком масштабе, тем более что в это время уже была разработана идеология, способствующая такой интерпретации события. Итак, отныне, используя то, что, несмотря на панику, которая уже проявляется, определенное хладнокровие несмотря ни на что возможно, лишь бы имелась твердая решимость сохранять его; итак, отныне, говорю, мы призваны воззвать к возможностям рефлексивной мысли для того, чтобы заклать, осмелюсь сказать, этот нарождающийся фатализм. Впрочем, при этом обнаруживается исключительная польза размышления о том, что произошло с нацизмом, надо вспомнить, насколько искушение смогло стать сильным, снова и снова внушая, что он победил. Представим, каким могло быть наше умонастроение накануне битвы под Эль-Аламейном³, когда еще ничего не позволяло утверждать, что Сталинград выдержит до конца. Впрочем, это не значит, что ситуация здесь была такой же.

Как бы ни оценивали коммунизм, невозможно сомневаться, что его роль и масштаб несравненно более значительны, чем роль и масштаб гитлеризма; и мы ясно видим, как могло случиться, что умы, лишенные интеллектуального стержня и крепкой морали, пришли к тому, чтобы чистосердечно поверить, что коммунизм соответствует смыслу истории, в то время как нацизм является регрессивным образом мысли. Однако возможно, что эта противоположность в

³ Речь идет о сражении в Северной Африке (Египет) осенью 1942 года, когда английский генерал Монтгомери разгромил группировку итало-немецких войск под командованием Роммеля. В результате наступление немцев и итальянцев на восток к Суэцкому каналу было остановлено, и они были отброшены к Тунису, что затем послужило основой для освобождения всей Северной Африки и высадки затем союзников в Италии. — *Прим. перев.*

данном случае является более поверхностной, чем хотелось бы. Я глубоко убежден, что само выражение «смысл истории» отвечает чрезвычайно смутному или, по крайней мере, двусмысленному понятию, и что мысль, владеющая собой, чувствует себя обязанной подвергнуть его критическому анализу.

В последние годы вспоминали немало прогнозов будущего, сформулированных главным образом великими французскими либералами XIX века, прежде всего Токвилем, но также замечательным и совершенно забытым критиком Эмилем Монтегю. Здесь я процитирую несколько строк Монтегю из книги Гонзаго де Рейнольда «Русский мир»⁴. Этот абсолютно пророческий текст, источник которого, к сожалению, Гонзаго де Рейнольд точно не указывает, датируется временем Коммуны. «Не увидим ли мы однажды, — спрашивает Монтегю, — и в самых грозных для Европы условиях, как Россия возобновляет свои планы мирового (universelle) господства и захвата, осуществление которых демократией, по ее собственному признанию, продолжается. Кто этот тайный Аттила, этот неизвестный Тамерлан, который надумал такое? Имена их в данном случае вполне уместны, так как на этот раз дело идет исключительно именно о завоевании цивилизованного мира. Это война, война, открыто объявленная не по той или иной причине, но по совокупности всех причин и всем странам стразу. Вспомните здесь о гигантском шаге, недавно сделанном Революцией по пути универсализации, на который она вступила»⁵. В данном случае не только претензии являются универсальными, но универсальны также стратегия и тактика. В прежние времена в борьбе, которую вела демократия, интерес сражения сосредотачивался всегда лишь на клочке пространства. На этот раз судьба всей Европы скрывается в шансах каждой из этих схваток. Это учение нам четко говорит о том, что отныне имеется лишь одна-единственная демократия, управляемая одним и тем же желанием, одной и той же волей, одним и тем же интересом; что Англия, Германия, Франция, Бельгия суть лишь имена тех местностей, где она предполагает вести свои грядущие баталии, что это лишь географические формы, служащие ей для напоминания о счастливых или несчастных шансах, встреченных ею в ходе борьбы.

⁴ Рейнольд (Gonzague de Reynold) (1880—1970) — швейцарский интеллектуал-аристократ, писатель, преподавал в университете Женевы, убежденный противник радикально-демократической партии Швейцарии. — *Прим. перев.*

⁵ Здесь напрашивается вопрос: а не читал ли Монтегю написанные по-французски политические статьи Федора Тютчева, в основе историософской концепции которого лежит представление о борьбе двух мировых сил — Революции и России? И не повлияли ли идеи Тютчева на него? — *Прим. перев.*

Это вовсе не одна половина цивилизованного человечества решает атаковать другую и открыто признается в этом. И если это не великое дело, то, по крайней мере, столь огромное, как того можно было бы пожелать. Во всяком случае, оно превосходит, и значительно превосходит, самые возвышенные грезы амбиций и самые необузданные фантазии. Итак, вот она, демократия, берущая на себя роль великих завоевателей, против которых в былые времена ученые головы выступали с таким нажимом, вот она, демократия, открыто стремящаяся к мировой империи. Эта демократия не довольствуется отбрасыванием всего, что не является ею самой; она объявляет, что не примет ничего, кроме себя самой и что она не позволит нам даже ту свободу, которую в мусульманских странах предоставляют неверным (djaours)⁶. Материализованный ислаимзм — вот та новая форма, в которую облачается демократия; она нам не предлагает больше освободить человечество от любой тирании, она несет нам свою тиранию; она нам не предлагает больше терпимо относиться ко всем верованиям, она нам несет нетерпимость своего закона; она требует от нас послушания своему господству, она вступила на путь, который проходили все державы, опьяненные сами собой, и в конце которого они всегда находили поражение и могилу».

Это потрясающее предсказание не является изолированным. Несколькими годами раньше Доносо Кортес, творчество которого французам открыл Луи Вёйо⁷, предсказал приход «великой антихристианской империи, колоссальной демагогической державы, руководимой плебеем сатанинского масштаба, человеком греха». Токвиль в своих «Воспоминаниях» с меньшей точностью, но также провидел приход опасности; и подумать только, что сказал Карно в своей речи 17 июля 1868 года с трибуны Законодательного собрания: «Если России удастся однажды осуществить свою мечту о всеобщем нашествии славянского мира, то она так навалится на Европу, что Европа окажется подчиненной. И давайте не будем фантазировать, это не славянский элемент будет господствовать, а московский:

⁶ В Оттоманской империи так называли людей, не принадлежащих к мусульманскому большинству, прежде всего, представителей христианских конфессий. Аналогичные понятия существовали и в других мусульманских странах. — *Прим. перев.*

⁷ Вёйо (Louis Veuillot) (1813—1883) — французский публицист, полемист, политический деятель при правительстве Гизо. После ухода в отставку стал редактором католического издания ультрамонтанистской ориентации «Религиозная вселенная» (Univers religieux). Доносо Кортес (Juan Francisco Maria de la Salud Donoso Cortes y Fernandez Canedo) (1809—1853) — испанский политический мыслитель, публицист, парламентарий и дипломат. Его сочинения переведены на русский язык: Сочинения / Пер. с испанского А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. — *Прим. перев.*

азиатская цивилизация вместе с ними одержит триумф над цивилизацией европейской». Не преувеличивая, можно сказать, что неведомыми для тогдашнего времени ходами и при помощи идеологии, принципы которой выявлены были тогда еще несовершенным образом, история воплотила предсказания этих людей, наделенных столь пронизательными умами. Нет никакого основания при этом спрашивать, хотя вопрос сам по себе очень интересный, как могло случиться, что подобные прозрения столь длительное время были скрыты.

Сегодня вполне открылось, что именно братоубийственные войны между западными странами и странами, вестернизованными несовершенным образом, смогли приготовить осуществление этих ужасных пророчеств.

В чем можно быть, однако, уверенным и что одно лишь представляет интерес для моей темы, так это то, что процитированные мною люди, обладавшие еще той ясной рассудительностью, упадок которой мы сегодня оплакиваем, воздерживались от нормативной ценности своих предвидений, бывших для них не более чем, осмелюсь сказать, экстраполированными констатациями. Заметим при этом, что пронизательность этих людей явилась вознаграждением свободы духа, которой они еще наслаждались. Когда они высказывали эти ужасные предсказания, на самом деле они отвлекались от своих естественных наклонностей, от своих предпочтений. Впрочем, согласимся, что это было им легче сделать, потому что они еще были далеко от события, которое провидели как грядущее. Вполне возможно, что политический взгляд на вещи — не считая совершенно редких исключений, которыми действительно можно пренебречь, — является почти неизбежно дальнзорким. Близость все смешивает именно тем, что благоприятствует страху и вожделению, которые, в конце концов, лежат у истоков всех заблуждений. Именно страх и вожделение сегодня лежат у истоков движения конверсии⁸ — разумеется, я употребляю это слово в его военном значении, а не в религиозном, — которое проглядывается во многих кругах западного общественного мнения, и я еще добавлю, что присутствие таких движущих мотивов является достаточным условием для того, чтобы сделать его подозрительным. Оно столь же подозрительно, как и «самоотчет совести» (*examen de conscience*), к которому в 1940 году прибегли со странной стремительностью люди, быть может, менее озабоченные внесением ясности в самих себя, чем получением милости у победителя.

⁸ Conversion означает и религиозное обращение, и конверсию в указанном здесь смысле. — *Прим. перев.*

Здесь нужно еще, что мне представляется очень важным, провести различие между людьми, достигшими зрелости, и молодежью, знакомой с прежним порядком лишь на стадии его разложения. Такие молодые люди могут вообразить (разумеется, не без упрощений), что этот порядок был сам по себе лишен всякой позитивной значимости. С одной стороны, их незнание, с другой — вполне оправданное чувство возмущения, вызываемое слишком очевидными несправедливостями, могут соединиться вместе и заставить их поверить, что им не осталось никакого выбора, и за пределами самоубийства единственная предоставленная им возможность — это худо-бедно приспособиться к новому порядку, ущербный характер которого не оспаривается наиболее проницательными или наиболее честными из них, но который, после достаточного притирания к нему, несмотря ни на что, должен будет удовлетворить их запросы, которые невозможно отныне загасить. И вот после того, как отошли от нашей темы, мы снова сталкиваемся с устрашающей идеей смысла истории (*sens de l'histoire*), своего рода покатости⁹, с которой мы должны обручиться (*à épouser*); и если уж идти до конца, то к этому добавляют, что когда средства убеждения обнаруживают свою недостаточность, невозможно не воздействовать силой на претендующих на сопротивление этому течению, этому импульсу.

Эта претензия предстает не только как опасная, но и как в строгом смысле отрицающая идею личности в том ее значении, как эта идея принималась почти без обсуждения в конце прошлого века и даже в первой четверти нашего. Теперь же в качестве принципа принимается, что личность лишь в том случае имеет право на уважение, если она соглашается подчинить свои действия тому, что можно было бы назвать регулированием самой истории. Но достаточно соединить эти постулаты для того чтобы обнаружился их монструозный характер. Действительно, регулирующая сила принадлежит не истории, которая, по правде говоря, лишь некая сущность (*entité*)¹⁰, но людям, могущим быть лишь тиранами и, добавлю, преступниками, предстающими при этом проводниками ис-

⁹ Слово *sens*, употребляемое здесь в выражении «смысл истории», означает и «смысл» в собственном смысле, и «направление». Поэтому у Марселя возникает образ покатости-склона в представлении топографии мировой истории. Если история имеет смысл, то это означает, что, говоря на языке пространства, в ней присутствует «склон», с непреодолимой силой заставляющий нас «скатываться» по нему, очевидно, к «концу» истории. — *Прим. перев.*

¹⁰ Это слово, отсылающее к философской латинской терминологии, следовало бы пояснить эпитетом «отвлеченная», или «абстрактная» сущность. — *Прим. перев.*

полнения этой странной, этой безжизненной божественности. Но кем производится наделение (investiture) — здесь подходит именно это слово — таких людей подобными полномочиями? Притязать на то, чтобы оно производилось самой же историей, просто смешно. Такое понимание не есть мысль, но лишь ее симулякр как раз потому, что история не более чем абстракция. Впрочем, в данном случае нельзя говорить даже об эффективном консенсусе, ибо мы знаем, что при этом действуют активные меньшинства; чтобы в том убедиться, достаточно вспомнить то, чем был нацизм в своем начале, или что представляли собой максималисты в начале русской революции. Истина состоит в данном случае в том, что небольшое число фанатиков, лишенных всяких моральных сдержек и имеющих дело с аморфной человеческой массой, подавленной нуждой и разобщенной внутренними трениями и т.п., в современном мире может — с очень большой вероятностью — с помощью пропаганды и террора оказывать магнетизирующее воздействие на людей, страшные последствия которого мы наблюдали последние тридцать лет. Нужно добавить, что в это же время интеллектуалы — в особенности неудачники или рассерженные — всегда найдут фальшивое оправдание подобным движениям, в котором они несмотря ни на что нуждаются, с тем, чтобы внушить его слабым умам. Здесь имеет место целая связанная воедино совокупность действий, истинную природу которых надлежит выяснить рефлексивной мысли. В этом и только в этом и состоит истина того, что амбициозно называют смыслом истории.

Но с такой точки зрения во всем своем свете предстает скандальная претензия ради этого своего рода пугала для воробьев пожертвовать фундаментальными свободами личности. Прежде всего, мы должны защищаться от силы устрашения, исходящей от некоторых слов, с которыми сегодня посредством странного переноса связывают что-то вроде сакральной ценности, которую следует защищать. Ничто не навязывается с такой величайшей безотлагательностью, как обмирщение, секуляризация принципов, на которых основываются ложные религии нашего времени. Я говорю, ложные религии, и эти слова очень точно обозначают узурпацию идеологией — несмотря на кажимость, всегда остающейся в сущности эмоциональной — трансцендентности, могущей принадлежать только несотворенному. Следует добавить — и это чрезвычайно важно, — что человеческую свободу способна поддержать лишь подлинная трансцендентность. Можно даже добавить, что признаком ложной трансцендентности является то посягательство, которое она представляет для такой свободы.

На это, без сомнения, возразят, что сами религии откровения слишком часто отмечены злоупотреблениями того же рода, о которых я только что сказал. Однако такое возражение я не только не отвергаю, но я его разделяю без колебаний и прямо скажу, что определенное клерикальное подавление, в примерах которого вокруг нас нет недостатка, представляет настоящее предательство по отношению к сущности христианства; христианство может разоблачать фальшивые религии, о которых я говорил, лишь при условии признания и осуждения тех извращений, которым оно подвержено в той мере, в какой оно вынуждено принимать институциональные формы. Церковь — человекобожественная институция, но она может допустить эти отклонения в своем человеческом, слишком человеческом аспекте в той мере, с какой подвержена рискам поддаться искушениям, рожденным гордостью.

Задача христианского мыслителя в нынешней ситуации не является простой, потому что состоит в обязанности выступать одновременно на двух фронтах — против гегельянствующего обожествления истории, которое при глубоком рассмотрении проблемы нужно расценивать как подлог, и против реакционных учений, реакционных в самом предосудительном смысле этого слова, учений, часто порождаемых незнанием и страхом и приходящих к непризнанию того, что в приобретениях современной философии имеется наиболее достоверного. Такие учения связаны с безусловным углублением самого понятия свободы и всего того, что более-менее прямо с ним соотносится. Но надо подчеркнуть, что все это также опасным образом ставится под вопрос, также поставлено под угрозу как с одной стороны, так и с другой. Как это всегда бывает, между ошибками, характеризующимися противоположными знаками, даже если они борются между собой или, более точно, полагают, что борются, неизменно складывается фактическое содружество. Ясно, что ничто не может лучше послужить коммунизму, чем реакционный, в плане социальном и религиозном, дух, и добавлю, ничто не может использоваться лучшим образом атеистами, чем клерикализм, стремящийся превратить Бога в деспота, обслуживаемого кастой священнослужителей, составляющей дополнение диктатуре¹¹.

¹¹ Подобная поляризация типов общественного сознания в послевоенной Западной Европе в ситуации остро переживаемой, но все же скорее кажущейся угрозы советского вторжения исследуется Марселем в его драматургии. Особенно значима в этом плане упоминавшаяся выше пьеса «Рим больше не в Риме». Подобно С.Л. Франку, Марсель считал, что христианский мыслитель в современной ситуации должен стоять по ту сторону правого и левого, вне идеологической поляризации ментальных установок. В этой пьесе Марселя увлекала идея полифонического или симфонического сознания. — *Прим. перев.*

Я не отрицаю беспокоящий и даже поверхностно оцениваемый как обескураживающий характер подобного диагноза. Но, по моему мнению, он представляет неоценимое преимущество помочь нам посредством своего рода возвратного шока определить единственный путь, открывающийся перед нами, если мы не хотим стать соучастниками, не скажу катастрофы, но еще большего преступления, которое когда-либо совершало человечество против себя самого.

Уясним себе, что очевидным образом здесь не может идти речи о том, чтобы определить нечто такое, что напоминало бы линию действий в политическом смысле. Речь идет скорее о внутренней установке; но такая установка не может оставаться в состоянии простой готовности, она должна выражаться действиями, причем на том уровне, на котором находится каждый из нас; этим я хочу сказать, что речь не идет о том, чтобы топтаться, как, увы, слишком часто бывает у интеллектуалов, в тех областях, в которых мы лишены компетентности, подписывая обращения, манифесты и т.п. Я ничем не наврежу своей мысли, сказав, что это мелочное мошенничество. Но зато каждый из нас может, находясь в том мире, который ему свойствен, в той специальности, которая является его делом, неутомимо продолжать борьбу за человека, за его достоинство против всего того, что сегодня угрожает их уничтожить. Несомненно, такая борьба должна происходить, прежде всего, в сфере собственно правовой, так как, надо признать, сегодня само понятие права более не признается, не понимается. Люди моего поколения могут засвидетельствовать, что в этой сфере произошло обрушение, о котором тридцать или сорок лет назад никто и помыслить не мог. И здесь также мы находим тот же фантазм, который я не устаю разоблачать: понятие смысла истории, я хочу сказать, образует определяющую инстанцию, во имя которой определенные люди должны сохраняться или даже возвеличиваться, а другие — отстраняться и даже уничтожаться.

Примеров тому множество. Но я ограничусь напоминанием о том, чем были чрезвычайные суды в годы сразу после Освобождения¹². Элементарные принципы права в них буквально топтались ногами. Осмеливались организовывать комиссии, в которых заседали те самые люди, которые должны были бы быть от этого

¹² Париж был освобожден в конце августа 1944 г. Ситуация, неблагоприятная для немецких войск, была создана успехами Красной армии на Восточном фронте и успешной высадкой союзников в Нормандии в июне этого года. Все это подхлестнуло внутреннее сопротивление нацистской оккупации Франции, внесшее весомый вклад и в освобождение ее столицы, куда триумфатором на вокзал Монпарнас прибыл генерал де Голль. — *Прим. перев.*

отстранены, — я имею в виду жертв оккупации или их близких¹³. Более того, основанием для того, чтобы их не включать в подобные комиссии, было то, что им давалась власть судить тех, кого они признавали достойными жалости и кто, впрочем, нередко арестовывался по анонимным доносам. Если для этого был досуг и если не было риска тут же быть подавленным отвращением или ужасом, то предпринимались попытки оправдания подобных постыдных практик определенной частью прессы, увы, поддерживаемой некоторыми из наших тогдашних руководителей. Говоря абстрактным языком, можно сказать, что в данном случае был сакрализован поистине монструозный принцип неравенства перед законом, то есть, очевидно, отрицание законности. Ведь несомненной аксиомой права является утверждение, что закон и равенство перед законом неотделимы друг от друга, и невозможно нарушать один из них, не отменяя другого. Но начиная с того момента, когда вмешивается культ истории, исторического динамизма и т.п., все эти понятия обрушиваются и вместе с ними все то, что может быть обозначено словом «цивилизация».

Я говорю — цивилизация, потому что сказать «христианская цивилизация» я бы, несомненно, поостерегся. Это выражение, которым опасным образом злоупотребляли и которому, в существующих условиях, видимо, неоправданно прибегать без многочисленных оговорок, приводящих к тому, что в итоге эти слова лишаются их значения. Не настаивая на сказанном, я еще скажу, что, если даже мы не можем не встать в один ряд с Америкой, что в нынешнем конфликте для меня несомненно, то это не позволяет нам просто-напросто сказать, что Америка — лидер христианской цивилизации, так как образ жизни, практикуемый и прославляемый за океаном, в конце концов, во многих отношениях очень далек от того, чтобы отвечать евангельским требованиям. Для того чтобы в этом убедиться, достаточно подумать о расовых проблемах, существующих во многих штатах, и о многих других фактах, о которых каждому из нас нетрудно узнать. Все, что в данном случае можно сказать и с чем можно согласиться, так это то, что несмотря ни на что свобода здесь сохраняет свои возможности, которые предстают, напротив, полностью утраченными в соперничающем лагере. Этого достаточно для того, чтобы диктовать нам наш выбор, если мы должны выбирать, чего, впрочем, в некотором смысле не происходит, но в то же

¹³ Марсель имеет в виду, что жертвы нацистской оккупации не имели юридически обоснованного права заседать в чрезвычайных комиссиях и трибуналах, так как они являются людьми, лично задетыми, и потому могут быть мстительными, нарушая тем самым элементарные нормы права. — *Прим. перев.*

время признаемся, что вопрос ставится при этом в таких понятиях, которые исключают возможность чего бы то ни было напоминающего дух Крестовых походов. Кстати, замечу, слова «дух Крестовых походов» в современном мире не могут не пробуждать недоверия, что эти слова невозможно отделить от воинственности, к самому решительному отказу от которой внутри нас и вовне мы призваны, что, впрочем, не означает признания, что слово «нейтральность», которое во Франции многими так неосторожно употребляется в последнее время, представляет какой-то смысл. В данном случае мы должны проложить наш очень узкий путь между преступным милитаризмом и химерическим нейтрализмом, отдающим, впрочем, предательством.

Признаюсь, что если мы ощущаем себя одинокими, то задача предстает как недоступная решению; что касается меня, то меня одолело бы искушение оставить ее, и временами соблазн самоубийства был бы, быть может, непреодолимым. Но надо вернуться к тому, о чем я говорил. Формула Ницше, взятая в своей буквальноности, не только святотатственна, она ложна. То же самое, разумеется, следует сказать и об ее современных карикатурах, в особенности о сартровских кошунствах. Та свобода, которую мы должны защищать *in extremis*, не является прометеевской свободой, это не свобода существа, которое было бы или претендовало бы быть существом, сущим само по себе. Вот уже многие годы я не устаю повторять, что свобода ничего не значит, уничтожаясь сама собой в том, в чем ей видится ее триумф, если, в духе полного смирения, она не признает, что связана с благодатью, и когда я говорю «благодать», то принимаю это слово не в какой-то абстрактной и обмирщенной форме, нет, но речь идет о благодати живого Бога, того Бога, увы, который каждый день приносит нам столько поводов к отказу (*renier*)¹⁴, и раздувает фанатизм даже там, особенно там, где этот фанатизм, будучи далек от отрицания Бога, претендует ссылаться на него.

¹⁴ Понятие «отказа» (*refus*) у Марселя является важным антропологическо-метафизическим понятием, смысл которого раскрывается в его противопоставлении понятию «зова», «призыва», «призвания» (*vocation*). Эти концепты имеют у него христианскую подоснову и связаны с такими понятиями, как «надежда», позитивно связанная с «призванием», и «отчаяние», коррелирующее с «отказом». Кстати, книга «Очерк конкретной философии» (М., 2004) в первом издании называлась «От отказа к призыву» (1940). — *Прим. перев.*

Восстановление чести в ее правах¹

Однажды вечером, вернувшись домой после замечательного концерта, в котором исполнялся Бах, я подумал: вот кто возвращает нам чувство, которое могут считать утраченным, нет, более, чем чувство, — уверенность в чести быть человеком. Важно обратить внимание на то, что сегодня все, кажется, соединяется вместе, чтобы разрушить это понятие, как и те другие понятия, относящиеся к аристократической морали. Стараются заставить верить, что аристократия не более чем каста и что именно такой способ существования приговорен историей к исчезновению. Однако если можно согласиться с тем, что каста как замкнутая система представляет сегодня принцип, который невозможно защищать, то, напротив, нужно абсолютным образом оспаривать то, что идея аристократии, рассматриваемая в своей сущности, имплицитно нечто подобное. Впрочем, следует заметить, что мы видим, как на наших глазах готовится приход своего рода мировой олигархии, олигархии «менеджеров» в смысле Бёрнхэма², олигархии технократов. Но слишком сомнительно, чтобы такая олигархия могла рассматриваться как аристократия, потому что неясно, на каком подлинно духовном принципе ее можно было бы основать.

Что же такое честь, сознание которой во мне однажды пробудило прослушивание нескольких концертов Баха? Точно определить природу этого явления, конечно, нелегко; но мне кажется, что здесь, прежде всего, требуется вмешательство непосредственного

¹ Исследование понятия чести, анализом которого Марсель завершает свою книгу, он вскоре продолжит в следующей книге «Экзистенциальные основания человеческого достоинства» (1955). Смыслы этих понятий (честь и достоинство) близки, даже, можно сказать, почти совпадают, так что слова «честь» и «достоинство» в значительной мере выступают, особенно в марселевском их понимании, как синонимичные. — *Прим. перев.*

² Бёрнхэм Джеймс (Bernham James) (1905–1987) — американский социолог, экономист, профессор Нью-Йоркского университета. В своей главной работе — «Революция менеджеров» (1941) — выдвинул идею о трансформации капитализма в «менеджерское общество», власть в котором перейдет к новому классу управляющих (менеджеров-технократов). — *Прим. перев.*

сознания некой глубокой прямоты; и как всегда бывает в подобных случаях, для прояснения проблемы мы должны рассмотреть ее сначала *a contrario*³.

То, что в данном случае радикальным образом исключается, так это все то, что относится к категориям самолюбования, лести и двусмысленности, в той мере, в какой извращенный ум может быть приведен к тому, чтобы их культивировать. Я бы охотно сказал, что честь связана со словесно данным обещанием. Но, быть может, именно это характеризует аристократию в единственно приемлемом смысле этого слова — аристократию, которая может быть лишена материальных ресурсов, и кроме этого не могущую похвастаться своим происхождением из действительно высшего сословия. Народ Испании так уважаем и вызывает такое восхищение тех, кто с ним имел случай общаться, не потому ли, что этот по сути дела бедный народ сохранил такое по природе присущее ему качество вместе с гордостью, с ним связанной? Гордость (*fierité*) не обязательно высокомерие (*orgueil*), хотя она и рискует зачастую отождествиться с ним. Мне представляется, что гордость (*fierité*) прочно связана с чувством независимости, являющимся врожденным и потому не могущим быть отнятым; в этом смысле гордость загадочным образом противостоит духу требовательности, всюду проявляемому в демократиях. Действительно, требуют только того, чего не имеют, но что должны иметь. Однако такой оппозиции не существует для гордого человека; ему представляется, что он неким образом унижается, требуя того, что ему причитается.

Неоспоримо, что это может быть источником напряженности, плохо совместимой с условиями общественной жизни в том их виде, в котором мы склонны сегодня их понимать. Нужно, несомненно, признать, что прогресс, достигнутый в некоторых областях, впрочем, достаточно ограниченных, если его оценивать с позиции определенной общественной справедливости, смог осуществиться именно благодаря требованиям, множимым и выдвигаемым в течение столетия перед лицом так называемых руководящих классов, долгое время слишком даже склонных отвергать постановку своих привилегий под вопрос. Но, с другой стороны, невозможно оспаривать то, что развитие духа требовательности может совпадать с определенной моральной деградацией. Чтобы проиллюстрировать это, я напому о тех дружеских собраниях преподавателей, на которых никогда не ставятся серьезные технические вопросы, выдвигаемые самой их профессией, но обсуждаются исключительно проблемы

³ Рассуждая от противного. — *Прим. перев.*

увеличения заработной платы или возмещения роста дороговизны. Самым общим образом говоря, мне представляется несомненным, что чувство профессиональной чести, в силу прискорбного парадокса, упало в той самой пропорции, в которой люди, принадлежащие к определенной профессии, осознали свою силу как целое. Это выражается в невероятном распространении коллективного шантажа, которое мы наблюдали в течение последних десяти или двадцати лет.

В другой перспективе, впрочем, связанной с тем, что было сказано, гордый человек не позволяет, чтобы данное им слово подвергалось сомнению, потому что это слово есть он сам, хочется сказать, что это слово — его единственное благо, и честь есть именно осознание такого неотъемлемого качества, такого инварианта. Отсюда можно сделать вывод, что честь всегда связана с глубоким и как бы неустрашимым смыслом человеческого существа (*l'être*)⁴, так как между бытием и словом, как это видели в Германии Хайдеггер и во Франции такой глубокий, но малоизвестный мыслитель, как Брис Парен⁵, существует нерушимое единство. Однако отсюда не следует, что честь предполагает в себе нечто такое, что напоминает отчетливо выраженную религиозную веру. Напротив, честь у лучших представителей испанского анархизма связана с атеизмом, являющимся, впрочем, в своей основе, возможно, не чем иным, как неким отказом: отказом от подчинения, которое достаточно развитым богословием может быть признано несовместимым с фундаментальными принципами христианской веры, со свободой сынов Божиих. Нет более серьезной проблемы, чем понимание того, как принадлежность к Церкви, сохраняя все свое религиозное значение, может не превращаться в подчинение, противное чести.

Конечно, может показаться весьма странным иллюстрировать размышление, начатое прослушиванием музыки Баха, примерами, частично взятыми из жизни испанской души. Но чтобы продумать столь сложную и, в определенных отношениях, столь же тревожную ситуацию, в которой находится современный человек, не будет, быть может, бесполезным исходить сразу от различных пластов, между которыми углубленное мышление обнаруживает тайное родство.

⁴ Во французском языке слово это обозначает и существо, в частности человеческое, и бытие. Вот этот последний смысл подразумевается, когда ниже Марсель говорит о Хайдеггере. Это слово, таким образом, здесь переключается в своем семантическом регистре со значения «человек» (речь идет о чести человека) на значение «бытие». — *Прим. перев.*

⁵ См. примечание 5 к статье «Философ в современном мире» в наст. издании. — *Прим. перев.*

Мне представляется, что у Баха, как и в самой структуре испанского духа, мы должны констатировать невозможность обнаружить что-то подобное привычной для французских рационалистов оппозиции между разумом и верой. В некотором смысле не существует музыки, более удовлетворяющей требованиям разума, чем музыка Баха, но, с другой стороны, очевидно, что такое удовлетворение предстает как ответ на дар, которым разум, сведенный к себе самому, никогда не мог бы нас одарить. Но, по правде говоря, может ли разум вообще чем-то одаривать? Он может лишь эксплуатировать и преобразовывать, иногда также — редуцировать и разлагать, а именно в тех случаях, когда его применение становится чисто критическим. Но было бы неверным утверждать, что разум некоторым образом собственным статусом обязывается защищаться от тех привнесений, о которых знает, что он не является их источником, и отвергать их наподобие того, как отворачиваются, например, от контрабандных товаров. Разум, признающийся в том, что он в высшей степени удовлетворен музыкой Баха, напротив, расширяется, чтобы принять этот свет; дело в том, что в глубине он очень неопределенным образом предчувствует, что этот свет не отличен в своей сущности от него самого, и я охотно скажу, что такое тождество, ключа к которому у него нет, он почитает делом чести публично возвещать.

Честь действительно связана с благодарностью — вот чудесное слово, глубокий смысл которого, как мне представляется, редко постигали. Откуда происходит то, что неблагодарный прегрешает против чести? Не потому ли, что он неким образом предает, рвет несомненную связь, низким образом пользуясь тем, что его благодетель — отвлечемся при этом от несколько неприятных оттенков смысла этого слова, нередко с ним связанных, — воздерживается от того, чтобы требовать от него чего-то такого, что бы напоминало признание долга? Человек чести еще сильнее будет чувствовать себя обязанным, если такого признания долга его благодетелем нет; он будет считать низостью объявлять, что он ничего не должен, раз его ни о чем не просят. Ему представляется, что верно прямо противоположное. Следовательно, я полагаю, можно было бы сказать, что этика чести есть не только этика верности, но еще и этика благодарности, и в пределе благодарность затрагивает онтологическое измерение, ибо она относится к самому факту быть принятым в бытие, то есть по сути дела быть сотворенной. Именно против такой этики или такой метафизики прегрешает нигилист, как раз заявляющий, что не просился жить: вот здесь мы находим-

ся у самого корня нечестивости (*impiété*)⁶, на наших глазах стремящейся распространиться даже на семейные отношения, а также у истоков очень опасной диспозиции, выступающей как бы отражением этой нечестивости у родителей, когда они почти угодливой слабостью, обнаруживаемой по отношению к своим детям, свидетельствуют о своей нечистой совести или стыде, который сегодня предстает связанным с фактом быть причиной рождения на свет, буквально наказывая жизнью того, кто ее не просил.

Можно было бы дать ход размышлениям того же рода о прогрессирующем исчезновении духа гостеприимства, по крайней мере в странах технически перенасыщенных. Следовало бы, впрочем, уточнить: конечно, особого рода визитеры, известные университетские профессора, писатели или артисты в целом хорошо принимаются во всех странах. Но под духом гостеприимства я понимаю, прежде всего, тот вид благоговения, который проявляется, например, на Востоке по отношению к неизвестному гостю просто потому, что это гость, который пришел довериться человеку и его жилищу.

Но именно такие отношения стремятся исчезнуть в мире, в котором индивиды, сведенные к абстрактным элементам, все более и более подгоняются один к другому, и в котором сохраняются лишь иерархии, основывающиеся на деньгах или на дипломах, человеческое значение которых практически равно нулю.

Во всех этих случаях честь предстает связанной с великой простотой фундаментальных человеческих отношений.

⁶ Слово *impiété* означает не только бесчестие, но и неверие, безбожие. — *Прим. перев.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Универсальное против масс (II)

Какое же заключение можно дать такой книге, как эта? Без сомнения, не может быть и речи о чем-то таком, что напоминает прогноз. С точки зрения человека — и это плеоназм, ибо нет иной точки зрения, чем точка зрения человека, исходящая от человека, — нужно заявить со всей возможной силой, что ставки не сделаны, что фатализм — это грех и источник греховности. Философ не пророк. Ни в каком смысле он не является пророком, и это, прежде всего, означает, что философ не должен становиться на место Бога, что в том диапазоне мысли, который ему присущ, это было бы не только абсурдом, но и святотатством. Впрочем, здесь следует вспомнить, что пророк не замещает Бога, но старается, чтобы заговорил сам Бог, что является существенно другим. Подобное возвышенное призвание не есть призвание философа. Сегодня первый и, возможно, единственный долг философа состоит в том, чтобы сделаться защитником человека против самого человека, против экстраординарного соблазна бесчеловечного, которому — нет сомнения в том, что почти всегда — столько человеческих существ сегодня уступают.

Но здесь возникает трагическая трудность: в течение века и, быть может, больше сам человек был поставлен под вопрос, это произошло необходимым образом с тех пор, как он перестал признавать себя творением Божиим. Несомненно, именно в этом кроется глубокая причина того, что за тем, что Ницше назвал Смертью Бога, могла последовать лишь агония человека. Уточним: то, что у мыслителя поставлено под вопрос, у человека, не являющегося мыслителем, видимо, неизбежно становится чистым отрицанием. Вопрошание или «подвешивание» действительно кажутся почти несовместимыми с необходимостью действовать: вспомните о

шекспировском Гамлете. Нерелигиозный человек, то есть не связанный (*non relie*)¹, таким образом, становится человеком отказа. Но в этой диалектике, испытываемой, а отнюдь не существующей только в мысли, нужно идти еще дальше. Человек отказа, если он последователен в отношениях с самим собой, — всецело нигилист. Но в силу причин, вытекающих из самих условий существования и его структуры, полномасштабный нигилист может быть лишь предельным случаем, исключением, которое при глубоком прояснении ситуации не может быть определено как жизнеспособное. Впрочем, не будем доверять этому единственному числу, человеку отказа; единичное существует лишь как субъект. Это тот, кто говорит, а совсем не тот, о котором мы можем говорить. Объект же — это люди, объект всегда существует во множественном числе². Единственное, что я хочу сказать, это то, что между людьми отказа складываются, как я их называю, искаженные связи в противоположность тем, которые соединяют членов одной семьи или одного и того же города, когда он еще представляет собой гармоническое целое.

Вот, исходя из подобного замечания, следовало бы перечитать «Бесов», один из самых глубоких романов, к тому же один из самых пророческих, которые когда-либо были написаны. Я хочу сказать следующее: в том мире, который мы знаем — я делаю эту оговорку, так как нет никакого интереса ссылаться на те типы цивилизации, к которым у нас нет ключа, — человеческие существа могут быть действительно связаны друг с другом лишь постольку, поскольку в другом измерении они связаны с чем-то таким, что их превосходит и содержит в себе. Итак, люди отказа порвали с этим высшим принципом и тщетно пытаются заместить его фикцией, лишенной вся-

¹ Марсель использует одну из возможных этимологий латинского слова «религия» (*re-ligo* — повторно связываю, привязываю, обяываю и т.д.), сохраняющуюся во французском языке. Отказ (*refus*), эта очень значимая для философии французского мыслителя категория, может пониматься поэтому как разрыв связи-привязанности-обязанности, связывающей Бога и человека. «Человек отказа» есть, таким образом, человек, разорвавший эту связь. — *Прим. перев.*

² Эти грамматические различия имеют первостепенное философское значение. Марсель корректирует сам себя: сначала он говорил как об объекте своего критического анализа о «человеке отказа» (*l'homme du refus*, единственное число), а затем переходит к более философски точному обозначению того, что выступает у него объектом просто и объектом критики, в частности — к «людям отказа» (*les hommes du refus*), что переводит регистр размышления от универсально-персоналистического уровня к безлично-массовому. Понятие «отказа» в религиозно-метафизическом и философско-антропологическом смысле слова важно для французского философа, поскольку образует отрицательный полюс позитивных высших ценностей его экзистенциальной метафизики, таких, как надежда, вера, любовь. — *Прим. перев.*

кой онтологической значимости и отнесенной только к будущему. Несмотря на всю фразеологию, к которой мы прибегаем для того чтобы придать подобным фикциям видимость бытия, все они не более чем позиционирование и замещение.

Но при этом происходит нечто чрезвычайно серьезное. Как мы хорошо знаем, абстракции не могут оставаться в состоянии простых абстракций. Все происходит так, как если бы они оживали, но при этом речь идет об искаженной жизни, оправданно сравниваемой со злокачественной тканью. Один лишь опыт может нам прояснить условия, в которых эта жизнь способна принять форму. С одной стороны, здесь нужно исследовать, каким образом конституируется масса как состояние, в особенности благодаря гигантским городским и промышленным агломерациям, с другой — как эти массы, которым нельзя приписать никакого онтологического достоинства, могут гальванизироваться или магнетизироваться неизменным образом группами фанатиков, собранных вокруг ядра какой-то диктатуры. Я не являюсь ни социологом, ни историком, и могу придерживаться только таких, самых общих, выводов. Сверх того, следует выйти за пределы каких бы то ни было данных, предоставляемых нам историей и социологией, и выявить, не скажу законы, но почти что постоянные условия динамизма, имитирующего жизнь, однако осуществляющегося только в том, что следовало бы скорее назвать смертью, то есть — в раболепстве и терроре. И конечно же из подобного состояния, из такой тьмы требуется подняться, подобно водолазу, пытающемуся всплыть на поверхность, чтобы обрести человеческое измерение в его достоинстве и полноте.

Но существует и другой аспект, который не в меньшей мере необходимо подчеркнуть в данном случае. Хотя техника — я об этом говорил не раз — никоим образом не может рассматриваться как сама по себе несущая зло, нужно, однако, признать, что, если действительно аскетическое усилие не сделано, чтобы властвовать над ней, удерживая ее на подчиненном месте, которое должно оставаться за ней, то она стремится к тому, чтобы расположиться, организовать вокруг того, что я назвал человеком отказа. Факт таинственный и одновременно глубоко значимый состоит в том, что в мире, являющемся сегодня нашим миром, нигилизм стремится принять технократический характер, а технократия неизбежно оказывается нигилистической. Я говорю «технократия», так как в принципе между технократией и техникой нужно обязательно проводить различие, хотя на практике оно рискует сегодня исчезнуть. Но, как это не менее ясно, такая связь не является явной, и по сути своей не такова. Ничто, или чистое отрицание, подобно секрету,

ревностно хранимо в сердцевине технократии, и так обстоит дело, в каком бы виде технократия ни представала. В пределе — но только в пределе — в этом плане равно оправданно осуждение и американской технократии, и той технократии, к которой устремлен советский мир. Я лишь добавлю при этом, что переход к пределу всегда является опасной процедурой хотя бы потому, что производится с чрезмерной легкостью. Интеллектуалы в этом отличаются, причем в той самой мере, в какой они поверхностны и почти всегда склонны судить без действительного и обстоятельного знания того, о чем они говорят.

Из совокупности таких наблюдений, образующих своего рода запутанный клубок, поистине с трудом доступный распутыванию, для каждого из нас вычлениются самые точно формулируемые предостережения.

Быть может, самое важное из них формулируется следующим образом: начиная с того момента, когда я начинаю мыслить — и в данном случае мысль означает рефлексию, — я должен не только констатировать состояние чрезвычайной опасности, в которой сегодня пребывает мир, но также и осознать ту ответственность, которая ложится в такой ситуации на меня. Вот это следует подчеркнуть, так как акт мышления — и вся история философии это подтверждает — несет с собой искушение, искушение отделения, превращения себя в подобие острова. Но такое искушение существует только там, где рефлексия не развернулась по всем своим измерениям. Я его открываю как искушение, и тем самым преодолеваю с того момента, как только понимаю, что то, что я называю Я, есть не источник света, но то, что его загораживает; свет исходит не от него, никогда свет от Я не исходит, хотя, в силу с трудом рассеиваемой иллюзии, к моей сущности принадлежит принимать себя за излучатель света, в то время как я являюсь для света загораживающим его экраном. Самость (*le moi*) сущностным образом претенциозна (*prétentieux*)³, во всех смыслах этого слова ее природа в том, чтобы претендовать.

И если эта ответственность признана, то каким образом каждый из нас может ответить на ее вызов? Или, говоря другими словами, какова первая этическая заповедь, которой я должен соответствовать? Совершенно очевидно, она в том, чтобы не допускать прегрешения против света. Но какой в точности смысл следует придавать

³ Русское слово («претенциозный») заимствовано из французского и означает завышение человеком своей самооценки, преувеличенное мнение о себе, притязание на то, чтобы и другие так думали о нем. Высказывать претензию, претендовать означает преувеличивать то, что тебе положено по природе твоей, что ты на самом деле заслужил. — *Прим. перев.*

слову «свет»? Я не говорю «этой метафоре», так как поистине мы не располагаем каким-то словом, по отношению к которому термин «свет» может быть расценен как метафора⁴. Иоанново выражение гласит: свет просвещает каждого человека, приходящего в мир⁵. В этих словах строгим образом и в терминах не могущей быть превзойденной адекватности действительно выражен экзистенциальный смысл, являющийся самым универсальным. Вывод из этого станет ясен, если к данному выражению прибавить в качестве дополнения, что человек является человеком лишь постольку, поскольку он просвещен этим светом. Если теперь, уступая, несмотря ни на что, почти неумолимому требованию, мы попытаемся прояснить смысл слова «свет», то вынуждены будем сказать, что мы его не можем определить иначе, чем как тождество-предел (*l'identité-limite*) Истины и Любви. Мы должны при этом добавить, что истина, не доходящая до этого предела, является лишь псевдоистиной, и, соответственно, что любовь без истины в некоторых отношениях есть не что иное, как бред.

Теперь мы должны спросить, в каком же именно положении, всегда неповторимом и во многих аспектах таинственном, у нас имеется доступ к этому свету. Сознательно оставляя в стороне собственно Откровение как таковое, которое в размышлениях, представленных этой книге, остается всегда на их горизонте, я скажу, что этот свет мы должны излучать для других, прекрасно понимая,

⁴ Метафизика Марселя носит *изначально* световой характер, причем не в плане роли «метафоры света» или «света как метафоры» в ее составе. Марселевский «свет» в этом смысле даже не может быть назван «метафорой Бога». Эти «идеи» (света и Бога) у него по сути дела находятся на одном уровне онтологической глубины (она же и высота). И марселевский «свет» совсем не похож на «естественный свет» классического рационализма (например, у Декарта), хотя в то же время его нельзя считать и «иррациональным». На подобном языке выражаясь, лучше всего ему подошла бы характеристика «сверхрационального» как вмещающая в себе разум и его трансценденцию, как бы мы ее ни определяли. Вот здесь еще один случай для того, чтобы вспомнить метафизику С. Франка как весьма близкую к экзистенциальной метафизике французского философа. — *Прим. перев.*

⁵ Марсель имеет в виду одно место из Евангелия от Иоанна (1, 9). Во французском переводе это место звучит так: «*Cette lumière était la véritable lumière, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme*». Французский философ не цитирует Евангелие, а дает его смысл. В русском синодальном переводе это место передано так: «*Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*». Здесь важна оппозиция света как источника света, освещающего-просвещающего все своей светоносной силой, и света заимствованного, отраженного. На языке космических аналогий это, соответственно, свет Солнца, с одной стороны, и лунный свет — с другой. Но, разумеется, Марсель имеет в виду присущий христианской духовности смысл слова «свет», уточняемый в других местах Евангелия от Иоанна (1. 4–5; 8, 12 и др.). — *Прим. перев.*

что наша роль, прежде всего, состоит в том, чтобы не ставить ему преград на его пути сквозь нас. Несмотря на видимость, такая роль является активной именно потому, что самость есть претензия, и эта претензия должна себя преодолеть или сама распасться, что возможно лишь благодаря свободе, что само есть свобода⁶.

Однако мы смогли, проходя своим путем, различить и другие искушения, которым должны противостоять. Одно из них, наиболее опасное и наиболее распространенное, связано с престижем числа (и статистики). Именно в данной зоне реализуется мрачный сговор между деградированной философией и наивным догматизмом, исходящим от естествознания: кажется, что дух искажается, поскольку привыкает жонглировать числами, ничему не отвечающими в воображении, — это в равной мере верно как в области бесконечно большого, так и бесконечно малого. Конечно же было бы полным безумием недооценивать необходимость для астронома или физика в их специальных областях пускаться в подобные опасные манипуляции. Но опасность появляется там, где в неизменно подозрительных условиях происходит переход от одной области к другой. Я хочу сказать о той особой сфере, в которой мысль считает себя обязанной действовать сообразно столь же специальным методам в области конкретной активности, являющейся сферой деятельности человека как человека. Вот здесь мы должны восстановить в его полноте смысл и утверждение ближнего: ничто лучше, чем согласие Евангелия и рефлексивной мысли, не обнаруживает плодотворности этого понятия. Как здесь не вспомнить о том заблуждении, о котором свидетельствует восклицание одного известного палеонтолога, считающего себя еще искренно христианином, но сильнее других попавшего под дурман больших чисел. Как он выставлял еще и еще раз свое доверие к планетарному прогрессу, и когда попытались привлечь его внимание к миллионам, медленно умирающим в советских трудовых лагерях, то он воскликнул: «Ну что такое несколько миллионов человек в беспредельности человеческой истории!». Вот уж поистине святотатственное восклицание!

⁶ Здесь вспоминается тема, идущая от Бл. Августина и Паскаля к Бердяеву, повторившему слова автора «Мыслей»: «Способность к выходу из “я”, из поглощенности “я” есть условие реализации личности. “Я” не есть личность. Паскаль сказал, что “le moi est haïssable” (Я ненавистно. — В. В.). Этого нельзя сказать о личности» (*Бердяев Н.А. О назначении человека. 1993. С. 291–292*). Марсель чрезвычайно высоко ценил именно эту книгу Бердяева, она его восхитила и укрепила в его философских взглядах. У обоих мыслителей их мировоззрение в главных чертах, можно сказать, является общим: это экзистенциально-персоналистический спиритуализм на христианской религиозно-культурной почве, правда, сама эта почва различная. — *Прим. перев.*

Думая миллионами и миллиардами, он думал только отвлеченными обстоятельствами, то есть абстракциями, и невыразимая и нетерпимая реальность страдания одного-единственного существа (*un être*) для него была недоступна из-за числового миража.

В предисловии к моей книге «Таинство бытия»⁷ я предложил, чтобы отныне обозначали мою мысль как неосократизм. В данном контексте это приобретает весь свой смысл. Возвращение к ближнему действительно предстает как условие эффективного подхода к бытию; и еще добавлю, что чем больше мы удаляемся от ближнего, тем больше теряемся в ночи, в которой мы уже не в состоянии отличить бытие от небытия (*non-être*)⁸. Но как не видеть, что технократия состоит именно в абстрагировании от ближнего и в конечном счете в его отрицании? Я вспоминаю всегда о замечании, сделанном одним умным человеком, показавшимся мне, увы, зараженным многими современными заблуждениями. Когда я ему высказал свое восхищение многими молодыми христианами, почти всеми принадлежащими к буржуазной среде, мужественно воспитывающими, борясь с трудностями, многочисленные семьи, то он живо отреагировал: «Напротив, здесь нечем восхищаться. Когда примут во внимание выводы, к которым пришла одна американская организация, исследующая пищевые ресурсы мира, то подобная плодovitость предстанет чистым безумием». Драматург во мне — и к тому же автор комедий — тут же представил себе молодую пару, которая перед тем, как родить ребенка, наводит справки у каких-то, я и не знаю уж каких именно, технических специалистов об урожаях в Южной Америке или Центральной Африке. При этом забывают, что в самой Франции в силу многочисленных ошибок, накопленных режимом, целые регионы остаются необработанными. Отдельная семья не должна мыслить в планетарных масштабах, не должна отбрасывать в бесконечность горизонт своих решений. Мыслить по-другому значит быть технократом.

Впрочем, я был бы неискренен, если бы не согласился с тем, что существует ужасающая проблема перенаселения планеты. Но человек, структура которого определена сегодня, способен ли дать на нее ответ или же хотя бы только поставить ее в подходящих понятиях? На самом

⁷ В основу двухтомной работы, вышедшей в свет в 1951 г., легли лекции, прочитанные Марселем в университете Абердина (Великобритания). В этой книге наиболее систематическим образом представлены философские взгляды французского философа. — *Прим. перев.*

⁸ Французский язык сопротивляется тому, чтобы неживую вещь называли «существом» (или «бытием» — *l'être*). Это слово (*être*) применяется в обычном языке для обозначения человека или другого живого существа. Сам язык склоняет мыслителя к персоналистической онтологии. В немецком языке ничего подобного нет. — *Прим. перев.*

деле это проблема демиурга; но идея человеческого демиурга противоречива, мы заплатили, чтобы это понять, мы, понявшие, на каком низком духовном уровне мы сегодня находимся. Что же касается меня, то я думаю, что роль философа в первую очередь состоит в том, чтобы предупредить людей науки или практического действия против подобного высокомерия (*hybris*), то есть столь безмерной гордыни.

Нужно не только оценить неотъемлемые права универсального, но также с максимальной тщательностью выявить ту область, где эти права могут быть эффективным образом сохранены. Как я сказал в предисловии к этой книге, слово «универсальное», по-видимому, обречено порождать самые удобные для затемнения и запутывания смысла этого понятия нелепости. Дело здесь в том, что мы неудержимо склонны понимать под универсальным то, что представляет собой максимум обобщенности. Но это именно та интерпретация этого понятия, против которой выступить никогда не будет излишним. Лучше всего в данном случае выбрать исходной точкой для духа самые высокие выражения человеческого гения — я хочу сказать, выбрать их среди творений искусства, наделенных качеством абсолютного превосходства (*un caractère suprême*). Я, сам музыкант, думаю, например, о последних произведениях Бетховена. Как можно не видеть, что здесь невозможно ввести понятие какой бы то ни было обобщенности? Соната (ор. 111) или квартет (ор. 127), вводящие нас в самую глубину, в самое святое нашего удела, туда, где он превосходит сам себя в очевидном и одновременно недоступном формулировке значении, адресованы, несомненно, лишь крайне ограниченному числу людей без того, чтобы это отнимало что-то от их подлинно универсальной ценности. Следует понять, что универсальность располагается в измерении глубины, а не в пространственном измерении (*extention*)⁹.

⁹ Важно, что оппозиция, которую здесь обозначает Марсель, является по сути дела оппозицией сверхпространственного духовного начала, с одной стороны, и протяженного, пространственного мира зримых вещей — с другой. Можно у такой оппозиции видеть исторические прецеденты у Платона (мир идей vs мир чувственных явлений) и даже у Декарта (*res cogitans* и *res extensa*). Марселевская «глубина» (*profondeur*) не должна пониматься как «объемность» в противовес «поверхностному», «плоскому». Не об этой глубине у него идет речь, а о глубине духовного мира, скрытого за «занавесом» пространственности как таковой, за порогом мира «внешнего». Иными словами, это оппозиция духовного внутреннего «интимного» мира и мира материального внешнего, развернутого пространственным образом протяженными вещами, которые мы воспринимаем обычными нашими чувствами. И не случайно, а в высшей степени характерно и полно значения то, что образ, метафору или даже, более того, саму реальность такой глубины Марсель находит в гениальных произведениях музыкального искусства. Можно сказать, продолжая одно высказывание французского философа о святости как введении в онтологию, что не только святой праведник ведет мысль к самому Бытию, но и музыка Баха и Бетховена. — *Прим. перев.*

Нужно ли считать, что она доступна лишь индивиду? Но вот еще одно понятие, полное сомнительности. Мы должны отвергнуть атомизацию¹⁰, равно как и коллективизацию. Это, как глубоко заметил Гюстав Тибон¹¹, дополняющие друг друга аспекты одного и того же процесса разложения, я бы сказал, омертвления.

Подлинная глубина имеется только там, где общение (communion) может эффективно реализоваться; его никогда не будет ни среди индивидов, сосредоточенных всецело на самих себе и, следовательно, утративших гибкость, ни в недрах массы. Понятие интерсубъективности, положенное в основу моего последнего труда¹², предполагает взаимную открытость, без которой немыслима никакая духовность.

Это представляет особую важность с точки зрения действия, открывая нам новые горизонты. Лишь в недрах небольших по численности групп, одушевленных любовью, универсальное действительно может осуществиться. В этой перспективе крайне необходимо реабилитировать понятие аристократии, сегодня дискредитированное, причем в силу самых слабых из возможных оснований, во имя эгалитаризма, который в свете рефлексивной мысли не мог бы продержаться и секунды. Но, разумеется, понятие аристократии должно обновиться. В частности, нужно подумать о том, чем могли стать аристократии ремесел; я говорю «могли», так как систематическое разрушение ремесленных практик, вклад в которое внесло безумное законодательство, заставляет нас говорить в данном случае в прошедшем времени. Однако восстановление аристократий является необходимостью, ибо нужно прямо смотреть в глазу тому ужасному факту, что нивелирование может происходить только на самом нижнем уровне иерархии: не существует и не может существовать нивелировки сверху. Поэтому нет более серьезной проблемы, чем проблема нахождения таких центров, таких очагов притяжения, вокруг которых новые аристократии могут образовываться. Вероятно, что этот тревожащий вопрос не имеет никакого абстрактного общего решения, его можно решить только для сингулярных случаев, для малых групп, могущих создаваться вокруг какой-то институции, личности, живой идеи и т.д.

¹⁰ Латинское слово «ин-дивид» обозначает точно то же самое, что и греческое слово «а-том» (буквально: «неразрезаемое»). Поэтому говоря об «атомизации», Марсель продолжает свою мысль об индивиде. — *Прим. перев.*

¹¹ См. прим. 11 к статье «Кризис ценностей в современном мире». — *Прим. перев.*

¹² Марсель имеет в виду упоминавшуюся нами его книгу «Таинство бытия» (1951). — *Прим. перев.*

Но здесь нужно заметить следующее. Каждая небольшая группа всегда рискует замкнуться на самой себе и стать сектой или закрытым кружком и тем самым предать универсальное, которое она должна воплощать. Поэтому нужно пребывать в состоянии активного ожидания или открытости по отношению к другим группам, воодушевленным иначе, но с которыми нужно поддерживать плодотворные обмены; и лишь при таком условии каждый может жить и при этом не окаменевать, становясь центром собственного обожествления. Впрочем, такая жизнь может развиваться только со временем, устремляясь к тому свершению, которое было бы напрасным пытаться представить заранее, но радостное предчувствие которого выступает пружиной всякой активности, достойной этого имени, любого подлинного созидания. Эта жизнь по сути своей авантюрна, то есть, с одной стороны, не исключает риска, но, напротив, предполагает его, и, с другой стороны, не может дать место никакому систематическому проектированию. Я даже пойду дальше, сказав, что систематизируемое как таковое несовместимо с самой глубокой потребностью души, подразумевающей таинственную встречу ума и сердца.

Нужно еще прибавить, что каждый из нас должен войти в то, что мы именуем реальностью, то есть воплотить те указания, которые являются лживыми, если остаются неопределенными. Нет, по правде говоря, никого нет — я думаю здесь о самых скромных существованиях по меньшей мере столь же, как и тех, которые притягивают к себе внимание, — кто не находился бы в определенном конкретном контексте, в котором такое воплощение было бы возможным и даже затребованным; никого нет, кто был бы неспособен продвигать в себе и вне себя дух истины и любви. Но тут сразу же надо добавить, что и, обратно, нет никого, кто бы силами отказа, которые в нем имеются, не мог бы возвести преграду такому продвижению, и, следовательно, не мог бы внести свой вклад в состояние слепоты, взаимного недоверия и внутреннего разобщения, готовящихся разрушить мир. То, что от нас требуется, поскольку мы существуем — и в этом действительно кроется наш экзистенциальный секрет, — так это найти ту сферу, в которой наша собственная деятельность может сочетаться с универсальной причиной, являющейся причиной духа истины и любви в мире. Заблуждение, или ошибка, неизменно состоит в том, чтобы стремиться нас убедить, что такая сфера не существует и что наш вклад в творчество, совершающееся в мире, может быть лишь нулевым. Еще более серьезная ошибка состоит в отрицании такого творчества и в том, чтобы нас замкнуть в нигилистическом сознании бесплодной свободы.

По правде говоря, я очень далек от того, чтобы скрывать возражения, которые такая попытка, снова вводящая философскую рефлексию в мудрость, рискует вызвать. Самое серьезное из таких возражений может быть сформулировано следующим образом:

«Не является ли по сути дела реакционным такое обращение к чувству ближнего, к сознанию наших непосредственных связей? Не приводит ли оно к тому, чтобы отбросить все то, что с таким трудом было достигнуто в течение последних веков? Не устанавливаете ли вы опустошающий развод не только между наукой и философией, но и между беспредельно обширным миром положительной науки и техники, с одной стороны, и, с другой стороны, той сферой, в которой должна разворачиваться рефлексия, одушевленная чувством интимности, впрочем, претендующим на сопряженность с чувством Бытия, вспоминаемого и призываемого в его полноте? Признаете ли вы это явно или же нет, но не подстрекаете ли вы того, кто внимает учению или, скорее, призыву философа оставаться в стороне от мира техники, используя ресурсы, предоставляемые этим миром в его распоряжение, лишь с недоверчивой скупостью? Но если такой мудрый человек неким образом не берет сам этот мир под свою ответственность, не осуждает ли он его, не обрекает ли на крах?».

Поистине очень сомнительно, что проблема может ставиться в столь общих терминах, предполагающих переход к пределу, беспokoящую легкость которого я уже вскрыл. Вот тем не менее первый момент: философ или мудрец не должен принимать на себя ответственность за этот технократизированный мир; он мог бы это сделать, лишь становясь его рабом. Идеал, который обольстил Конта или Ренана, — это химера и к тому же соблазн. Но в данном случае, как всегда, следует выявить заблуждение, состоящее в том, чтобы мыслить *grosso modo*, учреждая в воображении несуществующие единства или тотальности. Мир техники есть одно из таких единств, и философ — другое. У нас есть основание считать, что само объединение мира с того момента, когда оно производится на уровне или с точки зрения возможности, совпадает с его разрушением. Такое объединение, если избегают ловушки слов, действительно, предстает лишенным связи с единственным единством, ценным духовно, которое является единством умов и сердец. Что же касается Философа с большой буквы, то это не более чем идол. Реальна же конкретная жизнь рефлексивной мысли, которая может и должна практиковаться на всех уровнях человеческой деятельности; при этом я столь же думаю об управленце, сколь и о враче или судье. Но когда говорят о философе, то на самом деле почти всегда имеют в виду профессора философии. Но, увы, профессор философии сам подвержен, как

это мы видели, худшим соблазнам, какие только есть. Например, я думаю при этом о том, о чем недавно мне говорил в Базеле один молодой философ, впрочем, человек замечательного ума. С большим тактом и скромностью критикуя идеи об обязанности философа в современном мире, которые я только что публично озвучил, он мне сказал, что философ, быть может, никогда не должен вообще ставить проблему своевременности. Он не увидел того, что философ, претендующий высказываться в абсолютном модусе, тем самым полностью бы дисквалифицировал себя. Говоря в целом, нет ничего более характерного, чем невероятная слепота, демонстрируемая столь многими профессорами философии, когда они намереваются занять позицию в политических вопросах. Слишком часто при этом у них проявляется дух неосторожности, объясняемый тем простым фактом (который Ален¹³, я полагаю, очень четко разглядел), что в противовес врачу, архитектору, инженеру профессора философии никогда не имеют дела с самими вещами. Иллюзия охвата вещей с высоты является самой плачевной у того, кто не умеет даже ходить и, впрочем, презирает ходьбу. Действительно, наш мир устроен таким образом, что люди могут думать, что они летают, не покидая своего кресла; существует своего рода сон наяву, по определению не способный осознать себя, и располагается он на уровне абстракции.

Во время моего недавнего путешествия в Марокко я мог с ужасом констатировать невероятные злодеяния, виновниками которых являются идеологи, отрицающие реальность и претендующие судить по своим категориям людей и события, к которым эти понятия совершенно неприменимы. Трагично то — и здесь я в последний раз возвращаюсь к одной из главных тем этой книги, — что эти абстракции не являются недоступными манипулированию: они содержат в себе поистине беспредельные возможности путаницы. Итак, я кончаю тем же, с чего начал: философ может внести свой вклад в спасение человека от него самого, безжалостным образом и неустанно разоблачая опустошения, производимые духом абстракции. Несомненно, он будет рассматриваться как консерватор, реакционер, кто знает, может быть, и как фашист, — в то время как он знает, что призван разоблачать фашизм как злокачественную болезнь демократии, — но что с того! Эти обвинения выдвигаются против него именно массой или тем, что в каждом выступает ее эхом. Итак, он знает, что масса лжет, и как раз против нее и за универсальное он и должен приносить свое свидетельство.

¹³ Ален (Alain, настоящее имя — Эмиль Огюст Шартье) (1868—1951) — французский философ, эссеист, продолживший традицию французских моралистов. — *Прим. перев.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

П. Рикёр

Встревоженная проницательность

Статьи, собранные в 1951 году в эту книгу, возникли при слиянии озабоченностей, связанных непосредственно с контекстом послевоенной эпохи, а также размышлений над проблемами, занимавшими Габриэля Марселя издавна, начиная с работы «Полагание онтологического таинства и конкретные подходы к нему» (1933), где его довоенные мысли обрели свое первое целостное выражение и затем были развиты в таких значительных произведениях последующих лет, как «Быть и иметь» (1935), «От отказа к призыву» (1940), «*Nomoi viator*» (1944). Вся эта линия нашла свое приведенное в структурное целое выражение в Гиффордских лекциях, прочитанных в Абердине в 1949–1950 годах и затем опубликованных по-французски в 1951 году под названием «Таинство бытия». Если при этом не забыть о дюжине пьес, уже опубликованных к этому времени, и учесть перспективную и предвосхищающую функцию марселевского театра по отношению к собственно философствованию, то можно будет сказать, что произведение это занимает привилегированное место как в плане хронологии, так и с точки зрения тематики творчества Марселя.

Тон этой книги колеблется между встревоженной проницательностью и отказом отчаиваться. Поэтому сильно ошибутся, если, читая эту книгу, обратят внимание исключительно на темы негативные, вызывающие сожаление, даже протест и разоблачение, не говоря уже о тех страницах, на которых автор, как кажется, уступает чувству предвосхищения грядущей катастрофы. Но если так будут читать эту книгу, то пренебрегут часто повторяемыми здесь предупреждениями, направленными против претензии философа выступать в роли пророка: пророк затребован таким словом, которое не является словом философа; кроме того, пророк пользуется даром

визионера, отделяющим его от обычных людей. Габриэль Марсель как философ не требует для себя ни этой власти, ни этого дара. Как он сам повторяет не один раз, его единственным оружием является рефлексия, та самая «вторая рефлексия», возвращающаяся снова и снова к основаниям, артикулированным первой рефлексией, которая нередко очаровывается силами, действующими на стороне смерти. И единственной ареной исследования для такой второй рефлексии выступают симптомы, разрозненно представленные в событиях современности, принадлежность к которой осознается самим философом. Если философ экстраполирует в будущее те линии силы, которые он различает в современности, то делает он это в той мере, в какой предвосхищение само по себе составляет часть того, что Ницше в своем втором «Несвоевременном размышлении»¹ называл «силой настоящего». Следовательно, при этом слушают не пророка, а читают философа. И надо при этом сказать, что Габриэль Марсель является христианским философом и что в своей вере он находит основания не поддаваться отчаянию. Все это действительно так. Но к этому сразу же надо добавить, что когда христианин берется за задачу философствования, то это христианин, желающий оставаться вне конфессий, настроенный против религиозного фанатизма, в особенности такой христианин, который ставит свою мотивировку в пользу надежды на службу оснований для сопротивления, формулируемых на языке второй рефлексии и противопоставляемых им побуждениям к отчаянию, что ему внушается единственно лишь его проницательностью.

Таким образом, надо быть очень чутким как к связи христианской мотивировки в пользу надежды с философскими основаниями для сопротивления, так и к упомянутой мной выше связи между встревоженной проницательностью и отказом отчаиваться.

Что вызывает тревогу у Габриэля Марселя? Сейчас, после нескольких десятилетий, прошедших с момента появления этой книги, можно, действуя с большой осторожностью, выявить иерархию между страхами, или лучше сказать, болезненными пунктами, которые можно отнести к ситуации того времени, поскольку они соотносимы с конфликтами первых послевоенных лет, и теми угрозами, которые Габриэль Марсель уверенно относил к тому, что можно обозначить как базовые тенденции XX века. К первой группе относятся рассматриваемые в разрозненной последовательности обеспокоенное предчувствие уничтожения человечества примене-

¹ Эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1873–1874). См: *Ницше Ф. Полное собрание сочинений*. Т. 2. М., 1909. С. 85–178. — *Прим. перев.*

нием ядерного оружия, затем страх перед грубой или завуалированной большевизацией Западной Европы и, наконец, укрепление бюрократической и технократической тирании. При этом я хотел бы отдельно рассмотреть живой протест, вызванный эксцессами антиколлорационистской чистки. Здесь следует учесть следующие моменты. Во-первых, для того чтобы нарушить молчание в ту эпоху, требовалось несомненное мужество, которое сегодня уже не имеет под собой оснований; во-вторых, это обличение принадлежит человеку, никогда не принимавшему капитуляцию вишистского правительства, его стыдливую политику антисемитизма и призывы к самобичеванию, отсылающие как раз к сговору с силами предательства и отчаяния. И фразу о том, что «ложь Виши, несомненно, расчистила дорогу для лжи Сопротивления» (с. 30)², следует понимать именно в этом духе справедливости. Эту фразу нельзя изолировать от другой, которая ее продолжает, связывая суждение, всецело детерминированное эпохой, с фундаментальным философским убеждением Марселя: «Ложь, откуда бы она ни исходила, всегда играет на руку рабству» (*ibid.*).

Самое существенное в упреках Марселя, адресованных нашей эпохе за длительный период ее существования, кроется в не раз повторяемом им разоблачении духа абстрактности, разрушительные последствия которого он вскрывает как в плане философского умозрения, так и на практическом уровне идеологий. Между духом абстрактности и фанатизмом связь тем более тесная, чем более она предстает скрытой. Эту связь нетрудно увидеть в тоталитарных режимах. Габриэль Марсель был одним из первых, кто дал подобный диагноз эпохе в то время, когда родство между сталинским коммунизмом и нацизмом, или фашизмом, грубо отрицалось. То, что сказано им о «техниках унижения», напоминает нам о Давиде Руссе³ и Ханне Арендт: такие техники, независимо от причиняемых ими страданий, нацелены на то, чтобы сломить жертву, лишив ее самоуважения и самоконтроля. Разрушительные силы, действующие и в наших мирных демократиях, направлены на устойчивое ядро личности, которое они стремятся принизить, редуцировать и растворить, причем их вредоносность раскрывается в полной мере именно в тоталитаризме.

² Рикёр здесь и далее цитирует книгу Марселя по ее первому изданию (*Marcel G. Les hommes contre l'humain. Paris, 1951*). — *Прим. перев.*

³ Руссе (Rousset David) (1912–1997) — один из создателей троцкистской партии во Франции, участвовал в Сопротивлении, был узником Бухенвальда. В 1946 г. получил премию за книгу «Концентрационный мир». После войны собирал материал о лагерях в СССР. — *Прим. перев.*

Здесь мы сталкиваемся с осуждением Габриэлем Марселем бюрократии и технократии, разоблачающим их системную редуционистскую ориентацию, когда все виды деятельности индивида, начиная с труда и кончая досугом и художественным творчеством, попадают под требование количественного измерения их полезной отдачи и эффективности. Но при этом Габриэль Марсель воздерживается от любого глобального осуждения техники, понимая, что такой подход сам может представлять собой проявление «духа абстрактности», определяющего всю гамму редуционистских механизмов, начиная с техник унижения и включая государственную и партийную пропаганду, средства массовой коммуникации и далее вплоть до скрытых форм бюрократического давления.

Особенное внимание следует обратить на следующие две темы, поскольку они связывают теорию и практику и тем самым соединяют темы, наиболее зависимые от обстоятельств тогдашнего времени, с наиболее устойчивыми и глубокими темами марселевской мысли.

Первая из них касается проводимого на умозрительном уровне последовательного разоблачения догматических философов истории с присущим им положением о «смысле истории», к которому отсылают политики, идеологи и демагоги. Ошибка этих философов состоит в том же самом заблуждении, которое заставляет мыслителя составлять глобальный баланс добра и зла будь то для того, чтобы оправдать веру в прогресс, будь то для того, чтобы предложить успокаивающее решение загадки зла. В политическом плане результат подобной заносчивой попытки раскрыть смысл истории катастрофичен. Именно во имя смысла истории с исторической сцены устраняются целые группы людей, а индивиды, один за другим, лишаются ответственности за свои суждения. Но обвинительный процесс, ведущейся Габриэлем Марселем против такой установки, идет еще дальше, добираясь до истории как таковой, обвиняемой в сговоре с духом абстрактности. Здесь мы обнаруживаем те же самые мотивы, которые звучат у Шарля Пеги в его сочинении «Клио», где разоблачается присущий самой истории способ забвения с помощью нейтрализации прошлого, хоронящей его под нагромождением документального материала. Связь этого момента с техниками унижения кажется слишком уж далекой. Однако она существует, поскольку утонченное неуважение к личности стремится свести человека к ненужному хламу, предназначенному на выброс.

Вторая тема более неожиданная. Она касается философии ценностей. В этом произведении мы обнаруживаем присущую Макс Шелеру тенденцию реабилитировать идею ценности в противо-

вес ее подрыву со стороны Ницше с его переоценкой ценностей и Сартра с его критикой нечистой совести (*la mauvaise foi*). Эта марселевская позиция убедительна постольку, поскольку она опирается на критику ressentiment, которая сама идет от Ницше, о чем не следует забывать, и проходит затем через философию Шелера. В одном месте здесь даже говорится о том, что нашим современникам неплохо было бы пройти курс лечения у Платона. Однако среди глубоких взглядов Габриэля Марселя эта позиция, несомненно, не является ни единственной, ни наиболее значимой. Действительно, как он пишет, «о ценности говорят лишь там, где присутствуют при уже состоявшемся ее обесценении; я хочу сказать, что ценность выполняет по сути дела компенсаторную функцию и применяется там, где определенная сущностная реальность действительно утрачена. И то, что сегодня квалифицируется как ценность, некогда называлось видами бытия или совершенствами. Философия ценностей мне лично представляется неудавшейся попыткой вернуть в виде слов то, что было утрачено в самом духе» (с. 81). И далее он говорит: «Таким образом, я склоняюсь к тому, чтобы высказать такое, без сомнения, парадоксальное утверждение, что введение идеи ценности в философию, идеи, которая, можно сказать, почти что чужда великим метафизикам прошлого, является как бы знаком фундаментального обесценения, которому подвергается сама реальность» (с. 104).

Эти слова позволяют понять, что полагает Габриэль Марсель фундаментом того, что выше я назвал философскими основаниями сопротивления отчаянию, теми основаниями, которые христианская надежда питает и динамизирует. Действительно, ничто не оказывается более далеким от духовности Марселя, чем иррациональный фидеизм. Поэтому неудивительно, что из-под пера того, кто не хотел называться христианским экзистенциалистом, вырывается похвальное слово великому рационализму⁴. При этом мы слышим даже, что он обвиняет самого себя в том, что «в прошлом пытался такими трагическими категориями, как вовлеченность, пари, риск, заменить традиционные категории, центрированные понятием истины» (с. 48). И в связи с этим он напоминает о «неслыханном опoшлении дискуссии, самих ее основ, о чем каждый день приносит нам самые неутешительные свидетельства» (с. 50). Верно, что философским центром его творчества остается различение тайны и проблемы. Но в 50-е годы Габриэль Марсель все более и более озабочен тем, чтобы это различие не превратилось в лозунг, со-

⁴ Имеется в виду рационализм Платона прежде всего. — *Прим. перев.*

гласно которому слово «тайна» становится как бы наклеиваемой этикеткой, предупреждающей о запрете касаться, запрете мыслить. Это различие сохраняет свое философское значение лишь при условии присоединения к нему второй рефлексии, направленной против редукционистской тенденции, присущей первой рефлексии. В то время когда философия говорит, что она «должна занять свою позицию перед лицом крушения мира, уничтожение которого не является больше непредставимым» (с. 72), Габриэль Марсель стремится подчеркнуть, что «сама суть ситуации выбора (между самоубийством и рывком вверх) может быть прояснена лишь на уровне философской рефлексии» (с. 72). В свою очередь, подобное прояснение невозможно «без феноменологического анализа фундаментальной ситуации, в которой находится человек» (с. 78), что ставит вторую рефлексию Марселя рядом с позицией Шелера, Ландсберга и Хайдеггера. Но марселевская рефлексия отличается от позиций указанных философов особой тональностью, присущей скрытому договору, который узами солидарности присоединяет ее к благоговению по отношению к тем силам, благодаря которым жизнь сопротивляется смерти. И вот здесь встревоженная пронизательность, проникающая в техники унижения человека, обретающие всеобщий характер и выступающие в бесконечно разнообразных формах, вместе с протестом философа и христианина предстают в единстве того, что Габриэль Марсель некогда называл ослепленной интуицией и что вторая рефлексия возводит на уровень афоризма: «Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда» (с. 44)⁵.

⁵ Перевод выполнен по изданию: *Ricoeur P. D'une lucidité inquiète // Marcel G. Les hommes contre l'humain / Nouv. édition sous la direction de Jeanne Parain-Vial. Préface de Paul Ricoeur. Éd. Universitaires, Paris, 1991. P. 7–11. — Прим. перев.*

Указатель имен

- А**
Августин Аврелий Блаженный 191
Ален (наст. имя Эмиль Огюст Шартье) 90, 197
Алкье Фердинан 104
Анаксимандр Милетский 102
Арендт Ханна 10, 200
Арон Робер 143
- Б**
Бальзак Оноре де 107
Бах Иоганн Себастьян 181, 183, 184, 193
Бёме Якоб 28
Бенда Жюльен 24, 120
Бергсон Анри 8, 23, 24, 58, 94, 122, 142
Бердяев Николай Александрович 5, 19, 28, 93, 191
Бёрнхэм Джеймс 181
Бетховен Людвиг ван 129, 193
Биbihин Владимир Вениаминович 116
Блондель Морис 90
Бовуар Симона де 26
Брентано Франц 106
Брэдли Фрэнсис Герберт 99
- В**
Валери Поль 48
Валь (Wahl) Жан 8, 10, 65
Вейль Симона 39, 137
Вёйо Луи 173
Вермеер Ян Делфтский 128, 129
Визгин Виктор Павлович 9, 125, 130
- Г**
Гвардини Романо 5, 16
Геббельс Йозеф 55
Гегель Георг Вильгельм Фридрих 8, 23, 102, 122, 125, 163
Георгиу Константин Виргил 167, 168
Гизо Франсуа 24, 173
Гиммлер Генрих 52
Гитлер Адольф 57, 111
Гиттон Жан 169
Гиффорд (Джиффорд) Адам 38
Гоббс Томас 74
Голль Шарль де 178
Гораций, Квинт Гораций Флакк 138
Гуссерль Эдмунд 105, 106
Гюго Виктор 78
- Д**
Дальер Луи 156
Дальер (урожд. Бёгнер) Мария-Каролина 156
Дандьё Арно 143
Дежарден Поль 93
Декарт Рене 18, 190, 193
Джемс (Джеймс) Уильям 8, 38, 99
Доносо Кортес Хуан 173
Достоевский Фёдор Михайлович 6, 11, 163
Дрейфус Альфред 24
- Ж**
Жене Жан 27
- И**
Ибсен Генрик 163
- К**
Камю Альбер 95, 96
Кант Иммануил 17, 83, 101, 105, 160, 169
Касснер (Каснер) Рудольф 114
Кафка Франц 139

Клодель Поль 48
 Конт Огюст 196
 Корнель Пьер 25
Л
 Лабзин Александр Фёдорович 14
 Ландрю Анри Дезире 133
 Ландсберг Поль 98, 203
 Ланьо Жюль 90, 93, 94
 Леви Жак 164
 Левинска Пелагиа 50
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 101, 125
 Леото Поль 115
 Леруа Эдуард 158
М
 Маритен (урожд. Уманцева) Раиса 26
 Маритен Жак 26, 116
 Марк Аврелий (Аврелий Марк Антонин) 34
 Маркс Карл 111
 Марсель (Marcel) Габриэль Оноре 5–20, 23–25, 31, 33, 35, 38, 43, 45, 52, 57, 59, 65, 68, 79–81, 85, 89, 91, 93, 108, 109, 112–117, 125, 128, 131, 133, 135, 137, 140–142, 144, 150–152, 154, 156, 161, 167, 169, 175, 177, 179–181, 183, 187, 190–194, 198–203
 Минье Франсуа Огюст 24
 Мишле Эдмон 164
 Монтгомери Бернард Лоу 171
 Монтегю Эмиль 11, 172
 Моцарт Вольфганг Амадей 128
 Мунье Эмманюэль 5, 16, 17, 143
 Муссолини Бенито 57
Н

Ницше Фридрих 6, 13, 31, 32, 42, 65, 88, 89, 112, 120, 128, 134, 140, 163, 180, 186, 199, 202
 Новиков Николай Иванович 14
 Нюгрен Андерс 141, 160
О
 Ортега-и-Гассет Хосе 5, 109
 Оруэлл Джордж 36, 168
П
 Парен Брис 94, 183
 Паскаль Блез 141, 191
 Пеги Шарль 47, 48, 201
 Петен Анри Филипп 45
 Пикар Макс 156
 Платон 13, 19, 29, 39, 89, 94, 116, 193, 202
 Пренан Марсель 137
 Пришвин Михаил Михайлович 9
 Протагор из Абдеры 66
 Прудон Пьер Жозеф 91, 92
Р
 Рейнольд Гонзаго де 172
 Ренан Эрнест 196
 Ривьер Жак 115
 Рикёр (Ricoeur) Поль 13, 20, 130, 200, 203
 Рильке Райнер Мария 153
 Рише Жаклин 50
 Ромен (Ромэн) Жюль 93, 115
 Роммель Эрвин 171
 Ростан Жан 136, 137
 Рот Йозеф 57
 Руссе Давид 200
С
 Сад Донасьен Альфонс Франсуа де 90
 Сакс Морис 131
 Сартр Жан Поль 13, 27, 42, 64, 66, 70, 89, 129, 133, 137, 153, 168, 202
 Свасьян Карен Араевич 42

Сейер (Seillière) Эрнест Антуан

Эме Леон 119

Сенека Луций Анней 34

Сократ 19, 67

Сорель Жорж 112

Спиноза Бенедикт 116

Т

Тибон Гюстав 16, 137, 194

Токвиль Алексис 11, 172, 173

Толстой Лев Николаевич 14

Тьер Адольф 24

Тьерри Огюстен 24

Тютчев Фёдор Иванович 172

У

Уайтхед Альфред Норт 8

Ф

Фет Афанасий Афанасьевич 138

Филипп IV Красивый, франц.
король 34

Франк Семён Людвигович
18–20, 177, 190

Фрезер Джордж Сазерленд 9

Х

Хайдеггер Мартин 14, 31, 35, 68,
84, 94, 98, 109, 183, 203

Ч

Честертон Гилберт Кит 136

Ш

Шаад Герберт Петер Мария 9

Шекспир Уильям 59

Шелер Макс 13, 42, 98, 120,
201–203

Шеллинг Фридрих Вильгельм
28, 101

Шиллер (Schiller) Фридрих 102

Шопенгауэр Артур 88

Штирнер Макс 163

Штрейхер Юлиус 52

Э

Эдисон Томас 71

Эпиктет 34

Эпикур 138

Я

Ясперс Карл 5, 16, 35, 98, 104

Marcel G. см. Марсель Г.

Ricoeur P. см. Рикёр П.

Schiller F. см. Шиллер Ф.

Wahl J. см. Валь Ж.

Содержание

В.П. Визгин	
Социальная философия Габриэля Марселя	5

ЛЮДИ ПРОТИВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА	
Универсальное против масс (I)	23

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ	
Что такое свободный человек?	31
Утраченные свободы	40
Техники унижения	47
Техника и грех	71

ВТОРАЯ ЧАСТЬ	
Философ в современном мире	87
Фанатизированное сознание	105
Дух абстрактности как фактор войны	118
Кризис ценностей в современном мире	124
Деградация идеи служения и обезличивание человеческих отношений	144

ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ	
Пессимизм и эсхатологическое сознание	156
Человек против Истории	167
Восстановление чести в ее правах	181

ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
Универсальное против масс (II)	186

ПРИЛОЖЕНИЕ	
П. Рикёр	
Встревоженная проничательность	198

Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	5
--	----------

Габриэль Марсель

Люди против человеческого

Серийное оформление: П.П. Ефремов
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова
Корректор М.П. Крыжановская



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Подписано к печати 1.04.2017. Формат 60х90 1/16.
Заказ № 5120. Усл. печ. л. 13.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.
Тел.: 8 (495) 221-89-80



МАРСЕЛЬ Габриэль (1889–1973) –

философ, основоположник французского экзистенциализма, драматург, театральный, литературный и музыкальный критик. Его учителем в философии был Бергсон. Экзистенциализм Марселя глубоко укоренен в драматической стихии человека, которую он исследует сначала как оригинальный драматург и только после этого как философ. Марсель философствует в свете христианского опыта и традиции.

Преждевременная смерть матери глубоко на него повлияла. «Таинственным образом, – говорит М., – она всегда была со мной». Тема бессмертия, во многом определявшая драматургическое и философское творчество Марселя, возникла как ответ на это трагическое событие его жизни. За пять недель до смерти он сказал: «С самого детства я отказывался признавать смерть небытием. Этот автобиографический факт фундаментален, и я не считаю его внешним по отношению к моей философии».

В 1929 году Марсель, принимая крещение, становится католиком. Как католический мыслитель экзистенциальной ориентации, Марсель анализирует явление греховности в нашем мире, связывая его с дегуманизирующими тенденциями новоевропейской цивилизации с ее глобальным технократическим проектом.

«Отказываясь от идеи греха, – говорит философ, – человек вместо того чтобы установить на земле райское состояние, на самом деле впадает в самые худшие заблуждения прошлого... И здесь философская рефлексия и зрелая теологическая мысль могут лишь взаимно поддерживать друг друга, потому что Свет един». Был близок со многими выдающимися мыслителями своего времени, руководил известным философским семинаром. Резко критически оценивал философию Сартра, но у Ясперса и, особенно, у Хайдеггера, с которым встречался, находил много себе близкого. Был близок русской духовной и философско-религиозной традиции. Немало сделал как для ее присутствия во Франции, так и для углубленного знакомства французов с англосаксонской и немецкой интеллектуальной культурой. Лауреат многих премий и наград (премии по литературе, премия Эразма и т.д.), член Академии моральных и политических наук (с 1952 г.)

Основные сочинения: Метафизический дневник (1927), Быть и иметь (1935), Опыт конкретной философии (1940), Таинство бытия (1951), Присутствие и бессмертие (1959).



9 785987 128312