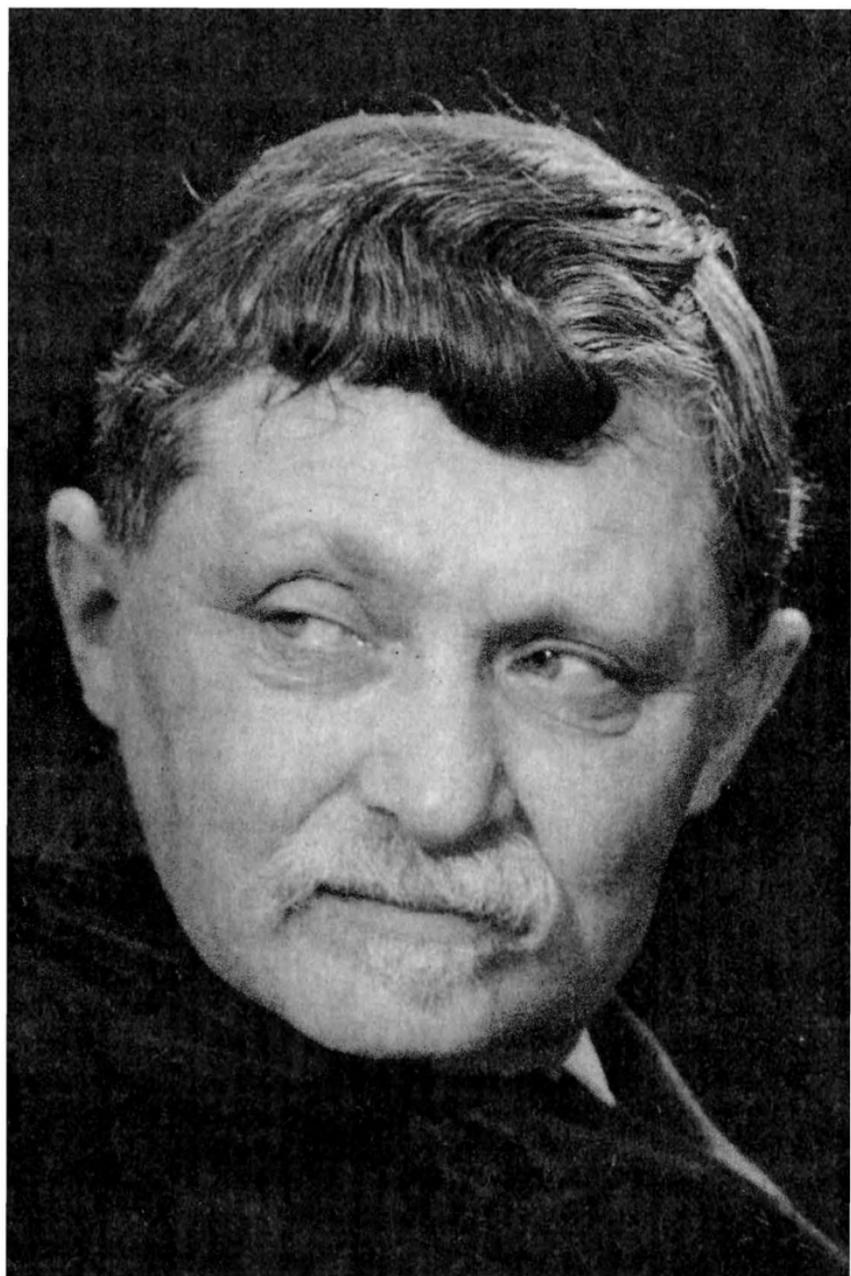


Габриэль

МАРСЕЛЬ

Трагическая
мудрость
философии



Габриэль МАРСЕЛЬ

Трагическая
мудрость
философии

Избранные работы

Перевод с французского
Гаянэ Тавризян

Москва
Издательство гуманитарной литературы
1995

ББК 87.3(4/8)
М 88

*Издание подготовлено
при поддержке Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России*

На контртитule — портрет Габриэля Марселя.
Фото Жана Мари Марселя, сына философа

Марсель Г.

М 88 Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян. — М., Издательство гуманитарной литературы, 1995 (Французская философия XX века).

ISBN 5-87121-008-2

Габриэль Марсель (1889—1973) — известный французский философ, драматург. С его именем тесно связана история экзистенциализма во Франции. Христианский мыслитель, продолжатель литературных традиций Монтеня и Паскаля, автор философских "Дневников" и эссе, литературоведческих работ, мемуаров. В настоящее издание (первое на русском языке) вошли программные работы Марселя: "Экзистенция и объективность", "Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему", "Человек, ставший проблемой". В книгу включены также "Беседы" П. Рикёра и Г. Марселя, состоявшиеся в 1968 году.

Для студентов и преподавателей вузов, историков философии, а также широкого круга читателей, интересующихся философией и культурой Франции XX века.

М $\frac{0301080000-04}{6c(2)03-95}$

ББК 87.3(4/8)

ISBN 5-87121-008-2

© Г.М. Тавризян, перевод
на русский язык, составление,
вступительная статья,
примечания, 1995.

Содержание

Г.М. Тавризян

Габриэль Марсель:

философский опыт о человеческом
достоинстве

6

Габриэль Марсель

Избранные произведения:

Экзистенция и объективность

49

Онтологическое таинство

и конкретное приближение к нему

72

Человек, ставший проблемой

107

Поль Рикёр — Габриэль Марсель:

Беседы

146

Примечания

188

Г.М. Тавризян

Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве

Габриэль Оноре Марсель (1889—1973) известен читателю прежде всего благодаря своей принадлежности к блистательной плеяде экзистенциалистов, к направлению в философии, в духовной культуре, популярность которого достигла своего апогея в первое десятилетие после окончания второй мировой войны. Таким знают Г. Марселя не только в России, но и, в читательской массе, в самой Франции. Известно еще, что имя его, старейшего представителя философии существования, стало часто звучать именно в период этого взлета, этой «новой волны» экзистенциализма с его патетикой изобличения общества и, одновременно, суровостью самоизобличения экзистенциального субъекта, но что уже к концу 40-х гг. Марсель отмежевался от направления, завладевшего умами послевоенной потрясенной пережитым, прозревшей и медленно начинавшей оживать Европы; он отказался от ставшего уже привычным для определения его философии термина «христианский экзистенциализм», что совпало по времени с Энцикликой папы Пия XII «*Humani generis*» (1950 г.), осудившей экзистенциализм.

Путь Габриэля Марселя в философии был самобытен и одинок. Позиция, которую ретроспективно нельзя охарактеризовать иначе как абсолютно экзистенциалистскую, и в этом плане провозвестническую, определилась уже в годы первой мировой войны; и позже Марсель прошел через «пик» эк-

зистенциализма 40—50-х, столь же одинокий, не примкнув к новым платформам, к идеям, в значительной мере ему чуждым, продолжая развивать "вечные" экзистенциальные сюжеты своей философии. Воспитанный на немецкой классической философии, в первую очередь на философии Канта и Шеллинга, впитавший в себя в юные годы идеи некоторых английских и американских мыслителей конца XIX — начала XX в., таких как Дж. Ройс или Ф. Брэдли, Г. Марсель поразительным образом оказался философом прежде всего экзистенциального опыта человека современной эпохи и, в этом смысле, не системотворцем, не создателем школы, а философом — одиноким *свидетелем*. (Так, если Этьен Жильсон называет Г. Марселя продолжателем традиции Паскаля, Монтеня, Мен де Бирана, — в этом перечне имен есть и характер «жанра», отзвук одиночества, исконно французского «авторского» философствования.) Впитанные Марселем в юности философские традиции влились в эту философию, которую можно назвать историей человеческой жизни с «отраженным в ней Небом» (*Марсель*), и лирической глубине этой жизни, этого неба у Марселя ничто не способствовало так, как опыт страданий человека в трагический век и решающие моменты его собственной биографии.

Жизненная позиция Г. Марселя отличалась от позиции лидеров французского экзистенциализма, он не оказывал будоражащего влияния на общественность, был далек от злободневной политики, без одобрения глядел на демарши «левых» и вообще казался человеком «старых времен». И только по прошествии значительного времени — нескольких десятилетий — становится очевидным, что в действительности он свидетельствовал не только об индивиде, но свидетельствовал о целой эпохе, о политике, об обществе, о путях развития цивилизации, об опасностях, и его суждения подчас поражают своей страстностью, независимостью от популярных идей того времени. Многие его наблюдения могут быть спроецированы на сегодняшний день, иные — на завтрашний; и вопросы, казавшиеся ему большими, увы, и сейчас далеки от своего разрешения.

Не включаясь в привлекавшую многих его современников общественно-политическую деятельность и избегая даже преподавания (как и всего, что могло заключать в себе элемент морализаторства), Г. Марсель тем не менее был очень характерным представителем французской творческой ин-

теллигенции этой эпохи — активной, разносторонне одаренной, стремящейся проявить себя в самых различных областях науки и искусства: философ, драматург, музыкант, театральный критик и музыкальный обозреватель ведущих парижских газет на протяжении многих десятилетий, автор литературоведческих работ, консультант издательств, всеми силами содействовавший выходу во Франции лучших произведений зарубежной художественной литературы... О последовательности и значительности миротворческих усилий философа в период «холодной войны», усилий по консолидации деятельности представителей культуры на основе гуманизма говорят присуждавшиеся ему международные премии: премия Гете (1956), премия Мира (1963), премия Эразма (1969). Кстати, значительную часть последней Марсель выделил для оказания поддержки писателям стран Восточной Европы, «разделяющим уважение к общеевропейским ценностям», предоставления им стипендий для путешествий и стажировок. И хотя определенно можно сказать, что известность Марселя за рубежом была шире, чем известность его во Франции (особенно, после спада экзистенциалистской волны), однако и дома деятельность философа, охватившая три четверти двадцатого века, была отмечена многими высшими наградами.

Габриэль Марсель родился в Париже, в семье дипломата, государственного советника. Детство провел в Стокгольме: в 1890 годах Анри Марсель был полномочным представителем Французской Республики в Швеции. Четырех лет ребенок потерял мать. Эта утрата оставила глубокий след в его жизни: тема смерти ближнего, вопрошание о бессмертии души, метафизика надежды стали важнейшими в его творчестве. В 1900 году Анри Марсель — человек, чья эрудиция даже в его среде была исключительной, дипломат, эстет, замечательный знаток и любитель музыки — получил назначение на должность директора художественных музеев Франции.

Габриэль Марсель получил образование в лицее Карно и в Сорбонне. Война застала его восемнадцатилетним юношей, хрупкого здоровья, сосредоточенным в себе. К тому времени им был написан ряд философских очерков — опытов сравнительного исследования философии Колриджа и Шеллинга, а также анализа некоторых проблем, уже доста-

точно характеризовавших его интересы: причастности (*participation*), обоснования ценностей, неверифицируемости и др.

«Метафизический дневник» — первое опубликованное произведение Г. Марселя — был начат в 1913 году. Темы, разработка которых намечалась автором в традициях английского неогегельянства, вскоре, однако, получили совершенно иную интерпретацию; вторая часть «Дневника» и, прежде всего, помещенная в качестве приложения к ней статья «Экзистенция и объективность» положили начало экзистенциалистской философской литературе во Франции.

Экзистенциализм заявил о себе как оппозиция любым рационалистическим, панлогическим теориям, распространяемым на историю: в них он усматривал абсурдные попытки объяснения и предвидения хода исторических событий, основывавшиеся на иллюзорной концепции «объективных» закономерностей истории, идее прогресса, исторического разума. Попытки говорить «от лица истории», эпохи, цивилизации дезориентировали людей, лишали их возможности трезво оценивать ту непосредственную ситуацию, в которой им предстояло жить, действовать, принимать решения. Всей этой спасительной лжи мировой войной был нанесен сокрушительный удар*. Уже субъект истории в «Метафизическом дневнике» Марселя — это человек, чье существование исключительно уязвимо, подвержено страданию, человек, которым движет не осознание "законов истории", необходимость приблизить будущее, а, в первую очередь, непосредственное чувство протеста, растерянности или горя, привязанность к близким ему людям и жажда уберечь их от бед.

Мировая война с первых же дней означала для тех, кто отстоял далеко от агрессивных замыслов и милитаристской политики правящих кругов, крах иллюзий относительно дальнейшего продвижения Запада по пути цивилизации; возникло сомнение в прочности и будущем этой цивилизации. Положение Анри Марселя давало доступ ко многим дипломатическим документам; Габриэль жаждал убедиться, что его

* Вспоминая атмосферу довоенных лет, Марсель писал: «Никто из нас, я думаю, не подозревал, какой хрупкой и ненадежной была цивилизация, которой мы считали себя защищенными и которой толща веков, как нам тогда казалось, сообщала такую прочность, что было бы безрассудством ставить ее под сомнение» (*Marcel G. Regard en arrière // L'Existentialisme chrétien*. P., 1947. P. 321).

страна не виновна в развязывании мировой войны; при этом его не оставляла тревога, обоснование которой он нашел гораздо позже*. Как и многие деятели культуры, писатели его поколения, Г. Марсель пронес печать этой трагедии через все свое творчество. Уже в семидесятые годы в открытом письме Дени де Ружмону, которое он публикует в «*Les Nouvelles littéraires*» в ответ на попытки известного литератора подвергнуть критике глубокий пессимизм Поля Валери, во власти горестных воспоминаний Марсель утверждает: «Европейская культура умерла 1 августа 1914 года. Я вижу сейчас, что наша блистательная литература в период между двумя войнами — это лишь сияние, разлившееся на равнинах после захода солнца»**.

Из-за слабого здоровья Г. Марсель не мог быть призван в армию. Однако в силу этого обстоятельства он столкнулся с другой стороной войны, не менее страшной, во многом определившей его жизнь. Он нес службу в Обществе Красного Креста, на его долю приходилась тяжкая миссия общения с близкими тех, кто был на фронте — пропавших без вести погибших; тех, о ком в эти годы российский поэт писал: «*в рубрике «убитые» набранные петитом...*» Марсель предпринимал все возможные попытки для выяснения участи пропавших на полях войны, всеми силами стремился поддержать родных. Здесь он непосредственно столкнулся с неизбежным человеческим горем, с неповторимостью судьбы каждого человека, с невозместимостью каждой потери, с отчаянием и надеждой, болью и верой.

«Философом экзистенции, — говорит Марсель в конце шестидесятых годов Полю Рикёру, — меня сделала война».

Все эти обстоятельства сыграли далеко не последнюю роль в отвержении философом — на всю жизнь — отвлеченности «духа абстракции», общих понятий, часто служащих обманом, либо в силу своей природы способствующих трагедии, поскольку абстракция не способна свидетельствовать об индивидуальном человеке; но именно абстракции фанатизируют сознание, толкают общество на ложный путь, их мож

* *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P., 1971. P. 98. Он подчеркивает, что никогда не мог понять той пассивности, с которой значительная часть французского общества относилась к ремилитаризации Германии в канун второй мировой войны.

** *Marcel G. En chemin...* P. 135.

но использовать для разжигания ненависти, чтобы спровоцировать кровопролитие. Фанатизирующая сила абстракций ведет, прежде всего, к игнорированию ценности жизни индивида. В своих работах Марсель неизменно настаивал на том, что он — философ *события* (*événement*), противник идеализма, — подразумевая под этим словом главным образом служение отвлеченным понятиям, умозрительным спекуляциям.

Одновременно можно говорить и о решительном пересмотре представлений в области психологии — представлений, укоренившихся прежде всего под влиянием позитивизма, о поиске метода, который позволил бы преодолеть некую предполагавшуюся грань между «внутренней» жизнью человека, рассматриваемой обособленно, в качестве замкнутого объекта психологической науки, и «внешним» миром, с присущими ему универсальными интеллигибельными законами. Если идеализм на рубеже веков интерпретировал человека преимущественно как бесплотный материал в этом универсуме закономерностей, то для психологических наук этого периода он значил так же мало, поскольку за «фактами» психической жизни позитивистски ориентированный эмпиризм не видел самого смысла и истинных мотивов человеческих действий. Борьба с психологизмом, будь то интроспекция или натурализм, и опровержение неоправданных притязаний рационализма в сфере познания мира и исторических процессов представлялись на данном этапе единой задачей. Причину несостоятельности современного философского знания экзистенциалисты усматривали в непонимании философией характера взаимоотношений человека с миром. Здесь усилия, предпринимавшиеся Марселем, полностью совпадали с усилиями феноменологии. Ознакомившийся с учением Э. Гуссерля значительно позже, Марсель называет феноменологию одним из ведущих направлений философии XX века, а феноменологический способ отношения к миру — неотъемлемой частью философии.

Так, в статье «Экзистенция и объективность» — фактически манифесте французского экзистенциализма — провозглашается и обосновывается радикальное изменение представлений о субъекте познания. Традиционно рассматриваемый наукой психологический субъект с его внутренним миром, пассивный предмет стороннего наблюдения или интрос-

пекции, должен быть оставлен. На его место следует поставить субъективность как *сущее*, как *бытие*: это — первая характеристика сознания, лишь затем его делают «объектом». За существованием, которое до сих пор интерпретировалось в духе фрагментарного поверхностного психологизма, необходимо признать его истинный, онтологический вес. (Именно в этом стремлении объединились усилия феноменологии и экзистенциализма.)

Этим объясняется настойчивое требование Марселя вернуть ощущению, которое в гносеологии классического идеализма сведено к несамостоятельному моменту в анонимном процессе познания, его исконное значение, восстановить безусловное доверие к свидетельствам органов чувств. Между тем именно эта живая, чувственно переживаемая связь индивида с предметом его созерцания или эмоций выпала из поля зрения рационалистической европейской науки: подлинный характер общности человека с миром здесь предстал в виде искусственной конструкции, антагонизма отношения между «субъектом» и «объектом».

На данном этапе Марселя интересует конкретный, воспринимающий индивид, остающийся вне поля зрения гносеологии: задача философа — сосредоточить внимание на реальном характере связи субъекта с миром. Не случайно проблемы ощущения, восприятия Марсель называет *ключевыми проблемами философии**. Тот факт, подчеркивает он, что человек в современном мире, как бы убедительно последний ни был интерпретирован наукой, уже «не у себя», и неспособность науки что-либо изменить в этом положении вещей заставляет, по убеждению Марселя, признать границы объективности и попытаться проникнуть за ее пределы в сферу, где классическое взаимоотношение субъекта с объектом теряет свой смысл**.

В статье, вопреки рационалистической традиции, опровергается идея полной доступности мира сознанию, его «про-

* О той роли, которую эти проблемы начинают играть во французской философии, свидетельствует следующее высказывание Жана Валя, неогегельянца, близкого экзистенциалистам: «В гуще всего происходящего... мы начинаем понимать, что заложенная в нас способность к восприимчивости, приятию не должна быть отодвигается на второй план даже в сравнении со способностью к творчеству». *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*. P., 1963. P. 63.

** См. наст. изд., с. 55-56.

зрачности», абсолютной интеллигибельности вещей*. Как Гуссерль (а позднее и Сартр, с большой экспрессивностью развивавший схожие мысли в очерках по феноменологии**), Марсель подчеркивает реальное сопротивление мира субъекту в качестве чистого субъекта познания: отсюда — иное, в корне отличное от классического понимание связи между действительностью и воспринимающим субъектом: «затронутость, а не осведомленность»; реальность, окружающий мир должны быть не только *познаны*, но и *признаны*.

И все же в этом диспуте, введущемся на чисто гносеологическом уровне, в категориях эпистемологии, уже намечены важнейшие проблемы марселевской философии: проблемы бытия, общения, диалога с миром и людьми, интерсубъективности...

Система объектов, утверждает Марсель, вовсе не открывает нам бытия в себе, а скорее маскирует, заслоняет его. В этом отношении Кант, по убеждению Марселя, выполнил великую задачу, введя в философию признание пропасти между *объектом* и *бытием в себе*. Может показаться, что в философских теориях идеализма взаимоотношения субъекта с объектом представляют собой двустороннюю связь. В действительности же, отмечает Марсель, "объект" — это то, о чем говорят в третьем лице (и это, утверждает он, его главная характеристика: объект — это то, к чему я безучастен и что безучастно ко мне), он не обладает прямой силой воздействия на человека. Гносеологический субъект, совершенствуя свою систему вопросов и ответов, как бы сам себе «поставляет» объект: вклад самой реальности при этом сведен к нулю.

Итак, если во второй части «Метафизического дневника» на одном полюсе — эта возрожденная, более того, увиденная глазами свидетеля мировой войны *экзистенция*, как ступок страдания и боли, то на другом полюсе — противостоящий ей "мир объектов", искусственная конструкция абстракт-

* Это не установка на антиинтеллектуализм. Цель этой критики, считает Марсель, дать мысли «утвердиться во Вселенной, которая не была бы миром идей».

** «Мир, — писал Сартр, — не ассимилируется сознанием, не может быть «усвоен» им. Чуждый, непроницаемый, он отталкивает от себя мысль, также не имеющую субстанции, обреченную вечно трансцендировать, рваться за собственные пределы...». Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité // Situation I. P., 1947. P. 31.

ного разума, чреватая, однако, реальной катастрофой, всегда несущая в себе угрозу реальной гибели людей, поскольку на ней нет печати человеческого. Нигде впоследствии в текстах Марселя не сталкиваются с такой силой и почти метафорической выразительностью, как в статье «Экзистенция и объективность», эти два антагонистических понятия — конкретного, экзистенции, и универсального мира «абстракций». Меняется тематика его работ, однако остается неизменной позиция в отношении того и другого.

Крайнее и опаснейшее проявление «духа абстракции», в русле которого развивалась западная наука, это, наряду с изгнанием из сферы научного знания вопроса о человеке, *индивиде* (при том, что проблема человека «разбилась» на массу отдельных дисциплин, в которых образ целостного человека словно лежит в осколках), наращивание власти над природой, гигантский механизм онаученной техники, аппарат государственно-полицейского управления с его всепронизывающими анонимно-бюрократическими структурами и т.д. Связь между абстрактным характером знания и развитием общества Марсель, как позже представители Франкфуртской школы, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, видит самую прямую. Так, в докладе «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» Марсель, характеризуя ситуацию обездоленного, дезориентированного человека, говорит о «жестоком идеологическом обмане», который «все более и более бесчеловечный порядок и такая же философия (сперва воздействовавшая на его формирование, затем ставшая рабским слепком с него) равно постарались укоренить в беззащитных умах»*.

В философии Г. Марселя, а позднее — близкого экзистенциализму М. Мерло-Понти и Ж.-П. Сартра — все значение «мира прожитого» (*du monde vécu* — выражение Мерло-Понти) в условиях, где общество заставляет субъекта меняться местами с неодушевленным объектом, открывается лишь тому, кто не может в свой черед стать объектом, кто принципиально чужд «миру объектов». Абсолютная прирожденная чуждость индивида той плоскости, где все, любое тело, любая вещь, может стать объектом наблюдения, эксперимента, даже чисто мыслительных операций, — вот на чем Мар-

* См. наст. изд., с. 75.

сель постоянно настаивает: экзистенция *выводится* им из этой сферы.

Если результаты, добываемые наукой, позволяют аккумулировать объективное знание, то применительно к конкретной экзистенции они ложны. Зрение, обоняние, слух — через них реальный мир являет себя человеку. Ответ, который здесь дает наука, интерпретируя показания органов чувств, ложен, утверждает Марсель, ибо он касается *не меня*: на место моего видения мира он подставляет зрительную функцию объективно контролируемого тела, тела «в глазах других», которое я не воспринимаю как свое.

Здесь — действительно узловой момент всего учения Г. Марселя, того существеннейшего, нового, фундаментального, что он внес в современную философию человека. Не учение о теле «вообще», теле как таковом, а философия *собственного тела* (Марсель определяет его как экзистенциальную опору всего сущего, как эталон неразрывной связи человека с миром, безусловной причастности). Не только феноменология Мерло-Понти, тонкий анализ Сартром проблем тела развивались затем в этом же русле, но, как справедливо подчеркивает П.Рикёр, у этой темы было на почве французской философии XX века большое будущее.

Связывая подлинность, неотчужденность взаимоотношений человека с окружающим со способом интерпретации им данных органов чувств, экзистенциализм не случайно выдвигает на первый план вопрос об отношении субъекта к собственному телу: как к вещи, «инструменту», или как к живому источнику восприятия, единственной в своем роде возможности интуитивного синтезирования представлений и знаний о мире*. Именно тело *вводит* в реальное, непосредственное окружение.

Безусловно, внешний мир физически воздействует на человеческий организм, вызывая в нем те или иные изменения; далее, человек, во всей сложности своей психической жизни, действительно может быть рассмотрен и исследован «без остатка» в цепи причинно-следственных отношений, как любой объект, — однако все это можно наблюдать лишь со

* В этом же духе говорит о восприятии М. Мерло-Понти: в нем «мы сливаемся воедино с телом, больше нашего осведомленным об этом мире, о целях и способах его синтезирования». *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception*. P., 1945. P. 276.

стороны, глазами других. Между тем человек никогда не тождествен тому, чем он является в глазах других. Всякое наблюдение превращает человека в вещь среди вещей, поэтому научному наблюдению никогда не достигнуть цели, внутренняя жизнь человека всегда будет для науки тайной за семью печатями. Картина душевной жизни индивида может открыться лишь сопереживающей, полной сочувствия интуиции другого человека, потому что только любовь, дорожа проявлениями индивидуального и не стремясь к обладанию, препятствует обращению человека в вещь.

Из этого же протеста рождается, продолжая звучать во всем творчестве Марселя, требование разграничения двух понятий как несовместимых: тела с его психофизиологической жизнью «в глазах других», всецело помещенного вовне, в сфере социального контроля и регулирования*, и тела, как оно воспринимается самим человеком, не абстрактно и не потребительски, а чувственно и целомудренно. Это не «вещь», полностью выявившая себя, доступная наблюдению и регистрации, а тонкая завязь нераскрывшихся возможностей, еще не обнаруживших себя душевных сил...

Вчитываясь в работы Марселя, можно сделать вывод, что основной *моделью объекта* в этой философии служит именно *тело* человека, в том обезличенном, дезинкарнированном аспекте, к которому оно сведено в повседневности технизированного бюрократического государства.

Обезличенность, утрата индивидуального чувственного измерения в результате повсеместной технизации, автоматизации жизни общества рассматриваются Марселем всегда, и с годами все больше, как трагедия человека во плоти, как кощунственное преступление против него. Поэтому вовсе не должно казаться парадоксом, что в работе конца шестидесятых годов, в свете религиозного умонастроения, которое он склонен, вслед за Рильке, называть *новым орфизмом*, он клеймит как «предутренний кошмар» призраки истории — «*инквизиторов и технократов*»...**

* Сюда Марсель включает науку, современную организацию здравоохранения, медицинского контроля, государственно-полицейскую систему идентификации личности и прочие бюрократические институты современного государства. Здесь он также в определенном отношении предваряет позднейшие исследования, в частности тему стратегии управления индивидами и некоторые другие, разрабатывавшиеся М. Фуко.

** *Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà*. P., 1968. P. 309.

Уже во 2-й части «Метафизического дневника», в характерной экзистенциалистской постановке вопроса о неповторимости и «неотчуждаемости» индивидуальной организации человека, его духовно-чувственного склада, находит специфическое выражение социальная проблема первостепенной важности: отношение общественного индивида к себе, его самовосприятие как отражение того, насколько данное общество способно отнестись к человеку как к конкретному, чувственному индивиду.

Беспощадная критика вытравливания обществом, низведшим индивида до анонимного носителя требующихся обществу «функций», стирания в нем сугубо индивидуального восприятия мира и самого себя, собственного тела дана Марселем несколько лет спустя — в докладе «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему», прочитанном в 1933 году перед Философским обществом города Марселя и вошедшем в ряд наиболее ярких, программных работ философа.

Экзистенция, как уже отмечалось, выводится Марселем за пределы сферы объективности. Куда же? В какой сфере, в лоне чего она может быть мыслима нами, не подвергаясь опасности деградировать?.. Сфера эта, как вытекает из работ Марселя, последовавших за «Метафизическим дневником», — бытие. Бытие — это укорененность экзистенции, это гарантия ее, в каком-то смысле, абсолютного характера.

Вопрос о бытии в творчестве Марселя не лежит в области философии (это не онтология в традиционном смысле), как не лежит и в области теологии. Бытие, в контексте марселевского творчества, — это основание таких ценностей, как верность, любовь, братство человеческое, основание, в котором отношения смертных как бы заимствуют нечто от вечности. Это надежда, которую обрела экзистенция; прямо говорить о бессмертии души здесь невозможно, экзистенциализм тем самым перестал бы быть самим собой... Бытие в философии Марселя — идеальная сфера интерсубъективности. Печатью бытия отмечена *встреча* — одно из важнейших понятий. Любовь, преданность выходят здесь за свои конечные пределы...

«Мир, не являющийся миром истории, — он разворачивается в другом измерении... его границ, думаю, мы никогда

не сможем определенно очертить; его особенность в том, что он открывается *вовне*, однако это *вовне* парадоксальным образом не находится ни в каком пространстве. Этот мир испытаний — он и мир подлинного братства, мир, где Антуан Фрамон может воскликнуть: «Любить, значит сказать другому: ты не умрешь, ты не можешь умереть!»* Подобные размышления, которые мы встречаем в последней книге Марселя, «Навстречу какому пробуждению?..», заключают в себе, быть может, самую исчерпывающую характеристику этой своеобразной онтологии интерсубъективности.

Во внутренней эволюции мировоззрения Марселя это как бы преодоление первого, трагического этапа философии экзистенции, когда индивид виделся ему один на один со своим конечным уделом. Это попытка возвращения человеку, современнику, ощущения полноты бытия. Целостность человека не имеет никаких гарантий в современном мире. Но должно быть *что-то* — то идеальное, куда бы он мог обратиться свой взор и вновь обрести свою человечность, почерпнуть в нем надежду. Не случайно бытие для Марселя — это прежде всего «то, что не может обмануть». Возвращаясь, годы спустя, к проблеме онтологии, прозвучавшей в докладе 1933 года, Марсель подтверждает, что намеченные им там конкретные *подступы к бытию* находятся в перспективе того, что он в дальнейшем всегда называл *интерсубъективностью*. Поэтому было бы неверно определять обращение Марселя к теме бытия как переход *от* философии экзистенции *к* онтологической проблематике, как это делает, в частности, в фундаментальном двухтомном исследовании бельгийский томист Роже Труафонтен**. Такого перехода нет. В центре внимания Марселя всегда — существование индивида, тревожный и страстный поиск укорененности надежд, гарантии его собственной ценности в чем-то не поддающемся определению в понятиях, но непреходящем.

Поль Рикёр очень точно замечает, что парадоксальным образом импульсом для возникновения у человека «онтологической потребности», да и самого онтологического вопро-

* Антуан Фрамон — действующее лицо в пьесе Марселя «Смерть назавтра» (Le Mort de demain. P., 1931). Запись сделана 13 ноября, в день 23-й годовщины со дня смерти жены Г. Марселя Жаклин Бёгнер. (Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 193—194.)

** Troisfontaines R. De l'existence à l'être. 2 t. 1953.

са, «таинства»*, в философии Марселя, — является протест против отчужденного, обезличенного существования в современном обществе. Согласно определению самого Марселя: «онтологическая потребность» — это *потребность быть*. Характерно и то, что этот программный доклад он опубликовал как приложение к своей пьесе «Разбитый мир».

Разумеется, нельзя обойти вниманием тот факт, что появление в творчестве Марселя темы бытия по времени совпадает с чрезвычайно важным моментом его биографии: обращением философа в 1929 году, в возрасте 40 лет, в католичество. Произошло это довольно неожиданно. Отец философа, Анри Марсель, относился к религии весьма скептически, семья матери была протестантской. Габриэль Марсель признает, что собственная его позиция всегда смущала его своей непоследовательностью: относясь с глубоким уважением к вере других, разделяя ее, себя он считал как бы вне ее; и тем не менее такая двойственность могла длиться долгие и долгие годы... Поворот в его жизни был вызван обстоятельством, которому Марсель в своей философии интерсубъективности всегда придавал особое значение, — «встречей», «вестью». В качестве такой вести он воспринял письмо Ф. Мориака (поводом для письма послужил отклик Марселя на «Страдания и счастье христианина» в журнале «La Nouvelle Revue Française»). Мориак обращал к известному философу вопрос: «Но отчего же Вы не среди нас?» Было бы неверно утверждать, вспоминает Марсель, что этот призыв «все перевернул в душе»: напротив, за ним последовали минуты поразительного мира и покоя, мира, который, по словам философа, был «одновременно жизнью и светом». Правда, вслед за тем Марселю пришлось задуматься над конкретным выбором конфессии. Родня его жены была протестантской; с семьей Бегнер, в которой было несколько пасторов, его

* «Таинство» — это слово, как с досадой подчеркивает Марсель, дало в литературе повод ко многим злоупотреблениям. Между тем, отмечает он, это не отсылка к потустороннему: сам он его использовал лишь как обозначение «непроблематизируемого», того, что не может быть проблемой в научном смысле, применительно к чему нет раз и навсегда разработанных методик. Здесь, прежде всего, исключено свойственное науке индифферентное противопоставление субъекта объекту. Постигание таинства коренится в самих условиях человеческого существования. Надо заметить, однако, что смысл этого понятия в контексте религиозной философии Марселя, а точнее, философии глубоко верующего человека, далеко не так однозначен, как это в данном случае выглядит в интерпретации автора.

связывали самые тесные, самые сердечные узы. Однако колебания Г. Марселя были недолгими. Он остановил свой выбор на католицизме, в котором видел наиболее полное выражение идей христианства и особенно ценил универсалистские тенденции и терпимость. При этом с самого же начала Марсель сохранял дистанцию по отношению к томизму, он всей душой тяготел к августинианству. Его философия обнаруживала и черты, свойственные протестантизму: это прежде всего проблема индивида, отказ от традиции рационалистического обоснования бытия бога и др. Большое влияние, по его собственному признанию, на него оказали греческие отцы церкви, особенно Григорий Нисский; между тем как к схоластической метафизике неотомизма он относился резко отрицательно, часто выступая оппонентом его приверженцев, в частности Жака Маритена. Для Марселя конфессиональные границы в вере не имели никакого значения. Характерно, что, отказавшись в конце сороковых годов от определения «христианский экзистенциалист», он не принимал определения своего учения и как «христианской философии».

При всей значительности момента обращения философа — в свете его жизни и самоощущения, когда глубокая душевная потребность нашла свое воплощение в обращении к церкви, — вряд ли можно говорить о сколько-нибудь существенных изменениях во взглядах философа, к тому времени давно уже сформировавшихся. Эволюция их на протяжении жизни и творчества Марселя несомненна, однако она шла собственным путем, в направлении все большей зрелости, иными словами — способности объять человеческое в социальном масштабе, ко все большей гуманистической ясности, некоему духовному равновесию.

Габриэль Марсель любил подчеркивать, что замысел его пьес, как правило, опережал разработку той же проблематики в его философских работах.

О месте драматургии в жизни Г. Марселя следует сказать особо, поскольку его активнейшая деятельность писателя объясняется не только отличающей представителей французской культуры его поколения многосторонностью интересов и творческих склонностей, но и самой потребностью его философии, страстно исповедуемых им взглядов, его представлений о том, что может и чего не может современная

философия и какие ее функции сегодня, безусловно, берет на себя искусство.

Из этого, однако, вовсе не следует, что созданный философом театр — это «театр идей». Скорее, ему важна стихия драмы — *диалог, речь* — как органичная *сфера intersубъективности*, как воплощенная intersубъективность; это главная тема Марселя, которую в материале самой философии (то есть посредством понятий, «представлений», объективации, упоминаний в третьем лице) нельзя выразить, не исказив. В современную эпоху, утверждает Марсель, всякая теория угрожает intersубъективности. В сциентифицированной философии доля мудрости, связанной с проблемами человеческого существования, повседневной рефлексии по поводу жизни и смерти, взаимоотношений с другими, стала ничтожной. Глубокий метафизический кризис поразил прежде всего отношение человека к себе, к собственному существованию, к близким.

Проблемы общения между людьми — это та область, в которой Марсель со всей убежденностью отдает предпочтение искусству: музыке, театру и, разумеется, прежде всего драматургии. Драма — это, в противоположность философии, некая спонтанность жизни, проверка психологических коллизий сценической убедительностью, попытка прояснения сложного сплетения человеческих отношений в диалоге, устном выражении, прямой речи, в условиях, где — и это главное, в соответствии с экзистенциальной доктриной Марселя, — каждый выступает как *субъект*, говорит от своего лица. Стихия драматургии как бы предоставляет логике поступков и чувств развиваться свободно, не встречая помех в каких-либо «внешних» установлениях; она позволяет истине для каждого из нас рождаться в непосредственном соприкосновении с мыслями, опытом, страданиями других (именно здесь, очевидно, рождаются такие глубокие выводы Марселя, как «никогда не достаточно быть абсолютно правым», многообразные преломления евангельского «не судите»).

По убеждению Марселя, специфика театра позволяет осуществлять то необходимое, чего сейчас не в силах сделать философия: именно театр дает возможность «инсценировать мир, проектировать ситуации, в которых каждый имел бы место, где каждый был бы понят». Этот полицентризм, понимание различных, подчас антагонистических точек зрения

был ему крайне важен. (Он часто делился впечатлениями детства, когда каждый из близких, фанатично спорящих, казался ему «рабом своей точки зрения».) Здесь совершенно явственна связь с методологическими требованиями его философии: субъект «может быть полноценно мыслим лишь там, где ему предоставляют слово». Это дает Марселю основание подытожить в беседе с П. Рикёром: «Моя философия является экзистенциальной философией в той мере, в какой она является театром, драматургическим созданием».

Именно в драме Марсель получает возможность воплотить в жизнь и другие принципы своей философии. Прежде всего он может здесь отбросить неприемлемую для него "точку зрения из центра", присущую любой философской системе, точку зрения, кажущуюся в своей объективной обоснованности непогрешимой. Такое суждение, по Марселю, подобно вынесению морального приговора безапелляционному заключению. Отсутствие императивного характера, множественность мнений, саморазвитие диалектической мысли, проходящее в смене опыта, страданий, — все это противоположно теоретической системе с ее отвердевшими понятиями, с ее единым углом зрения. Говоря о задачах своего театра, Марсель подчеркивает: "И главное — осуждение судьбы". Именно "не судите" остается для Марселя вершиной христианского учения, непревзойденной высотой моральной мысли вообще.

Человеческая драма живет по собственным законам. Г. Марсель стремился к тому, что имел в виду Шарль Дю Бос в высказывании о романах Л. Толстого: "Так говорила бы сама жизнь, если бы она могла говорить". Сам Марсель находился под глубоким впечатлением русской литературы, которую чрезвычайно высоко ценил, — прежде всего творчества Толстого, Достоевского, Тургенева, Пушкина.

Однако проблема диалога раскрывается не только в драме: исходя из специфики и самой структуры философствования Марселя, один из его учеников и исследователей его творчества, Жозеф Шеню, предлагает для этой философии термин "неосократизм", который и закрепляется за нею в литературе.

Жизнь Г. Марселя была тесно связана с литературой; деятельность на этом поприще в качестве редактора, консультанта, литературного критика была отражением его по-

зиции активного, глубоко неравнодушного свидетеля своего времени. Литературная жизнь Франции в период между двумя войнами была чрезвычайно интенсивной. Сотрудничая с рядом издательств, прежде всего "Плон" и "Грассе", Марсель общается с выдающимися художниками своей эпохи, с некоторыми из них у него завязывается дружба на многие годы. Андре Мальро и Шарль Дю Бос были в числе первых, кто оценил все значение "Метафизического дневника" для современной философии.

У Шарля Дю Боса Марсель встречался со многими деятелями европейской культуры, с которыми, пишет он, иначе вряд ли бы его свела судьба. Макс Шелер, Якоб Вассерман, Райнер Мария Рильке... Позднее Марсель вспоминал, с каким волнением был выслушан рассказ Рильке о посещении им Ясной Поляны. С 1926 года Марсель, по предложению Дю Боса, возглавил в издательстве "Плон" серию "Зарубежные писатели". Ранее в ней были опубликованы, в частности: переписка Гете и Шиллера, первое собрание сочинений Чехова на французском языке и др. Работе в издательстве он отдался со страстью, сказалась жажда философа открыть французскому читателю шедевры другой ментальности, другой культуры. В основе этого, как отмечает сам Марсель, лежала все та же тяга к интересубъективности; его удивляет, что пишущие о его философии не видят здесь самой прямой связи... Он обходил английские книжные магазины; прилавки были завалены литературой: он листал с замиранием сердца... то была буквально охота за новинками!

С огромным интересом Марсель прочел тогда книгу фактически неизвестного во Франции Олдоса Хаксли "Контрапункт"; завязалась переписка, возникла дружба, оборвавшаяся лишь со смертью писателя в 1963 году. При посредстве О. Хаксли он знакомится с Д. Лоуренсом и публикует его "Избранные письма". В канун второй мировой войны Марсель пишет предисловие к французскому изданию книги-предостережения голландского историка, антифашиста Йохана Хейзинги "В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи", содействует выходу во Франции лучших творений зарубежной литературы. Он принимает также участие в публикации многих произведений отечественной литературы; в частности, способствует выходу в свет встретившей на своем пути немалые трудности рукописи романа Жоржа Бернаноса "Под солнцем Сатаны" (1926).

В 20—30-е годы Г. Марсель часто встречается с историком Даниэлем Галеви. Сдержанный и замкнутый, в отличие от Шарля Дю Боса, Галеви тем не менее создал в своем прекрасном доме в Сите, собиравшем литераторов, ученых, атмосферу доброжелательности. В известной серии "Les Cahiers verts" Галеви опубликовал две пьесы Марселя, "Чужое сердце" и "Человек Божий". С великолепной проницательностью он поддержал дебюты тех, кто в период между двумя войнами составил славу французской литературы: Ф. Мориака и А. Монтерлана, Ж. Жироду и А. Мальро, А. Шамсона, Ж. Геенно, Л. Гийю и многих других. В этих гостеприимных домах, вспоминает Г. Марсель, сосредоточивалось лучшее, что было тогда в Париже, а может быть, и в Европе...*

* *
 *

К концу второй мировой войны экзистенциалистские девизы, почти аксиоматическое звучание основных положений экзистенциализма обеспечили этой философии совершенно исключительную популярность. Волна экзистенциалистских настроений, связанная с именами Сартра, Камю, Марселя, Мерло-Понти, перекинулась из Франции в ФРГ, Италию, США. Пресса первых послевоенных лет пестрела экзистенциалистскими терминами; понятиями "выбор", "риск", "неподлинное существование", "самообман" охотно оперировали политики, деятели культуры, представители католической церкви.

Сам экзистенциализм претендовал прежде всего на роль мировоззрения, подытожившего и прояснившего путем неподкупной рефлексии, путем самоизобличающего экзистенциального психоанализа индивидуальный опыт сомнений, внутренней борьбы в тяжелейшей ситуации, освобождения от иллюзий. Экзистенциалисты полагали, что осуществляемые ими переосмысление и драматизация этих проблем обеспечат бескомпромиссность и непредвзятость в суждениях любому человеку, какой бы социально-политической ориентации он ни придерживался, придадут его отношению к людям, к эпохе, к себе ту меру жесткого критицизма, которой

* См. *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 134—135.

он до тех пор был лишен, дезориентированный либерально-буржуазными идеями прогресса и унаследованными от эпохи Просвещения упованиями на разумную устроенность мира... Индивид должен был усвоить новые внутренние ориентиры, как в прошлом, в эпохи трагических потрясений, усваивали религию, — будучи уверен, что они позволят ему жить интенсивной внутренней жизнью, поставив себя вне зависимости от существующих социальных структур.

Между тем в быстро изменяющихся условиях послевоенной Франции уже к концу первого десятилетия утрачивается острота тематики экзистенциализма, с преобладающими мотивами риска и одинокого противостояния, с гордой безысходностью "пограничных ситуаций"; в условиях набирающего силу делового прагматизма, насущных политических и общественных задач влияние его идет на убыль, оказываются почти исчерпанными возможности психологического воздействия экзистенциалистских лозунгов и установок. В научной и культурной жизни Франции получают распространение идеи структурализма, возникшего на базе конкретных наук и заявившего о себе в качестве антипода антропологической экзистенциально-личностной ориентации в философии. С другой стороны, функции социального критицизма, антибуржуазный вызов, которые привлекли к экзистенциализму симпатии значительных слоев интеллигенции, взяли на себя в Европе и в США представители Франкфуртской философско-социологической школы.

При этом весьма симптоматично, что на начало 50-х годов приходится интенсивная переориентация самого экзистенциализма на общественно-политическую проблематику, раздвинувшая традиционный круг его тем от тонкой психологической аналитики «человеческого удела» до проблем общества, практики и политики западного мира: однако в конечном счете это лишило философию экзистенции своеобразной "охранительности" прежних, тематически очень четких, замкнутых ее границ и определило распад ее как единого, в самом сущностном, направления. Экзистенциализм слишком политизировался и отошел от тех сугубо философских начал мысли о человеке, которые только и могли сообщить ему характер опыта о человеке как таковом, человеке в мире.

Об экзистенциализме за десятилетия его существования в

качестве объединенного рядом стержневых понятий философского направления было написано больше, чем о любом другом духовном феномене эпохи. Но и после того, как посвященные ему труды перешли в план истории философии, ретроспективы интеллектуальных движений века, экзистенциализм фактически продолжает свое существование, ибо он вошел в плоть и кровь современника, по существу, стал неотъемлемой частью понимания человеком самого себя, человеком, живущим в век мировых войн и планетарного техницизма.

Говоря об экзистенциализме — этом «девятом вале» в тревожной философской рефлексии XX века о человеке, — было бы ошибкой думать, что взлет интереса к экзистенции, к индивидуальной неповторимости и трагизму, *осмысленным в категориях Хайдеггера, Сартра, Марселя, Ясперса*, — обошел наше общество стороной*. "Оттепель" конца 50-х — начала 60-х годов приоткрыла советскому обществу окно в мир. Именно сюда ворвалось порывистое дыхание экзистенциализма как нового откровения о человеческом существовании. (Точности ради надо напомнить, что и для стран Западной Европы это открытие явилось столь же обновляющим, революционизирующим, а подчас и «скандализующим»; только это было одним-двумя десятилетиями раньше.) Интерес к экзистенциализму охватил значительные круги интеллигенции. В условиях, слишком хорошо известных, чтобы была необходимость к ним возвращаться, в отечественной литературе этот опыт о человеке в мире (уникальный — и такой всеобщий!) как бы торопливо и страстно прикидывали к себе, примеряли к собственной человеческой ситуации и к отчуждающим общественным структурам, всматривались и давали всмотреться читателю, чтобы затем, волей или неволей, вновь сбросить, отстраненно, словно одежда была с чужого плеча...

Откровением была уже сама возможность заговорить о человеке (пусть путем интерпретации и анализа иноязычных текстов) как о существе неповторимом и конечном, существе, подверженном страданиям, смертному, и при этом, в тревоге и отчаянии, обладающем неотчуждаемой свободой. Взглянув на это сейчас, можно, сквозь все оговорки и цензурное

* Между тем именно к этому выводу подталкивают некоторые сегодняшние публикации.

штампование, видеть то, что всегда было присуще российскому читателю: "жизненное" прочтение экзистенциализма, его немедленный перевод на язык волнующих всех реалий. Это билось и пульсировало — сквозь споры и запреты, сквозь недомолвки или собственное несогласие, но это занимало в жизни огромное место.

В основе этого приобщения к экзистенциализму лежала исторически уникальная ситуация, опыт, который, при всей его редуцированности, нельзя безболезненно отторгнуть. В последнем случае сейчас пришлось бы начинать с нуля. Да и точно ли — пришлось бы?.. Здесь налицо некий парадокс духовной жизни: можно и в условиях несвободы иметь потребность и тяготение к размышлению над человеческим уделом (*condition humaine*), но возможно и другое, а именно: в принципиально иных условиях — разнообразия внезапно открывшихся перед обществом перспектив, захваченности широкими возможностями социального действия, реализации прежде недоступных целей — эта потребность может отступить, что и произошло повсеместно, в Западной Европе — уже к концу первого послевоенного десятилетия. Тем более что сам экзистенциализм, история его зарождения, выношенные им нравственные аксиомы, условия его распространения и влияния на умы, — не что иное, как философия свободы в ситуации огромного внешнего давления, будь то оккупация, тоталитаризм, в конечном счете, любые общественные структуры, рассматриваемые как враждебные человеку. (Как верно отмечал в начале 60-х годов исследователь христианского экзистенциализма Г.Л. Сульженко, целью его всегда было "уменьшение влияния общественных отношений на индивидуальную жизнь"*)

Неудивительно, что наиболее сильный резонанс у современников получили те произведения экзистенциалистской литературы, философской и художественной, в которых резче и пронзительнее звучал этот мотив борьбы и освобождения, одиночества и внутреннего противостояния, безнадежности и героизма; здесь, разумеется, сами собой напрашиваются имена А. Мальро и Ж.П. Сартра, А. Камю и Симоны де Бовуар (достаточно вспомнить надолго ставшее лозунгом

* Габриэль Марсель // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 319.

сартровское "никогда мы не были так свободны, как при оккупации").

У читателя нашей страны были и другие, чрезвычайно глубокие, основания воспринимать французский экзистенциализм периода оккупации и Сопротивления в героико-романтическом ореоле. Героизация философии Сопротивления экзистенциалистского типа была более чем естественной для страны, пережившей чудовищные испытания, понесшей огромные потери, вынесшей тяжесть мировой войны на своих плечах, знавшей пафос борьбы и самоотречения людей, готовность "стоять до последнего".

Возможно, ни для какой другой философской и читательской среды эмоциональное напряжение понятий "ситуация", "другой", сартровского "я буду без иллюзий и буду делать, что смогу" не было так велико, а сами понятия не были в такой мере квинтэссенцией реальной жизни. Столь же острый нравственный и политический смысл вычитывался даже в таких далеких от повседневности спекулятивных категориях, как "бытие", "сущность", "ничто" и других, самых распространенных, самых отвлеченных терминах философии. Лишь позднее, когда улеглись страсти, появилось стремление найти этому интеллектуальному направлению место в истории философии, четче различить в нем традицию и истоки, охарактеризовать его как школу, увидеть в нем "строгую науку". Впрочем, эта же тенденция наблюдалась на Западе.

Вряд ли Марсель так демонстративно отрекся бы от экзистенциализма, если бы это направление ассоциировалось исключительно с именами К. Ясперса, которого Марсель высоко ценил, с которым издавна был во многом солидарен, и М. Хайдеггера, философскую близость с которым, особенно в зрелые годы, не только ощущал, но и, как это видно из публикуемых текстов, охотно подчеркивал, а не с именем Ж.-П. Сартра. Между тем Сартр как бы взял на себя всю полноту ответственности за экзистенциалистский "вызов", олицетворяя в глазах послевоенного поколения французской интеллигенции (мало знакомого с экзистенциализмом как духовным движением, имеющим глубокие корни в прошлом, а также богатую историю в период между двумя мировыми войнами в Германии и в самой Франции) то революционное, что несла в себе эта философия.

Однако было бы неверно думать, что сартровский страстный поиск, его проект экзистенциальной феноменологии были изначально чужды Марселю — человеку, впервые придавшему слову "экзистенция" во французском словаре всю остроту и напряженность его современного звучания. Марсель высоко оценил феноменологические опыты Сартра. Так, он утверждал, что сартровская категория «*mauvaise foi*» ("нечистая совесть", "самообман"), его анализ «взгляда со стороны» (*le regard d'autrui*), экзистенции, увиденной "другим", прочно войдут в современную философию человека. Связь между двумя мыслителями была более существенной, чем это представляется сейчас. Сартр бывал на марселевских «пятницах» на улице Турнон: в частности, он нанес Марселю визит после выхода в свет трактата "Бытие и ничто" в 1943 году. Ранее, наблюдая тонкий психологический дар Сартра, Марсель предложил его вниманию мотив "*visqueux*" (букв.: липкий, вязкий), играющий важную роль в творчестве Сартра, тему ситуаций и др. Безусловно, марселевский анализ тела и особенно отчуждающего отношения к нему как к вещи имел для творчества Сартра особое значение: "овеществленному" телу посвящены многие страницы трактата "Бытие и ничто"*.

Что было совершенно неприемлемо для Марселя из идей Сартра? Богооставленность человека, его одиночество во Вселенной, обреченность на выбор, не имеющий никаких опор в духовном мире, развенчание "преднаходимых" ценностей, абсолютный, негативный характер свободы, восприятие "другого" как неизменно враждебного начала. Разумеет-

* В предисловии к очерку Г. Марселя "Экзистенция и свобода человека у Ж.-П. Сартра" (написан в 1946 году, переиздан отдельной книгой в 1981) философ и журналист Д. Гюисман, сам участник марселевских "пятниц", подчеркивает, что именно сюжетам Марселя, его постановке проблем Сартр в значительной мере обязан своим особым интересом к проблематике отчужденного тела, "обладания" — что нашло свое отражение во многих известных пассажах трактата "Бытие и ничто". Однако, отмечает Д. Гюисман, Сартр, ссылающийся на Ж. Валя, К. Ясперса, М. Хайдеггера, никогда не связывает своего творчества с именем своего французского предшественника. (См. *Marcel G. L'Existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre*. P., 1981. P. 3) Здесь можно привести и следующую запись из воспоминаний Г. Марселя: "Я много размышлял над понятием *сцены* (в литературе и в истории. — Г.Т.) и, еще более непосредственно, над понятием *ситуации*. Позже, в ходе одной из сердечных, хотя и немногочисленных, наших встреч Сартр говорил мне, что все значение понятия ситуации, центрального также у Ясперса, ему открылось именно в моей философии." (*Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 109.)

ся, атеистический, богоборческий пафос. В послевоенные годы Марсель упрекает Сартра в политическом фанатизме, партийной предвзятости, в склонности к радикализму*. "У Сартра есть перспектива черпать в дальнейшем учеников в рядах дезориентированной, анархистствующей молодежи..." Это замечание было брошено Марселем в 1946 году — за двадцать два года до майского кризиса 1968 года**. Он не раз выступает в печати с резкой критикой взглядов Сартра, в целях предотвращения их "нигилистического воздействия на умы", однако это не мешает ему воздавать должное "изумительному интеллекту" Сартра, многие его анализы он по-прежнему находит "великолепными", "исключительными".

В 1966 году, как бы подводя черту под развитием экзистенциализма перед лицом набравших силу структурализма, социологизации гуманитарного знания, мощной волны технократизма, умный, проницательный аналитик технократической ориентации Мишель Крозье писал: «Основной удар, который эти духовные (экзистенциалистские. — Г.Т.) направления сознательно стремились нанести старому миру, был задуман в плане философии и морали. Его целью было подорвать основы убогого позитивизма французского общества... Ожесточение экзистенциалистов, их красноречие нанесли сокрушительный удар... Однако по сути все это интеллектуальное движение базируется на отдельном индивидуе»***.

Наверное, это самая точная, самая справедливая оценка исторической роли экзистенциализма во Франции. И, однако, разве сейчас, когда и структурализм, и прочие течения, равно обращавшиеся с "человеческим фактором" как со статистической величиной, и глобальные социальные утопии технократии уже позади, — разве не встает сейчас, к концу XX столетия, вопрос о том, как важно, чтобы центром притяжения духовных устремлений, философской мысли вновь был именно индивид?..

* Как пишет Г. Марсель, это послужило основной причиной разрыва. В послевоенные годы, утверждает он, экзистенциализм определенного толка во Франции повинен в погрании норм справедливости при "чистках", в содействии расколу общества.

** См. *Marcel G. L'Existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre*. P. 5.

*** *Crozier M. La révolution culturelle // "Preuves". 1966. № 179. P. 10—11.*



Биография и творчество Габриэля Марселя... Невозможно не заметить, что все в этой жизни было реализацией "интерсубъективности", питая философское размышление; на этом опыте возводилось здание метафизики, на которое жизнь постоянно отбрасывала свои блики, свою тень. Г. Марсель не был бы философом экзистенции, каким он был и оставался (ибо философия экзистенции и экзистенциализм совпадают далеко не полностью), если бы тема *жизни* не была для него — и в метафизических построениях, и в обращении памяти к событиям и впечатлениям, которыми был отмечен его собственный жизненный путь, — прикосновением к таинству и одновременно средоточием важнейших проблем философии.

И здесь ничего не разграничить. "Дневники" его — это только философия, это его важнейший метафизический труд: из признаков дневникового "жанра" здесь можно отметить разве что хронологическую размеченность по датам; философские же сочинения и лекции — это, напротив, постоянное обращение к собственному экзистенциальному опыту. Поиск идет по многим направлениям: главы под названием "Жизнь", "Моя жизнь", "Смысл моей жизни: идентичность и глубина" в теоретических трудах — и мемуары; опыты (по мере возможного, допустимого) *обобщения** — и осторожная, бережная попытка высказать *необъективируемое*, неповторимое. Жизнь, подчеркивает Марсель в фундаментальной своей философской работе, ускользает от меня, она ускользает от себя, через все поры...**

На склоне лет, собравшись опубликовать воспоминания, Г. Марсель пишет: обращение к собственной жизни, рассказ о ней — задача чрезвычайно непростая, так как это не только биографическое повествование; это, гораздо скорее, "правда и поэтический вымысел", по Гете. И все же для самого Марселя, для которого *событие*, *événement****, всегда было

* Хотя это не обобщение в плане научной объективности, однако это опыт экзистенциальной типологии: типология тела как *собственного*; типология жизни как *собственной*.

** Marcel G. *Le Mystère de l'être*. Vol. I. *Réflexion et mystère*. P., 1951. P. 187.

*** не со-бытие, со-esse, что как раз чрезвычайно характерно для экзистенциализма, а именно событие, «происшествие». «Я философ происшествия, случая (*de l'aventure*)», — говорит о себе Марсель.

важнейшей категорией философии, представление собственной жизни не есть поле деятельности художественного воображения. По убеждению Марселя, здесь для автора существует двоякого рода опасность: либо перейти на дневниковую форму или заняться хронологическим воспроизведением былого, либо, чтобы избавить читателя от скучных для него подробностей, прибегнуть к увлекательному на ложный путь обобщению, стремиться создать целостную картину того, что не было целостным, как не было и хаосом разрозненных событий. Скорее это — вспыхивающие здесь и там всполохи переживаний прошлого, по Прусту. Влияние Пруста — огромно. Марсель вспоминает: "Единственный из французских писателей XX столетия, он мне казался старшим братом; я не мог бы сказать того же ни об одном из философов. А Бергсон, спросите вы? Нет, никак не Бергсон. Я не замечал в нем той чувствительности к человеческой драме во всех ее формах, волнующие свидетельства которой мы находим во многих местах романа Пруста..."*

Для экзистенциалистов, как и для А. Бергсона, как и для М. Пруста, отношение человека к собственному жизненному времени является важнейшей проблемой (в частности, измерение будущего, человек как проект у Сартра). Личностное отношение человека к своему жизненному времени — это тоже решительная попытка противостоять нивелирующему, бездуховному функционализму общества.

Для Марселя здесь главное — проблема самоидентификации человека. Один из важнейших вопросов, отмечает он, знать, до какой степени и в каких пределах мое отношение с собственным прошлым может быть воспроизведено. Каждый человек — носитель определенного прошлого, личного опыта, однако этот опыт может деградировать до готовых, ясных ответов на вопросы анкет; вот свидетельство того, насколько этот опыт уже отчужден и существует отдельно от человека. *Мы не в равной степени являемся нашим прошлым.*

Итак, встает проблема множественности "я". «Я» — это не только тот, кем я являюсь сегодня, но и тот, кем я был некогда. Нет ли здесь угрозы полного отрицания тождества личности? Для Марселя выход из этого лабиринта изменчивости, нетождественности себе — *другой*, опосредующая роль

* *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 20.

другого в нашей жизни. При философской реконструкции жизни самое трудное — преодолеть противоположность *последовательного* (successif) и *абстрактного*: того, что есть в ней непрерывно-изменчивого, и того, что можно выделить, что каким-то образом граничит с непреходящим. Способ преодоления, трансцендирования оппозиции текучего, последовательного, и абстрактного — в *надвременном*, которое есть в некотором роде сама глубина времени; свойственное жизни измерение *глубины*, пишет Марсель, возникает там, где будущее как бы смыкается с самым отдаленным прошлым. Когда смешиваются "тогда" и "теперь", это не может называться иначе как вечностью, *tiefe Ewigkeit*, говоря словами Ницше; это вечное возвращение. Вообще же человек — как бы пожизненный изгнанник по отношению к тому всеобъемлющему, остро ощущаемому им единству, каким для него выступает его детство (независимо от того, каким оно в действительности было).

Очевидна тенденция философа одухотворить, смягчить самую тяжелую ситуацию рефлексией, обращенной на себя в прошлом, неким очеловечивающим движением мысли вспять, осознанием повторяемости, умудренностью. Все это должно побуждать нас к пониманию, терпимости... Однако перед двумя явлениями действительности, настаивает Марсель, философ должен занимать воинствующую позицию: перед лицом расизма и религиозного фанатизма.

Мысль, не отрывающая будущее от прошлого, то есть способная охватить *человеческий опыт в единстве* (такой способностью характеризуется рефлексия второй ступени), — это и размежевание с экзистенциалистской установкой, выраженной в сартровской концепции "проекта". В последней истинно значимым для человека признается *только* будущее: движение — только вперед, уже предшествующее мгновение — это небытие. В свете этого смерть подобна неожиданно отказавшему механизму, это лишь состояние непригодности для будущего. Такая философия, при всем нонконформизме Сартра, все же несомненно "поддается" на прагматический вызов общества: будучи переложена на язык "непримиримого" экзистенциализма, смерть стала определяться как "неудача", как фиаско. Так, по Сартру, смерть как окончательный крах завершает экзистенциальную драму человека.

С точки зрения Г.Марселя, абсолютно неверно, что человек — это преимущественно "проект": будущее само по себе

не может быть глубоким, потому что оно — новое, в новом еще нет глубины.

Необходимо отметить, что Г. Марсель, единственный среди философов экзистенции, выделил как основной, истинный факт трагизма человеческой участи смерть ближнего, а не мысленное предвосхищение человеком собственного конца, не сознание собственной смертности, пожизненно ему сопутствующее. Хайдеггеровское *zum Tode sein* (как и *Freiheit zum Tode* Ницше) навсегда осталось в глазах Марселя искажением смысла существования. Для Марселя проблема жизни и смерти встает во всем своем значении прежде всего по отношению к существованию дорогого человека. Отсюда рождается это проникновенное, ни с чем не сравнимое в своей психологической достоверности определение: «Любить — значит говорить другому: ты не умрешь...»

Уже в первой половине жизни Марселем пройден путь от угловато-жесткого, беспощадного экзистенциалистского девиза "явись людям и себе тем, кто ты есть"* до зрелого и человеколюбивого порога, на котором индивид обращается к Богу, страдая и при этом глубоко ощущая собственное достоинство: "Ты один знаешь, кем я являюсь — и кем я мог бы быть, став самим собой!.."

Надо сказать, что при всем том, что Марсель как аналитик экзистенции склонен доискиваться самых потаенных пружин человеческого поведения, резко высвечивая (особенно в пьесах) темные углы психики, импульсы бессознательного, аномалии, склонен постоянно подчеркивать душевную раздвоенность индивида — вера его во внутреннее достоинство человека поразительна: не случайно в разговоре с П. Рикёром он выделяет в человеческом существе как главную черту способность к святости...

Разрыв между наличным существованием субъекта и его нереализованным бытием (это не традиционное моралистское или религиозное противопоставление подлинного бытия неподлинному, но, скорее противопоставление нереализованных возможностей человека тому, во что фактически, по тем или иным причинам, вылилась его жизнь: противоположность этому фактическому, несложившемуся сущест-

* Эпиграф к одной из ранних пьес Г. Марселя, "Человек Божий" (*Marcel G. Un homme de Dieu*. P., 1923. "Les Cahiers verts").

вованию — он сам, каков он есть) — это пространство между тем, чем человек является и чем он был бы, став самим собой, — и есть та проблемная сфера, к которой с наибольшей полнотой и адекватностью применимы важнейшие категории философии Марселя. Это прежде всего: *онтологическая потребность* (l'exigence ontologique), определяемая философом как потребность быть; коренящаяся в индивидуальном опыте *трансценденция*; *рефлексия второй ступени*, как соответствующая жизни на ее более высоком уровне*; *сосредоточенность* (recueillement), в свете которой перед человеком предстают прежде всего его собственные мысли и поступки. В окружающей действительности причин для такого разрыва великое множество. Приемы дегуманизации, отчуждения (les techniques d'avilissement) бесчисленны, от тоталитаристского гнета до анонимного давления бюрократических структур**.

Через все сочинения Г. Марселя подспудно проходит мысль: с человека нельзя спрашивать за все. В статье "Упадок здравого смысла" мы читаем слова, всегда остающиеся актуальными: "Всякая бюрократия сопровождается инквизиторской деятельностью. Эта абсурдная ситуация имеет тяжкие моральные последствия: каждый гражданин выступает одновременно и как агент государства, и как правонарушитель. И никакая официальная этика ничего не меняет в этом диком положении вещей; заставлять людей жить в ненормальных условиях — значит разлагать их морально"***.

Как бы то ни было, благодаря внутренней сосредоточенности, мобилизации душевных ресурсов, пишет Марсель, я занимаю определенную позицию по отношению к собственной жизни. Я как бы выскальзываю из нее. Высвободившись, я уношу с собой все, чем я являюсь и чем жизнь моя, возможно, не была****.

* Марсель далек от концепций мышления, сознания как стороннего наблюдателя над жизнью субъекта; рефлексия, пишет он, «есть определенная форма жизни, или, глубже, она, без сомнения, есть способ, каким жизнь переходит от одного уровня к другому». Marcel G. Le Mystère de l'être. I. P. 97).

** Этим проблемам, которых Марсель касается в большинстве своих работ, специально посвящена книга "Люди против человеческого". (Marcel G. Les hommes contre l'humain. P., 1955).

*** Marcel G. Le crépuscule du sens commun // Marcel G. Dimension Florestan. P., 1958. P. 47.

**** См. наст. изд. С. 85.

Recueillement — это как бы принцип собирания воедино внутреннего опыта. Марсель размежевывается с тем диалектическим моментом возвращения к себе, или Für-sich-sein, которое "заключено в сердце немецкого идеализма"; внутренне собраться не означает быть-для-себя, напротив: пусть это парадокс, но это "я", в которое я возвращаюсь, тем самым перестает быть "для себя". Оно как бы обретает заново собственную человечность, открытость, расположенность (disponibilité) к ближнему, Богу, любому человеку. В каком-то смысле recueillement близко *обращению*; это, по Марселю, психологическая ситуация Нехлюдова и даже Раскольникова. Вопрос, адресованный самому себе, обращение к собственной душе является предпосылкой всякого истинного познания, всякого нравственного действия, поскольку то и другое требует избавления от пристрастий, предубеждения. Речь идет о душевном состоянии прозревшего человека, когда, по-новому взглянув на сложившуюся мучительную, нестерпимую ситуацию, он тем не менее признает «невозможность вынести в адрес тех, кто казался виновным, простое суждение, беспелляционный приговор, до этой минуты казавшиеся закономерными»*.

Постоянно ощущая острейшую болевую точку действительности, Г. Марсель как бы возводит, надстраивает всю философскую систему над своим «экзистенциальным обоснованием *человеческого достоинства*». Надо сказать, что при этом он неохотно прибегает к слову «личность». Хотя персонализм Э. Мунье ему близок, а в учении У. Хокинга Марсель видит одно из самых светлых и благородных явлений современной философской мысли, считая влияние Хокинга, а затем и его дружбу чрезвычайно значительными фактами своей жизни, тем не менее сам термин, по его признанию, ассоциируется у него с одноименным сочинением Ш. Ренувье. Впрочем, уже из самой специфики философии экзистенции Марселя очевидно, почему слову «личность» он предпочитает слово «индивид».

Г. Марсель признает первостепенную роль в обосновании высокого достоинства личности за этикой Канта; не случайно в беседе с П. Рикёром он высказывает мысль о возрождении философии при опоре на многие положения Кантова

* Marcel G. Le Mystère de l'être. I. P. 147.

учения. Хотя, разумеется, при совершенно ином восприятии взаимоотношений индивида и общества сегодня Марселью кажется неприемлемым формализм этики Канта; тем не менее, подчеркивает философ, он вовсе не оспаривает того факта, что в плане рационалистической этики этот формализм, к тому же неизбежный, имеет положительное значение.

Что же касается Марселя, то, по его собственному признанию, разработка рационалистической этики отнюдь не входила в его задачи.

О какой согласованности нравственных усилий, о какой общеобязательности нравственного поведения индивидов могла идти речь, если условия существования человека были иррациональны, непредвидимы? Вспомним, с чего начиналась сама философия экзистенции, как зарождалась трагически вопрошающая экзистенциальная мысль*. В современном бесприютном мире, когда, по выражению Марселя, рушатся декорации истории и одновременно с ними — весь наш запас знаний и представлений о мире, в которых абсурдному, бессмысленному места не было предусмотрено — человек ощутил себя прежде всего как крик боли, *conscience exclamative*, перед лицом вещей, ставших неузнаваемыми. Для передачи этого смятенного состояния Марсель часто цитирует строки П. Клоделя, именно в десятые — двадцатые годы оказавшего на будущего философа-экзистенциалиста очень большое влияние:

Вот я,
Неразумный, непосвященный,
Новоявленный человек лицом к лицу с незнакомыми вещами,
... Мне ничто неведомо и ничто не подвластно. Что говорить? что делать?
Как мне быть с этими свисающими руками, с ногами,
Которыми я влеком словно ночными грезами? **

Это — начало века, годы первой мировой войны. Затем — почти четверть века строительства цивилизации, целая эпоха в художественной культуре. И вновь — трагедия многомил-

* Как в "Золотых строфах" Жерара де Нерваля, любимого орфического поэта Марселя: "И — как рождающийся глаз под покровом век — Чистая мысль зреет под корою корней" (*Nerval G. de. Oeuvres. P., 1958. P. 76.*), невольно вызывающих в памяти образы О. Редона. Это — *l'état brut* экзистенции по Марселю и по Сартру, состояние "первичной" данности, обнаженной, как кусок корневища, выбившегося из иссушенной, растрескавшейся почвы...

** *Claudel P. Théâtre. Sér. I. Tête d'or. P., 1911, P. 11.*

лионных жертв, разрушений, глубочайший в истории кризис. Самым большим потрясением, свидетельствует Марсель в своих воспоминаниях, было открытие факта существования нацистских концлагерей. До 1945 года радио Великобритании сообщало о депортации людей, однако, пишет Марсель, лишь после войны стали известны истинные масштабы этого коллективного преступления, одного из самых ужасающих, какие знала история*. «Мученики Дахау, Бухенвальда стали современниками Христа. Мало сказать, что эти события словно не разделены двумя тысячелетиями... "Словно" здесь неуместно. Гораздо правильнее было бы сказать, что историческая декорация, пространственно-временные обстоятельства, на фоне которых разыгрывается наша индивидуальная драма и которые сообщают последней ее внешние атрибуты — трагически обрушилась»**. При всей вневременности, надвременности страшных катаклизмов Марсель выделяет особые черты современной эпохи, "технологию обезчеловечивания", имеющую целью вызвать у жертвы отвращение к себе. Это «грех, который искупить невозможно, — акт намеренного унижения человеческого существа»***. Именно эти страшные явления действительности, пишет Марсель, подвели его к тому, чтобы воспроизвести в экзистенциальном регистре одну из фундаментальнейших тем Кантовой этики — тему высокого достоинства личности****.

Философские тексты Марселя обладают некоей парадоксальной особенностью: при чтении их часто складывается впечатление о мысли, витающей в высях почти мистической отрешенности (обилие примеров мало что в этом меняет, они — из области психологических драм, и в этом смысле они вне времени, они — неисторичны); и между тем все самые глубокие положения марселевской философии документально перекликаются с событиями, чертами эпохи, они исторически конкретны. Философ, как кажется, вне политики, во всяком случае, он не следует за быстротекущими событиями, но он очень точен в определении глобальных феноменов эпохи. Этим, по-видимому, объясняется то обстоятельство, что высказанные им мысли — в свое время

* Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 197.

** Цит. по кн.: *Troisfontaines R. De l'existence à l'être. T. II. P. 262.*

*** Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 197.

**** Ibid. P. 197—198.

чрезвычайно далекие от общественной идейной конъюнктуры, нисколько не отвечавшие ожиданиям большинства, казавшиеся безусловно несовременными, запоздалыми, — по прошествии времени обнаружили свою поразительную насыщенность духовной субстанцией эпохи.

К охваченным философией экзистенциализма трагедиям: мировым войнам (абсурд бойни и человеческой брошенности) и, уже в мирных условиях, гипертехницизму, бескровно стирающему человеческое и к тому же грозящему гибелью планете, — Марсель прибавляет, включает сюда, еще одну. Вряд ли кто-либо еще из философов XX века уделил ей столько внимания, признал в ней одну из важнейших тем философии: это проблема беженцев и раздражающего, как подчеркивает Марсель, и с ним нельзя не согласиться, эвфемизма "вынужденные переселенцы". *Человек из барака*: Марсель писал о нем после второй мировой войны; его появление было ее очевидным следствием. Однако этому понятию в его философии придана огромная сила обобщения, — он словно предвидит разрастание этой трагедии к концу века, то страшное наследие, то бремя и горе, с которым мир переходит в грядущее тысячелетие. Как философ объясняет этот трагический феномен — это другой вопрос*. Никак не объясняет, не считает возможным объяснить. "Метафизический кризис"... Если перевести это выражение на доступный язык, то это

* В этом смысле вызывает недоумение конец первой части книги 1951 года "Человек, ставший проблемой"... Приветствовать жертву, приносимую другим, — в этом есть какая-то странная нота, совершенно чуждая характеру религиозности автора. Однако само это произведение очень показательное, поскольку здесь Марсель всячески обосновывает то положение, которому придает первостепенное значение: человек не может быть безболезненно оторван от своей среды, не только от близких, но и от дома, от привычных предметов, пейзажа... То, что человек в мире должен быть «у себя» (chez soi) — эта важнейшая мысль доказывалась Марселем уже в ранних работах, посвященных, казалось бы, сугубо гносеологическим проблемам. Смысл жизни индивида задан тем, с чем мы связаны теснейшими узами чувства и привычек. Здесь стоит сослаться на Рильке, который был Марселю чрезвычайно близок.

...Нам остается, быть может,

Дерево там, над обрывом, которое мы ежедневно

Видели бы; остается дорога вчерашнего дня

Да прихотливая верность упрямой привычки...

(*Рильке Р.М.* Первая Дуинская элегия / Пер. В. Микушевича // *Рильке Р.М.* Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 348.)

означает следующее: с человечеством что-то происходит, что-то тяжелейшее, уму не постижимое. Впрочем, само слово "метафизический" в учении Марселя имеет мало общего с отвлеченной категорией, оно пронизано человеческим. Метафизический поиск — это "попытка больного, мечущегося в лихорадке, найти такое положение тела, которое причиняло бы меньше страданий"*.

«Барачный человек»... Этот феномен — продукт нашей эпохи, новый, беспрецедентный в своей массовости, возвращение абсурда и хаоса.

Отношение Г. Марселя к католицизму на протяжении всей жизни остается сложным. Он не уверен в способности религии в настоящем прививать человеку пietet к бытию, к живому, к разуму, противостоять кризисным тенденциям эпохи. Христианство, утверждает Марсель, делая акцент на отречении от мира и аскетизме, на сверхъестественном, скорее, нагнетает ощущение опустошенности мира, еще более способствуя и так быстро происходящей десакрализации человеческого универсума**.

В 1971 году, на последней странице своих мемуаров, он пишет: "Если я остаюсь христианином, то это, вопреки всему, потому что я примыкаю к таинству причастия Страждущих, восходящему к жизни и личности Христа"***.

Жизнь Иисуса, Воскресение, благодать — к этому устремлена глубочайшая вера философа. При этом Марсель предельно честен с собою; возможно, говорит он, — хотя мысль об этом приводит в отчаяние, — что когда-нибудь в будущем будут найдены источники, неопровержимо свидетельствующие о том, что не было факта Воскресения Христа; на чем тогда может зиждиться вера, которую мы ощущаем почти физически?..**** Как бы то ни было, Марсель верит страстно, верит не в догму — в живого и воскресшего Христа. Между Иисусом и человеком есть теснейшая связь — это молитва и, как "ответ на призыв", — явление благодати. Речь никогда не идет о доказательствах "объективного" существования Бога: экзистенциальной вере абсолютно чуждо подобное вопро-

* *Marcel G. Le Mystère de l'être. I. P.*

** *Marcel G. Homo viator. Une métaphysique de l'espérance. P., P. 340.*

*** *Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 293.*

**** *Ibid. P. 217.*

шание. Бог — это "неизреченное присутствие"; верующий не "зрит" Бога, но, скорее, постоянно чувствует себя *видимым*, открытым, стоящим в просвете божественного взгляда, — так, как человек у Хайдеггера стоит "в просвете бытия".

Главное в христианстве — вера в личность Христа и в основополагающие истины, восходящие к Воплощению.

Так же и в отношении человека — главным для Марселя является его инкарнированность, священный характер последней, с чем связана абсолютная недопустимость превращения тела в «объект».

Вера в человека так сильна, а власть теологических догм столь малозначительна, что грань между отношением к Богу и отношением к человеку и его миру подчас оказывается у Марселя чрезвычайно тонкой, создавая атмосферу их поразительной близости. Разумеется, это не остается незамеченным некоторыми представителями католицизма. Так, Сара д'Альберти замечает: «Если, как это делает Г. Марсель, мы утвердим между вещью, личностью и Богом отношения "присутствия" (*présence*), то законно будет спросить: где же грань между "присутствием" физического мира и "присутствием" Бога? Нет ли здесь риска впасть в пантеизм? Не грозит ли нам опасность поместить в единую перспективу вещь, личность и Бога?»*

Сара д'Альберти здесь прямо касается сути марселевского учения. Если после отхода от экзистенциализма Марсель согласился с определением его философии как неосоократизма, то позже он все больше связывает свои надежды со своего рода "новым орфизмом" как спасительным мироощущением близкого будущего... Так, мир человека от изначально экзистенциальной сферы страдания, воплощавшейся в иудео-христианском массиве образов марселевской философии, на каком-то этапе превращается в прекрасно организованный чувственный космос античности, насыщается античными образами (в этот период особенно отчетливо обнаруживается близость Марселя Хайдеггера, их объединяет тяготение к поэтическому космосу), чтобы затем как-то неуловимо распространиться вширь, повсеместно находя себе воплощение в опосредствованной новейшей поэзией, прежде всего поэзией Р.М. Рильке, "орфической" атмосфере. Но в отличие от Хайдеггера, для философии Марселя это вовсе не означает

* *D'Alberti S. Momenti dell'esistenzialismo europeo. Palermo, 1972, P. 79.*

трансцендирования сферы нравственного, выхода за ее пределы. Напротив, орфизм как одухотворение природы связан здесь с универсальной формой нравственности, с благоговением перед жизнью, живым, состраданием к живому.

Еще в 1944 году Г. Марсель выступил с двумя большими лекциями о Р.М. Рильке, проникнутыми глубочайшим интересом к творчеству и мироощущению поэта; они вошли в книгу "Homo viator".

Безусловно, проблемы бессмертия души в тонкой интерпретации Рильке всецело захватили философа.

В гармоническом строе рилькеанских ангелов, для которых, видимые с их непостижимых высот, существовали равно, неразлично, живущие и давно ушедшие из "нашего" мира, для которых "вечный поток омывал оба царства", Марсель находил новые градации трагической дилеммы жизни и смерти — уже чуть приглушенного звучания, пронизанные орфическим предчувствием метаморфоз. Здесь оставалось уже меньше места неверию и обреченности, все как бы было погружено в задумчивые сумерки, в которых когда-нибудь забрезжит рассвет. Одновременно это было так же далеко от традиционной версии "загробной жизни", недопустимой теологической прямолинейности, опровергаемой философским разумом надежды. Все погружалось в зыбкий сумрак неопределенности, небезнадежности, превращения — метаморфоз "стороны жизни, обращенной не к нам..."

От христианства к орфизму — так обозначает Марсель путь Рильке.

На всех этапах творчества Рильке — особенно в зрелые годы — философская проблема космоса, онтологического окружения необходимо порождает, "выделяет из себя" проблему культуры. С огромным напряжением в поэзии Рильке выражена необходимость (в условиях, как сказал бы Хайдеггер, тайно зреющей в бытии и для бытия опасности) вернуть, "высказать", воплотить вновь вещи в окружающем человеке мире. Это — еще одна грань рилькеанского творчества, обусловившая столь глубокое и устойчивое влияние Рильке на французского философа: отношение к прошлому, человек перед лицом веками создававшейся цивилизации, перед *исчезающим миром образов...* "Образ" — это в настоящее время то, что остается от вещей, сносимых ворвавшимся в жизнь вихрем технического прогресса. Марселевской крити-

ке абстрактного, анонимного характера наращивания технической мощи полностью созвучны строки Рильке:

Дух времени строит себе хранилища силы,

Бесформенным напряжением, извлекаемым отовсюду...*

Само заглавие лекций, "Свидетель духовного", выражает давний марселевский идеал позиции человека перед лицом веками творимой цивилизации, частично, по Рильке, уже "незримой", недоступной восприятию.

Итак, христианский экзистенциализм — неосократизм — новый орфизм... Столь различны названия, а между тем отношение философа к миру в самом сокровенном определено очень давно. Сам он в последние годы, как свидетельствует участник марселевских «пятниц» Ж. Бозессе, охотно признавал себя "внеконфессиональным" философом**. Во что верит Марсель?.. Прежде всего в Бога в душе, в сакральность человеческой экзистенции, в священный характер всего живого.

Безусловно, эволюция здесь имеет место: ведь творческий путь философа охватывает многие десятилетия; но прежде всего ширятся горизонты обозреваемого. Сам Марсель говорит о все большей, с годами, восприимчивости к истории: если раньше для него были важны события, конкретные исторические факторы, способные пролить свет на современность, то теперь предметом величайшего интереса стала сама история в ее глубине; он отмечает это чувство исторической глубины у Д. Галеви, всегда его восхищавшее. "Будь у меня сейчас возможность систематических занятий, я бы обратился к истории", — признается он***. Это возрождение интереса к истории Марсель связывает с "гораздо более фундаментальной интенцией", которую, по его мнению, достаточно точно выражает понятие "гуманизм"****, классический, традиционный термин, который в экзистенциалистскую эпоху казался устаревшим, скомпрометированным, вызывал глубокое недоверие. Взгляд Марселя на гуманизм изменился коренным образом после второй мировой войны, когда стала очевидной вся хрупкость цивилизации и опасность нигилизма.

* Рильке Р.М. Седьмая Дуинская элегия / Пер. В. Микушевича // Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 348.

** См.: "Cité" (Revue de la Nouvelle Citoyenneté). N. 14. 1986. P. 4.

*** Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 195.

**** Marcel G. En chemin, vers quel éveil? P. 196.

С конца сороковых годов к Марселю приходит широкое признание со стороны философских кругов за рубежом. Одно за другим следуют приглашения выступить с лекциями. Он выступает в крупнейших культурных центрах западного мира и одновременно посещает те уголки земного шара, где, как он писал, например, о некоторых районах Южной Америки, девственная природа словно проникнута испарениями исчезнувших цивилизаций... Реализуется невысказанная, быть может, с самого начала, однако внутренне всегда присутствовавшая установка, — особенно явственная в тяготении, сближении с рилькеанской интуицией прекрасного, создававшегося человеческими руками, установка, о которой Марсель писал: «я испытываю неодолимый порыв выйти за тесные рамки мира, в котором живу»*.

В 1949 и 1950 гг. Марсель читает курсы лекций в Абердинском университете в Великобритании, составившие затем известный двухтомник "Таинство бытия". Не меньшим событием стал курс, с которым Марсель выступил на "Джеймсовских чтениях" в Гарвардском университете в 1961 году: он был опубликован вначале в США, затем — во Франции под названием "Экзистенциальные основы человеческого достоинства". Философ выступал с докладами и лекциями в Марокко и в Японии, в Ливане и в Испании, в Канаде и в Греции, почти во всех крупных городах Латинской Америки (Бразилии, Перу, Эквадора и других), не говоря, разумеется, о западноевропейских странах.

Ностальгическое чувство в отношении культуры стран Восточной Европы, как фактически отрезанной, ставшей почти недоступной, было в Марселе очень сильно. В этом постоянном интересе сказывалось острое чутье в отношении современности и, еще более, будущего, чутье, которое в философе, с его "несвоевременными мыслями", оставалось незамеченным окружающими. Между тем Марсель пишет: "Это факт, что для меня постоянно возрастает значение проблемы взаимоотношений — наших взаимоотношений — со странами Восточной Европы"**. Неприятие политического режима отрезало его от этого региона, однако интерес его к этим странам, носителям высокой исторической культуры, и

* *Ibid.* P. 279.

** *Marcel G.* En chemin, vers quel éveil? P. 248.

к их современной жизни оставался живейшим; вопрос о том, насколько туда проникали его идеи, его философия, был ему также небезразличен. В апреле 1969 года он посетил Дрезден по приглашению католического священника Зигфрида Фёльца; одновременно удалось осуществить давнее заветное желание: "... на обратном пути решили провести 36 часов в Праге, которой я еще не видел и о которой так часто мечтал". Отрадной неожиданностью было для него приглашение прочесть лекцию в Карловом университете. Позже Марсель писал о Праге: "Этот слишком краткий визит в один из самых прекрасных городов Европы, с богатейшей историей, оставил во мне неизгладимое воспоминание" ...*

О том, что философу были чужды догматические позиции, что он был открыт для восприятия нового, свидетельствует и следующий факт. Он был очень огорчен, когда из-за ухудшившегося состояния здоровья не смог принять приглашение из университета в Вальпараисо прочесть лекцию о том, каким нам следует представлять себе справедливое общество. Приглашение это, отмечает Марсель, тронуло его тем, что к тому времени, после выборов 1970 года, Чили стало социалистическим государством.

В этой пестроте, этом многообразии городов, регионов, континентов действительно есть нечто парадоксальное. Ведь речь идет не о профессоре, один семестр читающем курс в США, другой — в какой-либо из стран Западной Европы, а о мыслителе, принципиально не преподававшем, весьма эзотеричном, с крутом тем, которые можно счесть довольно субъективными, мыслителе, который и в своей среде вовсе не был "философом для всех". Интерес к его мысли в разных регионах мира, по истечении более чем двадцати лет со дня его смерти явно возросший, тем более показателен, что Марсель в отличие от очень многих современников избегал синтеза своей философии с обретшими большую популярность, вошедшими в моду восточными философиями и религиями; питая к ним глубокий интерес, Марсель тем не менее считал такой синтез искусственным. При этом его собственное мировоззрение оказалось близким, доступным для восприятия в самых отдаленных от Европы культурных регионах. Возможно, это произошло в силу тех черт его творчества, о ко-

* *Ibid.* P. 253.

торых сам он писал: "... отсутствие очерченности, строгих рамок, открытость навстречу людям — совершенно иным, тем, что кажутся далекими".* Еще в 1947 году выдающийся католический философ Э. Жильсон писал о нем: "В философии, как и во всем другом, ценно подлинное. Поэтому Г. Марселя всегда будут читать — как Монтеня, Паскаля, как Мен де Бирана..."**

Грандиозные просторы, девственные пейзажи Северной Америки, Япония и Перу, Ближний Восток и Бразилия... Казалось бы, путешествия философа, его восхищение пейзажами — факты его биографии, которые вовсе не обязательно должны быть включены в обзор его учения. В действительности же этот контакт с природой, с бытием, с сущим — важнейшая составляющая духовного мира Марселя. Он нашел воплощение уже в ранних его работах, сосредоточенных на проблемах ощущения и восприятия, на той естественной, неотчуждаемой связи, которой живо человеческое существо, на его уже почти потерянном рае. (Вспомним в этой связи и о трактовке Жаном Велем способности воспринимать как качества, не уступающего способности к творчеству.) Не случайно в экзистенциализме речь о восприятии всегда подразумевает наполнение последнего неким глобальным смыслом контакта с миром, со-esse. Можно, конечно, говорить и об элементах спиритуализма в учении Марселя, и о "сверхчувственном"; но вот что в мемуарах подчеркивает он сам: "Что я по меньшей мере могу утверждать, так это ту страстную любовь, которую во все периоды своей жизни я испытывал к красоте, воспринимаемой чувствами"***. Игнорирование его биографами, исследователями его творчества, той роли, которую играл пейзаж в его жизни, сам Марсель считал существенным пробелом. В раннем детстве суровый скандинавский пейзаж был необыкновенно близок его сердцу, расставание со Швецией переживалось им болезненно... Позже он полюбил юг Франции, уютные сельские уголки юга Англии, близ Ла-Манша. Пейзаж приобщает к самому сердцу бытия, восприятие ландшафта — невыразимая, неисчерпаемая форма причастности. Однако предмет любования, восхищения — это, как и у Рильке, не один лишь мир при-

* *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 281-282.

** *L'Existentialisme chrétien.* P. 5.

*** *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 274.

роды ("великой, безучастной, могучей"), это и мир обжитой, «ларический»,* мир человеческой цивилизации, рукотворных шедевров, прекрасных городов. Мы видели, что писал Марсель о Праге, о Дрездене. Другую гамму настроений, в отличие от гармоничной красоты городов старой Европы, вызывают в нем сверхиндустриальные города-гиганты Америки, "апокалиптическая красота» Нью-Йорка, Чикаго и других урбанистических центров на фоне Гудзонова залива или Великих озер. Нельзя, пишет Марсель, при этом не почувствовать той ужасающей опасности, которой там подвергается все то, что в наших глазах, в глазах людей Старого Света, сообщает жизни ценность и смысл**.

В период с 1959 по 1966 г. Г. Марсель несколько раз посещает Соединенные Штаты, и надо сказать, что эти поездки для него — не только источник ярких, контрастных впечатлений, но и возможность, повод отдать философские "долги". Марсель считает, что своим формированием во многом обязан влиянию, которое на него оказало до и во время первой мировой войны чтение Дж. Ройса, в какой-то степени У. Джеймса, — но прежде всего, разумеется, Хокинга. Марсель характеризует его как "представителя великодушной и открытой философии, происходящей из сочетания гуссерлевской феноменологии и спекулятивного мышления Уайтхеда и Ройса"***, как редкое, блестящее олицетворение современного мыслителя. Марсель высоко отзывался и о современной ему американской интеллектуальной элите, отмечая, однако, при этом, что контакты с неопозитивистами, преобладавшими в американских университетах, в частности в Гарвардском, носили исключительно формальный характер, подлинное общение устанавливалось с определенными студенческими кругами, неудовлетворенными неопозитивизмом. Тем не менее американская философия оставалась для Марселя одним из полюсов притяжения, чем сам он объясняет тот факт, что в США его философия распространялась быстрее, чем в некоторых европейских странах. Острой критике Марсель подвергал многие стороны внешней и внутренней политики Соединенных Штатов в эти годы:

* лат.: *lar* — очаг, дом; лары (лат.: *lares*) — духи-покровители домашнего очага.

** *Ibid.* P. 258.

*** *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 256.

это "абсурдная война во Вьетнаме", расовая сегрегация, масштабы экологического загрязнения и проблемы мегаполисов, и это, конечно, драма наркомании и пр.

Гибель природы на наших глазах — это, утверждает Марсель, мировая трагедия. Для него самого природа и гуманизм смыкаются теснейшим образом; их синтез — искусство. В этом вопросе, как и во многих других, он ссылается на творчество Пруста. С природой для Марселя связана и неисчерпаемая любовь к музыке: к музыке, в которой, пишет он, "в сердце моего внутреннего пейзажа в каком-то смысле отражается Небо, в которое я верую"*.

В своей последней книге Г. Марсель посвящает проникновенные строки России, которая оставалась для него закрытой страной... "Пусть это покажется парадоксальным, — пишет философ, — но я, увы, не знающий русского языка и, в целом, славянских языков, чувствую себя все более вдохновленным этим восточным миром, каким он мне открылся вот уже более полувека тому назад в творчестве великих романистов и, еще более непосредственным образом, в творчестве Мусоргского".** И далее: "Россия, в которой я никогда не был и которая, однако, каким-то образом стала мне, быть может, ближе, чем любая другая европейская страна. По многим причинам, и прежде всего потому, что я не знаю русского языка, я не надеюсь посетить эту страну, но у меня острое чувство близости с ней"***.

* *Ibid.* P. 209.

** *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 254.

*** *Ibid.* P. 274.

Габриэль Марсель

Экзистенция и объективность

Наблюдая эволюцию философских доктрин в течение примерно ста лет, с изумлением обнаруживаешь, сколь многие философы-идеалисты, в целом, сходятся в том, чтобы свести к минимуму роль экзистенции, *экзистенциального измерения* в общем составе познания; и все это в пользу рационалистических определений всякого рода (*значений*, как скажут некоторые), сообщающих мысли интеллигибельное содержание. Так, экзистенция предстает как нечто, обо что мысль, возможно, *опирается*, но что она безусловно — и именно в результате этого — все более бесповоротно *теряет из виду*. Конечно, можно спорить по поводу того, придерживается ли действительно такой позиции тот или иной философ в частности; однако, думается, невозможно отрицать, что она все более четко выступает в течение последнего столетия, и даже, что она заложена в самом определении известного типа идеализма. Прежде всего следует заметить, что чем сильнее делается акцент на *объекте* как таковом, на свойствах, конституирующих его в качестве объекта, и на интеллигибельности, которой он должен быть наделен с тем, чтобы возник противостоящий ему субъект, — тем скорее это ведет к тому, что оказывается в тени его экзистенциальный аспект (чтобы не сказать: характер). И здесь, видимо, можно с помощью простой метафоры выразить ту логическую ситуацию, которую мысль стремится создать для себя самой: я бы сказал, что мысль сообщает объектам своего рода *островное положение* относительно себя; объект омывается мыслью так же, как он омывается про-

странством, — и, возможно, именно *потому*, что он омывается пространством; и уже в силу того, что его глубинные отношения, его связи с гипотетической основой вещей (Grund), по всей видимости, оборваны, он выглядит доступным со всех сторон... Тем самым между мыслью и объектом как бы устанавливается связь, строго устойчивое, удовлетворительное согласие, которое должно позволить науке воздвигать свое здание без труда, не испытывая к тому же необходимости слишком прислушиваться к критическим идеям в свой адрес. Но что при этом, напротив, намеренно оставлено ею в стороне — это способ, каким объект *предстает* перед наблюдателем, или, что то же самое, таинственная сила самоутверждения, благодаря которой он возникает перед зрителем; или, еще глубже, вопрос о том, как получается, что этот объект — не просто рационально выраженное зрелище, но что он также властен затрагивать тысячью способов самое существо того, кто его созерцает, находится в сфере его воздействия. Именно это чувственное *присутствие* вещи, которое, если оно и не сливается полностью с ее существованием, то, по крайней мере, предстает непредубежденной мысли как ее проявление, как ее самое непосредственное обнаружение, — вот то, что философия, повернувшись к идеям и к объектам, неизбежно будет стремиться обойти. Становится совершенно ясно, что за пределами подобного идеализма, который, не отрицая экзистенции, устраняет ее с пути, отодвигая вдаль до бесконечности, может возникнуть более радикальный тезис, согласно которому экзистенция должна будет рассматриваться как дающая повод к сомнению и, возможно, как заключающая в себе противоречие.

Мы хотели бы здесь, в первую очередь, показать, что в экзистенции нет ничего, что было бы проблематичным, и что обрушивающийся на нее в целом скептицизм, скорее, разрушает сам себя. Сомневаться в экзистенции — значит, собственно, считать, что нет ничего, относительно чего можно было бы законно утверждать, что *это* существует. Но мы тотчас же видим, что само это сомнение предполагает определенное понятие существования, которое не решаются приложить к чему бы то ни было; кажется, что между этой идеей и опытом нет надежной, устойчивой связи; факт, что *это*, безусловно, существует, не дает оснований заключить, что

существует также и *то**; в итоге возможность применения этого понятия в целом ставится под сомнение; но как в таком случае удержаться от вывода, что понятие существования — это *псевдопонятие*, что оно несколько не заслуживает доверия или, еще, что его следует забраковать, как негодный инструмент? На наш взгляд, один лишь шаг — и скептицизм подобного рода неизбежно превращается в негативистское учение.

Впрочем, то же самое можно было бы доказать и другим способом. Сомнение — это всегда разрыв — по меньшей мере на время, и рассматриваемый как временный — определенной связи; оно — «отстранение» и, следовательно, возникает лишь там, где мысль сталкивается с двойственностью. Но если верно, что существование никоим образом не может рассматриваться как предикат, то очевидно, что перед нами нечто совсем другое. Только структура нашего языка велит нам ставить вопрос в подобной форме, а именно: обладает ли *нечто* существованием; в действительности существование и существующая вещь, безусловно, не могут быть разъединены: мы здесь имеем дело с нерушимым синтезом, реальным или идеальным, в отношении которого наше сомнение бессильно; здесь нет, если можно так выразиться, *промежутка, расщелины*, куда бы оно могло вклинить свое острие. Итак, мысль здесь может только декретировать: именно так поступают философы-идеалисты, которых я имел в виду; они *отказываются* признать необходимость обращения к экзистенциальному измерению — они эту необходимость упраздняют. Впрочем, легко показать, что доктрины подобного рода всегда склонны подменять гипотетические предложения категорическими, мыслить мир в форме чистой закономерности: "если верно, что..., то так же верно и то, что..." С этих позиций экзистенция представляется преодоленной, или поглощенной, или, быть может, попросту устраненной. По правде говоря, мы не считаем такую позицию противоречивой: без сомнения, попытка мыслить мир науч-

* Между тем при обсуждении вопроса о существовании Бога прибегают, напротив, именно к такому методу: Жак, Пьер, Поль существуют, это берется как достоверное, неопровержимое данное. Существует ли также и Бог? В этом смысле можно показать, и это не будет парадоксом, что современные писатели и философы, стремящиеся посеять сомнения в реальности Жака, Пьера, Поля, возможно, косвенным образом расчищают путь выводам чисто религиозного порядка. (Прим. автора.)

но невозможна без фундаментальной предвзятости подобного рода; но в то же время мы не видим, как можно обманываться относительно того, что есть узко ограниченного и искусственного в самой этой предвзятости. С этой точки зрения действительность любого опыта рассматривается как требующая немедленного преодоления путем заблаговременного обдуманного «запуска» мысли, которая как бы обязалась, раз набрав высоту, позабыть все, что было в этой действительности нередуцируемого, по всей видимости, самого важного, — с тем чтобы дальше рассматривать это лишь как случайный по сути повод для развертывания собственных, имманентно ей присущих свойств универсальности.

Что подобный способ мышления частично оправдан, и именно там, где разум добивается достижения некоторых конкретных целей: построения объекта или системы истин — этого мы никак не собираемся оспаривать; и, напротив, мы не можем признать, что этот способ мышления тождествен философии, что в нем исчерпывается вся ее спекулятивная деятельность без остатка. Довольно, в наших глазах, все увеличивающегося разрыва между подобным способом мышления и интегральным человеческим опытом, схваченным в его животрепещущем трагизме, чтобы вскрыть его недостаточность; разумеется, причины, по которым это калечение действительности представляется нам неприемлемым, станут яснее в дальнейшем.

Если отрицание экзистенции это декрет, тогда мы ратуем за декрет противоположного характера и провозглашаем без колебаний, что экзистенция, по нашему убеждению, неоспорима. Однако нужно еще уточнить смысл утверждения, неоднозначность которого бросается в глаза. В самом деле, не рискуем ли мы столкнуться со следующей дилеммой:

либо есть *нечто*, что существует, какая-либо вещь в частности, чью природу мы должны будем уточнить, вещь, которую нам надо *обозначить*;

либо то, что не подлежит сомнению — это экзистенция вообще; и *a priori* складывается впечатление, что это не что иное, как пустая и, бесспорно, мифическая абстракция.

Таков первый пункт, по которому нам необходимо дать разъяснения.

Первая из альтернатив очевидно должна быть отброшена в силу тех самых причин, о которых было сказано выше:

говорить о чем-то существующем — значит более или менее явным образом восстанавливать понятие экзистенции в качестве предиката; более того, придание субъекту предиката всегда может повлечь за собой проблемы: мы не убеждены, что *печать неоспоримости* может лежать на утверждении, касающемся существования какой бы то ни было отдельной реальности.

Но и вторая альтернатива кажется такой же пагубной: что может означать "экзистенция вообще"? Не устанавливает ли само это выражение тот дуализм между фактом существования и *тем*, что существует, который мы отказывались признать? Да, дело обстоит бы именно так, если бы "экзистенция вообще" рассматривалась как понятие; но это как раз то, что должно быть, по нашему мнению, сразу же решительно отвергнуто. Уверенность, природу которой мы здесь стараемся выявить, не может касаться абстрактных признаков, — как, вдобавок, и того *ничто*, к которому эти признаки относятся, — но может касаться лишь нерасторжимого *единства существования и существующего*. Эта уверенность носит характер целостности, она, как мы видели, не может быть детализирована, не подвергаясь риску. То, что мне неоспоримо дано, это смутный совокупный опыт мира как существующего; но и само слово "дано" является здесь малоподходящим. "Дано" обычно означает: *представлено субъекту*; однако здесь мы не хотели вводить ничего подобного по соображениям, которые, как мы надеемся, станут совершенно ясны в ходе этого анализа. Ограничимся же указанием на то, что эта уверенность в наших глазах является как бы *конституирующей идеей* того, что мы обыкновенно называем субъектом; она ему не *передается*, не *сообщается извне*; без нее он ничто, он исчезает или, во всяком случае, становится не более чем собственным логическим призраком.

Из сказанного становится понятно, что мы не можем ввести в это утверждение существования спецификацию, которая не была бы произвольной и, уже поэтому, пагубной. Сказать "я существую" можно на законном основании, лишь если предварительно будет признано, что "я" (je) не означает здесь "Я" (moi), индивидуализированного, в его привычном понимании; что оно не есть психологическое содержание или система, пусть даже сведенные к минимуму; речь идет и не о том, чтобы противопоставлять это существующее "я" чему-либо другому, что, стало быть, не существует.

Дойдя до этого пункта наших рассуждений, мы должны признаться, что совершенно не способны производить отбор, отделять то, что существует, от того, что не существует, и по крайней мере на время, а может быть, и насовсем, мы должны исключить самую возможность подобного отбора. Понятие *критерия* существования связано с представлением о том, что существование — это признак, и что опыт, исследование или логический вывод позволяют решить, можно отнести его к определенному содержанию или нет. Поэтому можно с полным правом говорить "я существую", лишь если "я" изначально понимается как категорическое отрицание всякого особенного содержания, всего, что мы можем подвести под определение "такого-то или такого-то".

Но можно сразу же заметить, что понятое таким образом и освобожденное от всякого ограничивающего значения "я существую" сливается с утверждением типа "Вселенная существует", поскольку Вселенная, разумеется, тоже есть отрицание "чего бы то ни было в особенности" и при этом не сводится с неизбежностью к абстрактной всеобщности.

Итак, наш первый вывод: разум (если только он не намеренно держит пари против экзистенции) обнаруживает, что обладает неподвластной сомнению уверенностью, касающейся не существования какой-либо отдельной вещи, и даже не существования вообще, а Вселенной в качестве существующей; что, к тому же, эта уверенность является по отношению к нему какой угодно, только не внешней, хоть он и обладает единственной в своем роде способностью отчуждать ее от себя — правда, с риском ее поколебать и даже глубоко исказить ее природу.

Нам могут возразить, что все эти тезисы здесь скорее утверждаются, нежели доказываются; мы согласимся с этим тем охотнее, что сама идея доказательства, когда речь идет о примате существования, нам кажется в корне противоречивой. В этой сфере можно продвигаться лишь посредством размышлений над высказываниями, чьи "верительные грамоты" должны быть изучены.

Что к экзистенции невозможно подойти как к чему-то, что *доказуемо*, это, впрочем, не может не быть замечено теми, кто считает, что она либо первична, либо ее нет; но ее ни в каком случае нельзя рассматривать как редуцируемую, производную. Утверждение, о котором здесь идет речь, не относится также к разряду "принципов", выводимых регрессив-

ным путем; в самом деле, принципы имеют хождение лишь в *под* (или *над*) экзистенциальном мире, то есть в той сфере, из которой мы как раз стремимся выйти. Итак, это уверенность, которая вплотную совпадает, составляет единое целое с реальностью, к которой относится, реальностью плотной, глобальной, как она сама. И мы снова чувствуем, что должны предостеречь читателя от тех самых терминов, которыми нам приходится пользоваться; в самом деле, есть нечто в словах «относиться к» ("porter sur"), что здесь, строго говоря, не подходит и применимо лишь к суждению: последнее, действительно, как бы *соотносится* с обособленным от него объектом, который оно, суждение, обозначает, на манер индексации. Но именно такое отношение здесь исключено. Мы согласились бы признать, в этом смысле, что фундаментальная уверенность, о которой идет речь, скорее, порядка чувства, — если будет уяснено до конца, что это *чувство* не может рационализироваться, обратиться в суждение, не изменив при этом своей природы и, более того, не утратив, что очень возможно, полностью своего смысла.

Отсюда следует, что необходимо сразу же отказаться от проведения различия между идеей экзистенции и самой экзистенцией, — тупик, в котором философская мысль в любой миг рискует затеряться; что касается нас, мы видим в нем лишь фикцию, обязанную своим происхождением произвольному акту, которым мысль пытается превратить в полагание объекта то, что представляет собой непосредственное познание и причастность.

Не станем здесь спорить с тем, что подобная идея может многим показаться неким поворотом к докритическому догматизму; мы надеемся позже выявить причины, в силу которых мы остаемся, по существу, нечувствительны к обвинению такого рода. Кроме того, догматизм это, думается, скорее позиция мысли, чем учение: существует догматизм критики, догматическая форма исключения догматизма, которая в силу своих внутренних противоречий совпадает, на наш взгляд, с самыми что ни на есть отжившими формами философских спекуляций. Каково бы ни было значение дисциплины, занимающейся главным образом условиями и критериями объективности, мы не видим причин, которые могли бы нам помешать — или вовсе запретить — признать ее пределы и стремиться проникнуть *по ту сторону* объективности (да простят нам эту плохую пространственную метафору) в

область, где классическое отношение между субъектом и объектом перестает быть применимым во всей строгости.

Безусловно, уже сказано достаточно, чтобы можно было уяснить себе позицию, которую мы собираемся занять перед лицом декартовского *cogito*. Реальность, обнаруживаемая посредством *cogito*, — которое при этом не обосновывает ее аналитически, — совсем иного порядка, нежели экзистенция, чье абсолютное первенство мы здесь пытаемся не столько *установить*, сколько *признать*, метафизически констатировать. *Cogito* вводит нас в систему утверждений, *действительности* которых оно служит порукой; оно — *на вахте у порога действительного**; и только если отождествлять действительное и реальное, как это столь часто неосторожно делают, можно говорить об имманентности реального акту мышления. Конечно, речь здесь вовсе не о том, чтобы восстановить отжившее различие между материей и формой: мы, не колеблясь, признаем, что в *cogito* имеем само отрицание этого различия и даже сам акт, каким это последнее снимается. Но отсюда, разумеется, не следует, что объективный мир, в который *cogito* открывает нам доступ, совпадает с миром экзистенции. Дуализм, установленный Кантом между объектом и вещью в себе, — какие бы возражения он ни вызывал в том виде, в каком он предстает в "Критике чистого разума", — по крайней мере, имеет неоценимое преимущество в течение более чем столетия приучать умы к осуществлению этого необходимого разъединения. Важно только как можно более четко уяснить себе, что *существующее* никоим образом не может рассматриваться как *непознаваемый* объект, то есть как лишенный тех условий, которые именно определяют объект как таковой; главное в природе *существующего* — занимать по отношению к мысли *положение*, которое не может быть сведено к тому, что заключено в самом факте объективности; и мы должны постараться прояснить именно это *положение*.

Прежде всего заметим, что объект не может не рассматриваться мной как "нечто, с чем я коммуницирую". Связь между субъектом и объектом предстает на первый взгляд как двустороннее отношение. Но только, как с великолепной пронизательностью заметил Ройс в своих поздних работах,

* фр.: *valable* — действительный, значимый, допустимый. (Прим. перев.)

это всего лишь видимость: в действительности это отношение представляет собой триаду. Свойство *объекта* — быть *тем, о чем я веду разговор с реальным или воображаемым собеседником*: он третий в беседе, которая ведется между мной и *X* о нем. В этом смысле он помещается между мной и мной самим; тем самым оправдывается использование несколько неожиданного термина "островной характер", к которому мы прибегли в начале очерка.

Однако *объект* не инертен, если можно так выразиться, по отношению к этому обсуждению, этой беседе; мы вправе сказать, что я его спрашиваю, а он мне отвечает. И сила идеалистических учений будет состоять неизменно, по мере углубления ими характера этого диалога, этой скрытой *диалектики*, в демонстрации того факта, что откровения, которые кажутся исходящими от объекта, теснейшим образом обусловлены активной, продуманной стимуляцией с моей стороны. Эти учения, все более решительно подчеркивая "островной" характер объекта, тем самым *сводят до минимума* естественный вклад, который этот объект способен нам дать. И объясняется все очень просто: такой вклад, собственно говоря, немислим в закрытой системе, которую субъект здесь пытается образовать с самим собой. Разумеется, этот субъект будет систематически лишаться индивидуальности, будет все более тщательно "фильтроваться", освобождаться от особенных черт. Этим объясняется и тот факт, что любая идеалистическая система неизбежно ориентирована на утверждение *тождества* (пусть даже конкретного и основанного на синтезе), относительно которого все то, что мы называем нашим опытом, нашим миром, должно рассматриваться как *внутреннее*. На этом скате, ведущем к тождеству, есть, по правде говоря, достаточно площадок, на которых можно задержаться: однако при виде философа, претендующего на то, чтобы возвести на одном из уступов свое жилище, мы не сможем полностью избавиться от впечатления искусственности, хоть он и приведет в пользу этого немало политических доводов; "политика" у современных мыслителей становится философским оппортунизмом чистейшей воды.

Вдобавок — и это, по нашему мнению, главное, — с подобной точки зрения ощущение само по себе неизбежно покажется коренным образом и навеки неинтеллигибельным по своей сути; его можно рассматривать как начало (немислимое как нечто отдельное) комплексной операции, в ходе

которой мысль сама себе поставляет объект. Так вот, именно занимая в отношении ощущения или, если хотите, *чувства*, иную позицию, можно будет, мы полагаем, более обоснованно выстроить и конкретно представить теорию экзистенции, теорию, элементарные начатки которой мы попытались набросать выше.



Есть общепринятый способ интерпретировать ощущение, от которого мы должны будем отказаться и который, однако, в качестве предпосылки существует повсеместно не только для философов и ученых, но даже и для здравого смысла. Очень трудно удержаться от трактовки ощущения как чего-то, что передается *X*. и улавливается субъектом, то есть как чего-то, что мы дальше, ради языкового удобства, будем называть сообщением (*message*). Термин "восприимчивость" в этом отношении особенно показателен. Рассудку очень трудно избавиться от представления, что то, что, возможно, в смутно-недифференцированном виде, исходит от *X*., переданное затем в условиях, которые, по праву или нет, кажутся обеспечивающими более адекватное его воспроизведение, в конечном счете бывает получено и транскрибировано чувствующим субъектом. Короче, все мы испытываем неудержимую склонность считать, что *ощущение* — это способ, каким два передатчика коммуницируют между собой. Конечно, эта коммуникация трактуется по-разному, в зависимости от того, разделяет ли исследователь идеи панпсихизма или нет. Некоторые сходятся на том, что только один из коммуницирующих объектов воспринимает себя в качестве такового, или что другой вовсе не является "передатчиком" для себя и в этой форме воспринимается лишь тем, с кем он коммуницирует; другие, напротив, склонны считать, что соответствие, или аналогия, здесь еще более полные и что уже передатчик обладает сознанием (каким бы смутным или отличным от нашего оно ни было) сообщения, которое он нам адресует. Наиболее ярким примером здесь может служить запах, аромат. Между клумбой, откуда до меня доходит дыхание цветов, и моим организмом что-то поплыло, пришло в движение, что-то мне передалось, в чем физик усмотрит всего лишь колебание; все допускают, не слишком задумываясь над смыс-

лом этой гипотезы, что подобное колебание, переданное аппарату, на который оно способно специфическим образом воздействовать, *транскрибируется на язык обоняния*: и, напротив, остается открытым вопрос, нет ли здесь по сути ретранскрипции, аналогичной той, которую осуществляет принимающий сообщение телеграфист; и не было ли уже у истоков колебания феномена, аналогичного тому, который представлен сознанием; короче: не обладает ли то, что я называю цветком, смутным ощущением радости существования, которое, сообщаясь мне, становится ароматом. По правде говоря, возможно, что этот вопрос следует рассматривать как не имеющий философского значения; ответ на него будет носить произвольный характер, в зависимости от нашей, по сути, эстетической позиции. И, напротив, необходимо задать вопрос, имеет ли смысл признавать возможность транскрипции или перевода *чувственного послания* (каково бы ни было его происхождение).

Переводить, это, заметим, по определению означает заменять некоторый тип *данных* другим типом *данных*, и можно даже добавить, что для того, чтобы перевод стал возможным, эти данные должны в какой-то степени быть для мысли объектом. Однако в случае, который нас сейчас занимает, как раз ничего подобного быть не может. Чтобы могла осуществляться моя деятельность как переводчика, мне необходимо иметь дело с *первоначальным данным*; но в рассматриваемой нами гипотезе сама сущность события, которое я хотел бы записать на чувственном языке, заключается в том, что оно не дано мне никоим образом. Нас вводит в заблуждение примитивный пространственный образ, от которого мысль наша не может избавиться: мы смешиваем сотрясение, сообщенное нашему организму, и факт данности этого сотрясения *субъекту*. Однако достаточно простейшего размышления, чтобы рассеять эту двусмысленность. В самом деле, одно из двух: или мы должны признать, что это физическое событие не дано мне никаким образом, что оно ничто для меня, при всех изменениях, которые оно, быть может, способно вызвать в моем организме, и было бы безрассудством полагать, что перевод — самый, что ни на есть мистический! — может обратить для меня это событие в данность; или же мы прибегнем к понятию "бессознательных ощущений", чтобы иметь возможность рассматривать это событие как уже ка-

ким-то образом данное: но и в этом случае нас ждут самые опасные недоразумения. Действительно, или это только отстранение трудностей, и надо выяснить, каким образом возможно само это неосознанное ощущение, или надо будет признать, что оно *первично*, то есть, буквально, нередуцируемо: в этом случае уже не может быть речи о том, чтобы рассматривать его как пойманную передачу; тогда разом рушится выстроенная интерпретация. Мы не считаем также, что можно избежать этих трудностей, объявив вместе с автором "Тождественности и действительности", что ощущение иррационально: или, точнее, подобное выражение кажется нам глубоко двусмысленным. Складывается впечатление, что иррациональное означает для Мейерсона некий недоступный переход, что-то вроде "No thoroughfare!"* Но мы не можем согласиться с этим признанием в бессилии, с этим отступлением мысли перед важнейшим фактом; сказать, что ощущение неинтеллигибельно, значит сказать, что реальность недоступна пониманию, и что разум, в конечном счете, только форма, лишенная содержания; как не попытаться в этом случае любой ценой найти способ сделать этот переход доступным для разума, сделать так, чтобы само ощущение оказалось включенным в мыслительную систему?

Можно сразу же заметить тесную связь, которая объединяет эти общие соображения с мыслями об экзистенции, об абсолютном приоритете экзистенции (или, если угодно, экзистенциального), изложенными нами в начале. И здесь и там мы приходим к утверждению *чисто* непосредственного — иными словами, неопосредуемого по самой своей сути: под этим надо понимать *данное*, по отношению к которому мысль не может отступить на дистанцию, необходимую для того, чтобы оно перестало быть *данным* и стало казаться производным или сконструированным. С другой стороны, это чисто непосредственное обладает парадоксальным свойством *не поддаваться спецификации*: о нем нельзя сказать, что оно то-то либо то-то. Черта, безусловно, несовместимая с природой какого бы то ни было объекта (поскольку, как мы видели, объект в ходе обсуждения непременно бывает определен), но которая по праву принадлежит инфраобъективному, той реальности, которую мы здесь ставим своей зада-

* англ.: проезда нет.

чей обосновать. Мы не скрываем от себя, что есть видимая абсурдность в том, чтобы считать свойством само отрицание каких бы то ни было свойств; однако надо обратить внимание на то, что неувязка здесь — только в словах: идея, на которой мы настаиваем, заключается в том, что экзистенция как таковая *нехарактеризуема*. И это вовсе не означает, что она *неопределенна*: это значит лишь, что *разум не может, не впадая в противоречие, занять в отношении нее позицию, которая требуется для того, чтобы охарактеризовать нечто*. То есть экзистенцию менее всего можно уподобить субъекту, лишенному своего предиката; ибо по сути такой субъект был бы лишь абстрактной схемой — как бы пребывая в ожидании дальнейших определений, которые одни только и могут сообщить ему какую-то реальность, какую-то природу.

Прежде чем продолжить исследование, хотелось бы свести воедино те первые результаты, к которым мы пришли в ходе предшествующих рассуждений.

В процессе философского размышления я являюсь себе как некто *X*, вопрошающий себя о собственном существовании. Во мне завязывается (или, во всяком случае, таково впечатление) внутренний спор, который словно разъединяет меня с собственной экзистенцией, заставляя меня ставить последнюю под вопрос, как, впрочем, и существование чего бы то ни было в мире. Однако сам смысл этой контрверзы не ясен. Сомневаться в том, что нечто существует — или обладает существованием, — означает *по видимости* полагать существование как неоспоримое в себе (независимо от того, может оно быть чему-либо с полным правом *приписано* или нет), рассматривать его как предикат, обладающий проблематичной, быть может, даже равной нулю, способностью приложения. Несостоятельность такой позиции бросается в глаза. Предикат, который не является предикатом чего-либо, уничтожает себя. Тем самым меняется направление спора; он будет касаться легитимности суждения о существовании и может привести к отрицательному результату лишь в том случае, если мы остановимся на монизме действительного. Но даже если допустить, что монизм подобного рода может быть выстроен непротиворечивым образом, очевидно, что он так или иначе остается продуктом декрета, выбора, осуществленного разумом. Однако когда я спрашиваю себя об экзистенции — будь то моя собственная или какая-либо иная,

— я, напротив, жду того, что можно было бы назвать абсолютным ответом; решение же, которое упраздняет сам вопрос, лишая его первоначального смысла, я могу воспринять только как обман. Когда я задаюсь вопросом, почему или в какой мере я существую, это происходит только потому, что я предполагаю существование мира, какова бы ни была его структура. Если мне возражают, что, строго говоря, нет смысла о чем бы то ни было говорить: "это существует", — это не есть ответ мне. Между двумя крайними позициями в философии, из которых одна заключается в том, чтобы отбросить экзистенцию, а другая — в том, чтобы, напротив, отметить ее печатью неоспоримости, никакие колебания, на наш взгляд, невозможны. Из того, что *в каких-то пределах* вопрос о существовании можно обойти или даже что этот вопрос перестает быть интеллигибельным, вовсе не следует, что можно всерьез надеяться снять его *раз и навсегда*. Но только существование, примат которого, по нашему убеждению, необходимо признать — и сделать это в акте подлинного *духовного смирения*, — это существование, составляющее единое целое с существующим, нельзя утверждать по поводу отдельной вещи, вещи, на которую можно указать (в том числе и по поводу "я"); и нужно быть предельно осторожными в выборе формулировок при определении того, что является не столько абстрактной имманентностью, сколько *действенным присутствием* (*présence*). Присутствием, которое не является, строго говоря, ни присутствием вещи, ни присутствием кого бы то ни было, и, быть может, именно это выражено, хотя бы косвенно, в словах "абсолютное присутствие". У нас не будет оснований сказать даже, что Вселенная мне дана, поскольку это значило бы снова ввести дуализм, различие субъекта и объекта в том, что в принципе чуждо этому дуализму. Бесспорно, скорее всего образ чистого ощущения, трактуемого как внутренний резонанс, поможет нам — не представить себе зримо в воображении, но как бы имитировать мысленно это подобным образом определенное присутствие, которое *под-держивает* (*sous-tend*) целостность нашего опыта, любого опыта.

Однако, спросят меня, к чему столь громоздкий философский инструментарий? Зачем нужна эта устаревшая онтология? Мне кажется, следует ответить, что для того, чтобы мысль не отступила перед ощущением, то есть, по сути, пе-

ред самою собой, она должна отыскивать в этом направлении выход, в котором философия, являющаяся исключительно критической, ей отказывает; чтобы ощущение стало в какой-то мере интеллигибельным, нужно, чтобы мысль могла сразу утвердиться во Вселенной, которая не была бы миром идей. Если, как мы убеждены, можно доказать, что ощущение не может рассматриваться как сообщение, как коммуникация между отдельными установками, то, следовательно, оно должно быть непосредственной причастностью того, что мы обычно именуем субъектом, к окружению, от которого его в действительности ничто не отделяет. И можно показать, с другой стороны, что этот же изначальный постулат позволяет объяснить феномен существования тела, которое субъект воспринимает как *свое*. На этом вопросе нам сейчас следует остановиться.

* *
*

Поскольку я рассматриваю себя как поддерживающего коммуникации с объектами, или, если угодно, с отдельными от меня *вещами*, совершенно естественно, что мое тело кажется мне как бы помещающимся между этими вещами и мною, точнее, что оно предстает в моих глазах преимущественно как инструмент, которым я пользуюсь одновременно для получения и отправления сообщений (которые, впрочем, могут сводиться к простым знакам: в мире, состоящем из коммуницирующих объектов или, по крайней мере, насыщенном ими, мое тело — так же, как и другие тела, — служит инструментом сигнализации). Однако подобная интерпретация, как ни соблазнительна она в своей простоте, будучи абсолютизирована, порождает непреодолимые трудности.

Прежде всего, вовсе не ясна сама идея "промежуточного положения": вещь может помещаться между двумя другими вещами, или, точнее, логический термин, средний термин силлогизма, может быть заключен между двумя другими терминами: но применима ли здесь эта логическая схема? Когда я говорю, что мое тело помещается между мною и вещами, я высказываю всего лишь псевдоидею, ибо то, что я называю *собой*, никоим образом не может быть уподоблено вещи или логическому термину. Конечно, можно сказать, что мое тело

помещается между телом *A*, которое его затрагивает, и телом *R*, на которое оно воздействует: но чем здесь становится "я", субъект? Он словно *выбывает в некую неопределенную сферу, откуда* — не имея собственного существования — *наблюдает анонимную игру вселенского механизма.*

Если теперь я буду придерживаться чисто инструменталистского представления о том, что я называю моим телом, я натолкнусь на еще более серьезные препятствия. Заметим сразу же, что выражение "я пользуюсь своим телом" оставляет вакуум между собой и тем смутным, богатым опытом, который оно пытается выразить. Есть нечто в моем сознании собственного тела, моих взаимоотношений с моим телом, что *не передается* этим выражением. Отсюда — этот протест, с которым почти невозможно совладать: "Но я *не пользуюсь моим телом, я емь* мое тело!". Другими словами, что-то во мне отрицает внеположенность моего тела по отношению ко мне, подразумевающуюся чисто инструменталистским понятием тела; и мы полагаем, что материализм это попытка — правда, неудачная — упорядочить этот протест, преобразовать его в систему, в позитивную доктрину. Есть в этом смысле поучительная связь между материализмом и сенсуализмом: оба выражают одну и ту же защитную реакцию мысли, реакцию, правомерность которой должна признать любая идеалистическая философия.

В самом деле, совершенно недостаточно лишь отметить неудовлетворенность, которую мы испытываем, имея дело с инструменталистскими формулировками: надо рассмотреть, каким образом она может быть обоснована рационально; в этом нам поможет анализ, подобный тому, которому мы подвергли концепцию сообщения.

Используя какой-либо инструмент, я в действительности ограничиваюсь тем, что развиваю и специализирую определенный способ действия, и так уже свойственный моему телу (моим членам или моим чувствам). Это очевидно — возьмем ли мы заступ и молоток или телескоп и микрофон. Инструмент не только *соотносим* с моим телом, между ними есть нечто глубоко общее по существу. Но могу ли я, в таком случае, рассматривать само это выполняющее инструментальные задачи тело как инструмент? Инструментом *чего* было бы это тело? Путем уточнения этого вопроса мы обнаруживаем, что должны вообразить некую *физическую душу*, наде-

ленную свойствами, способностями, простым продолжением либо переложением которых и будут те механические устройства, к которым по видимости сводится мое тело. Но как может такое понятие-гибрид не породить в нас глубокого сомнения?

В действительности:

либо мы будем вынуждены без конца переходить от представления о физическом инструменте к представлению о физическом исполнителе;

либо мы произвольно остановимся в этом регрессивном ряду и допустим, что инструмент может быть использован (но каким образом?*) неким началом (?)* совершенно иной природы, отличной от его собственной: однако это значило бы сказать, что может существовать инструмент, который не является инструментом чего-либо.

Тем самым хотя бы косвенно оправдывается то отвращение, которое внушает мне взгляд на мое тело как на "что-то, чем я пользуюсь". Я смутно ощущаю, что моим телом пользуется оно же, мое тело, что, таким образом, я здесь кружу в лабиринте.

Мы убеждены, что то, что можно было бы назвать "*инструментальным опосредствованием*", мыслимо лишь в мире объектов, среди тел, из которых ни одно не может рассматриваться как *мое тело*, то есть как отмеченное тем особым индексом, который его в некоторой степени изымает из ряда вещей, о которых можно рассуждать с другим или с собой.

Итак, в той мере, в какой я говорю о своем теле как об инструменте, я обращаюсь с ним, как с объектом, то есть как с *не-моим*; я занимаю по отношению к нему позицию *третьего лица*, и определение, которое я в этом случае мог бы ему дать, должно было бы быть связано с предварительной *мысленной дезинкарнацией*, а также с актом, которым я бы предоставлял своего рода фиктивному двойнику "полномочия" по пользованию этим инструментом. Поскольку я действую, я идентифицирую себя с этим двойником, возвращающим таким образом себе реальность, которой я его лишил, отделившись от него; так, снова восстанавливается единство, перед тем разрушенное анализом, подменившим это единство дуализмом исполнителя и инструмента.

* Знак вопроса в тексте автора. (Прим. перев.)

Таким образом, роль рефлексии — касается ли она *чувства* или *действия* — заключается вовсе не в том, чтобы дробить, расчленять, а, напротив, в том, чтобы восстановить в своей целостности живую ткань, разъятую неосторожным анализом.

Без сомнения, нас упрекнут в том, что решение, — быть может, несовершенное, но ясное — мы подменили маловразумительным изложением проблемы. Но мы должны были здесь действовать так же, как мы это делали в связи с экзистенцией: надо было задаться вопросом, не идет ли мысль по пути некоего злоупотребления диалектикой, ставя проблему там, где нет и не может быть ничего проблематичного. Имелось в виду следующее: когда я рассматриваю свое тело, будь то в его взаимоотношении с другими телами или в его собственном строении, — передо мной, главным образом, материал для проблемы и, следовательно, объект возможного познания, и все это именно вследствие *размежевания со мной*, которое я предпринял в целях обособления и определения этой группы понятий. В той мере, в какой мое тело уступает подобному подходу, оно действительно трансформируется в объект; однако, подчинив его этому отношению, я как раз перестаю рассматривать его как *мое тело*, я лишаю его того абсолютного приоритета, в силу которого *мое тело* выступает как ориентир или центр, вокруг которого сосредоточиваются мой опыт, моя Вселенная. Таким образом, материалом для проблемы оно становится лишь в условиях, при которых сама проблема, которую пытались построить, теряет всякий смысл. Проблема в действительности заключалась в том, чтобы выяснить, каким образом мое тело связано с X., телом коего оно является: я могу, или думаю, что могу, поставить ее в терминах всеобщности только лишь путем своего рода мысленной симпатии, идентифицируя себя с личностью других. В действительности это имеет смысл только *для меня* (это "я", которое я могу по желанию редуцировать или расширять). Но, с другой стороны, именно для меня — и для моего тела — проблема эта не может ставиться без противоречий.

Это особенно деликатный момент, и очень важно его подчеркнуть. Вернемся к приведенному выше высказыванию, дабы сделать очевидным его противоречивый характер: каким образом *мое тело* связано (или: какая связь соединяет

его) с *X*, телом *коего* оно является? Но это отношение, выраженное здесь родительным падежом «*коего*», как раз категорически отрицается словами «*мое тело*». Сказать «*мое тело*» — значит отказаться приписывать его *такому-то* и *такому-то*. На первый взгляд это должно казаться парадоксальным до абсурда: в самом деле, разве я не могу вместо того, чтобы сказать «*мое тело*», назвать себя, то есть указать на *того*, чье это тело? Но мы как раз настаиваем на той точке зрения, что в результате этой процедуры, которая логически представляется заменой одного понятия эквивалентным понятием, я перехожу из одной системы отношений в другую, принципиально несовместимую с ней. Когда я мыслю *мое тело* (а не тело другого лица, кого я именую моим именем), я нахожусь в определенной ситуации, о которой уже не смогу дать отчета, стоит мне заместить ее идеей отношений между двумя гипотетически разъединенными понятиями: производя такое замещение, я в действительности помещаю себя в условия, абсолютно несовместимые с изначальным состоянием, которое как раз требовалось *объяснить*.

Чтобы полнее выявить смысл этого парадокса, нам бы хотелось *осветить* его со всех сторон, с тем чтобы стало очевидным все его значение.

Подходя к своему телу как к понятию, находящемуся в определенном отношении к *тому*, чьим телом оно является, я игнорирую условия, которые требуются для определения понятия вообще: в самом деле, выполнять функцию понятия способно лишь то, что может быть постигнуто благодаря акту внимательного различения. Однако с *моим телом* так быть не может, если только моя мысль, так сказать, отступя и дистанцировавшись от него, не станет рассматривать его как объект среди прочих объектов: но, действуя подобным образом, я поступаю так, как если бы я забыл, что это тело — *мое*; я осуществляю собственную мысленную дезинкарнацию, если прибегнуть к выражению, которое мы употребили выше. Если же, напротив, я вновь интегрирован со своим телом в единое целое, оно перестает выступать для меня в качестве возможного понятия, предмета суждений. Мыслить *мое тело*

* Само собой разумеется, что этот спор также распространяется на "здесь" и "теперь": мы полагаем, что если подойти к вопросу со всей строгостью, с философских позиций, эти слова не могут быть заменены опосредующими их обозначениями. (Прим. автора.)

— совершенно очевидно означает осветить этот акт самообладания, эту *реинкарнацию* заново, означает восстановить, с глубоким пониманием, то состояние нераздельности, которое было нарушено первоначальной рефлексией.

Без сомнения, следует также обобщить результат, к которому мы пришли, подвергнув критике инструменталистскую интерпретацию тела. Каково бы ни было отношение, которое я, как мне думается, устанавливаю между собой и своим телом, я впадаю в заблуждение или, точнее, говорю в действительности совсем не о том, что имел в виду, — о другом; потому что если я в самом деле мысленно вновь присваиваю себе все то содержание, которое заключено в «моем теле», оно перестает быть внешним понятием по отношению к другому понятию *X*, представляющему меня.

Однако, скажут мне, вот идет человек, мне он дан в виде определенного организованного тела, доступного объективному познанию; я должен буду признать, что данная личность *P*. обладает психической природой, что она представляет собой определенную развивающуюся во времени ментальную систему. Может ли между этими системами, ментальной и физической, не быть некой связи *X*.(несущественно, какой именно)? Наконец, как не прийти, рассуждая по аналогии, к заключению, что и сам я должен казаться другому определенной физической системой, связанной с определенной ментальной системой, и что отношение, существующее в первом случае, должно существовать также и в моем?

И все же возможно, что это лишь иллюзия. В самом деле, что я имею в виду, говоря, что не могу воспрепятствовать себе приписать *P*. определенную ментальную систему? Такая система, повторим еще и еще раз, не есть объект возможного эксперимента, в отличие, например, от какой-нибудь части π его тела. Ничто в ней, собственно говоря, не может быть объектом для меня. Единственное, что может иметь место, это возникновение каких-то реальных условий, которые позволят мне *симпатизировать* *P*., сопереживать его внутренней жизни. Но именно в такой мере я отождествляю себя с *P*., как бы это ни было иллюзорно или неполно. Иными словами, я перестану занимать по отношению к ментальной системе *P*. *внешнюю* позицию, которую, напротив, сохраню в отношении его тела; и только самообман позволит мне думать, будто все обстоит иначе. Таким образом:

или эта ментальная система откроется мне, и это будет означать, что я на какой-то миг стал Р., что тело Р. идеальным образом стало *моим телом*;

или же оно, тело Р., по-прежнему будет оставаться для меня «этим другим телом», объектом, помещающимся в пространстве и определенным образом расположенным относительно «моего собственного тела», но в таком случае ментальная система Р. останется абсолютно закрытой, непроницаемой для меня.

Конечно, практически мы себе это представляем иначе: мы составляем себе некую идею о ментальной системе Р., которая остается, как мы говорим, «в нас» (то есть мы рассматриваем ее как часть нашей душевной жизни), однако, поскольку эта картина не есть Р. и никоим образом не совпадает с ментальной реальностью Р., мы не можем, не впадая в абсурд, задавать себе вопрос об отношении, которое связывает эту идею с телом Р. Таким образом, проблема взаимоотношения души и тела Р. может быть поставлена, лишь если я расположусь, так сказать, «между мирами», в некой промежуточной области, в которой именно невозможно воцариться непротиворечивым образом и которая для мышления могла бы служить лишь переходом. С того момента, как я постиг ментальную реальность Р. (если предположить, что это возможно, во что мы, со своей стороны, верим), как я себя отождествил с ней, больше *не может быть* речи о том, чтобы ставить эту проблему, которая, с другой стороны, не могла быть поставлена и *до того*, как я проделал тот мысленный путь, который привел меня от меня самого в реальность Р.

Однако этот анализ должен быть дополнен следующим образом: я не удовлетворяюсь тем, что составляю себе идею (своего рода мысленное изображение) *о других*; как бы силой рикошета я произвожу аналогичную операцию над собой, я составляю в некотором роде справку о самом себе, подобную той, к которой оказывается сведенным в моих глазах Р. Вот эту-то одушевленную справку я называю своей душой, своей духовной реальностью; с этой минуты она словно тяготеет к тому, чтобы превратиться в личность; и именно над взаимоотношениями этой мифической личности с моим телом (которое, как мы отмечали выше, само отделено от меня) я, псевдофилософ, собираюсь — разумеется, тщетно — размышлять.

Все эти рассуждения подводят нас к необходимости проводить общее и очень важное различие между данными, способными поставлять материал для проблемы, данными, которые, следовательно, объективны, — и теми, на которые мысль должна опереться для того, чтобы поставить какую-либо проблему; последние невозможно рассматривать как проблематичные, не впадая при этом в худшие противоречия. Ощущение (то есть способность ощущать, быть причастным к миру, который, затрагивая меня, меня творит), а также нерасторжимая разумом связь, объединяющая меня с тем, что я называю моим телом, представляют собой данные этого второго типа: и нетрудно заметить, что, по всей вероятности, они сливаются в лоне экзистенции, какой мы ее в начале этого очерка — не определили, нет! — но признали.

Таким образом, то, что обычно — хотя и ошибочно — именуют союзом души и тела, должно, по-видимому, рассматриваться как метафизическая форма *esséité*; подобно последней, она есть то неделимое, над чем мысль не властна; это, конечно, не означает, что она *непознаваема*, — это было бы равнозначно предположению, что в ней есть механизм, действие которого скрыто от нас.

Но и здесь трудно отрицать, что мы, по всей видимости, движемся против течения, наперекор не только данным здравого смысла, но и многовековым итогам философских размышлений.

У меня возникает мысль сделать некое движение, затем я его делаю: можно ли отрицать, что между этой идеей и этим движением должно быть отношение *X*. (какое бы то ни было)? Но в действительности слова вводят нас здесь в заблуждение. То, что я называю мыслью поднять руку, есть лишь абстрактная схематизация определенного положения тела, которое я на самом деле не могу мыслить или представить себе, но могу лишь принять, мысленно воспроизвести. Вот только способен ли я при этом продолжать созерцать извне, как объект, акт поднятия руки? Да, конечно; однако бросается в глаза половинчатый, двойственный характер подобной позиции. Поскольку я себя идентифицирую с тем, кто "думает поднять руку", рука должна мне казаться моей собственной; иначе нет смысла говорить, что тот, кому *принадлежит мысль поднять руку*, и тот, кто ее *действительно поднимает*, — один и тот же человек. Таким образом, все сводится к вопросу:

как я подниму руку? Но только этот вопрос, если он не ставится в плоскости чисто физической, объективной, перестает быть проблемой: поскольку проблема существует лишь там, где то или иное содержание изъято из контекста, связывающего его с "я". Здесь же мне, напротив, потребовалось восстановить этот контакт. Итак, не существует возможного знания о переходе, который ведет от мысли к действию, или, скорее, о том, что — путем ошибочной, хотя, конечно, и неизбежной транспозиции — мы пытаемся себе представить как коммуникацию между принципиально различными сферами.

Габриэль Марсель

Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему

Я не скрываю от себя, что заглавие, выбранное мной для этих размышлений, может отпугнуть непосвященных; более того, оно способно шокировать философов. Последние действительно привыкли оставлять таинство, с одной стороны, теологам, с другой — популяризаторам мистики или оккультизма, подобным, например, Метерлинку. В то же время очевидно, что слово «онтологический» дискредитировано в глазах философов, сформировавшихся под влиянием идеализма, а для нефилософов его значение чрезвычайно смутно. Что касается мыслителей, проникнутых духом схоластических доктрин, им звучание слова «онтологический» привычно; однако наименование таинства они почти всегда сохраняют лишь за таинствами Откровения.

Так что я отчетливо представляю себе, на какое сопротивление неизбежно натолкнусь и какие упреки навлеку на себя. Тем не менее должен сказать, что предложенная терминология мне кажется единственно соответствующей комплексу идей, которые я хотел бы здесь развить и значение которых, на мой взгляд, является определяющим. Если кто-нибудь из моих сегодняшних слушателей знаком с «Метафизическим дневником», он без труда определит, что основные положения, выдвигаемые мной, вобрали в себя итог той философской и духовной эволюции, которая запечатлелась на страницах «Дневника».

Я хотел бы для начала, не прибегая с первых же шагов к абстрактным определениям и диалектической аргументации,

способным лишь еще более обескуражить моих слушателей, дать самую общую и интуитивную характеристику того, что представляет собой человек, у которого нет чувства онтологического, чувства бытия, или, точнее, который перестал осознавать, что он им обладает. Таков современный человек в общем и целом; и если онтологическая потребность в нем еще дает о себе знать, то только глухо, в виде смутных порывов. Я думаю, что психоанализ — более тонкий и глубокий, чем тот, что мы имели до настоящего времени, — мог бы выявить убийственные последствия, вызванные подавлением этого чувства, этой непризнанной потребности.

Современная эпоха характеризуется, на мой взгляд, тем, что можно, без сомнения, назвать выходом понятия функции за назначенные ему пределы (*désorbitation*); слово «функция» я здесь беру в его широком смысле, подразумевающим как жизненные, так и социальные функции.

Индивид в настоящее время видится самому себе и другим всего лишь как элементарное сопряжение функций. В силу глубоко лежащих исторических причин, которые доступны нам лишь отчасти, индивид оказался низведенным до состояния, когда он все более воспринимает себя как некий агрегат функций; вдобавок, ему не ясна их иерархия, поскольку она становится предметом самых противоречивых интерпретаций.

Начнем с жизненных функций: вряд ли есть необходимость особо указывать на ту роль, которую способны были сыграть в этой редукции исторический материализм, с одной стороны, фрейдизм — с другой.

И, далее, социальные функции: функция потребителя, функция производителя, функция гражданина и т.д.

Конечно, между теми и другими теоретически есть место для психологических функций. Но тут же обнаруживается, что собственно психологические функции обычно интерпретируются либо в связи с жизненными функциями, либо — в связи с функциями социальными; иными словами, их автономия хрупка, а специфика подвергается сомнению. В этом смысле Конт словно выступил провидцем, отказываясь отвести психологии место в своей классификации наук (чему, правда, способствовало абсолютное непонимание им психологических реалий).

Здесь мы с вами еще пребываем в сфере чистой абстрак-

ции; однако в этой области переход к самому конкретному опыту осуществим чрезвычайно легко.

Мне часто случается задаваться тревожным вопросом, чем может быть жизнь, или внутренний мир, например, служащего метро, человека, отворяющего двери или компостирующего билеты. Надо признать, что все, в нем самом и вовне, как бы сливается в едином усилии, направленном на то, чтобы довершить отождествление этого человека с его функциями: я говорю не только о его функции служащего, или члена профсоюза, или избирателя, я говорю также о его жизненных функциях. Здесь полностью раскрывается смысл страшного, по существу, выражения «использование времени». Такое-то количество часов отведено таким-то функциям. Сон — тоже функция, ее нужно осуществлять, чтобы можно было выполнять другие функции. Так же обстоит дело с досугом, с отдыхом. Нетрудно представить себе врача-гигиениста, заявляющего, что человеку требуется столько-то часов в неделю на развлечения. Это — органическо-психическая функция, и совершенно очевидно, что ею так же нельзя пренебрегать, как, например, половыми функциями. Можно не продолжать; думаю, этих примеров достаточно. Мы ясно видим здесь установку на своего рода табель, жизненный график, детали которого, разумеется, варьируются в зависимости от страны, климата, занятий и т.п. Но главное, чтобы был график!

Безусловно, могут проявлять себя и силы беспорядка, сбой, как-то: всевозможные несчастные случаи, болезни... Поэтому понятно, что индивид, как это обычно имеет место в Америке и, думаю, в России, подвергается периодической проверке, подобно часовому механизму. Клиника здесь выступает одновременно как контролирующее учреждение и как ателье по ремонту. Более того, с той же точки зрения функционирования рассматриваются такие существеннейшие проблемы, как birth-control*.

Что касается смерти, то она здесь предстает — с позиций объективности и функциональности — как выход из употребления, провал в непригодное, как абсолютный брак.

Едва ли есть надобность говорить об ощущении щемящей грусти, которая исходит от этого мира, сосредоточенного на

* англ.: контроль над рождаемостью.

идее функции! Достаточно представить себе душераздирающий образ пенсионера, да и сами воскресные дни в городе, где прогуливающиеся производят то же впечатление отставников жизни. Есть что-то смехотворное и зловещее в побряках, которыми пользуется пенсионер в подобном мире.

Но грусть, вызываемая этим зрелищем в душе наблюдателя, — это далеко не все; есть еще глухое, нестерпимое чувство неловкости, ощущаемое тем, кому приходится жить так, словно он и в самом деле не что иное, как эти функции; и это чувство томительного беспокойства достаточно подтверждает, что перед нами — заблуждение или жестокий идеологический обман, который все более и более бесчеловечный порядок и такая же философия (сперва воздействовавшая на его формирование, затем ставшая рабским слепком с него) равно постарались укоренить в беззащитных умах.

У меня уже был повод писать, что дихотомия полного и пустого, взятая в метафизическом, а не в физическом аспекте, мне представляется более существенной, чем дихотомия единичного и множественного. В данном случае я хотел бы это особенно подчеркнуть. Жизнь в мире, сосредоточенном на идее функции, имеет своим уделом отчаяние, отчаяние — ее исход, потому что в действительности это — мир полый внутри, он пустая оболочка; и если жизнь сопротивляется отчаянию, то лишь постольку, поскольку в лоне этой экзистенции и во благо ее действуют некоторые сокровенные силы, которые она не в состоянии представить себе, распознать. Однако эта присущая ей слепота неизбежно ведет к ослаблению влияния этих сил, в конечном счете, они лишаются точки опоры.

Отмечу, с одной стороны, что этот мир перенасыщен проблемами, с другой — что он движим стремлением не оставлять никакого места таинству. Я не стану сейчас вдаваться в технические детали этого основополагающего, с моей точки зрения, различия между проблемой и таинством. Ограничусь на данный момент замечанием, что исключить или пытаться исключить таинство означает в том функционализированном мире, о котором мы говорили, прибегнуть перед лицом событий, нарушающих, ломающих мирное течение жизни — таких, как рождение, любовь, смерть, — к психологической и псевдонаучной категории «совершенно естественного», которая сама по себе заслуживает специального ана-

лиза. По правде говоря, это не что иное, как пережиток деградировавшего рационализма, согласно которому причина объясняет результат, то есть полностью дает отчет о нем. И, напротив, в таком мире возникает бесчисленное множество проблем, поскольку причины нам известны недостаточно; отсюда — простор для бесконечных исследований. Помимо этих теоретических проблем есть еще и великое множество проблем технического порядка, связанных с вопросом о том, как могут различные жизненные и социальные функции — те, что были сперва наштампованы, а затем инвентаризованы — действовать без ущерба друг для друга. Впрочем, согласованность между теоретическими и техническими проблемами отменная: поскольку теоретические проблемы зависят от определенных технических приемов, и, напротив, технические проблемы могут быть решены лишь там, где предварительно конституировалось определенное теоретическое знание.

В таком мире онтологическая потребность, потребность быть, угасает ровно в той мере, в какой, с одной стороны, дробится личность, с другой — торжествует категория «совершенно естественного» и, следовательно, атрофируется то, что следует, наверное, назвать *силами очарования*. Спешу заметить, что слово это неудачно; в нашем языке полностью отсутствует эквивалент слов «Wunder» и «wonder», подтверждающих возможность своего рода жизненного оборота между замороженностью и чудом.

Так что же, наконец, можем ли мы теперь прямо перейти к этой онтологической потребности и попытаться ее обрисовать? Боюсь, что в действительности это осуществимо лишь до определенной степени. По причинам глубинного характера, к которым мы постепенно подойдем, я подозреваю, что эта потребность обладает особым свойством не быть до конца проницаемой для самой себя.

Если мы попытаемся выразить ее так, чтобы не исказить при этом, мы должны будем сказать примерно следующее:

Надо, чтобы было — или: надо было бы, чтобы было — *бытие*, чтобы все не свелось к поверхностной игре внешних сил, изменчивых и *несостоятельных* (последнее слово здесь особенно важно!), или, говоря словами Шекспира, к истории, рассказанной идиотом; к этому бытию, к этой реальности я страстно стремлюсь быть каким-то образом причаст-

ным; и, может быть, сама эта потребность на самом деле уже есть участие, пусть в зачаточной форме.

Заметим, что подобное требование заложено также в основе самого радикального пессимизма. Пессимизм есть нечто вразумительное лишь если он подразумевает, что: бытие, безусловно, должно было бы быть; тем не менее, бытия нет — и, следовательно, сам я, констатирующий это, я ничто.

Что касается более точного определения слова «бытие», сознаёмся, что дать его крайне трудно. Я мог бы единственно предложить следующий путь приближения к нему: бытие — это то, что противится, или: оно было бы тем, что противится исчерпывающему анализу опытных данных, который ставит своей целью шаг за шагом сводить их к элементам, все более лишенным взаимосвязи и смысла (такого рода анализ свойствен, например, теоретическим трудам Фрейда).

Когда в пьесе «Город» пессимист Бем провозглашает, что *ничто не существует*, он имеет в виду именно то, что никакой опыт не может противостоять подобному анализу, подобному испытанию. Надо сказать, что эта апологетика навыворот, составляющая суть абсолютного пессимизма, всегда концентрируется вокруг смерти, воспринимаемой в качестве наглядной демонстрации, очевидности этого конечного небытия.

Между тем философия, отказывающаяся признать своей онтологическую потребность, вполне возможна: более того, именно к этому воздержанию тяготела в целом мысль нашей эпохи. Однако здесь надо различать две позиции, которые мы порой склонны смешивать: одна заключается в неизменной сдержанности, это позиция агностицизма во всех его видах; другая, куда более дерзкая и смелая, более последовательная, готова видеть в онтологической потребности выражение отжившего догматизма, с которым идеалистическая критика покончила раз и навсегда.

Смысл первой позиции, на мой взгляд, только негативен: это не более, как определенная тактика ума, согласно которой «вопрос не ставится...»

Вторая, напротив, стремится опереться на позитивную конструкцию разума. Такую философию невозможно подвергнуть детальной критике; замечу только, что, как мне кажется, она тяготеет к релятивизму, отказывающемуся признать себя таковым, или еще, к монизму действительного:

последний игнорирует личностное во всех его формах, игнорирует трагическое, отрицает трансцендентное и стремится низвести его до карикатурных выражений, упускающих сущностное в нем. Замечу еще, что в силу самого факта, что такая философия постоянно делает упор на верификационные действия, она упускает это *присутствие* (*présence*), это внутреннее осуществление *присутствия* в любви, которое трансцендентно по отношению к любой мыслимой верификации, поскольку осуществляется в стихии непосредственного, за пределами всякого возможного опосредования. Это должно стать яснее в дальнейшем.

Итак, я лично считаю, что онтологическая потребность может быть принуждена к молчанию лишь произвольным, диктаторским актом, который в корне калечит духовную жизнь. Такой акт всегда возможен — в силу самих условий нашего существования мы можем действительно верить, что мы его совершаем: этого не надо забывать.

Эти начальные размышления об онтологической потребности, укрепляющие идею о ее не поддающемся определению характере, выявляют глубокий парадокс; провозгласить эту потребность — значит сразу же очутиться в лабиринте проблем: есть ли бытие? что такое бытие? Однако стоит мне сосредоточить свое внимание на этих проблемах, как под ногами у меня разверзается новая пропасть: могу ли я, вопрошающий о бытии, быть уверенным в собственном существовании?

Между тем, формулируя эту *проблему*, я должен был бы быть способен оставаться *вне* — *по эту* или *по ту* сторону, безразлично, — формулируемой мной проблемы. На самом же деле ясно, что все обстоит иначе: рефлексия показывает мне, что данная проблема, тем или иным путем, с неизбежностью захватывает этот ограждаемый теоретический процессуум. Когда традиционный идеализм пытается удерживать за пределами бытия сознание, которое его полагает или отрицает, — это не более чем фикция.

Итак, мне неизбежно приходится задавать себе в одно и то же время множество вопросов: кто я, вопрошающий о бытии? Каким я обладаю правом вступать на путь этого поиска? Если я лишен бытия, каким образом я могу надеяться преуспеть в этом? И если даже я допускаю собственное бытие, как я могу быть действительно уверен, что я есмь?

Вопреки мысли, которая здесь, казалось бы, напрашивается сама собой, я полагаю, что в этом плане *cogito* ничем не может нам помочь. Что бы ни думал об этом Декарт, но когда он предоставляет в наше распоряжение *неоспоримое*, это неоспоримое касается лишь эпистемологического субъекта как органа объективного познания. *Cogito*, писал я в другом месте, охраняет порог действительного, вот и все; доказательство этому — неопределенность, связанная с самим "я". Мне же кажется, что «я есмь» это единое, неразложимое целое.

Здесь следует предвидеть возражение. Мне скажут: одно из двух — либо бытие, подразумеваемое вопросом «кто я есмь?» относится к субъекту познания, но в этом случае мы действительно пребываем в плане *cogito*; либо то, что вы именуете онтологической потребностью, есть лишь крайняя ступень — если не ложная транспозиция — потребности чисто жизненной, которой философ не должен заниматься.

Однако не заключается ли здесь ошибка, в первую очередь, в том, что «я есмь», поставленное под вопрос, произвольно отделяется от онтологической «проблемы» в ее целостности? На самом деле приступить к рассмотрению того и другого можно лишь одновременно. Но тем самым, как мы увидим, и то и другое в каком-то смысле разрушается именно в *качестве проблемы*.

Надо добавить, что картезианская позиция действительно неотделима от дуализма, который я бы, со своей стороны, отбросил без колебаний. Постановка онтологической проблемы предполагает вопрос о целостности бытия и обо мне самом как целостности.

Более того, в этой же связи позволительно спросить себя, не следует ли как раз отказаться от этого разъединения интеллектуального и жизненного начал и от вытекающего из него произвольного обесценивания либо столь же произвольного превозношения жизненного? Конечно, никто не отрицает правомерности проведения подобного разграничения в лоне единства живого существа, которое мыслит и хочет *мыслить себя*: однако онтологическая проблема может ставиться лишь за гранью этого разъединения, для этого существа, взятого в его возможно более полном единстве.

Если мы попытаемся подвести итог нашим размышлениям на данном этапе, то должны будем признать, что близки

к утверждению, которое, как выясняется в конечном счете, не может быть обосновано: ибо только основываясь на самом этом утверждении я могу считать себя вправе его сделать.

Заметим, что ситуация подобного рода не может возникнуть там, где мне предстоит решать *проблему*; там я действительно оперирую данными, но в то же время все происходит и все дает мне право поступать так, словно это действующее "я" меня не касается, словно оно в счет не идет: это предпосылка, и ничего более.

Здесь же, напротив, то, что я назвал бы онтологическим статусом вопрошания, приобретает решающее значение. С другой стороны, побуждаемый к рефлексии, я как бы вступаю на путь бесконечной регрессии. Однако уже в силу самого факта, что я осознаю невозможность обозначить конец этой регрессии, я в каком-то смысле превосхожу ее, я признаю, что этот регрессивный процесс остается имманентным по отношению к некоторому утверждению, которое я *есть прежде, чем я его высказываю*; высказывая, я его ломаю, дроблю, как бы готовлюсь предать.

Прибегая к языку, который неизбежно будет неточным, скажу, что мой вопрос о бытии предполагает утверждение, отражающее мою в некотором роде пассивную позицию, утверждение, о котором можно сказать, что *я являюсь скорее его вместителем, нежели субъектом*. Однако это — крайность, которую я не могу реализовать непротиворечивым образом. Итак, я ориентируюсь на полагание или признание причастности (*participation*), воплощенной в реальности субъекта; эта причастность уже по определению не может быть *объектом* мысли; ей не свойственна функция разрешения, она — вне мира проблем, она мета-проблемна.

И, напротив, мы видим, что если возможно утверждать мета-проблемное, то — как преодолевающее оппозицию, с одной стороны, субъекта, который утверждает бытие, с другой — бытия *в качестве утверждаемого этим субъектом*, и как являющееся в некотором роде основанием этой оппозиции. Полагать мета-проблемное означает исходить из примата бытия по отношению к сознанию (не утвержденного бытия, но, скорее, бытия *утверждающего себя*), признать, что бытие объемлет познание, что последнее ему некоторым образом имманентно — в смысле, быть может, аналогичном

тому, который Поль Клодель стремился уточнить в своем «Поэтическом искусстве». С этой точки зрения, вопреки тому, что тщетно пытается обосновать теория познания, существует, безусловно, таинство познания, — когда познание сливается с таким видом причастности, который никакая эпистемология не может рассчитывать постичь, поскольку она сама уже его предполагает.

Теперь, на этой стадии, мы можем сформулировать различие между проблемой и таинством: таинство это проблема, которая распространяется на собственные данные, охватывает их и тем самым превосходит себя в качестве просто проблемы. Приведу ряд примеров, которые позволят наполнить это определение явственно постижимым смыслом.

Очевидно, что существует таинство единства души и тела: это неделимое единство, всегда лишь неадекватно выражающееся в формулировках типа «у меня есть тело», «я пользуюсь своим телом», «я ощущаю свое тело» и т.п., находится вне сферы какого бы то ни было анализа и никоим образом не может быть реконституировано посредством синтеза из элементов, логически ему предшествующих; оно не только «данное», я бы сказал, что оно *дающее* в свете того, что я определил бы как мое присутствие, или мою данность самому себе. Акт самосознания — лишь, в конечном счете, неадекватная символизация этого присутствия.

Мы сразу видим, что попытка провести демаркационную линию между проблемой и таинством обречена на неудачу. Поскольку таинство, на которое прямо направлена рефлексия, неизбежно грозит переродиться в проблему. Особенно наглядное подтверждение этого — проблема зла.

В самом деле, я почти неизбежно склоняюсь к интерпретации зла как беспорядка, который я наблюдаю, пытаясь при этом разобраться в его причинах, смысле или тайной конечной цели. Откуда такие пороки в действии «этого механизма»? А может быть, эти кажущиеся пороки обусловлены пороком — на этот раз уже реальным — моего видения? В этом втором случае окажется, что действительный беспорядок гнездится уже во мне самом, однако он будет оставаться объективным по отношению к моей мысли, которая его выявляет или констатирует. Между тем зло как предмет чистой констатации или созерцания перестает быть злом претерпевае-

мым; оно попросту перестает быть злом. На самом деле оно мне ведомо как зло, лишь поскольку оно *меня затрагивает*, иными словами, поскольку я в него *вовлечен*, в том смысле, в каком мы бываем вовлечены в какое-нибудь дело; эта вовлеченность здесь главное, и я могу от нее абстрагироваться лишь с помощью ничем не оправданной фикции: ибо я тем самым начинаю вести себя, как если бы я был Богом, и при том Богом-созерцателем.

Мы ясно видим, как снимается здесь разграничительная линия между тем, что во мне, и что должно было бы быть лишь передо мной; граница рушится под действием восстанавливающей рефлексии, рефлексии второй ступени.

Само собою разумеется, что именно в любви заметнее всего, как стирается граница между понятиями «*во мне*» и «*передо мной*»; наверное, можно было бы даже показать, что в действительности сфера мета-проблемного совпадает со сферой любви, что таинство, подобное таинству души и тела, постигается только через любовь и само определенным образом ее выражает.

Впрочем, не задумывающаяся над собой рефлексия, подвергая любовь анализу, неизбежно стремится разложить это мета-проблемное, объяснить его посредством таких абстрактных элементов, как воля к жизни, воля к власти, либидо и т.п.; но, с другой стороны, будет крайне трудно, или даже невозможно, отвергнуть эти объяснения, если не встать при этом на иную почву, где они поистине теряют свой смысл. В то же самое время я могу быть твердо уверен — и эта уверенность, эта гарантия мне служат как бы защитным облачением, — что если я действительно люблю, то подобного рода обесценивающая редукция не должна меня тревожить.

Меня могут спросить: каков же критерий подлинной любви? Следует ответить, что критерии существуют лишь в сфере объектов либо того, что может быть проблематизировано; но и на расстоянии нам очевидна та исключительная ценность, которая с онтологической точки зрения должна быть признана за верностью.

Другой пример, более непосредственного, частного характера: он кажется мне подходящим для выявления различия между таинством и проблемой.

У вас состоялась встреча, которой суждено наложить глубокий отпечаток на всю вашу жизнь. Каждому из нас, оче-

видно, доводилось испытать на собственном опыте, что означает подчас встреча как духовный феномен: и однако это то, что философами обычно упускается из виду или подчеркнуто игнорируется; без сомнения, это происходит потому, что встреча затрагивает единственно личность как таковую: это явление, не поддающееся универсализации, оно не касается «человека вообще».

Очевидно, что такая встреча, если угодно, всякий раз ставит проблему; но мы столь же ясно видим, что решение ее остается по эту сторону единственно важного вопроса. Пусть мне говорят, к примеру: вы встретили такого-то человека в таком-то месте, потому что он любит те же пейзажи, что и вы, или что состояние его здоровья требует того же курса лечения, и т.д. Бросается в глаза, что ответ здесь не будет играть никакой роли. Во Флоренции, например, или в Энгадине одновременно со мной находятся сотни людей, которым нравится то же, что и мне; на водах, где я лечусь, многие больные страдают тем же недугом. Однако предполагаемое сходство вкусов или общность недуга не сближают нас в подлинном смысле слова; они не имеют ничего общего с неповторимым духовным сродством, о котором здесь идет речь. В то же время видеть причину в самом этом сродстве и говорить: «это именно оно предопределило нашу встречу» — значит выйти за пределы приемлемых для разума доводов.

Таким образом, мы оказываемся перед лицом таинства, иными словами, реальности, уходящей корнями в область непроблематизируемого. Избежим ли мы трудностей, объявив, что, в конечном счете, эта встреча была лишь счастливым случаем, стечением обстоятельств?.. В глубине моей души тотчас поднимается протест против этой пустой фразы, этого бесполезного отрицания чего-то, что я ощущаю всем своим существом. Но здесь мы снова сталкиваемся с первоначальным определением таинства как проблемы, распространяющейся на собственные данные: спрашивая себя о смысле и о возможности такой встречи, я в действительности не могу занять позиции ни «вне» ее, ни «перед» ней; я вовлечен в эту встречу, завишу от нее, я как бы внутри нее, она включает меня в себя, и пусть я ее не объеблю, но она объеблет меня*. Так что с моей стороны было бы в некотором роде

* фр.: *comprendre* — "заключать в себе", "содержать", "охватывать", а также "понимать". (Прим. перев.)

отречением или предательством сказать: «В конце концов, если б такой встречи и не было, все равно я был бы тем, кто я есть, кем остаюсь и сейчас». Однако было бы неверно и следующее утверждение: «эта встреча изменила меня», как если бы это была внешняя причина. Нет, она имманентно способствовала моему развитию, она действовала во мне как мой внутренний принцип.

Однако эту истину трудно принять, мы склонны ее искажать. Я буду неизбежно пытаться противиться этому ощущению внутреннего характера встречи и противиться именно в силу своей честности, поскольку с определенной точки зрения я должен признать ее лучшей, во всяком случае, самой подлинной, частью самого себя.

По правде говоря, этими разъяснениями я рискую косвенно укрепить в сознании своих слушателей уже зреющее возражение, которое здесь следует сформулировать со всей возможной ясностью.

Мне скажут: и все же это «мета-проблемное» — содержание мысли; таким образом, неизбежно встает вопрос о свойственном ему способе существования. Что же убеждает нас в этом существовании? Не является ли оно само в высшей степени проблематичным?

Ответ мой будет совершенно категоричен: мыслить или, точнее, утверждать мета-проблемное — значит утверждать его как неоспоримо реальное, как нечто, в чем я не могу сомневаться, не впадая в противоречие. Здесь мы — в области, где невозможно разделение идеи, с одной стороны, и уверенности в ней, индекса достоверности, которым она отмечена, с другой. Поскольку эта идея *есть* достоверность, *есть* собственное подтверждение, она, в той же самой мере, есть и нечто большее, чем идея. Фигурирующие в возражении слова «содержание мысли» чрезвычайно обманчивы. Ведь, несмотря ни на что, содержание — это какой-то фрагмент опыта; между тем подняться до уровня мета-проблемного или таинства мы можем лишь освободившись или оторвавшись от опыта. Я подразумеваю *реальное* освобождение, *реальный* отрыв, а не абстракцию, то есть преднамеренную фикцию.

И здесь-то мы сталкиваемся с феноменом сосредоточенности (*recueillement*), поскольку этот отрыв совершается в сосредоточенности, и только в ней. Я лично убежден, что не

может быть онтологии или, иначе, восприятия онтологического таинства, в какой бы то ни было мере, кроме как для человека, способного сосредоточиться, — и подтвердить тем самым, что он не просто живое существо, создание, полностью отданное во власть жизни, игрушка в ее руках.

Нужно заметить, что сосредоточенность (очень мало интересовавшая чистых философов) с трудом поддается определению: не оттого ли, что она превосходит дуализм состояния и действия, или, точнее, что она примиряет в себе эти два антиномичных аспекта? Это, по существу, акт, в котором я вновь обретаю себя как единство: само слово указывает на это, — но этот акт обретения себя, самообладания, он связан и с моментом разрядки, само-забвения. *Разрядка перед (лицом)... предоставление себя во (власть)...* притом, что для меня совершенно невозможно дополнить эти предлоги существительными, которые бы здесь требовались! Путь обрывается у порога.

Вдобавок проблематизация здесь происходила бы точно так же, как и во всех других случаях, — стараниями психолога. Все, что я могу заметить в этой связи, это что психолог способен прояснить нам метафизическое значение сосредоточенности не более, чем ноэтическое значение познания.

Сосредоточиваясь, я занимаю позицию — или, точнее, привожу себя в состояние, необходимое для того, чтобы занять позицию, — в отношении собственной жизни, я как бы устраниюсь из нее, но не в качестве чистого субъекта познания: при этом *я беру с собой все, чем я являюсь и чем жизнь моя, возможно, не была.* Здесь становится очевиден разрыв между мной и моей жизнью. Я не тождествен собственной жизни; и если я способен судить о ней, — а этого я отрицать не могу, не впадая в радикальный скептицизм, который есть не что иное, как отчаяние, — то лишь при условии, что мне удастся предварительно сосредоточиться, достичь собранности духа *за гранью* всякого возможного суждения и, я бы сказал, всякого представления. Бесспорно, сосредоточенность — это то, что есть в душе наименее «зрительного»; она не в том, чтобы что-то усматривать; это внутреннее восстановление, и следовало бы задаться вопросом — отмечу это мимоходом, — не должны ли мы видеть в ней онтологическую основу памяти, тот принцип действительного, недоступного представлению единства, на котором покоится сама возмож-

ность вспоминать? Очень показательно в данном случае английское "to recollect oneself".

Меня могут спросить, не совпадает ли, в конечном счете, *recueillement* с тем диалектическим моментом обращения к себе, или *Für-sich-sein*, который мы находим в самом сердце немецкого идеализма?

По правде говоря, убежден, что нет. Углубиться в себя не означает быть-для-себя и созерцать себя некоторым образом в интеллигибельном единстве субъекта и объекта. Напротив, я бы сказал, что здесь мы сталкиваемся с парадоксом, который сам по себе есть таинство, — когда "я", в которое я возвращаюсь, тем самым перестает быть «для себя». Вы не принадлежите себе — эти великие слова св. Павла здесь обретают все свое значение, одновременно онтологическое и сущностно конкретное; именно они лучше всего передают ту реальность, подступы к которой мы сейчас пытаемся наметить. Может возникнуть вопрос: не является ли эта реальность предметом интуиции? Быть может, скажут мне, вы называете термином *recueillement* то, что другие называют интуицией?

Но и здесь мне думается, что следует быть предельно осторожными. Если мы и можем говорить об интуиции, то это интуиция, которая нам не дана и не может быть дана в качестве таковой.

Чем более сущностный характер носит интуиция, внедряясь в глубь бытия, которое она озаряет, тем менее она способна обращаться на себя, постигать себя.

Если мы к тому же задумаемся над тем, чем могла бы быть интуиция бытия, мы убедимся, что она не способна, не может быть способна, числиться в реестре, быть зафиксированной в качестве некоторого опыта или переживания (*Erlebnis*), которое как раз, напротив, в любой момент может быть либо интегрировано, либо изолировано и как бы обнажено. А потому любая попытка запечатлеть эту интуицию, представить себе ее, на мой взгляд, будет напрасной. В этом смысле говорить нам об интуиции бытия — то же, что предлагать сыграть на беззвучном фортепиано. Эта интуиция не может стать очевидностью по той простой причине, что она в действительности не является предметом нашего обладания.

Здесь мы подошли к самому трудному месту во всем до-

кладе. Вместо того чтобы использовать термин «интуиция», лучше было бы сказать, что мы имеем дело с уверенностью, которая под-держивает (*sous-tend*) все развитие мысли, даже дискурсивной; ощутить ее мы можем лишь путем собственного внутреннего обращения (*conversion*), иными словами, с помощью рефлексии второй ступени (*réflexion seconde*), посредством которой я спрашиваю себя, из каких истоков родились подходы начальной рефлексии, той, что постулировала онтологическое, но не осознавала этого. Рефлексия второй ступени — это сосредоточенность, *recueillement*, в той мере, в какой она может мыслить самое себя.

Конечно, очень досадно, что приходится прибегать к столь абстрактному языку там, где речь идет не о диалектике *ad usum philosophorum**, а о том, что может быть наиболее жизненного и, я бы сказал, наиболее драматичного в становлении сознания, подвергающего себя испытанию с целью овладеть собой.

Именно этот драматический аспект нам нужно сейчас осветить.

Обратимся к тому, что я подчеркивал едва ли не в самом начале, а именно: онтологическая потребность, потребность быть, может сама отрицать себя. В определенном плане бытие и жизнь не совпадают: моя жизнь — и, по аналогии, всякая жизнь — может мне показаться вовеки неадекватной тому, что я ношу в себе, чем я, по сути, являюсь, но что тем не менее реальность отталкивает, исключает. Отчаяние возможно во всех своих формах, в любой миг, в любой степени. Может сложиться впечатление, что сама структура нашего мира подсказывает нам это предательство, а может быть, и навязывает его. Зрелище смерти, которое нам предлагает этот мир, с определенной позиции может рассматриваться как непрерывный импульс к измене, к тотальному отступничеству. Можно даже сказать, что постоянная возможность самоубийства является в этом смысле, вероятно, основной точкой притяжения любой подлинно философской мысли.

Быть может, кого-то из вас удивит появление — на фоне этих абстрактных и спокойных рассуждений — слов, несущих столь мощный эмоциональный заряд, таких слов, которые сейчас у всех на устах, как самоубийство или предатель-

* лат.: для использования философами.

ство. Однако это отнюдь не дань пристрастию к сенсационному. Я глубоко убежден, что именно в драме и через драму философская мысль постигает и определяет себя во всей конкретности. В лекции, прочитанной в Лувене год или два назад о проблемах христианской философии, Ж. Маритен сказал (безусловно, имея в виду хайдеггеровские построения): «Нет ничего легче для философии, чем быть трагической: для этого ей достаточно отдаться собственной, человеческой, силе тяжести». Я же полагаю, напротив, что естественная склонность философии увлекает ее в сферы, где, по всей видимости, трагическое просто-напросто исчезло, растворилось при соприкосновении с абстрактной мыслью. Именно в этом нас убеждает пример многих современных идеалистов. Игнорируя личность и жертвуя ею ради невесть какой идеальной истины, невесть какого анонимного принципа чистой интериорности, они демонстрируют неспособность постичь те трагические факторы человеческой жизни, о которых я говорил; они их оттесняют, наряду с болезнью и со всем, что с нею связано, в какие-то глухие предместья, пользующиеся дурной славой, которые не рискнет посетить философ, достойный этого имени. Однако такая позиция внутренне полностью солидаризуется, я это уже подчеркивал, с отказом в ответ на онтологическую потребность: в действительности это одно и то же.

Если я сейчас делаю акцент на отчаянии, измене, самоубийстве, то это потому, что в них мы находим наиболее очевидное выражение воли к отрицанию, активно затрагивающей бытие.

Возьмем, к примеру, отчаяние. Речь здесь идет об акте, которым отчаиваются в реальности как целом — в том смысле, в каком отчаиваются в ком-то живом. Отчаяние предстает как следствие или непосредственное истолкование некоего *итога*: насколько я могу судить о реальности (ну, а то, что превосходит мои возможности суждения, для меня как бы и не существует), я не обнаруживаю в ней ничего, что устояло бы перед процессом распада, совершающимся в глубине вещей, процессом, который моя мысль способна распознать и выследить. Я думаю, что в корне отчаяния лежит следующее утверждение: нет в реальности ничего, что могло бы мне внушить доверие; ничто не надежно. Это — констатация абсолютной несостоятельности.

Надежда, напротив, предполагает такой кредит доверия. Вопреки утверждению Спинозы, который, как мне кажется, смешал здесь совершенно различные понятия, страх коррелятивен не надежде, а желанию; тогда как негативным коррелятом надежды является деяние, суть которого может быть точно выражена тем, что выше было определено как поражение, и которому всегда грозит опасность деградировать, перейти в желание худшего. Надежда же состоит в утверждении, что есть в бытии, — по ту сторону данного, всего того, что поддается исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчетов, — некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я, во всяком случае, если то, чего я хочу, действительно этого заслуживает, если этого взыскует все мое существо.

Очевидно, что мы здесь в самом средоточии того, что я назвал онтологическим таинством: и, как всегда, простейшие примеры являются наилучшими. Надеяться — вопреки всякой надежде, — что любимый мной человек восторжествует над губящей его болезнью, признанной неизлечимой, значит сказать: не может быть, чтобы лишь я один жаждал его исцеления, невозможно, чтобы реальность в самом своем сокровенном была враждебна или просто равнодушна к тому, что я утверждаю в качестве добра как такового. И пусть мне приводят примеры, ссылаются на *случаи*, от которых можно пасть духом: но, отстранившись мысленно от любого опыта, любой вероятности, любой статистики, я утверждаю, что некая гармония *будет* восстановлена, и в том, чтобы это произошло, реальность *заодно* со мной. Я не желаю — я утверждаю; это то, что я назвал бы профетическим звучанием подлинной надежды.

Мне возразят: «Тем не менее, в подавляющем большинстве случаев это иллюзия». Однако, помимо того, что к сущности надежды относится отказ принимать во внимание рассмотрение «случаев», здесь следует показать, что есть восходящая диалектика надежды, в силу которой последняя переходит в плоскость, трансцендирующую все возможные эмпирические опровержения, в плоскость спасения, противоположную плоскости успеха, под каким бы видом последний ни предстал.

Но, как бы то ни было, взаимозависимость надежды и абсолютного отчаяния сохраняется до конца. Мне кажется,

они неразделимы. Я хочу сказать, что структура мира, в котором мы живем, допускает и, по всей видимости, стимулирует абсолютное отчаяние: однако именно в подобном мире может родиться неистребимая надежда. Вот почему, помимо всего прочего, невозможно переоценить роль великих пессимистов в истории философии: они довели до крайности определенный внутренний опыт, который должен был быть осуществлен, радикальная возможность которого не должна быть закамouflирована никакой апологетикой; они подготовили нас к пониманию того, что отчаяние способно стать тем, чем оно стало для Ницше (правда, на уровне ниже онтологического, в сфере, усеянной гибельными подводными рифами), — трамплином к самому высокому утверждению.

С другой стороны, остается несомненным, что в той самой мере, в какой надежда является таинством, как это понял Пегги, оно, это таинство, может оказаться неузнанным и превращенным в проблему. В этом случае надежда интерпретируется как желание, которое прикрывается ложными суждениями, искажая действительность, чей истинный характер мы хотели бы скрыть. Происходит то же самое, что мы отмечали, когда речь шла о встрече или о любви: именно потому, что таинство может и, в каком-то смысле, логически должно деградировать на уровень проблемы, интерпретация, подобная той, что дает Спиноза, с неизбежным в этом случае смещением, рано или поздно возникает непременно. Пока мы пребываем по эту сторону онтологического, такая позиция не дает повода для критики. Это очень важно, это надо подчеркнуть. До тех пор пока я сохраняю перед лицом действительности позицию человека, не вовлеченного в нее, но считающего себя обязанным составить как можно более точный протокол (это по определению позиция ученого), я имею основание исповедовать в отношении этой действительности своего рода принцип недоверия без каких-либо ограничений по части его применения; такова позиция исследователя в лаборатории, который никоим образом не может предвосхитить результаты начатого эксперимента и который с тем большей легкостью может предположить худшее, что в этом плане само понятие *худшего* лишается своего смысла. Но проверка подобного рода, совершенно аналогичная той, какую учреждает контролер, сверяющий счета, осуществляется именно по эту сторону таинства — уровня, где проблема как бы наступает на собственные данные.

На самом деле, когда я задаюсь вопросом, например, о ценности жизни, было бы величайшей иллюзией вообразить, что я еще могу сохранять такую позицию; паралогизм — думать, что я могу продолжать такое анкетирование, словно сам я не вовлечен в это.

Поэтому между надеждой, реальностью надежды в сердце того, у кого она пребывает, и суждениями, которые выносит о ней разум, находящийся в плену объективности, существует та же стена, которая разделяет настоящую проблему и настоящее таинство.

Здесь мы коснулись жизненного узла нашего предмета, где обнаруживаются некоторые наиболее сокровенные связи.

Мир проблемного — это в то же время мир желания и страха, неотделимых одно от другого; это также, без сомнения, функционализированный или поддающийся функционализации мир, который я охарактеризовал в начале данного очерка; наконец, это мир, в котором господствуют технологии, любые. Нет техники, которая непосредственно не служила бы — или которую нельзя было бы поставить на службу — такому-то желанию, такому-то страху: и наоборот, любое желание, любой страх будут изобретать технологии и приспособлять их для себя. С этой позиции акт отчаяния выразится в признании конечной неэффективности техники, однако без готовности или способности стать на точку зрения, с которой любая техника будет признана несовместимой с фундаментальными свойствами бытия, которое по своей сути нам не дается (наша власть распространяется на мир объектов — и только на него). На этом основании может показаться, что в настоящее время мы вступили в эру отчаяния: мы не перестали верить в технику, т.е. рассматривать реальность как совокупность проблем, — и в то же время *глобальная* несостоятельность техники различима столь же явно, как и ее *частичные* победы. На вопрос, что может человек, мы все еще отвечаем: человек может то, что может его техника; но одновременно мы должны признать, что эта техника оказывается не в состоянии *спасти его от него самого*, и, более того, она способна заключить самый опасный альянс с тем недругом, которого человек носит в себе.

«Человек выдан технике»: под этим я подразумеваю тот факт, что человек все менее способен укрощать технику, или

даже, точнее, *укрощать свою власть над ней*. Ибо такое обретение власти над собственным господством, — власти, которая есть не что иное, как выражение в плане активной жизни того, что я назвал рефлексией второй ступени, — может иметь свой центр, свою точку опоры лишь во внутренней собранности, в *recueillement*.

Мне возражат, что даже тот, кто исполнен глубокой веры в технику, вынужден признать наличие обширных сфер, ей неподвластных. Но здесь важна не сама эта констатация, а наше отношение к ней. Нам приходится признать, что мы не властны над метеорологическими условиями, однако очень существенно знать, считаем ли мы желательным и справедливым, чтобы такая власть была нам дана. Чем более мы лишаемся чувства онтологического, тем более дух, утративший его, склонен, не зная границ, простирает свои притязания на своего рода правление миром, ибо он становится неспособен задаваться вопросом, на каком основании он мог бы вершить судьбами мироздания.

Следует добавить, что чем больше будет возрастать диспропорция между притязаниями техницистского интеллекта и от века данной хрупкостью, непрочностью его материального субстрата, остающегося его вмещилищем, по крайней мере, видимым, — тем более будет расти в лоне этого интеллекта непрерывное побуждение к отчаянию. В этом смысле действительно существует внутренняя диалектическая связь между оптимизмом технического прогресса и философией отчаяния, которую он неизбежно порождает: и нет нужды возвращаться к свидетельствам этого, которые нам являет мир тысяча девятьсот тридцать третьего года!

Мне может быть задан вопрос: но ведь этот оптимизм по поводу технического прогресса был одушевлен великой надеждой; как это согласуется с онтологическим пониманием надежды?

Мне кажется, нужно ответить, что, говоря философски, *единственная подлинная надежда — это надежда, которая устремлена на то, что от нас не зависит*, которая движима смирением, не гордыней. И здесь мы подошли к рассмотрению другого аспекта таинства, по поводу которого я хотел бы сейчас высказать несколько соображений.

Философская проблема гордости, *hubris*, которую выделили греки и которая явилась одной из важнейших тем хрис-

тианской теологии, — ее, по моему убеждению, полностью игнорировали нетеологические философы Нового времени. Это область, полностью отданная ими на откуп моралистам. Однако с той точки зрения, на которой мы сейчас стоим, это, напротив, существеннейший вопрос, быть может, даже вопрос жизненно важный. Достаточно взглянуть на определение, которое дает Спиноза *superbia* в «Этике» (III, XXVIII), чтобы убедиться, как он в действительности далек от этой проблемы. «Гордость, — пишет он, — это преувеличенно хорошее мнение, которое самолюбие внушает нам о нас самих». На самом деле это определение тщеславия. Суть гордости в том, чтобы силу черпать лишь в себе, она отторгает носителя этого чувства от сообщества людей и одновременно стремится разрушить последнее, она действует как деструктивный принцип.

Впрочем, эта деструктивная сила может быть обращена и против себя самой: гордыня ничуть не исключает ненависти к себе, она может вести к самоубийству; именно этого, думается мне, не заметил Спиноза.

В этом месте наших рассуждений может возникнуть общее, очень серьезное возражение. Мне могут сказать: по существу то, чему вы стремитесь дать онтологическое обоснование, это своего рода моральный квиетизм, не выходящий за пределы бездеятельного согласия, резиньяции, пассивной надежды. Однако что происходит при этом с человеком как деятельным существом? Разве вы не осуждаете здесь действие как таковое, поскольку оно предполагает веру в себя, что уже сродни гордыне? Так что же, в конечном счете, — само действие есть деградация?

Замечу, что это возражение основывается на ряде недоразумений.

Прежде всего противоречиво, на мой взгляд, понятие пассивной надежды. Надежда — это не какое-то застывшее ожидание, это нечто, что *под*-держивает (*sous-tend*) действие или устремляет *над* ним свой полет, но что безусловно перерождается или исчезает при угасании самого действия. Надежда мне кажется продолжением в неведомое некой сущностной деятельности, то есть деятельности, укорененной в бытии. Вот откуда сродство надежды с волей, а отнюдь не с желанием. В действительности воля также включает в себе отказ исчислять возможности или, по меньшей мере, озна-

чает приостановку этих расчетов. Так, может быть, мы могли бы определить надежду как волю, направленную на то, что от нее не зависит?

Опытное доказательство этого сродства нам дает тот факт, что надежда достигала высшего своего выражения у наиболее воинствующих святых; это было бы невысказано, будь она просто ослаблением воли, душевной вялостью. Серьезное заблуждение здесь, как, впрочем, во многих важнейших областях этики, возникло вследствие определенного стоического представления о воле как о напряжении, тогда как она есть, напротив, разрядка и созидание.

Слово «созидание» предстает здесь перед нами впервые: и, однако, это ключевое слово. Там, где есть созидание, нет и не может быть деградации; и в той мере, в какой техника является созиданием, включает его в себя, она никоим образом не есть деградация. Деградация начинается с момента, когда созидание перерождается в имитацию самого себя, когда оно замыкается на себе, загипнотизировано собой, судорожно на себе сосредоточено. Здесь можно увидеть источник известной двусмысленности, которую я анализировал выше в связи с понятием сосредоточенности, *recueillement*.

Велико искушение смешивать два побуждения, которые наши пространственные метафоры не позволяют четко противопоставить друг другу: однако эта судорожность, эта напряженность, эта замкнутость на себе, которые неотделимы от гордыни и, более того, ее олицетворяют, — их нельзя смешивать со смиренным уходом в себя, *recueillement*, благодаря которому я возобновляю связь со своими онтологическими основами.

Есть все основания думать, что художественное творчество предполагает этот уход в себя, это отступление, эту внутреннюю собранность в качестве своих предпосылок. Художественное творчество, как и научное исследование, на самом деле исключает акт сконцентрированности, направленности "я" на самого себя, акт, онтологически являющийся чистейшим отрицанием.

Может показаться, что здесь я близок бергсоновскому тезису, едва ли не разделяю его полностью. Думаю, однако, что это не так. Понятия, которыми неизменно пользовался Бергсон, дают основание считать, что для него главное в творчестве — изобретательность вымысла, бьющее ключом нова-

торство. Но зададимся вопросом: что, если сосредоточив свое внимание исключительно на этом аспекте творчества, мы рискуем упустить из виду его высший, конечный смысл — его укорененность в бытии? И вот здесь уместно ввести понятие созидающей верности (*fidélité créatrice*), понятие, тем труднее поддающееся правильному толкованию и особенно концептуальному уточнению, что под ним кроется непостижимый парадокс, что оно — буквально в сердцевине метапроблемного.

Важно отметить, что в метафизике, подобной бергсоновской, кажется нелегким делом спасти понятие верности, поскольку там есть опасность интерпретировать ее как рутину, как служение в уничижительном смысле слова, как насильственное поддержание положения вещей *против* силы обновления, каковой является сам дух.

Я склонен думать, что в этом игнорировании значения верности есть нечто, что глубоко отрицательно сказывается на понятии статичной религии, каким мы его обнаруживаем в «Двух источниках». Размышление о созидающей верности, которое я мог бы здесь представить лишь в общих чертах, способно внести в этот вопрос необходимую ясность.

В действительности верность — антипод бездеятельного конформизма; она представляет собой активное признание некоего постоянства, не формального, подобно закону, а онтологического. В этом плане она постоянно соотносится с присутствием (*présence*) либо с чем-то еще, что может и должно поддерживаться в нас и перед нами в качестве присутствия, но что *ipso facto* может в то же время быть и абсолютно игнорируемым, забытым, стереться в памяти; и вот здесь-то и возникает эта тень предательства, которая, на мой взгляд, окутывает весь наш человеческий мир подобно зловещему облаку.

Возможно, мне возразят, что речь обычно идет о верности тому или иному принципу. Но надо выяснить, нет ли здесь незаконной транспозиции понятия верности, относящегося к совершенно иной сфере. Принцип, постольку, поскольку он сводится к абстрактному утверждению, не может ничего требовать от меня, так как своим существованием он всецело обязан акту, которым я его санкционирую или провозглашаю. Верность принципу как таковому — это идолопоклонство, в этимологическом значении слова; для меня

может быть священным обязательство отрицать принцип, ставший безжизненным, в условиях, когда я ясно ощущаю, что более не согласен с ним; и напротив, продолжая в своем поведении приравниваться к нему, я по сути предаю самого себя, себя в качестве *присутствия* (*présence*).

Верность имеет так мало общего с инертным конформизмом постольку, поскольку она подразумевает активную и постоянную борьбу с силами, которые действуют в нас, приводя к духовному распылению и к склерозу, вырабатываемому привычкой.

Мне скажут: и все же это только способ активной консервации; это противоположность творчеству. Здесь, думается мне, нужно значительно глубже проникнуть в природу верности и присутствия. Если бы присутствие было для нас не чем иным, как *идеей* в нашем сознании, которая не является чем-то большим, нежели она сама, — в этом случае действительно единственное, на что мы могли бы рассчитывать, это на то, чтобы сохранять, поддерживать эту идею внутри нас или перед нашим взором, как хранят фотографию в ящике письменного стола или на камине. Однако особенность присутствия в том, что оно не может быть заключено в пределы: здесь мы снова сталкиваемся с мета-проблемным. Присутствие — это таинство в той самой мере, в какой оно является присутствием. Так, верность — это активно возобновляемое присутствие, это постоянное обновление благодатности присутствия — его свойства быть таинственным побуждением к творчеству. Рассмотрение художественного творчества могло бы и здесь прийти нам на помощь, ибо эстетическое творчество постижимо лишь в силу некоего присутствия мира, которое дано художнику, его сердцу и уму, всему его существу.

И если возможна созидаящая верность, то это потому, что верность есть в принципе явление онтологическое, она продолжает некое присутствие, которое сродни власти бытия над нами; тем самым почти непостижимым образом множится и углубляется резонанс этого присутствия в течение нашей жизненной длительности. На мой взгляд, последствия этого в каком-то смысле неисчерпаемы, например, в том, что касается связи между живыми и ушедшими из жизни.

Следует подчеркнуть еще раз: присутствие, которому мы остаемся верны — это не заботливо сохраняемое изображе-

ние исчезнувшего объекта; несмотря ни на что, изображение есть лишь подобие, метафизически это *меньше*, чем объект, это редукция последнего. Присутствие, напротив, это *больше*, чем объект, оно его превосходит во всех отношениях. Здесь перед нами путь, в конце которого смерть являет себя как *испытание присутствия*. Этот момент очень важен, нам необходимо на нем сосредоточиться.

Может последовать возражение: что за странный способ определять смерть! Смерть *есть* феномен, поддающийся определению посредством понятий, принятых в биологии, она *не есть* испытание.

Я бы ответил на это: она есть то, что она значит, и именно то, что она значит для сущего, находящегося на самом высоком духовном уровне, которого мы можем достичь. Очевидно, что смерть такого-то, о чем я узнал из газет и кто мне был известен только по имени, для меня лишь некая информация: она означает, что я должен вычеркнуть такого-то из числа лиц, к которым могу обратиться с вопросом или с сообщением. Совершенно иначе обстоит дело в отношении человека, который мне был дан как присутствие. Здесь от меня, от моей внутренней позиции зависит, смогу ли я поддерживать это присутствие, которое в ином случае может переродиться в застывший образ.

Мне возразят: но ведь все это лишь перевод самого банального психологического явления на непривычный язык бесполезной здесь метафизики! Всем ясно, что в значительной мере от нас зависит, живут ли ушедшие из жизни в наших воспоминаниях или нет. Однако такое существование — факт чисто субъективный.

Я полагаю, что на самом деле речь идет совсем о другом, о реальности, в гораздо большей мере носящей характер таинства. Говорить: «то, что умершие продолжают жить в нас, зависит от нас», означает опять-таки исходить из представлений о редукции или об «образе». Иными словами, признается, что объект исчез, но осталось его подобие, и в наших силах его поддерживать, беречь: в этом же смысле мы говорим о поддержании порядка в квартире, заботах об обстановке и т.п. со стороны приходящей работницы. Более чем очевидно, что это поддержание лишено какого бы то ни было онтологического значения. Но если верность созидательна в том смысле, который я стремился определить выше, то все

обстоит совершенно иным образом. Присутствие — это реальность, это некий прилив, некое воздействие на нас (influx)*; в наших силах оставаться проницаемыми для него — но, конечно, не вызывать его. Созидательная верность заключается в активном сохранении этого состояния доступности; совершается своего рода таинственный взаимообмен между свободным действием и даром как ответом на него.

Здесь можно предвидеть возражение, в чем-то того же порядка, что и предыдущее, хотя и противоположное по содержанию; мне скажут: пусть так, вы перестали облекать в метафизические одежды общее место из психологии, но лишь для того, чтобы взамен произвольно утверждать недоказуемое положение, исключающее всякую возможность проверки опытом; а именно так обстоит дело с того момента, когда вы нейтральное и двусмысленное понятие опыта заменили куда более сомнительным понятием "прилив".

Чтобы ответить на это возражение, я считаю необходимым еще раз вернуться к тому, что было сказано о таинстве и сосредоточенности. Действительно, понятие прилива, воздействия должно быть перенесено на почву метапроблемного. Если бы мы использовали этот термин в его объективном значении, например, в значении притока сил, это был бы не метафизический, а физический тезис, способный вызвать всевозможные возражения. Когда я говорю, что некое существо мне дано в качестве присутствия или бытия (что сводится к одному и тому же, потому что сущее есть для меня только когда оно — присутствие), это означает, что я не могу воспринимать его так, словно оно попросту помещается передо мной: между ним и мною возникает отношение, которое в определенном смысле превосходит то представление, какое я могу об этом иметь; оно, это существо, не только передо мной, оно одновременно и во мне; точнее, эти понятия здесь уже преодолены, они больше не имеют смысла. Слово «прилив» выражает, — правда, в категориях слишком пространственных, слишком физических — своего рода внутреннее обогащение, внутренний вклад, которые имеют место в условиях действенного присутствия. Конечно, очень велико, почти непреодолимо искушение представлять себе это действенное присутствие как присутствие объ-

* лат.: influxus — прилив, приток сил; воздействие таинственных флюидов на организм.

екта; но в этом случае мы вновь оказываемся по эту сторону таинства, в плоскости проблем, — и тогда неминуемо звучит протест абсолютной верности: «Даже когда я не могу ни коснуться тебя, ни видеть тебя, я чувствую, ты со мной; не быть в этом уверенным — значило бы отречься от тебя». *Со мной*: подчеркнем метафизическое значение этого слова "с", значение, столь редко признававшееся философами и не соответствующее здесь ни отношению неотделимости или имманентности, ни отношению экстернорной связи. К сути истинного со-esse — мне приходится здесь употребить латинское слово, — то есть реальной близости, относится свойство распадаться под воздействием критической рефлексии; но мы уже знаем, что есть другая рефлексия, обращенная именно на эту, первичную, рефлексию и апеллирующая к подспудно действующей слепой, но эффективной интуиции, испытывая на себе ее сокровенный магнетизм.

Надо добавить — тем самым мы готовимся перейти уже в другую область, — что значение подобной близости, в частности, в том, что касается связи между живыми и умершими, будет тем более высоким и неопровержимым, чем определеннее эта связь утвердится в атмосфере абсолютной духовной доступности, расположенности (*disponibilité*), то есть чистого милосердия, и замечу мимоходом, что восходящая диалектика созидательной верности соответствует диалектике надежды, о которой я говорил выше.

Понятие расположенности не менее важно для нашей темы, чем понятие присутствия; добавлю, что между ними существует очевидная связь. Неоспоримый факт, знакомый многим, которому, однако, трудно дать вразумительное объяснение: есть люди, которые обнаруживают себя перед нами в качестве присутствия, то есть как те, кем мы можем располагать тогда, когда мы страдаем, испытываем потребность кому-то довериться; и есть другие, которые не вызывают в нас этого ощущения, при всех своих, быть может, благих намерениях. Надо сразу же оговориться, что различие между присутствием и не-присутствием ни в коем случае не сводится к противоположности между состоянием внимания и рассеянности. Самый внимательный, самый усердный слушатель может производить на меня впечатление природы, которой располагать невозможно: он мне ничего не дает, он не способен отвести мне место в своей душе, какова бы ни была

материальная поддержка, которую, может статься, он мне окажет. На самом деле есть способ слушать, который одновременно есть способ давать; и есть другой: способ отказывать, способ *самоотрицания*; материальное даяние, зримое действие необязательно являются свидетельством присутствия. Не будем говорить о доказательстве, здесь это слово звучало бы диссонансом. Присутствие есть нечто, что непосредственным и неопровержимым образом обнаруживает себя во взгляде, улыбке, интонации, рукопожатии.

Скажу, чтобы прояснить все это, что человек, которым можно располагать, это тот, кто способен быть со мной целиком и полностью в то время, как я в нем нуждаюсь; человек «нерасположенный» (*indisponible*), напротив, тот, кто из совокупности своих душевных ресурсов делает как бы временное «отчисление» в мою пользу. Первый воспринимает меня как присутствие, второй — как объект. Присутствие подразумевает взаимность, которая, без сомнения, исключена из любого отношения субъекта к объекту или субъекта к субъекту-объекту. И здесь конкретный анализ нерасположенности не менее существен, чем анализ предательства, отступничества или отчаяния.

В действительности в самом сердце нерасположенности мы всегда обнаруживаем своего рода отчуждение. Так, некто всеми силами стремится вызвать во мне сочувствие к случившейся беде; мне изложили происшедшее, я все понимаю, признаю, абстрактно, что вещи, о которых мне говорят, заслуживают моего участия; я вижу, что логичным и справедливым откликом на эту беду было бы сочувствие, я и сочувствую, если угодно, — но лишь абстрактно: ибо мне все-таки приходится признаться себе, что я не ощущаю ничего. Впрочем, я сам сожалею об этом; это противоречие между тем, что я испытываю на деле — то есть моим безразличием, — и тем, что, как сам я сознаю, я должен был бы испытывать, мне тягостно, оно меня раздражает, роняет в собственных глазах: но все напрасно. Ощущение, от которого я не могу избавиться, хоть оно и постыдно, это что, в конце концов, речь идет о людях, которых я не знаю, что если принимать близко к сердцу все происходящие с людьми беды, жизнь станет невыносимой: вдобавок, ее просто не хватит. И с момента, когда у меня в уме мелькает: в конце концов, это всего лишь такой-то по счету случай — это все, я больше ничего не могу испытывать.

Но душа присутствующая, или расположенная, характеризуется именно тем, что для нее не существует «случаев»; она не мыслит категорией «случая».

И все же очевидно, что нормальное развитие индивида предполагает поэтапно все более четкое и как бы автоматическое разграничение того, что вокруг его касается и что не касается, за что он ответствен и за что — нет; каждый из нас таким образом становится центром своего рода мысленного пространства, которое располагается как бы концентрическими кругами, с периферийными зонами убывания участия и интереса. По сути, словно каждый из нас секретитрует некую раковину, которая, заключая нас в себя, все более и более затвердевает; и этот склероз тесно связан с окостенением категорий, согласно которым мы мыслим мир и развиваем его.

Но в жизни каждого из нас, по счастью, может иметь место встреча, которая взломает рамки всей этой эгоцентрической топографии; мне лично понятно из опыта, как может от незнакомого, случайно встретившегося человека исходить призыв, которому ты не можешь противостоять, он способен спутать все, казалось бы, устоявшиеся перспективы, — так порыв ветра мог бы смешать все упорядоченные планы декорации: что казалось близким, становится бесконечно далеким; чаще всего эти бреши сразу же заполняются снова... Подобные испытания часто оставляют в нас привкус горечи, ощущение грусти, едва ли не тревоги; и, однако, я нахожу их благодетельными, потому что тогда словно при вспышке молнии оказывается ярко озаренным все, что есть случайного, неоправданного в духовных образованиях, составляющих основу нашей личности.

Но особенно момент святости, воплотившийся в некоторых людях, нам дан, чтобы открыть нам, что то, что мы называем нормальным порядком, есть в конечном счете с высшей точки зрения, с точки зрения души, связанной глубинной связью с онтологическим таинством, лишь опрокинутый противоположный порядок. В этом отношении размышление о святости, со всеми этими конкретными чертами, имеет, мне кажется, огромное философское значение; я готов сказать, что оно есть подлинное введение в онтологию.

И здесь также сравнение с душой, чуждой расположенности, окончательно проливает свет на наш предмет.

Быть нерасположенным означает быть тем или иным образом не просто занятым, но и внутренне «загроможденным» собой. Я говорю: тем или иным образом, поскольку непосредственный повод для этой занятости может варьироваться до бесконечности: можно быть занятым собой, своим состоянием, своими любовными переживаниями и даже своим внутренним совершенствованием. Из этого можно сделать вывод, что быть занятым собою значит не столько быть занятым *определенным предметом* (в данном случае его трудно установить), сколько быть занятым *определенным образом*, который и остается уточнить. Здесь важно видеть, что противоположность этой занятости собой вовсе не пустота или безразличие. Скорее здесь напрашивается противопоставление непроницаемого и прозрачного. Но нужно еще попытаться представить себе эту внутреннюю непроницаемость. Мне кажется, это что-то вроде состояния, когда человек как бы внутренне заслонился или застыл в душевной неподвижности; и я задаюсь вопросом, не должны ли мы признать, обобщая и делая более гибкими некоторые данные психоанализа, что таким образом в определенной области или регистре как бы фиксируется беспокойство, которое само по себе таковым не является. Но что здесь примечательно: беспокойство сохраняется при этой фиксированности и придает последней тот характер судорожной зажатости, о котором я уже упоминал, говоря о деградировавшей воле. Все это наводит на мысль о том, что это неопределенное беспокойство на самом деле сливается с тревогой, связанной с ощущением конечности, с тем, что человек не столько устремлен к смерти, сколько *направляем* ею, а это сокровенная сущность пессимизма.

Корни пессимизма те же, что и корни нерасположенности; если последняя усугубляется по мере того, как мы стареем, то это оттого, что слишком часто тревога в нас растет и буквально душит нас; в то время как с годами мы приближаемся к тому, что считаем концом, тревога эта, спасаясь от себя самой, приводит в действие все более громоздкий, все более изошренный и, я бы сказал, все более уязвимый защитный аппарат. Неспособность к надежде становится все более полной по мере того, как человек окончательно оказывается пленником своего опыта, замурованный в понятийном склепе, куда его оттесняет этот опыт; по мере того,

как человек уже всецело, безнадежно отдается во власть проблемного мира.

И здесь, как бы в едином центре, соединяются важнейшие мотивы, или тематические элементы, которые мне приходилось до сих пор представлять поочередно. Душа наиболее расположенная есть, в отличие от вышесказанного, самая задействованная, посвященная, преданная; она защищена от отчаяния и самоубийства, — которые так схожи, так взаимосвязаны, — потому что она знает, что не принадлежит себе и что единственное подлинно законное использование ею собственной свободы заключается именно в признании, что она себе не принадлежит; отсюда, с этого признания, начинается для нее возможность действовать и творить...

Я ни на миг не скрываю от себя трудностей самого различного рода, на которые наталкивается подобная философия. Она неизбежно оказывается перед тревожной альтернативой: либо она должна попытаться справиться с этими трудностями, разрешить их — в таком случае она впадет в крайности перечеркивающей ее жизненные принципы догматики и, я бы сказал, в крайности кощунственной теодицеи; либо она эти трудности попросту сохранит, обозначив их как «таинство».

Однако я полагаю, что между этими двумя рифами существует *via media*, узкий промежуточный путь, трудный, опасный; я пытался не проложить его, но наметить некоторые вехи. Здесь продвигаться вперед помогает лишь призыв: это то, к чему прибегает Карл Ясперс в «Философии экзистенции»; и если, как я имел повод констатировать, иные умы откликаются — не разум вообще, а этот человек, и тот — это потому, что путь действительно есть. Но — Платон, думаю, увидел это с непревзойденной ясностью — этот путь различить может лишь любовь, он видим только для нее одной: в этом заключается, быть может, самое глубинное из всех свойств того мета-проблемного, некоторые сферы которого я попытался исследовать.

В заключение надо остановиться на другом очень серьезном возражении. Мне скажут: в действительности все то, о чем Вы говорите, предполагает соотнесенность, — правда, здесь Вами не высказанную, не сформулированную — с положениями христианства и лишь в свете их может получить

позитивное объяснение. Так, смысл того, что Вы подразумеваете под «присутствием», нам становится ясен, когда мы мысленно обращаемся к евхаристии, мысль о Церкви проливает свет на понятие «созидательной верности». Но в чем в таком случае значение этой философии для людей, находящихся вне христианства, то есть для тех, кто его не приемлет или, во всяком случае, утверждает, что неспособен к нему примкнуть?

Отвечу следующее: очень возможно, что существование основных положений христианства фактически вовлекается в процесс постижения иных из тех понятий, анализ которых я здесь наметил: но, безусловно, нельзя сказать, что эти понятия находятся в зависимости от христианского Откровения, — *они его не предполагают*.

С другой стороны, если мне скажут, что разум в своих действиях должен полностью абстрагироваться от того, что не дано всеобщим образом всякому человеку, кто бы он ни был, я отвечу, что это непомерное требование и, в конечном счете, иллюзия. Сегодня, как и в любую другую эпоху, философ находится в определенной исторической ситуации, и очень маловероятно, чтобы он был в состоянии реально от нее абстрагироваться; он жертва заблуждения, если воображает, что может создавать вакуум внутри и вокруг себя. Между тем одним из определяющих элементов этой ситуации является существование феномена христианства со всем, что в нем заключено, и здесь не важно, принимаем ли мы христианскую религию или нет, считаем ли истинными или ошибочными основные положения христианского учения. Что для меня совершенно ясно, так это то, что мы не можем мыслить так, словно не было до нас столетий христианства; так же, как в плане теории познания мы не можем мыслить так, как если бы не было столетий позитивной науки. Но при этом существование феномена христианства, как и позитивной науки, играет здесь лишь роль оплодотворяющего начала. Оно способствует зарождению в нас некоторых идей, к которым мы на самом деле, возможно, без него и не пришли бы. Это оплодотворение может иметь место в сферах, которые я назвал бы *перихристианскими*: лично для меня это подтверждается тем обстоятельством, что подобное совершилось в моей жизни примерно за двадцать лет до того, как у меня впервые, смутно и отдаленно, возникла идея обращения в католичество.

К тому же, я хотел бы обратить ваше внимание — и в этот раз я адресую свои слова в первую очередь католикам — на то, что, с моей точки зрения, должно строго сохраняться различие между естественным и сверхъестественным. Быть может, мне скажут, что употребление слова «таинство» ведет к двусмысленности, грозит тем самым нивелированием различий, которого я стремлюсь избежать. Отвечу, что для меня нет речи о смешении таинств, сокрытых в человеческом опыте, как, например, познание, любовь, — и таинств Откровения, таких как воплощение или искупление: до этих таинств нам не поможет возвыситься никакое усилие мысли, размышляющей над опытом.

Мне возражат: но, в таком случае, зачем же использовать одно и то же слово в двух столь различных значениях? Замечу здесь, однако, что Откровение, какой бы характер оно ни носило, тем не менее мыслимо как таковое лишь если оно обращено к «вовлеченному» человеку, в том смысле, который я выше пытался определить: а именно, активно причастному к реальности, которая создает его как субъекта и не может быть «проблемой» для него. И все же жизнь сверхъестественная должна иметь какую-то власть над естественной жизнью, проникать в какие-то ее поры — что, однако, ничуть не означает, что она является высшим цветом жизни естественной: совсем напротив. Мне кажется, что, по мере углубления основополагающего для христианства понятия *сотворенной природы*, мы признаем в основании природы и согласующегося с ней разума некий принцип радикальной нетождественности себе, — словно тревожное предвосхищение иного порядка...

Подытоживая свою позицию по этому особенно важному и трудному вопросу, скажу, что признание онтологического таинства, — признание, которое я рассматриваю как средоточие, как главное прибежище метафизики, — в действительности возможно лишь в силу своего рода живительного излучения самого Откровения, которое прекрасным образом может совершаться в душах, чуждых всякой позитивной религии вообще; что, с другой стороны, это признание, имеющее место благодаря некоторым высшим формам человеческого опыта, никоим образом не влечет за собой примыкания к конкретной религии, но что оно в то же время позволяет возвысившемуся до него прозревать возможность Открове-

ния совсем иначе, нежели это мог бы сделать тот, кто, не преодолев «проблематизируемого», остается по эту сторону горизонта, с которого может быть зримо и утверждаемо таинство бытия. Подобная философия устремляется, таким образом, в неудержимом порыве навстречу предчувствуемому ею свету, чей сокровенный ток и словно предупреждающее пламя она уже ощущает в своей глубине.

Габриэль Марсель

Человек, ставший проблемой

Проблема, решению которой я попытаюсь здесь в какой-то мере способствовать, это проблема второго порядка, проблема по поводу проблемы. Я бы сформулировал ее так: как, в каких условиях могло произойти, что человек стал целиком и полностью вопросом для самого себя?

Здесь необходимо предупредить недоразумения; подчеркну, что только что сказанные слова выбраны мною не случайно. Очевидно, что в течение многих столетий, и уже в греческой античности, человек задавался вопросами, относившимися либо к его происхождению, либо к его природе, либо к его судьбе. Однако, как мне кажется, можно утверждать, что эти вопросы, сколь бы важны они ни были, выступали на фоне некоей уверенности или даже некоей очевидности. В пояснение этой мысли можно было бы сказать, что внутреннее зеркало отсылало человеку его образ, в котором он узнавал себя без труда, образ, который не заключал в себе ничего тревожащего.

Но мы вынуждены признать, что сегодня, по крайней мере, на определенном уровне познания, все изменилось: речь идет об уровне рефлексии, вопрошающей мысли. Конечно, ясно, что подавляющее большинство людей так и не достигает этого уровня или, во всяком случае, поднимается до него лишь в редкие мгновенья, при исключительных обстоятельствах. Однако следует добавить, с другой стороны, что это осознание, пусть даже оно дается немногим, не может не иметь далеко идущих последствий и не получать резонанса у тех, кто, по-видимому, не причастен к этому непосредственно.

Заметим, к тому же, что современное искусство, в некоторых своих наиболее обескураживающих проявлениях, представляет собой неопровержимое свидетельство того, что с полным основанием следует назвать отчуждением, беря это слово в гораздо более общем смысле, нежели тот, который ему придается в марксизме. Под отчуждением я подразумеваю тот факт, что человек становится все более чуждым самому себе, собственной сущности — вплоть до того, что эта сущность ставится им под сомнение, он ей отказывает в какой бы то ни было врожденной реальности, как это можно было видеть в крайних проявлениях современного экзистенциализма. Все происходит так, словно искусство, например, у того же Пикассо, выявило — я имею в виду, сделало очевидным — деформированный и словно неузнаваемый образ, который отсылает нам наше внутреннее зеркало. В самом деле, трудно всерьез допустить, что такая деформация совершается произвольно, будучи всего лишь плодом раскованного и как бы извращенного творчества либо только того, что иногда называют игровым сознанием, то есть сознанием, каким оно выступает в игре, вне всяких соображений пользы. Гораздо правдоподобнее будет предположить, что мы имеем дело с глубокой потребностью, а именно, потребностью объективировать то, что я умышленно назвал бы очень расплывчатым термином: экзистенциальные модальности, находящиеся по сию сторону уровня обыденного сознания.

Впрочем, при этом в мои намерения никоим образом не входит выделять эстетический аспект рассматриваемой проблемы; я обращаюсь к нему лишь поскольку искусство обладает преимуществом делать данную проблему ощутимой.

В качестве исходного пункта своих рассуждений я хотел бы взять замечательный анализ, с которого начинается выдающееся сочинение немецкого философа наших дней Ханса Церера "Человек в этом мире". Книга опубликована в Гамбурге в 1948 году. Здесь мы имеем дело с исключительно ясным осознанием положения современного человека. Автор с самого начала сосредоточивает свое внимание на феномене, который он называет "человеком из барака".

Лет этому человеку примерно сорок пять. Он сед. Складку на лице вы в первый момент принимаете за ироническую улыбку, однако постепенно замечаете, ввиду ее неподвижности, что она — иного происхождения: это, скорее, какая-

то застылость черт. У него был очаг, дом с обстановкой, земля, ферма, домашние животные. Он имел родителей, жену, детей; по соседству жили близкие. Но сейчас у него есть лишь то, что на нем. Он работает по восемь часов в день, скорее всего, на дорожно-восстановительных работах, он не голодает, возможно, даже хорошо питается. Когда он не слишком устает, то может подрядиться выполнять в деревне мелкую работу: это позволит ему купить себе еще еды или немного табаку. Нельзя сказать, что общество не проявило о нем никакой заботы, он бы и сам этого не сказал. Говорит он мало, всегда медленно, с запинкой. Он говорит о том, что имел когда-то прежде, о своих, о своей ферме, и в силу этого вновь становится человеческим существом *в настоящем*, тогда как в действительности он был им *в прошлом*; затем снова впадает в свое немотствующее состояние. Но еще прежде им был задан вопрос, все тот же самый, и он, разумеется, не ждет на него ответа. "Кто я? — спрашивает он, — зачем я живу и какой смысл во всем этом?"

Государство не может ему ответить. Ему ведомы лишь абстрактные понятия: занятость, аграрная реформа и т.п. Так же обстоит дело и с обществом в целом; для него существуют: помощь беженцам, неотложные меры и т.п. Кругом одни абстракции. Для государства и общества этот человек больше не представляет собой живой реальности. Он — номер на карточке, в досье, в котором — бесконечное множество других, каждый — под своим номером. Однако этот человек не номер, это живое существо, индивид, и в качестве такового он нам говорит о доме, — совершенно определенном доме, его собственном, о своих близких, таких же индивидах, о своих животных, каждое из которых имело кличку. Вот на что устремлена его мысль, когда он задает свой вопрос, на который нет ответа: "Кто я? Какой смысл во всем этом?" Разве другой человек, такой же индивид, в состоянии просветить его на этот счет? Он будет прилагать все усилия, чтобы ввести нашего человека в свою собственную жизнь, в свой мир, он даже, быть может, разделит с ним все, что имеет. Только эта жизнь, этот мир не взаимозаменяемы, и даже такие шаги не станут ответом на поставленный вопрос.

Странная вещь! Именно потому, что этот другой знает, кто он и для чего живет, он не может ответить на вопрос человека из барака. Сам вопрос он может постигнуть лишь

смутным образом, поскольку он не знает, что значит потерять родину, дом, со всеми, кто тебе дорог. И даже если бы он сам лишился всего этого, он оказался бы в подобной же ситуации, ближе, следовательно; но тогда вероятно, что он задавал бы тот же вопрос, не имея возможности ответить на не него.

Тем самым проблема принимает острый характер. Она касается не только такого-то индивида в частности, но и всех людей, живущих в том же бараке. Вопрос этот словно облако, зависшее над этим баракком, над всем лагерем; но есть множество других таких же лагерей... Он тяготеет над всей страной, над частью мира.

Ничто не готовило нашего человека к необходимости поставить такой вопрос. Когда-то он знал, кто он и зачем существует; и когда, возбужденный собственным рассказом, он вновь, на какие-то мгновения, становится живым человеком, он снова знает это. Но годы идут. Он измучен, истерзан этим вопросом, на который нет ответа. Возникает ли он на краю мрачной бездны небытия или перед абсолютной пустотой, это его удел. Сила чуждая, непостижимая похитила у него все, благодаря чему он считал этот мир своим домом, что придавало форму, определенность его существованию.

Но человек этот представляет не только одного себя. Он, одновременно, и последнее звено исторического развития. В нем запечатлена последняя возможность истории. Вот уже тридцать лет, как этот вопрос назревает для целого континента, вскоре он примет планетарный масштаб.

Кто ответствен за случившееся? Ответы бывают двоякого рода: говорят либо, что таков ход событий, и человек здесь — ничто, либо — что виновата другая сторона. В первом случае обязанность людей — открывать законы, диктующие подобное будущее, и приспособливаться к ним. Во втором случае виновный должен быть призван к ответу: но — кто он? На нем маска, бесчисленное множество масок: он носит маску национализма, расизма или национал-социализма, а также социализма или коммунизма...

Между тем научное познание не смогло ничего изменить в случившемся; быть может, оно даже способствовало еще большему обострению конфликтов. И также обстоит дело со всеми этими масками. Всегда можно придумать новую теорию или найти нового виновного: число тех, кто все поте-

рля, слишком велико, чтобы подобные измышления, скажем даже, подобные открытия могли их удовлетворить; как все это кажется пусто или ничтожно перед лицом небытия!

Почему я счел необходимым представить в общих чертах этот анализ, который, как может показаться поверхностному взгляду, касается лишь экстремальных случаев, а именно, судеб тех несчастных, к кому сейчас прилагают весьма досадный эвфемизм "перемещенные лица"? Потому что в действительности в той ситуации, в которой оказался современный мир, нигилизм способен быстро распространяться, и именно на этом явлении нам нужно сейчас сосредоточить внимание.

Если я действительно в полной мере воспринимаю присутствие человека из барака, если я ощущаю необходимость вообразить себе как можно более конкретно условия, в которых рождаются эти трагические, не находящие ответа вопросы: кто я? зачем живу? то не может быть, чтобы я не почувствовал себя внутренне затронутым и даже, в конечном счете, пораженным в самое сердце подобными вопросами.

Прежде всего я могу, и даже должен себе представить, что завтра эти беспредельные лишения могут выпасть и на мою долю. Нетрудно помыслить себе и обстоятельства, в результате которых я завтра окажусь в такой же ситуации, как и те несчастные, чей удел первоначально явился для меня предметом удивления и возмущения.

Все это так и фактически, и по праву: я говорю "по праву", потому что у меня нет никаких оснований предполагать, что люди эти заслужили свою участь, в то время как я, в отличие от них, безгрешен. Если я ни в чем не повинен, о них можно сказать то же самое; если они преступны, я преступен тоже.

В целом можно прийти к выводу, что на наших глазах абсурд расползается подобно масляному пятну. Происходит странное внутреннее превращение, выглядящее как полная утрата человеком корней. Возникают совершенно новые вопросы, их постановка требуется там, где до тех пор, казалось, существовал порядок вещей, несший в себе самом свое оправдание: это тот самый порядок, в который был включен человек из барака в пору, когда он еще был живым существом, когда жизнь его протекала в настоящем времени.

Тот, для кого размышлять стало потребностью, первостепенной необходимостью, осознает, насколько ненадежны и хрупки условия, в рамках которых он существует. Слово "нормальный", бывшее употреблением которого кажется ему теперь таким опрометчивым, лишилось смысла; по меньшей мере, можно сказать, что его словно внезапно коснулась некая печать, и оно предстало в новом, тревожном свете. То, что казалось нормальным, безусловно является гораздо менее обычным и имеет место, возможно, лишь при исключительных обстоятельствах, которые, конечно же, не предоставляют нам никаких гарантий длительности (что мы так наивно считали чем-то само собой разумеющимся).

Однако вот что удивительно: с момента, когда наше внимание с достаточной силой сосредоточивается на человеке из барака или на ссыльном, оно словно превращается в постоянный источник света, озаряющий новым и тревожным образом другие человеческие ситуации, которые воспринимались нами абстрактно или в самых общих чертах, поскольку мы не давали себе труда вообразить их, скажем, ситуацию пролетариата в таких отдаленных странах, как Индия, Ирак или Египет; и так все ближе и ближе, пока мы не увидим вплотную тех, от кого нас уже ничто не отделяет и чьи условия существования мы так долго молча принимали, уходя от тягостной, и даже опасной, попытки представить себе конкретно, чем они могут быть.

Есть ли у нас, по крайней мере, шанс найти прибежище в универсальной интерпретации-отмычке, каковой является марксизм? Вне всякого сомнения, утвердившись в этой позиции, мы ощутим значительный психологический комфорт. Нам будет представлено объяснение, по меньшей мере, внешнее, бедственных условий, в которых пребывает бесчисленное множество жертв, чей невыносимый жребий привлек наше внимание; эта интерпретация не только позволит нам, что весьма удобно, разделить людей на две категории, угнетателей и угнетенных, но, к тому же, благодаря ей мы сможем выдать самим себе некое подобие сертификата, свидетельствующего о нашей непричастности к злу: он поможет нам уверовать, что мы-то — на той стороне, на какой следует быть. Впрочем, само собой разумеется, что то, что можно назвать действенной марксистской позицией, не включает в себе ничего похожего на это фарисейство. Но такая пози-

ция эффективна и заслуживает уважения лишь в том случае, если она воплощена в конкретном обязательстве, в участии в борьбе.

Однако довольно скоро в ходе размышления, если его не оборвать произвольно, я убеждаюсь, что подобная интерпретация — всего лишь уловка, что она не дает должного представления о предмете, о котором идет речь, и что, к тому же, как мы уже могли почувствовать, она предполагает, или с неизбежностью влечет за собой, ту подмену конкретного абстрактным, индивида — регистрационной карточкой, которая как раз и есть то зло, к осознанию которого мы сейчас приходим.

Более того, если мы вернемся к ситуации, из которой исходили, к ситуации человека из барака, — в чем марксизм, или что-либо подобное ему, может ей противостоять? Напротив, мы констатируем, что именно во имя марксизма, или, по крайней мере, экстремистского, хотя и претендующего на ортодоксальность, толкования этого учения бесчисленное множество людей оказалось в условиях, лишаящих их всякой конкретной реальности.

Складывается впечатление, что в целом некое кровоточащее сердце человеческого существа, человеческой экзистенции обнажилось в наши дни в условиях, которые делают для трезвой мысли глубоко подозрительной любую попытку его скрыть, замаскировать. Я намеренно воспользовался этим, по видимости, очень неточным словом: некое сердце. В самом деле, речь идет не о том, что можно в строгом смысле назвать сущностью. В рассматриваемой нами перспективе проблема сущности может казаться, по крайней мере, на первый взгляд, второстепенной и почти незначительной: как мы реагируем, к примеру, когда нам напоминают, что человек, согласно Аристотелю, разумное животное? Не думаю, чтоб нам пришло в голову сказать: "Это определение ошибочно", поскольку оно не может быть всерьез оспорено, особенно если упор делается на взаимосвязи между разумом и членораздельной речью. Скорее, мы склонны будем утверждать, что оно нам кажется *наложенным* на реальность, с которой, по-видимому, тесно не соприкасается, и еще мы могли бы добавить, что оно нам кажется менее важным, чем нашим предшественникам.

Глубокое оправдание философов экзистенции, возмож-

но, заключалось главным образом в том, что они выявили невозможность рассматривать человека, сущее, абстрагируясь от его существования, способа его существования. Но именно в вопросе об этом существовании слова "разумное животное" в действительности ничего не проясняют. В лучшем случае сюда можно было бы ввести ныне ходячее понятие "проект" и утверждать, что в проект человека заложено поведение в качестве разумного животного. Однако возникает вопрос, не двусмысленно ли это понятие: на первый взгляд кажется, что оно имеет психологическое достоинство, но по размышлении это впечатление рассеивается. С психологической точки зрения, без сомнения, ошибочно утверждать, что всякое человеческое существо проектирует собственное поведение в качестве разумного животного. Вдобавок, у нас, возможно, есть достаточно оснований усомниться в правомерности этого утверждения, прилагаемого ко всякому человеку; возможно, уже в силу самой своей формы оно содержит в себе отрицание специфически человеческого. Быть может, это утверждение, независимо от желания того, кто его высказывает, подменяет некой природой, неким определяемым в терминах биологии комплексом ту таинственную реальность — человеческое существо, — о которой, в конечном счете, можно, не погрешив против истины, говорить лишь в единственном числе.

К тому же философы экзистенции, о которых я только что говорил, отнюдь не всегда утверждают приоритет существования по отношению к сущности; Жан-Поль Сартр сегодня, пожалуй, единственный, кто настаивает на этом положении категорическим образом. Но что эти направления философии экзистенции выявили со всей очевидностью, так это невозможность придерживаться традиционного понимания отношения сущности и существования и считать, что последнее, экзистенция, каким-то необъяснимым, или не поддающимся воображению, образом накладывается на самодостаточную сущность.

Вернемся теперь к вопросам, которые задавал себе человек из барака: кто я? какой смысл в моей жизни? Очевидно, что ответом этому человеку (или мне, если я их принимаю на свой счет) не может быть утверждение: ты разумное животное. Такой ответ бьет мимо цели. Выше я говорил, что бессмыслица расползается подобно масляному пятну: это

означает, что я, имеющий профессию, родину, средства к существованию и т.д., я тоже не могу не обращать так или иначе эти вопросы к себе. Почему?.. Будем исходить из обратного и предположим, что я осмотрительно, ревниво замыкаюсь в привилегированной категории тех, у кого эти вопросы не возникают. Но если я действительно силой воображения сумел поставить себя на место человека из барака, я стану теперь его глазами рассматривать те процедуры, которые мне позволили раз и навсегда утвердиться в категории избранных, знающих, кто они и для чего живут. Иными словами, результатом совместных усилий воображения и рефлексии стали изменения, которые уже коснулись не только объекта, но и самого вопрошающего субъекта.

Но в этой новой перспективе, с позиций этой новой субъективности моя готовность принимать как данное условия моего собственного существования выглядит явным цинизмом. Иначе говоря, я как бы отделился от этих условий, которые были для меня чем-то само собой разумеющимся, и следствием этого отрыва внезапно оказалось, что я тоже больше не знаю, кто я. Заметим к тому же — это дополнение очень важно, — что на данной ступени рефлексии вопрос "кто я?" достиг новой глубины, он уже относится к вопрошающему. Кто я, вопрошающий о себе самом? Не стоит здесь выдвигать возражение, что тем самым я вступаю на путь бесконечной регрессии, что она будет бесплодной, что ничего не изменится в главном вопросе.

Ну, а если именно от этой точки отсчета отступить назад, вернуться в прошлое, короче, спросить себя, как исторически сложилась ситуация, которая породила этот вопрос и его удвоение? Так, на этой стадии размышления можно было бы задаться вопросом, какие исторические события вызвали перемещения населения или массовые депортации, приведшие к появлению человека из барака. Я не буду подробно останавливаться на этом чисто историческом аспекте проблемы. Но что безусловно можно отметить, так это то, что в XIX веке произошло смыкание национализма и промышленной революции, последствия чего, в человеческом плане, были самыми роковыми. Поскольку здесь нельзя сказать, что национализм помог смягчить гнет индустрии, машины, — совсем напротив.

Однако на самом деле надо пойти дальше. Следует про-

анализировать, с одной стороны, каким образом национализм и индустриализация объединились в своем развитии, и, с другой стороны, как они воздействовали на тот образ, который человек имел о себе и о мире, в котором он укоренен.

Нельзя, в частности, оспаривать тот факт, что национализм в его современной, послереволюционной форме — это продукт идеологии XVIII века, сочетавшейся в условиях, с трудом поддающихся определению, с преромантизмом, истоки которого мы совершенно явственно видим у Руссо. Предоставленная собственной логике, эта идеология привела бы гораздо скорее к космополитизму разума. Становление национализма, вызванного к жизни Французской революцией, происходило в значительной мере на руинах деревенских общин, которые просуществовали до конца монархического строя и разложению которых, однако, неизбежно должен был содействовать индивидуализм философии Просвещения. С другой стороны, нельзя отрицать, что имела тесная связь между этим явлением, носившим повсеместный характер, и совершавшимся в ту же эпоху обезжизнением религии. Промышленная революция, во всяком случае, в течение первой половины XIX века, способствовала значительному усугублению этой тенденции, притом в большой мере под влиянием либерализма, который в экономическом плане, как мы это, увы, слишком хорошо знаем, породил самые бесчеловечные последствия; индивид обрекался на все более парцеллярное существование; все это делалось под прикрытием оптимизма, который мы сегодня расцениваем как верх демагогии. Однако примечательно, что и марксизм, хоть он и исходил из других, и даже противоположных, постулатов, способствовал продлению либеральных заблуждений, то есть он почти ничего не сделал, чтобы подготовить возрождение личности. Как и либерализм, он остается, в конечном счете, в плену духа абстракции; именно этим он так глубоко отличается от прудоновского социализма, в котором, напротив, свято соблюдены права конкретного.

Это лишь некоторые важные вехи. Надо было бы еще, конечно, показать, каким образом оказалось возможным то, что великий историк Ферреро называл "войнами бешеного аллюра"; эти войны, по понятным причинам, способствовали еще большему ослаблению чувства достоинства личности и проложили весьма парадоксальным образом путь типу со-

циализации, который, безусловно, не имел больше ничего общего с великодушными идеями, одушевлявшими первых социалистов-реформаторов середины XIX века.

Но главное остается за пределами рассмотренного; точнее говоря, его надо искать не в плоскости зримого развития событий. Что до меня лично, то я бы рискнул сказать, что процесс, приведший к появлению феномена человека из барака и к возникновению тревожного вопроса, вокруг которого сосредоточены все эти размышления, — это подлинное омертвление, чьи истоки носят метафизический характер.

Очевидно, анализируя изменения исторического и социологического характера на протяжении двух последних столетий, можно сказать в самой общей форме, что человек утратил свою божественную принадлежность: он перестал соотносить себя с Богом, чьим творением и подобием он является. Смерть Бога, в том точном смысле, который вложил в эти слова Ницше, — не находится ли она у самых истоков того, что человек стал для самого себя вопросом без ответа?

Конечно, здесь надо уточнить, насколько это возможно, что следует понимать под словами "смерть Бога". В литературе указывалось на то, что эти слова встречаются уже в одной из ранних работ Гегеля; однако они там употреблены в контексте, не позволяющем приписать им тот четкий смысл, который они имеют для автора "Заратустры". Здесь следует напомнить прежде всего знаменитые строки из "Веселой науки" и их развитие в "Заратустре".

"Не приходилось ли вам слышать о том безумце, который в светлое утро зажег фонарь, вышел на площадь и неумолчно кричал: "Я ищущу божество! Я ищущу божество!" — Там было много таких, которые не верят в бога, и они издевались над ним. Не потерялся ли он? — говорил один. Не заплутался ли он, как ребенок? — говорил другой. Не спрятаться ли он хочет? Не нас ли он боится? Не на корабле ли он плывет? Не странствует ли? — так кричали они и смеялись между собой. Безумец проник в середину их и пронизывал их своим взглядом. "Где божество? — кричал он, — я скажу вам это! *Мы убили его* — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы это сделали? Как могли мы поглотить море? Кто дал нам такую губку, чтобы стереть весь горизонт? Что мы сделали, оторвавши эту землю от ее солнца? Куда она идет теперь? Куда идем мы сами? Прочь от всех солнц? Разве мы не спотыкаемся посто-

янно? И назад, и в стороны, и вперед, по всем направлениям? Существуют ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы по бесконечному небытию? Не повеяло ли на нас пустотой? Разве не стало холоднее? Разве ночь не надвигается все темнее и темнее? Разве не приходится нам днем зажигать огонь? Разве еще не долетает до нас звук работы могильщиков, зарывающих божество? Разве не чувствуем мы божественного тления? — ведь и боги истлевают! Бог убит! Бог мертв! И мы его убийцы! Чем же мы утешаемся, убийцы из убийц? Самое святое и великое, чем только обладал мир, погибло под нашими ножами, — кто смочет с нас эту кровь? Какая вода может очистить нас? Какое раскаяние, какие священные игры мы можем придумать? Разве важность этого деяния не слишком велика для нас? Чтобы стать достойными его, не должны ли мы сами сделаться богами? Еще не было никогда более великого деяния, — и кто родится после нас, будет принадлежать к высшей истории, чем вся, бывшая до сих пор!""*

В книге пятой, написанной четырьмя годами позже, в 1886-м, Ницше пишет следующее:

"Величайшее из новых событий — что суеверие стало делом, не заслуживающим доверия, начинает уже бросать свои первые тени на Европу... Относительно главного события можно сказать, что оно слишком велико, отдаленно, слишком находится в стороне от восприятия большинства, чтобы слухи о нем можно было считать *дошедшими* по назначению; не говорю уже о том, как мало есть людей, которые знают, что связано с этим событием — и что должно еще будет рухнуть, как только будет погребено суеверие, — так как оно было построено на этом последнем, опиралось на него, вросло в него: например, многое в европейской морали. Предстоит длинный ряд обвалов, разрушений, падений, ниспровержений: кто теперь знает все это настолько, чтобы стать учителем и проповедником этой чудовищной логики ужасов, предвещателем мрака и солнечного затмения, подобного которому, вероятно, еще не было на земле?..""**

Невозможно переоценить значение, экзистенциальный смысл формулировок Ницше. Я хочу тем самым сказать, что они имеют звучание, разумеется, личностное, но отнюдь не

* Ницше Ф. Веселая наука // Собр. соч. т. VII—VIII. Пер. А. Николаева. М., 1902. С. 146—147.

** Там же. Книга V. § 343.

исключительно субъективное. Достоверно, что Ницше был в юности верующим, что Бог был тогда живым для него, но также что впоследствии он как бы отстранился от него. Возможно, правы те, кто проводил аналогию между совершившимся — и трагическим развитием отношений между Ницше и Вагнером. Очень характерно, однако, что Ницше не ограничился усмотрением здесь события личной жизни: разрыв этот, который он рассматривает как окончательный, имеет для него всеобъемлющее значение, и в этом смысле можно законно говорить о профетизме Ницше.

Но это не все. Ницше, мы это видели, не довольствуется тем, что говорит: "Бог умер", в том смысле, в каком Паскаль, приводя изречение Плутарха, говорил: "Великий Пан умер". Утверждение Ницше бесконечно трагичнее, поскольку он говорит, что это мы, мы сами, убили Бога: только это, единственное, поможет ощутить тот священный ужас, с которым Ницше произносит эти слова. Мне рассказывали, что Ж.-П. Сартр, в зените своей славы, на встрече с журналистами Женевы вскоре после Освобождения заявил им без обиняков: "Господа, Бог умер". Как не видеть, что экзистенциальное звучание здесь — совершенно иное, потому что священный ужас исчез, его сменило удовлетворение человека, намеревающегося возвести свою доктрину на руинах того, во что он никогда не верил? Можно, однако, сказать, что уже у Ницше утверждение смерти Бога носит характер предшествования, в том смысле, что это трагическое событие подготавливает приход сверхчеловека; последнее же возможно лишь в результате акта, которым человек, не дрогнув, встречает смерть Бога и признает себя определенным образом ответственным за это.

Хайдеггер в "Holzwege", в очерке, посвященном смерти Бога у Ницше, напоминает, что с сознанием смерти Бога наступает радикальная переоценка ценностей, до тех пор считавшихся наивысшими. Сам человек вступает в иную историю, более высокого уровня, ибо воля к власти там ощущается и признается в качестве первоосновы всякого полагания ценностей. Именно этим путем, и это надо постоянно подчеркивать, Ницше хочет преодолеть нигилизм, к которому мы в противном случае пришли бы или на который были бы осуждены, если б замкнулись на смерти Бога, если б освоились с этой трагической констатацией или даже испыта-

ли от этого некую извращенную радость вместо того, чтобы понять, что эта констатация может быть лишь отправным моментом, чем-то вроде трамплина для величайшего прыжка, для творческого порыва, без которого немислимы сверхчеловек, сверхчеловеческое.

Если не выделить у Ницше как первостепенное его стремление преодолеть нигилизм, мы никогда не поймем глубины его замысла. Для него эта воля к преодолению нигилизма связана с разложением христианства и, возможно, еще более глобально — с разложением идеализма. Как очень точно заметил Ясперс, у Ницше нигилизм рождается из моральной интерпретации. «Христианство создало вымышленный мир, неистинность которого в конце концов выявилась в силу вызванной им самой потребности в правдивости, причем таким образом, что ничто не уцелело. Поскольку же в христианстве все, что обладало прочностью и ценностью, коренилось в вымысле, то с того момента, как он был обнаружен, все погрузилось в ничто, подобного которому людям никогда не доводилось пережить. Теперь "близится время, когда нам придется расплатиться за то, что целых два тысячелетия мы были христианами: мы потеряли устойчивость, которая давала нам возможность жить, — мы некоторое время не в силах сообразить, куда нам направиться... Теперь все насквозь лживо..."»*

Согласно Ницше, к нигилизму привело стремление любой ценой приложить к миру категории смысла и целостности. Нигилизм возникает, когда после предположений о том, что любому событию присущи целостность и организация, и что, таким образом, благо целого требует самоотречения индивида, обнаруживается в конце концов, что целого вовсе нет. В этом случае идея ценности не в состоянии пережить исчезновение целого, которое сообщало ей характер бесконечности. Так, Ницше сможет сказать в "Воле к власти": «Нигилист — это человек, который о мире, каков он есть, того мнения, что он не должен был бы существовать, а о мире, каким он должен быть, полагает, что он не существует. Поэтому существовать в таком мире не имеет никакого смысла»**.

* Jaspers K. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin, 1950. S. 248. Русский перевод цитаты из Ницше приводится по: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 47.

** Ницше Ф. Воля к власти. С. 277.

Но сверхчеловек — это вовсе не особый экземпляр рода человеческого, в котором дерзко развились задатки обычного человека; это и не вид человека, который мог возникнуть лишь путем воплощения в жизнь философии Ницше; это новый человек во всей его полноте, чья человеческая сущность состоит в том, что воля к власти здесь становится определяющей по отношению к реальности.

Разумеется, следовало бы показать, что воля к власти, рассматриваемая как самая сокровенная сущность человека, стремится реализовать в высшем плане то, что уже есть в жизни, поскольку последняя всегда направлена на то, чтобы превзойти себя. Собственно, главной здесь является сама идея преодоления. А именно, человек, который есть воля к власти, господствует над жизнью как над чем-то, с чем он всегда готов расстаться ради истинного бытия. В этих условиях, без сомнения, является серьезной ошибкой — хотя выражения, очень часто используемые Ницше, способны, к сожалению, усугубить эту нелепость — трактовать волю к власти в чисто биологическом смысле. Надо признать, однако, что насколько учение при этом выиграет в отношении глубины, настолько оно будет проигрывать в отношении ясности. Со своей стороны, я весьма склонен думать, что Ницше, в какой-то период своей жизни испытавший очень сильное влияние идей натуралистов и особенно Дарвина, стал пользоваться языком, понятийным аппаратом, заимствованными первоначально у Шопенгауэра, а затем у биологических наук, для выражения глубокой интенции, которую было очень трудно свести к тому, что реально мог выразить этот язык. К тому же эта несогласованность исторически повлекла за собой губительные последствия, поскольку современные теоретики расизма и нацизма, в действительности находившиеся на противоположном полюсе мысли Ницше, провозгласили себя ее преемниками, ссылаясь на те или иные высказывания, которые, будучи выхвачены из контекста, оправдывали, как могло показаться, известные всем чудовищные действия.

Исходя из всего этого можно сказать, что Хайдеггер до определенной степени прав, утверждая (в частности, в последней своей книге*), что центром притяжения мысли Ницше является метафизика или, лучше сказать, не эксплицированная им онтология.

* Was heisst Denken? Niemeyer — Tübingen, 1954.

С философской точки зрения значение всех этих вопросов исключительно велико. Но в рассматриваемом нами плане следует реально признать, что вера в пришествие сверхчеловека, как она выражена, в частности, в "Заратустре", остается фактом почти исключительно ницшеанским: в то время как утверждение смерти Бога получило отзвук трагический и как бы необратимый в сознании огромного множества мыслителей. Следовало бы основательно задуматься над причинами, обусловившими это, а кстати, и над тем, почему идея вечного возвращения, столь важная для Ницше в пору "Заратустры", для нас представляет лишь элемент его личной тематики, хоть и очень существенный.

Но что мы должны здесь констатировать в первую очередь, так это то, что переоценка ценностей, возвещенная и взыскуемая Ницше, не только не состоялась, но что, более того, сегодня она нам кажется столь же неосуществимой, как и монетарная реформа, которую вознамерился бы провести в жизнь один-единственный человек, хотя бы и гениальный. Однако серьезнее всего то, что в настоящее время мы стали свидетелями рождения отвратительной карикатуры на самое эту переоценку ценностей, карикатуры, относительно которой можно с совершенной уверенностью утверждать, что для самого автора "Заратустры" она была бы предметом негодования и ужаса. Чтобы убедиться в этом, достаточно, например, обратиться к великолепной главе IX сочинения "По ту сторону добра и зла", носящей заголовок "Что аристократично?", в частности, к параграфам 250 и 251, касающимся евреев.

Поэтому творчество Ницше предстает перед нами как отмеченное воистину печатью противоречия, оно может нам являться одновременно как бесконечно опасное и бесконечно спасительное, и эта двойственность, здесь еще более явная, чем, например, у Достоевского, есть выражение общей глубоко характерной черты нашего времени.

И нет ничего, вплоть до личной трагедии Ницше, что не могло бы рассматриваться как знаменательное, симптоматичное, хотя здесь следует проявлять предельные осторожность и осмотрительность. Но, в общей сложности, очень трудно, обращая мысленно к конечному фиаско Ницше, ограничиться заключением в терминах медицины о какой бы то ни было физиологической ущербности или травме.

Разумеется, речь не о том, чтобы отрицать за медициной право на свойственный ей род исследований и объяснений: но в отношении великого мыслителя, более чем кто-либо другой в его эпоху способствовавшего обновлению духовного горизонта, мы испытываем высшую потребность в интеллигентности; ответы науки на эту потребность не могут нам принести подлинного удовлетворения. Можем ли мы не склоняться к тому, чтобы видеть в безумии Ницше фатальное и трагичное проявление духа непомерности, сказавшееся уже определенным образом в профетизме Заратустры и в самой идее сверхчеловека? Вероятно, после всего этого было невозможно, чтобы тот, кто дерзал предстать в роли провозвестника сверхчеловека, не востребовал для себя некоторых атрибутов этого надчеловеческого; и не было ли естественно, что хрупкий организм человека надломился в конце концов под тяжестью этого притязания?

Как бы то ни было, мне кажется достаточно очевидным, что сегодня может и должен быть удержан, прежде всего, диагноз, поставленный Ницше, а также его прогнозы (в той мере, в какой мы можем их отделить от собственно профетизма).

Почти на глазах у нас совершилась гигантская девальвация, которую во многих отношениях можно сравнить с той, что имела место в целом ряде стран в монетарном плане. Эту девальвацию можно объяснять по-разному, в зависимости от того, выделяем ли мы тот факт, что некоторые ценности больше не признаются вовсе, или делаем акцент на том, как они дробятся, иными словами, уступают место произвольным и бессвязным оценочным суждениям.

В этих условиях вполне понятно, что многие философы приходят к выводу, согласно которому "я" — источник ценностей, последние же не имеют никакой независимой реальности. Надо добавить, что "я", о котором идет речь, следует понимать в чисто эмпирическом плане; мы здесь имеем дело с полной противоположностью, например, философии Фихте, остававшейся строго универалистской, — хотя опыт показал, что она была способна самым опасным образом скатиться по наклонной плоскости национализма, и даже империализма. Однако в наши дни в направлениях экзистенциалистской философии такое немислимо. Скорее им угрожает опасность анархии — либо во избежание ее они

склонны идти на самый рискованный компромисс с доктринами гегельянского происхождения и преимущественно — с марксизмом.

В действительности, как это глубоко усмотрел Ницше, именно в плане ценностей мы можем лучше всего постичь, что означает смерть Бога. Поскольку Бог отождествляется со всем сверхчувственным порядком — я бы добавил: в той же мере, в какой последний сосредоточен вокруг неизреченного присутствия, — для нас станет невозможным говорить, например, о добре как таковом, ибо добро будет казаться неотделимым от экзистенциального решения, воплощаемого в жизнь в неких совершенно конкретных условиях.

Но из того, что я только что сказал, следует, что мысль оказывается перед разрушительной дилеммой: первая гипотеза подводит нас к тому, что я назвал распылением, атомизацией, несовместимой с интенцией или потребностью, заложенной в самой идее добра, к тому же такая атомизация не может не порождать состояния войны, конец которой может положить только победа — впрочем, недолговечная, так как победа рождает ненависть в побежденных и тем самым готовит ниспровержение, также временное, того, что было лишь фактической ситуацией. Но очевидно, что и с точки зрения истории, и с точки зрения социологии такая идея атомизированного или распыленного добра несостоятельна, поскольку добро всегда определялось лишь по отношению к группе, коллективу. Тем самым проблема заметно осложняется: выступает другая сторона дилеммы, ибо общество здесь подменено "я"; однако и такая зацепка не позволяет нам надеяться избежать разрушительного релятивизма. История, если вникнуть в нее достаточно глубоко, учит нас, что индивидуальное сознание — но только если оно выступает носителем универсальных ценностей — может восстать против коллективности и противопоставить истинную справедливость, во всяком случае, утверждаемую в качестве истинной, той мнимой, ложной, которую стремится навязать обществу. Однако очевидно, что вся проблема именно в том, чтобы знать, при каких условиях мы можем придавать значение и смысл подобному противостоянию. Социолог, замыкающийся в кругу собственных представлений, либо объявит, что этот индивид, зовется ли он Сократом или Христом, всего лишь предтеча, предвосхищающий тот порядок,

который позднее установит общество. Тем не менее здесь нет ничего, что можно было бы рассматривать хотя бы как намек на решение, поскольку остается вопрос, на чем зиждется подобная иерархия, восхождение от общества, чье устройство мы называем примитивным, к устройству будущего общества? Совершенно очевидно, что на простом временном различии "до" и "после" не может быть основано ничего похожего на ценностное суждение. Из этой ситуации тупика мы можем выйти, лишь утверждая, что индивид-провозвестник является носителем некоего послания, в котором запечатлена трансцендентная истина. Слово "трансцендентный" имеет здесь главным образом негативное значение, что требует разъяснения. Мы хотим сказать, что ценность, о которой идет речь, может быть признана, приветствована лишь взглядом, который не устремлен на чисто временную ось, не следует за линией, попросту связывающей "до" и "после". Избежать необходимости ввести это измерение, которое слово "трансцендентный" выражает весьма несовершенным образом, можно, только провозгласив принцип, согласно которому эволюция сама по себе есть прогресс. Однако на это нужно ответить, что, во-первых, такой постулат опровергается опытом и историей, поскольку существуют периоды деградации, безусловного упадка; во-вторых, и это является следствием, мы столкнемся с фатальной необходимостью перебирать сменяющие друг друга явления или события, дабы найти, где здесь связь с прогрессом. Но для того, чтобы подобный отбор стал возможным, нужны критерии, которые сами были бы трансцендентны в том смысле, о котором я только что говорил. Таким образом, складывается впечатление, что среднего не существует: либо надо отказаться от каких бы то ни было оценок и замкнуться в крайнем субъективизме, но тогда речь не может идти о прогрессе ни в каком смысле, — либо мы сохраним ценностные суждения, но это возможно лишь путем обращения к другому измерению.

Вот в этой перспективе и следует заново рассмотреть ситуацию, из которой мы первоначально исходили, — ситуацию человека из барака, так же, как и свойство распространяться наподобие эпидемии, которое, как мы видели, ей почти неизбежно присуще.

Совершенно очевидно — к тому же, я это уже подчеркивал, — что человек, претерпевший такие лишения, в резуль-

тате которых сама жизнь стала для него абсурдом, хранит воспоминание о другой жизни, еще носившей характер полноты. Остается знать, какую оценку возможно вынести этой другой жизни, этому другому миру, исходя из ситуации совершенно обездоленного человека. Можно задаться вопросом, не станет ли этот опыт небытия — ибо именно так мы можем обозначить его в общих чертах — сегодня, словно кислота, разъедать воспоминание о счастливом прошлом? Сперва такое может показаться абсурдным: в конце концов, скажете вы, воспоминание есть воспоминание, и настоящее, каким бы оно ни было, не может его затронуть. Однако я опасаюсь, что это возражение основывается на совершенно иллюзорной идее, согласно которой воспоминание есть подобие застывшего, в некотором смысле объективного, изображения, которое мы храним, как храним в выдвижном ящике альбом с фотографиями. Но воспоминание — это нечто другое: это способ заново переживать былой опыт, можно было бы сказать, что это опыт второй степени, а если это так, то инфицированность прошлого настоящим становится возможной и, быть может, неизбежной. Как и во многих случаях, здесь наиболее красноречивы образы, заимствованные из теории света: так, полнота, характеризовавшая прошлый опыт, грозит теперь, в этом новом свете, выглядеть насмешкой. Подобное может произойти, к примеру, с человеком, который, обнаружив, что обманут женой или другом, станет пытаться вызвать в памяти былую близость, связывавшую его с первой или со вторым; в этом случае все будет выглядеть так, словно эта близость, в которую он верил, внезапно обернулась гримасой. Можно было бы возразить, что несправедливо и, вероятно, абсурдно позволить позднейшим событиям таким образом отозваться на периоде жизни, который, будучи взят сам по себе, представлял собой положительную ценность. Однако дело как раз в том, чтобы выяснить, не противится ли что-то в самой глубине нашей души подобному дроблению там, где это касается людей, бытия. Это так же верно для частного случая, взятого мной для сравнения, как и для общей ситуации, рассматриваемой в настоящем очерке. Ведь то, что я назвал близостью, не сводилось к простой констатации приятного душевного состояния; она заключала в себе ожидание, веру в будущее, которое должно было подтвердить и даже, без сомнения, углубить сегодняш-

ний опыт. Между тем обмануто именно это ожидание. Теперь сама близость выглядит в наших глазах как отмеченная печатью лжи.

В действительности все обстоит почти так же для того, кто верил, что находится в условиях, гарантирующих ему полноту существования. Здесь также было обмануто некое доверие, скрытое, молчаливое, но обмануто не кем-либо конкретно, а чем-то, что поистине не имеет названия и что является самой стихией, в которой мы существуем. Впрочем, очевидно, что предлог "в" очень неточно выражает неизмеримо более сокровенное отношение, вполне сопоставимое с тем, что связывает живое существо с воздухом, необходимым ему, чтобы дышать, то есть со стихией, которой оно не только окружено, но и пронизано. И вот эта почти безымянная стихия внезапно предстает как предательская: ощущение предательства усугубляется тем, что именно в нее человек вложил это невыразимое в словах доверие, которое, казалось, сливалось с самой жизнью. Нужно, однако, не колеблясь, сказать, что нигилизм как переживаемое состояние, то есть коль скоро он не сводится к заурядному теоретическому положению, всегда представляет собой как бы продолжение, или развитие, этого простейшего открытия, схожего с конвульсией: а именно, что это единство жизни и доверия к ней, казавшееся неразрывным, было обманом; и так же обстоит дело с ценностями, поскольку, как выше уже давалось понять, они организуются вокруг невыразимого чувства этого единства.

Впрочем, вероятно, здесь следовало бы выразиться с большей точностью и сказать, что там, где ценности можно отделить от этого фундаментального утверждения, они сразу же дробятся, при этом из каждой из них словно уходит жизнь, она оказывается сведенной к своему скелету, то есть, в общем и целом, к чему-то, в чем мы можем видеть не более чем идею. Иными словами, ценность уже не связана с действительностью, каков бы ни был истинный характер последней.

Итак, в нигилизме следует видеть крайний предел процесса разложения, совершающегося с момента, когда первоначальная полнота прожитого опыта тем или иным образом разрушена: и здесь на ум приходят увядание и смерть, поскольку именно в них мы находим наиболее зримое, наибо-

лее значительное выражение этого процесса. К тому же здесь уместно будет показать — в перспективе, весьма схожей с ницшеанской, — что многие решения, уровни, на которых сосредоточивалась мысль, особенно в идеалистической философии, представляют собой как бы этапы пути, ведущего к нигилизму.

Однако здесь необходимо сделать крайне существенное замечание: в действительности подлинно духовный процесс не может быть уподоблен тому, который разворачивается в плане органической жизни, поскольку в нем речь идет о свободе: это она, и только она, проявляется в самом акте ее отрицания.

Вернемся к нашим примерам, и прежде всего к тому, который мы использовали в качестве иллюстрации: а именно, к примеру человека, преданного женой или другом. Если я смогу внутренне отождествить себя с этим человеком, то мысль моя, очевидно, будет развиваться следующим образом: верно, что то, что сегодня мне кажется счастьем в прошлом, подспудно заключало в себе надежду, верно также, что эта надежда была обманута. Но следует ли отсюда, что все в моем тогдашнем опыте было обманом? Такое утверждение может быть лишь результатом свободного решения, принимаемого в настоящий момент; и подобное решение, принятое в духе отрицания или небытия, вполне может представлять собой акт измены и неблагодарности, поскольку этим решением я свожу к нулю тот дар, который, однако, был действительным. И поскольку я должен решать так или иначе, — то не заключается ли истина скорее в акте, которым я признаю реальность этого дара и даже акцентирую именно эту реальность, а не условия, при которых он был у меня отнят, как бы горестны они ни были (в данном случае — отступничество любимого человека). Еще более непосредственно это относится к ситуации, столь распространенной, когда мы восстаем против судьбы, преждевременно отнявшей у нас дорогое существо, и тем самым как бы посылаем проклятие вслед бывшему счастью, источником которого было для нас это существо. Здесь совершенно очевидно, что это нам надлежит принять решение за или против бытия; это значит, что в одном случае мы утверждаем первенство бытия, во втором — первенство ничто.

Правда, может быть, кто-то захочет возразить, что это так

называемое решение — лишь слова, которые ничего не меняют в сути дела. Но это как раз неверно, поскольку главное здесь — не слова, а внутренняя позиция, по отношению к которой эти слова являются знаком или символом. Утверждая первенство небытия, я сосредоточиваюсь на своем отчаянии, я замыкаюсь в себе, и, насколько это в моих возможностях, я и других заключаю в это подобие тюрьмы; между тем все обстоит совершенно противоположным образом, если я провозглашаю, что главное — это та причастность к лучшему, которая мне была дарована, пусть на очень короткий срок.

Но в этом втором случае может произойти нечто удивительное, нечто неожиданное для меня. Я говорю: *может произойти*; действительно, по вполне понятным причинам речь здесь не идет о неизбежном или механическом развитии. Эта причастность к лучшему может мне предстать как нечто, о чем я не могу сказать со всей достоверностью, что оно только в прошлом. Отметим попутно эту столь показательную аналогию между идеей, о которой мы говорили, что *она была всего лишь идеей*, и прошлым, о котором можно сказать, что оно принадлежит только прошлому. Может случиться, что с момента, когда я демонстрирую верность, подтверждая неисчерпаемую, вопреки горестным событиям, ценность этой причастности, я обнаружу, что все происходит так, словно прерванное, казалось бы, течение восстановлено, словно источник, который казался иссякшим, возобновил свой бег; словно лишение, бывшее и остающееся для меня столь жестоким, утратило свой необратимый характер, и то, чего я лишился, мне каким-то образом возвращено. Попытаюсь пояснить свою мысль следующими словами: если мне удастся занять внутреннюю позицию, которая отвечает утверждению первенства бытия, я как бы открываю доступ благодати божией, то есть в этой занятой мной позиции я оказываюсь способным ее воспринять; разумеется, это не означает ее вызвать, поскольку речь не идет о природных или физических силах.

Но не преминем заметить, что все сказанное относится к бытию, а не к тем обособленным от бытия ценностям, которыми, как я говорил, усеян путь, ведущий к нигилизму.

Это может иметь как нельзя более важное значение для проблемы, которая с самого начала не переставала нас занимать.

Утверждать, что "я" творит ценности, означает опаснейшим образом исказить несравненно более глубокую истину, касающуюся не только свободы, но и имманентного ей смысла, — имманентного до такой степени, что без него свобода превращается в абсурдную и гримасничающую карикатуру на самое себя.

Истина гораздо скорее в том, что если здесь вступает "я", то лишь как фактор разрушения бытия в его полноте или, говоря словами Симоны Вейль, как принцип "декреации"*. Если "я" находится у истоков ценностей, то лишь постольку, поскольку последние, как я подчеркивал и как это прекрасно выразил Хайдеггер, коррелятивны "недостаточному" бытию, то есть совершенной в отношении бытия редукции. Такая редукция — предварительное условие действия, любого, поскольку действие предполагает проект. Ценность можно сравнить с горизонтом, на котором вырисовывается этот проект, или это действие. А еще можно сказать, что ценность — это предоставляемая сознанием самому себе схематическая интерпретация задуманного, действия, в которое сознание спешит окунуться. Но в то же время надо признать, что, как заметил Андре Жид в ранний период своего творчества, не сделав, правда, последовательных выводов из этой констатации, всякое действие, коль скоро оно есть выбор, это калечение, и даже можно было бы сказать, разрушение реальности. Человеческая трагедия состоит, с одной стороны, в том, что нанесение реальности этого ущерба — удел каждого из нас, поскольку только при этом условии человек может стать самим собой, но, с другой стороны, он обязан искупать эту вину — если это вина — своего рода компенсирующим действием, заключающимся, по сути, в восстановлении единства, разрушению которого он способствовал своим выбором. Спросим себя: не эта ли компенсирующая ценность придает самый глубокий смысл религиозному действию в таких его проявлениях, как молитва или сосредоточенность, а также творчеству поэта или художника? Выражения, на первый взгляд обескураживающие, как, например, хайдеггеровское определение человека как *пастыря бытия*, обретают в этом плане глубокий смысл. Я хотел бы здесь несколько прояснить его, не стремясь, правда, допод-

* Как принцип, обращенный против созидания. (Прим. перев.)

линно знать, совпадает ли моя мысль всецело с мыслью немецкого философа; и в самом деле, я воздержусь от усвоения его терминологии, которая, к тому же, переводится на наш язык с большим трудом.

Сказать, что человек — пастырь бытия, означает возложить на него определенную онтологическую ответственность. Но это, собственно говоря, не имело бы никакого смысла, если бы бытие рассматривалось как обладающее неким существованием в себе, наподобие природы, по крайней мере, такой, какой мы ее обыкновенно себе мыслим. С другой стороны, не могло бы быть речи — опять-таки если мы хотим видеть смысл в этом хайдеггеровском определении — о сведении бытия к модальностям мыслящего субъекта, в духе известного идеализма. Следовательно, нужно двигаться в узком фарватере между двумя взаимоисключающими концепциями, из которых, однако, нельзя принять ни одной. Крайняя трудность новейшей философии Хайдеггера связана как раз с тем обстоятельством, что он пытается продвигаться между двумя рифами, и складывается впечатление, что язык в некотором роде отказывает ему в помощи. Это кажется тем более парадоксальным, что никто не сумел столь могучим образом доказать факт некой врожденной сакральности языка. "Язык, — писал Хайдеггер в начале "Письма о гуманизме", — это дом бытия, и в нем человек устраивает свое жилище. Мыслитель и поэт охраняют эту обитель." Но следует, безусловно, добавить, что язык не сумел сохранить свою изначальную чистоту и что на наших глазах он трансформируется в систему знаков, имеющих чисто инструментальное и техническое значение. Этим объясняются постоянные попытки немецкого философа обращаться либо к поэтам, как Гельдерлин, либо к философам-досократикам, бывшим одновременно поэтами, как Анаксимандр, Парменид или Гераклит. Опасность, однако, заключается в том, что он уж слишком часто приступает к произвольной реконструкции, руководствуясь собственным замыслом, вместо того чтобы задаться вопросом, что эти мыслители в действительности хотели сказать. И все же в принципе его трудно счесть неправым. Макс Пикар проводит различие между речью и смутным нечленораздельным шумом (*Wortgeräusch*), к которому она сводится у современных варваров. Можно сказать, что речь подвергается опасности двоякого рода: она либо алгеб-

раизируется (в частности, из-за злоупотребления заглавными буквами и словами, образованными из их сочетания: U.N.O., U.N.R.A. и др.), либо, в силу растущей небрежности говорящих, превращается во что-то вроде отхаркивания.

Настоящая проблема — в том, чтобы знать, как соотносится слово там, где оно произносится во всей его истинности, во всей строгости, с собственно бытием. Здесь следовало бы особенно глубоко задуматься над сущностью обозначения. На первый взгляд может показаться, что оно заключается просто в выборе условного знака, предназначенного служить заменой обозначаемой вещи. Разумеется, нельзя сказать, что это неверно; но такая сугубо функциональная интерпретация, невзирая ни на что, явно упускает главное — и именно потому, что это главное не может быть сведено к функции. Здесь стоит обратиться к ситуациям, увы! все более распространенным, когда человека обозначают порядковым номером: я имею в виду не только тюрьмы, но и больницы, и даже большие отели. Во всех этих случаях элиминируется тот самый нефункционализируемый "остаток", который, напротив, столь таинственно и столь очевидно присутствует в акте наречения новорожденного. Однако примечательно, что наше повседневное сознание так быстро движется в направлении функционализации, что ему труднее всего соотносить себя именно с этой сокровенной сутью обозначения. И тем не менее очевидно, что здесь мы — у общего истока и определенного рода магии, и всей поэзии. Если, к тому же, мы согласились с Хайдеггером, что человек — пастырь бытия, то ясно, что это определение также не может интерпретироваться в функциональном плане. Было бы верхом абсурда утверждать, что функция человека — охранять бытие, как охраняют стадо, и если я говорил об ответственности, то сам ее смысл был надфункциональным: это та ответственность, которую я испытываю за своих детей. Мы можем здесь указать на тонкую грань между этой ответственностью — и той, которая ложится на няню, чьим заботам я их поручил. С точки зрения *функции* это различие может и не быть ощутимым, однако с точки зрения духовной оно очевидно; оно в том, что мое дитя мне действительно консубстанциально. Правда, опыт современной жизни убеждает нас, что мир все более рассматривается в категории функции: так, например, можно видеть политика, требующего

установления вознаграждения для матери семейства. Тот факт, что внутренняя абсурдность подобной идеи может не сразу броситься в глаза и нуждается в разъяснении, ясно показывает, что смысл бытия начинает ускользать от нас.

Различные примеры такого рода взаимно проясняют друг друга. Если мы теперь вернемся к проблеме номинации в тех случаях, когда она касается конкретного существа, индивида, мы обнаружим, что она может быть понята реально в надфункциональном плане только как акт любви. Выбрать моему ребенку имя отнюдь не означает выполнить только, или преимущественно, определенное условие; это действительно способ сообщить ему его идентичность и словно запечатлеть сам акт отцовства. Более того, совершенно ясно, отчего в течение столь долгого времени, в самых различных странах, ребенок как бы вверялся покровительству того или иного святого либо предка, чье имя ему давалось при рождении. Тем самым его идентичность утрачивала какой бы то ни было произвольный или формальный характер. Акт, которым присваивалось имя, имел религиозную ценность, значимость в самом глубоком смысле слова: это было посвящение. Но в мире, в котором чувство вселенской причастности, несмотря на обманчивую видимость, грозит исчезнуть совершенно, имя для ребенка является плодом чистой фантазии, иначе говоря, оно утрачивает наиндивидуальное звучание. Здесь мы ясно видим, что обозначение, метафизическое в своей основе, может переродиться — либо в направлении функционализации, либо становясь выражением прихоти.

Но я склонен задаться вопросом, не проливают ли подобные соображения определенный свет и на таинство языка вообще. Не дерзая сформулировать какую-либо гипотезу относительно происхождения языка, ограничимся замечанием, что проблема его происхождения кажется все менее ясной, что она сливается воедино с проблемой появления человека, — кто-то скажет: *гоминизацией*, — но, как бы то ни было, мнимые объяснения, предлагаемые натуралистами, обнаруживают здесь свою абсолютную недостаточность. Гораздо важнее, на наш взгляд, ясно представлять себе то, как овладевает языком любой ребенок: очевидно, что в принципе необходимым условием для этого является тепло домашнего очага, и что, с другой стороны, освоение языка проис-

ходит в атмосфере своего рода замороженности ребенка контактом с вещами. И наоборот, чрезвычайно легко себе представить, во что превращается язык человека, никогда не любившего, живущего среди подонков, которому самому грозит опасность превратиться в такого же люмпена. Так вырисовывается, одновременно в прямом и *перевернутом* виде, то сокровеннейшее отношение, которое мы едва можем мыслить, между рождением речи и условиями, человеческими или нет, в которых оно складывается. Человеческими или нет означает: проникнутыми любовью или лишенными ее. Там, где условия благоприятны, ребенок по мере того, как он учится говорить, занят как бы воссозданием мира. Но, как мне много раз доводилось повторять, создавать ни в каком случае не означает производить; оставим в стороне бессмыслицы субъективного идеализма. Если мы говорим, что ребенок воссоздает мир, то это — в смысле гораздо более интимном и к тому же трудно выразимом, ибо это мир, становящийся его обиталищем. Фактически здесь имеет место двойное включение его в мир, поскольку в одно и то же время можно сказать, что ребенок все более относится к миру как к продолжению собственного тела, но что он также начинает рассматривать себя, в некотором роде, как тело, душой которого является мир; и вот здесь надо постараться понять таинственную миссию мечты в развитии ребенка.

Быть может, мы здесь начинаем смутно различать, каким образом эти мысли, сложные и при этом столь непосредственно касающиеся всего наиболее сокровенного и животрепещущего в опыте формирования ребенка, могут служить нам ориентиром в первоначально прозвучавшем вопросе: том самом, который возникает у человека из барака.

Этот человек выглядит соответствующим пограничной ситуации существа, оказавшегося в условиях настолько обезчеловечивающих, что его собственная человечность кажется ему словно отделенной от него самого, витающей наподобие грезы, в которую он уже почти не верит и которая, однако, пробуждает в его душе непреодолимую ностальгию. Истина в том, что человек из барака — жертва безымянного преступления, но что делает это преступление особенно жестоким, так это то, что оно уже не может быть вменено в вину кому-либо в частности. Мы здесь, конечно, узнаем темы, пророчески разработанные Кафкой в его романах и расска-

зах. Однако нужно заявить, что анонимность в преступлении не снимает преступления, но свидетельствует о его метафизическом характере. Самой роковой ошибкой с нашей стороны было бы вообразить, что эта анонимность — выражение исторической необходимости, во имя которой преступление можно было бы или следовало бы оправдать. Тем не менее интеллеktуал сегодня подвержен искушению, которое должно беспощадно разоблачаться философом. Существует риск установления альянса, одного из опаснейших, между философией истории марксистского происхождения и экзистенциализмом, сосредоточившимся на "ничто", или неантизации, обуславливающей человеческую ситуацию, начиная с того акта — бессмысленного и неоправданного! — которым человек оказывается заброшенным в мир (Geworfenheit). Вспомним, что говорит Сартр о человеческой реальности: "Для человека быть — значит выбирать себя: ничто ему не посылается ни извне, ни, тем более, изнутри, что он мог бы принять или признать. Он абсолютно покинут, без какой бы то ни было помощи, в невыносимой необходимости самому делать свое бытие вплоть до мельчайших деталей. Итак, свобода не есть бытие: она — бытие человека, то есть его небытие"*.

В заключение своего объемистого труда Сартр все в том же плане провозглашает, что нам следует отказаться от духа серьезности, «который имеет двоякую специфику: с одной стороны, он рассматривает ценности как трансцендентные данные, не зависящие от человеческой субъективности, и сводит "желанный" характер онтологической структуры вещи к их простой материальной организации. В самом деле, хлеб желателен, например, потому, что надо жить (ценность, записанная на интеллектуальных небесах), и потому, что он питателен... Человек осуществляет поиск бытия ошупью, скрывая от себя свободный проект, каковым в действительности является этот поиск, человек делает себя таким, каким его ждут размещенные на его пути задачи. Объекты — это немые требования, а он, он — ничто в себе, кроме как пассивное подчинение этим требованиям»**.

Однако что здесь противопоставлено духу серьезности, как

* Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P., 1943. P. 516.

** Ibid. P. 721.

не гиперболизация человеческой свободы с позиций утверждения абсолютной пустоты, которая выступает как бы ее оборотной стороной?

Логически такая позиция предполагает беспредельный анархизм, поскольку совершенно непонятно, на каких принципах здесь может основываться иерархия значений или форм проявления свободы. Возможно ли при установлении такой иерархии не оказаться вновь жертвой духа серьезности? И, однако, факт, и он заслуживает особого внимания, что со времени выхода в свет книги "Бытие и ничто", в 1943 году, и несмотря на очень верную критику, несколькими годами позднее, диалектического материализма, Сартр в действительности не перестал сближаться с марксистами и, не примыкая к коммунистической партии, продолжал выступать против любых форм антикоммунизма. Вероятно, эта эволюция, которая логически должна выглядеть совершенно неоправданной, объяснима с позиций экзистенциального психоанализа, обнажающего глубинные намерения, изначальный проект автора. Нельзя не заметить, что дух серьезности, объект нападок автора книги "Бытие и ничто", определенным образом, вдобавок совершенно произвольно, смешивается им с буржуазным сознанием, словно тот или иной класс обладает монополией на идеализм, на который автор неистово обрушивается. Не преминем заметить к тому же, что слово "идеализм" здесь, как почти всегда, достаточно обманчиво, поскольку на самом деле речь идет о вере в имманентно присущую ценностям реальность, так что подобный идеализм мог бы с таким же успехом называться реализмом; но разве реализм, хотя и иного рода, не заложен также в марксизме? Трудно представить себе, каким образом последний мог бы хоть как-то отождествить себя с философией свободы сартровского типа. Если есть здесь общий знаменатель, то это атеизм, и можно задаться вопросом, не это ли является причиной, по крайней мере отчасти, того, что марксизм обладает для Сартра такой притягательной силой.

Мне думается, предшествующие рассуждения, если взять их в совокупности, позволяют прийти к некоторым выводам.

Первый и, вероятно, самый важный вывод может быть сформулирован следующим образом.

Уже не в нашей власти, и не в наших возможностях, вернуться назад, к той исторической стадии, на которой чело-

век мог казаться самому себе некой очевидной данностью. И этот сугубо проблематичный характер, который человек в наши дни вынужден признать за собой, выходит за пределы отдельных вопросов, возникающих в области таких специальных дисциплин, как палеонтология, биология и даже научная антропология. Я весьма склонен повторить здесь то, что говорил в связи с техникой: это иллюзия, говорил я тогда, воображать себе, что человек, напуганный последствиями, к которым может привести развитие техники, должен будет запретить себе прибегать к мощи, чей грозный характер уже не оставляет у него сомнений. Техника — это нечто, что он отныне вынужден нести, как несут свой жребий, отказ от нее для него был бы равнозначен самоотрицанию. Но это не груз, который можно с себя сложить, чтобы было легче в пути. Так же, хоть и в ином плане, обстоит дело с тревожащей его проблемой, которая встала перед ним, едва только он перестал видеть в себе единую гармоничную сущность. Однако в конечном счете может оказаться, что именно в этом был заключен глубокий смысл открытия, или, скажем точнее, осознания вещей, которое мы находим у Ницше. Быть может, есть основания думать, что то, что мертво, что отжило свой век, так это некий способ представлять себе будь то самого Бога, или, если говорить точнее, определенный характер отношений, связывающих меня с этим Богом, с которым я, как человек, себя соотношу. Я сказал: определенный характер отношений, но под этим я подразумеваю не связь вообще, не всякое соотношение, какое бы оно ни было.

Ибо второй вывод, к которому, по-видимому, мы приходим в итоге анализа, заключается в том, что человек — с того момента, как он вознамерился возвести себя в абсолют, то есть именно освободиться от любой связи, любой соотнесенности с иным, нежели он сам, — не может в конечном счете не разрушать себя или (что, впрочем, равносильно этому) не впасть в идолопоклонство, объектом которого станет абстракция, например, класс или раса, то есть нечто несравненно более низкого порядка, чем то, от чего он думал освободиться.

Но в результате перед нами, кажется, начинает вырисовываться труднейшая исследовательская задача, касающаяся условий, в которых эта соотнесенность человека с иным, с чем-то более значительным, нежели он сам, может быть со-

хранена, притом, что разум уберется от заблуждений, от которых он веками стремился избавиться путем рефлексии. В последующем я смогу лишь ограничиться некоторыми указаниями, абсолютную недостаточность которых я осознаю, но которые, по крайней мере, покажут, в каком направлении, на мой взгляд, должна двигаться философия, достаточно отважная, чтобы не дать запугать себя ни одной из догматик, сегодня вступивших в борьбу между собой: представляющей атеизм, с одной стороны, с другой — представляющей теологию, все еще не стряхнувшую с себя груза традиционных категорий. И я не без удивления задаюсь вопросом: не в продолжении ли — невзирая ни на что! — не только учения Платона, но и учения Канта следует искать этот путь? Разумеется, при условии (особенно это касается Канта), что будет опущена буква доктрины: я здесь имею в виду формализм во всех его аспектах, прежде всего этический аспект.

И, чтобы сразу перейти к тому, что мне кажется главным: я думаю, что надо покончить с идеей Бога-причины, Бога, сосредоточивающего в себе всю каузальность, или иначе, говоря более точным языком, с любым использованием в теологии понятия причинности. Именно здесь Кант указал нам путь, сам, быть может, не сделав до конца выводов из своего открытия. Возможно, сказал бы я, возобновляя нить своей аргументации, что Бог, чью смерть правдиво возвестил Ницше, был богом аристотелевско-томистской традиции, богом-перводвигателем. Но что означает, в этой перспективе, факт, что человек стал отныне и навсегда проблемой для самого себя? Сначала посмотрим, чего это не означает. Я уже говорил, что было бы безрассудно приписывать человеку некую самодостаточность, способность быть собственной причиной: это чистейший абсурд. Если мы пытаемся применить идею причины в трансцендентном плане, мы оказываемся в тупике, или, что то же самое, теряемся в лабиринте. Слова "использовать в трансцендентном плане" имеют здесь весьма точный смысл: они означают использование, выходящее за пределы собственно «инструментального», то есть за пределы осуществления человеком своего господства (как и за пределы любой другой сферы, рассматриваемой, по праву или нет, по аналогии с этой). Но человек, первопричина инструментального, безусловно, не может видеть в самом себе продукт трансцендентного инструментального действия. Если он — проблема для себя, то, возможно, прежде

всего в той мере, в какой ему надлежит признать, что это он, как субъект действия, в центре всех каузальных представлений. Боюсь, что идея причинности, какие бы усилия ни предпринимались современными философами с целью ее одухотворить, высвободить, оторвать от ее изначальных корней, неотделима от бытия существа, наделенного инструментальным могуществом: она носит в целом биотелеологический характер.

Но с этой точки зрения тот факт, что человек стал проблемой для самого себя, предстает в новом свете. Чтобы убедиться в этом, достаточно интериоризации, или перенесения в план рефлексии проблемы, которую мы сначала пытались сформулировать на языке объективности. Коль скоро я рассматриваю себя как вещь, я неизбежно перейду к выяснению механизмов, способствовавших производству этой вещи. Но философы-идеалисты со времен Канта единодушно доказывали, что я не могу идентифицировать себя с такой-то вещью либо с какой бы то ни было вещью, не вступая на путь предательства по отношению к себе. И в этом отношении даже философия совершенно иной ориентации должна с ними согласиться. Ей следует только остерегаться другой ошибки, а именно той, в которую впал идеализм вообще: эта ошибка заключается в отношении как к абсолюту к тому самому "Я", по поводу которого было ранее установлено, что оно не может быть уподоблено вещи и, следовательно, не может быть объектом такого типа исследования или анализа, который применим к вещам.

Но, скажут мне, отказываться рассматривать субъект, индивида как абсолют — не значит ли это неизбежно интегрировать его в новую систему, которая сама будет в некотором роде обожествлена либо, в ином случае, центром ее будет Бог? Именно здесь — узловой пункт всего нашего исследования: поскольку я самого себя рассматриваю как находящегося под вопросом, я должен отбросить такое решение, которое может быть только иллюзорным, однако не впадая при этом в заблуждения субъективного идеализма. Призыв или молитва, которая является единственной живой связью души с Богом, невозможна, она не может найти свое подлинное место иначе как в узком фарватере, разделяющем эти заблуждения, из которых каждое, с точки зрения религии, должно считаться губительным: одно ведет к фатализму, разрушающему свободу, другое — к солипсизму и к бреду.

Правда, у меня непременно спросят: а разве молитва моя не обращена всей своей сутью к тому, кого я называю своим создателем? Однако, безусловно, нужно ответить, что мы должны проводить необходимое различие между актом творения и актом производства. Мыслить себя произведенным — значило бы, еще раз, мыслить себя по аналогии с вещью. Самая глубокая христианская философия всегда утверждала, что Бог сотворил меня свободным: но это верно лишь постольку, поскольку он сам наметил пределы своей производящей мощи. И с момента, когда я сосредоточиваю свое внимание на своем бытии и на метафизических условиях, делающих его возможным, я должен обратить свой взгляд именно на эти пределы, а не на это могущество. Но, если только меня не вводят в заблуждение слова, я должен буду признать, что не мыслю здесь ничего позитивного, ибо всякое позитивное представление, без сомнения, включает в себя попытку воспроизводства в воображении. Реально я ограничиваюсь тем, что очерчиваю словно кругом некое пространство или некую пустоту, в которых обнаруживаю (или думаю, что там находится) мое собственное бытие. Это пустое пространство, его заполнит не мое знание, а, скорее, моя деятельность, то, что я называю своей жизнью. Так же, как для дыхания требуются определенные свойства атмосферы, — а если я не дышу, я не живу, — так и здесь мы обнаруживаем духовный элемент, без которого наше существование отрицает само себя. Но только сравнение здесь в какой-то мере обманчиво, поскольку атмосферу еще можно определить объективно, она — данное, доступное если не нашим чувствам, то, по крайней мере, приборам, которые восполняют пробелы чувственного опыта. Здесь же, напротив, всякую объективную детерминацию нужно счесть невозможной или разрушающей себя; это предполагается самой нашей фундаментальной ситуацией.

К тому же совершенно ясно, что понятия "пространство" и "пустота" не должны восприниматься буквально. В целом все происходит так, словно в результате действия, чью природу мы никоим образом не можем постичь, а можем лишь смутно предчувствовать цель, высшая сила, несоизмеримая с тем, чем мы являемся, посредством добровольного частичного самоограничения предоставила каждому живому существу удел его собственного развития. Но не преминем и здесь напомнить, что данный способ представлять вещи совершен-

но неадекватен, поскольку в воображении возникает чисто пространственный образ некой территории, разделенной между определенным числом землепользователей, то есть что-то вроде кадастра. Между тем можно сказать, что развитие религиозного сознания — как и философской рефлексии, вдобавок, — как раз состоит в постепенном освобождении от такого представления и в ориентации, в самых различных планах, на чисто духовное утверждение, согласно которому каждый из нас должен узнать или найти себя во всех других, ничего не теряя при этом из того, что составляет его внутреннюю самобытность.

Нам нужно как бы то ни было, но, разумеется, избегая наглядного представления, вообразить себе нечто наподобие места, где возможна встреча свободы и благодати. В этой перспективе как главенствующая должна рассматриваться идея благодати, и я бы даже сказал, что единственно исходя из нее мы можем, пусть очень неловко, подняться до утверждения — не существования, но присутствия Бога. Правда, почти непреодолимая трудность, на которую мы наталкиваемся, связана с тем, что если мы не удовлетворены слишком абстрактными и подчас высокопарными определениями, которыми так часто довольствовались теологи в прошлом, то зато мы почти неизбежно подвергаемся искушению мыслить благодать натуралистически, то есть трактовать ее как силу (или как дополнение к силе), излучаемую невесть каким таинственным средоточием, которому мы уподобляем могущество Бога или его волю. Нам надо, как я сказал, быть последовательными в нашем отказе от объективации; ибо, чтобы уберечь то, что может именоваться самой святостью Бога, мы должны запретить себе любые наглядные представления подобного рода. Конечно, на эту тему философия и теология сами могут лишь лепетать; при этом теология имеет перед философией то преимущество, что она непосредственно обращается к свидетельствам, которые Бог дал о себе в Откровении. Но, с другой стороны, можно утверждать, что до относительно недавнего времени теология слишком часто заимствовала свой понятийный аппарат у определенной философии, в принципе несколько не согласовывавшейся с требованиями религиозного сознания и, к тому же, опиравшейся на эпистемологию и на космологию, ныне совершенно устаревшие. Одна из наиболее важных задач, которые в наши дни могут быть поставлены перед философией, я убежден,

состоит в том, чтобы перековать категории, которые бы более непосредственно и гармонично отвечали этим требованиям; и когда я сейчас говорю о философии, я, безусловно, думаю в первую очередь об онтологии. Здесь я возвращаюсь к тому, что намечал в общих чертах перед этим: если мы каким-то образом можем, не скажу составить себе идею о благодати, но ориентироваться на то, что в условиях опыта, отличного от нашего, стало бы такой идеей, — то, по-видимому, мы этого можем достичь, рассматривая ее как прилив бытия. Однако для того, чтобы сами эти слова наполнились конкретным смыслом, мы должны, мне кажется, прибегнуть к методу конкретного приближения, который я попытался определить более двадцати лет тому назад. Эти конкретные подступы — в русле того, что я позже назвал интерсубъективностью. Думаю, что нет такого человека, даже безотносительно к религиозной практике и, более того, к сколько-нибудь определенным религиозным убеждениям, которому не доводилось в жизни непосредственно ощутить этот прилив бытия: его источником для каждого из нас может стать сказанное нам слово, подчас — только улыбка или жест. Здесь мы — вне и над всякой психологией, поскольку это слово, этот жест являются, по существу, носителями чего-то иного, что, конечно, невозможно заключить в понятие, формулу. Здесь важно, что тот, кто адресовал нам это слово или эту улыбку, сам того не желая или даже не осознавая, выступает для нас как свидетель некой трансцендентной реальности. Однако при этом мы сами, может статься, различим это лишь самым смутным образом, и трансцендентная реальность не только не будет названа, но и останется, скорее всего, ощущаемым нами фоном. Я неоднократно так настаивал на феномене *встречи*, которую нужно рассматривать как обладающую неоценимым духовным достоинством, потому что данный феномен помещается в той же перспективе, он отмечен онтологической печатью, и, следовательно, никакой психологический анализ не в состоянии исчерпать его значения.

Вопреки тенденции, которая сейчас преобладает у многих философов, чуждых религиозному опыту, я бы даже сказал, религиозным размышлениям, я по-прежнему убежден, что человеческая свобода во всей своей глубине может быть определена лишь в соотношении ее с благодатью, и что, рассматриваемая как самодостаточная, она грозит обратиться в свою противоположность или, еще, свестись к своего рода

смехотворному, карикатурному аналогу атрибутов, которых перед тем лишили Бога, сочтя его несуществующим. Иными словами, свобода — это, безусловно, прежде всего согласие или отказ, который мы можем выказать в отношении к благодати, причем отказ может принять обманчивый вид нейтральности. Важно только знать, что свобода, как и благодать, не может быть выражена на языке причинности. И здесь также должны быть введены новые категории; путь для этого расчистил Бергсон.

Может показаться, что развивая темы, занявшие большую часть данной лекции, я отклонился от своего первоначального замысла. Думаю, однако, что это вовсе не так: ведь именно с того момента, как человек становится проблемой для самого себя или, согласно другому выражению, для вопрошающей мысли, — только начиная с этого рефлексия обретает возможность двигаться в направлении, о котором я сейчас говорил. Вдобавок именно в этом духе я заявил, возражая всем старавшимся весьма искусственно интегрировать меня в то, что у них называется экзистенциализмом, что слово "неосократизм" мне кажется значительно более подходящим для характеристики моих подчас спотыкающихся шагов, моей позиции с-момента, как я стал мыслить независимо. Мысль вопрошающая противится в конечном счете всему, что предстает как утверждение или, если прибегнуть к английскому термину, не имеющему эквивалента во французском, как *statement*. Специфика *statement* в том, что это понятие не допускает возражений, оно носит характер чего-то окончательного, *finality*: и это верно для великого множества предложений, от "дважды два — четыре" до утверждения типа "Наполеон умер на острове Св. Елены", при всех глубоких различиях в модальности. Можно без труда показать, что даже гипотетическое предложение типа: если верно, что А есть В, то тем самым верно и то, что С есть D, предстает как *statement*. Но то, что я назвал проблематизацией человека, исходящей от него самого, обладает исключительной особенностью: не переходить into a possible statement; или, может быть, лучше было бы сказать, что эта проблематизация распространяется тем самым на любое *statement* относительно происхождения, сущности или даже участи человека. Но, я думаю, надо всячески стараться не путать подобную позицию с агностицизмом XIX века, какой мы встречаем, например, у Спенсера.

На самом деле этот агностицизм, по крайней мере в Англии, восходит, как мне кажется, к идее Гамильтона, согласно которой знание есть лишь конституирование связей между данными элементами, и поэтому абсолютное бытие, запредельное по отношению к любым связям, неизбежно ускользает от нашего взора, оставаясь по определению непознаваемым. Однако критический идеализм, в первую очередь гегелевский, раз и навсегда продемонстрировал, что подобный вывод основан на совершенно абстрактной идее абсолютного бытия, за которой мы не можем признать высшей ценности. Моя мысль движется в ином направлении. Узловым моментом я считаю следующее: существо, особо глубокая самобытность которого заключается, быть может, в том, чтобы не только задаваться вопросом о природе вещей, но и вопрошать о собственной сущности, находится в силу этого по ту сторону всех, неизбежно частичных, ответов, к которым эти вопросы могут привести. Так, по-видимому, бессмысленно ждать от предыстории полного и окончательного ответа на вопрос о происхождении человека либо от научной космологии разрешения проблемы его природы. Речь здесь, однако, совершенно не о том, чтобы оспаривать значение результатов, достигнутых отдельными науками. Мы только должны признать, что, хотя мы знаем все больше и больше вещей с человеке, нам, быть может, все менее ясна его сущность: я склонен даже спросить себя, не ослепляет ли нас, в конечном счете, это обилие частичных знаний; я хочу сказать, что оно, как кажется, исключает возможность простого и единого ответа — иначе говоря, этого света, к которому неистребимо стремится нечто в нашей душе. Единственное, что здесь нужно добавить, это то, что уже в силу этого приумножения, разрастания позитивной науки ставится под сомнение сама законность этих чаяний. В таких условиях велико искушение встать на позиции позитивизма, считающего эти фундаментальные вопросы о сущности или об участии человека, на которые наука не может дать никакого ответа, не только неразрешимыми, но и лишенными смысла. Это искушение может и должно быть преодолено самим актом свободы, утверждающей свою несводимость к любым данным позитивного знания. Однако здесь возникает новое искушение, а именно искушение присущей идеализму гордыни, которая возводит эту свободу в абсолют и в итоге приходит если не к прямо выраженному отрицанию бытия, то, по край-

ней мере, к его бесконечному редуцированию. Свободе, достигшей высшей степени осознания себя, надлежит освободиться в некотором роде от себя самой, я хочу сказать — от извращенной склонности утверждать собственную самодостаточность; это освобождение — не что иное, как акт смирения, в котором она жертвует собой перед благодатью.

Таким образом, мы видим, как сомнение, вызванное человеческой ситуацией, вопрошание о себе переходит на крайнем рубеже в призыв, который, по сути, представляет собой уникальнейший акт религиозного сознания и никогда не сможет — разве что искусственно — быть преобразован в утверждение, или *statement*: это то, что я всегда называл *in-vocation*, молитвенным обращением, тем обращением, которое можно было бы эксплицировать в следующих словах: Ты, единственный, владеющий тайной того, что я есмь и чем я способен стать.

Быть может, к тому же, само это обращение есть в конечном счете акт благодати, при условии, что ей навстречу открыта душа того, кто ощутил в себе ее таинственное действие.

Лучшее, что я могу сделать, это привести в завершение несколько строк, взятых из увидевшего свет несколько недель тому назад потрясающего свидетельства молодого студента-философа, израильянина, обратившегося в католичество; он умер в освенцимском аду. "Я гляжу на себя, того, каким предстаю в собственных глазах. Ребенок, слабого здоровья, фантазер, полный благих намерений, однако — бессильный, когда дело доходит до борьбы; тело хилое, интеллект (тот самый интеллект, которым я так горжусь) порядком ослабленный. Чувства изношены. Что я могу на самом деле? Моя профессиональная ценность как студента философии весьма незначительна; я далеко отстаю от своих товарищей одновременно по знаниям, по умению говорить и писать, далеко уступаю им в авторитете, необходимом, чтобы вести класс... И, однако, это жалкое существо, какое я собой представляю, — оно будет, я это твердо знаю, оправдано, если я принесу его в жертву. Оно даже уже оправдано — поскольку есть люди, которым я приношу какое-то облегчение..."*.

* *Lettres de Jacques Lévy*. P., 1951. P. 152.

Поль Рикёр —

Габриэль Марсель:

Беседы

Беседа первая

Поль Рикёр: Дорогой Габриэль Марсель!

Впереди — шесть бесед, во время которых я буду иметь счастье задавать Вам вопросы, как я это делал тридцать лет назад, будучи Вашим студентом, в этом же доме.

От этих бесед я жду многого, поскольку собираюсь просить Вас не только о резюмировании Вашего творчества, но и о критической его переоценке — в прежние времена это называли бы *retractation*, отречением от своих слов, — то есть о ревизии, корректировке; возможно, мы даже увидим подвижную границу Вашего творчества: ибо философия обретает новый лик, когда она проецируется на новые ландшафты; может быть, нам доведется исследовать иные возможности, заключенные в Вашей философии, сегодня вызванные к жизни новой философской ситуацией.

Мы с Вами условились о том, что наша первая беседа будет посвящена теме поиска.

Я полагаю, что это слово, «поиск», уже с детских лет было исполнено для Вас особого значения...

Габриэль Марсель: Да, мой дорогой друг, верно, что еще ребенком я смутно ощущал желание стать впоследствии исследователем; в каком-то смысле можно сказать, что я остался верен этому призванию, хоть оно и приняло иные формы.

Но прежде мне хотелось бы ответить на сказанное Вами в начале: я хотел бы признаться, как счастлив сам, что сегодня Вы мой собеседник; я с волнением думаю о том времени, когда Вы приходили ко мне — тому, должно быть, уже тридцать лет — с Максимом Шастеном, Роже Арнальдом и другими, и мы работали вместе и размышляли над проблемами, страстно нас волновавшими. Это сохранилось во мне как бесконечно дорогое воспоминание; не говоря о той, что была с нами, — замечательной подруге, внимавшей нашим беседам, ведшей записи...

Так вот, для меня большое счастье сегодня вновь встретиться с Вами. Вы действительно, можно сказать, на вершине Вашей карьеры, ибо в настоящее время Вы один из наиболее выдающихся философов, профессоров Сорбонны, один из тех, кто действительно сумел завоевать уважение и любовь студентов.

Поль Рикёр: Позвольте же мне, дорогой Габриэль Марсель, снова напомнить о временах, когда, будучи студентами, мы приходили к Вам, чтобы, в свою очередь, исследовать царство живого опыта и его значений; в то время мы читали Ваш «Метафизический дневник», который был начат в 1914 году и издан в 1927-м; читали «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему», опубликованное в 1933 году в качестве приложения к «Разбитому миру»; Вы готовили к изданию книгу «Быть и иметь», включавшую лекции, которые Вы тогда читали.

Исследователем Вы были во всех известных нам работах: однако форма, в которую выливалось то или иное исследование, не перестает вызывать вопросы.

Так, когда мы открываем «Метафизический дневник», бросается в глаза несходство двух его частей: первая удивляет нас своей сугубо диалектической манерой, как, думается мне, она очень скоро начала удивлять и Вас. Это борьба против духа системы, но сами средства заимствованы у последней. Поэтому можно спросить — и это будет моим первым вопросом: не отдавала ли Ваша мысль на этом этапе дань иррационализму, в силу самой избыточности диалектики? Как Вы сегодня относитесь к этой первой части «Дневника»?

Габриэль Марсель: Мне кажется, говоря о том, что первая часть «Метафизического дневника» сегодня должна меня удивлять, Вы прибегаете к эвфемизму; признаюсь Вам, она меня приводит в отчаяние; конечно, я могу задним числом понять, что означал для меня этот способ разведывания недр, — слово это мне здесь кажется уместным, поскольку для меня речь шла о разработке, как разрабатывают горную породу: задачей было избавление от известного аппарата диалектики, но какими средствами? Поразительное противоречие, с которым мы сталкиваемся в этой, первой, части дневника, состоит в том, что я очень неуклюже, средствами самой диалектики, старался, как мне казалось, освободиться от диалектики.

Поль Рикёр: Каковы были в то время Ваши философские предпочтения?

Габриэль Марсель: Мне нетрудно это вспомнить. Должно быть, стоит сперва напомнить, что представляла собой в ту эпоху Сорбонна. Поистине, лучшие примеры преподавания можно было найти в области истории философии. Говоря это, я думаю о человеке, о котором Вам рассказывал недавно и который остался для меня как бы образцом того, чем может быть историк философии: я имею в виду Виктора Дельбоса. У других преподавателей философии мысль обычно имела критическую направленность, однако в них мало ощущалось то утверждающее начало, потребность в котором я испытывал. Разумеется, совсем иначе обстояло дело с Бергсоном! Я имел счастье в течение двух лет слушать его лекции в Коллеж де Франс и никогда не смогу вспоминать об этом без волнения: мы шли туда всякий раз с замирающим сердцем, словно в предвкушении откровения. В этом случае слово «исследовать», эта идея исследования, которую Вы в сегодняшней нашей встрече поставили во главу угла, обретает все свое значение: да, у нас действительно было впечатление, что Бергсон делает открытия, что сейчас он приоткроет для нас самые сокровенные, самые глубокие аспекты нашей реальности!

Однако в моем случае парадокс состоял в том, что восхищение, которое я испытывал по отношению к Бергсону, совмещалось или, точнее, сосуществовало с совершенно иным

умонастроением: это был в целом своего рода культ самой абстрактной, наиболее диалектической мысли.

Поль Рикёр: В ту пору Вы читали Шеллинга...

Габриэль Марсель: Да, я был под впечатлением Шеллинга и отчасти Гегеля; помимо того, я особенно глубоко зачитывался английскими неогегельянами и, в первую очередь, Брэдли. В тот период у меня было явное раздвоение между этим стремлением к строгости, причем к строгости абстрактной, — и, одновременно, склонностью к философскому риску (*aventure*); и должен сказать, что разрешиться этому противоречию было суждено лишь со временем, очень нескоро, да и то, быть может, лишь частично.

Поль Рикёр: Возможно, что первая часть «Метафизического дневника» сегодня интереснее для нас, чем для Вас. Но для Вас самого результаты этой борьбы, которую Вы ведете с помощью понятий против них самих, не столь уж незначительны, как Вы склонны считать; эти результаты как бы накоплены, складированы где-то в стороне: Вы пользуетесь ими во второй части «Дневника». Наиболее конкретные анализы, представленные там, — истинное достижение диалектики. Вдобавок в Предисловии к «Метафизическому дневнику» Вы упоминаете об этом поразительном пересечении результатов позднейших размышлений и выводов изначальной диалектики. И вот сегодня, после спада экзистенциалистской волны, в период, когда вновь восстанавливается в правах требование строгой философии, — не кажется ли Вам, что анализ понятий, содержащийся в первой части «Метафизического дневника», заслуживает того, чтобы быть признанным?

Габриэль Марсель: Да, я это допускаю. Мне кажется, при чтении первой части «Дневника» или предшествовавших ему «Философских фрагментов», опубликованных в Бельгии три или четыре года тому назад с предисловием отца Блэна, меня, в первую очередь, раздражает то обстоятельство, что я здесь вижу недостаток внутренней собранности, отсутствие надлежащей точности и строгости словаря; видите ли, на мой взгляд, это философия, еще не вооруженная тем концептуальным аппаратом, который позволил

бы проделать данную работу так, чтобы она могла удовлетворить меня сегодня; думается, именно это как-то раздражает меня при чтении названных текстов, хоть я опять-таки признаю, что это в некотором роде предварительный шаг, без которого было не обойтись. Я совершенно не жалею о затраченных усилиях.

Поль Рикёр: По правде говоря, сегодня не стало как раз противника, с которым Вы ведете борьбу в "Дневнике" — идеализма или, как вы говорите, идеалистических постулатов.

Но обратимся ко второй части "Дневника", которую Вы писали между 1915 и 1923 годами. Вот где был осуществлен настоящий прорыв!

Читаем в Предисловии: «Я все более склонялся к тому, чтобы сосредоточить свою мысль на аномалиях, которые всякий рационализм стремится скрыть и от которых он отворачивается...» И вот этот извилистый, фрагментарный путь поиска выкристаллизовался в понятие *экзистенции*. Именно о нем я хотел бы поговорить с Вами. Но прежде должен Вам сказать, что когда вышел в свет очерк «Экзистенция и объективность», в котором Вы свели воедино главные результаты Вашего исследования, у нас сложилось впечатление (как это было немного позже с «Онтологическим таинством и конкретным приближением к нему»), что мы — перед лицом одного из тех великих программных текстов, какими для предыдущего поколения явились тексты Бергсона, «Введение в метафизику», «Восприятие изменения». И, однако, это понятие экзистенции сегодня ставит перед нами ряд проблем. Вы противопоставляете экзистенцию объективности, борясь против примата аналитического познания. Подтверждаете ли Вы и сегодня таким же образом эту антитезу: экзистенция — объективность?

Габриэль Марсель: Не думаю, что в этом вопросе я изменился; возможно, мне следовало бы что-то уточнить в деталях, скорректировать некоторые утверждения, но в главном моя позиция остается неизменной; к тому же, как я полагаю, в последующем она воспроизводилась в текстах, подчас отделенных один от другого очень большими промежутками времени.

Думаю, что именно тогда мне стало очевидно то, что я

называю неоспоримым (*indubitable*) характером экзистенции. Это сознание невозможности свести экзистенцию к чему бы то ни было другому и даже поставить ее под вопрос. Иными словами, я никогда не мог понять вопроса, который ставился некоторыми философами (из позднейших это, наверное, Шеллинг и Хайдеггер), вопроса, заключающегося в следующем: как это происходит, что нечто существует, что есть существование? Мой ответ уже тогда гласил: такой вопрос в действительности лишен всякого смысла, поскольку он подразумевает возможность, которой у нас нет, — возможность каким-то образом абстрагироваться от существования, поместить себя вне его, дабы его созерцать. Между тем то, что мы можем рассматривать, — это объекты, все то, что причастно к ситуации объекта: но экзистенция как раз не является ничем в этом роде, она это *предваряет*. При этом, когда я говорю о приоритете существования, я не имею в виду первичности существования по отношению к сущности — нам, наверное, придется вернуться к этому в связи с сартровским экзистенциализмом; но что для меня было чрезвычайно важно, это утверждение, что экзистенция есть не только данное, но что, возможно, следовало бы сказать в более парадоксальной форме, что она — дающее: это означает, что она сама является условием всякой мысли вообще, и в этом вопросе я, конечно, был далек от традиционного идеализма.

Поль Рикёр: Разумеется...

Габриэль Марсель: Далее, Вы знаете, как и я, каким образом эта философия конкретизировалась и определилась в исследованиях, касающихся ощущения и того, что сегодня часто называют собственным телом, то есть моим телом именно в качестве моего.

Поль Рикёр: Введя в «Метафизический дневник» эти размышления об *ощущении* и *восприятии*, Вы поистине положили начало тому новому типу анализа, которому во французской философии было суждено большое будущее! Вы связали воедино философию ощущения и философию экзистенции. Ощущение перестало быть делом одной лишь психофизиологии, оно стало свидетельством нашей причастности существованию, причастности меня самого, как существую-

шего, существующим вещам. Подвергнув критике трактовку ощущения как сообщения, циркулирующего между двумя вещами, между передающим и принимающим объектами, Вы заложили основу того, что позднее было названо Морисом Мерло-Понти и другими феноменологией восприятия.

Габриэль Марсель: Вероятно: но не кажется ли Вам, что это было в некотором роде предвосхищено Клоделем в его «Поэтическом искусстве» и в его идее *co-naissance*? Всегда озабоченный уточнением своих истоков — «я страшусь неблагодарности и беспамятства», — я полагаю, что нахожусь в совершенно явном долгу перед Клоделем, хоть нам Клодель и не кажется философом в техническом смысле слова. Но, не правда ли, у гениального человека эти барьеры, перегородки рушатся, и между поэзией и философией устанавливается связь, как мы это наблюдаем и у других. Поэтому я думаю, что не впадаю в преувеличение, подчеркивая здесь все то, чем я был обязан поэтике Клоделя.

Поль Рикёр: Разница в одном: Клодель искал в сфере языка слова пути этого включения в бытие, в экзистенцию; Вы же вернули «абсолютное присутствие» в план самого ощущения; тем самым Вы сразу же придали рефлексии по поводу экзистенции направленность, ориентированность на тело, прежде чем она будет ориентирована на язык. Наверное, этого не следует забывать сегодня, когда французская философия словно загипнотизирована проблемами языка; дополнив критику концепции ощущения как сообщения критикой концепции тела как инструмента, Вы открыли путь философии собственного тела и дали философии средство мыслить воплощение.

Беседа вторая

Поль Рикёр: Дорогой Габриэль Марсель, наша первая беседа побудила нас задуматься над той тесной связью, которая объединяет в Вашей философии и Вашем творчестве конкретные описания собственного тела с философской темой экзистенции. Читатель, обратившийся после «Метафизического дневника» к книге «Быть и иметь», может удивиться, об-

наружив, что вопрос о бытии словно вытеснил вопрос об экзистенции: поворот, думается мне, наметился в велико-лепном тексте 1933 года, «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему». Чем вызвана такая радикальная перемена?

Габриэль Марсель: Дорогой друг, мне кажется, здесь надо все расставить по местам: проблема бытия возникает с середины «Дневника», то есть к началу, к весне 1919 года; однако совершенно верно, что до того времени моя философская мысль держалась как бы в стороне от бытия или от проблемы бытия; интересно было бы задаться вопросом о причинах этого. Я усматриваю здесь связь с тем обстоятельством, что все мое образование было идеалистическим, и слово «бытие» звучало для меня как-то двусмысленно, сам термин отдавал схоластикой, слово "схоластика" могло иметь только уничижительное значение. Вспомните: ведь в это время лишь редкие специалисты интересовались философией Средних веков; мы же, студенты философского факультета, ее, как правило, не знали и не испытывали ни малейшего любопытства по этому поводу. Помню весьма почтенного господина Пикаве, читавшего курс средневековой философии; не думаю, однако, чтоб он собирал большую аудиторию; я даже не уверен, были ли это слушатели из числа студентов. В этот период, то есть в годы, непосредственно предшествовавшие войне, и даже, быть может, в первые годы войны, я последовательно придерживался разделения, почти что противопоставления, философии, именуемой философией бытия, и философии свободы; все мои симпатии были на стороне последней. Мне помнится, например, живое чувство симпатии, с которой я читал некоторые страницы Секретана. Здесь мы, кстати, вновь возвращаемся к Шеллингу, о котором Вы говорили в прошлый раз: можно сказать, что Секретан, — так же, как в другом плане Равессон, — развивал идеи Шеллинга, при этом порядком искажая сущностное в нем, но сейчас речь не об этом.

Итак, потребовался ряд факторов — их сегодня довольно трудно конкретизировать, — чтобы мысль моя сосредоточилась на бытии; думаю, что это могло произойти не раньше, чем определилось, или *относительно* определилось, то, что я называю феноменологической перспективой, то есть когда я

начал задаваться вопросом, *что мы хотим сказать*, когда говорим о бытии, каковы наши намерения, какова наша цель. Это очень хорошо видно на примере одной из страниц «Метафизического дневника»; может быть, стоило бы зачитать несколько строк: если не ошибаюсь, страница двести семьдесят седьмая...

Поль Рикёр: С Вашего позволения я прочту: «Бытие это то, что не может обмануть надежд, бытие есть, когда увенчано наше ожидание: я говорю о том ожидании, в которое мы всецело вовлечены; учение, отрицающее бытие, находит свое выражение в словах «все есть тщета», а именно, ничего не следует ждать, лишь того, кто ничего не ждет, не постигнет разочарование. Я думаю, что данная проблема может быть поставлена только на этом основании. Говорить «ничего нет» — значит говорить «ничто не имеет значения», углублять русло этого нигилизма, воздерживаясь от углубления бытия и существования...»

Габриэль Марсель: Теперь я хочу обратить Ваше внимание на то, что мы можем здесь еще раз вспомнить о Клоделе и упомянуть нигилиста из пьесы «Город», в какой-то момент провозгласившего: «ничто не имеет бытия»; вот Вам подтверждение того, что творчество Клоделя в значительной степени наложило отпечаток на мою философию; к тому же и в позднейших текстах у меня очень часто бывал повод приводить этот фрагмент из «Города», который мне кажется в высшей степени знаменательным.

Поль Рикёр: И в то же время у Вас здесь, быть может, появляется некоторая двойственность; по прошествии нескольких лет в работе «Быть и иметь» мы читаем: «Замешательство, которое я испытываю в этом вопросе, отчасти объясняется трудностью, с какой мне всегда давалось определение отношения между бытием и существованием; мне кажется очевидным, что существование — это способ быть: важно знать, единственный ли это способ; вероятно, что-то может быть, не существуя; обратное я считаю в принципе невозможным, если только это не просто игра слов». Не кажется ли Вам, что эти два понятия, бытия и существования, если и легко покрывают друг друга, тем не менее различны в том,

что каждое из них соотносится с особым видом озабоченности? Так, проблему экзистенции Вы, как об этом говорилось в прошлый раз, поставили в связи с проблемой объективности. Надо было найти такую область, где сомнениям уже не могло быть места; экзистенция неоспорима — однако она берется как оппозиция к объективности. К рассмотрению же вопроса о бытии Вы, как мне кажется, приступаете с заботой иного рода, Вами движет то, что Вы называете *онтологической потребностью*; и вот теперь надо исходить из этого понятия потребности.

Я думаю, Вас ориентировала на эту проблему бытия забота, носившая исключительно конкретный характер: с одной стороны, она была обусловлена Вашим опытом военных лет, с другой — размышлениями о духе времени, о происходящих в мире процессах...

Габриэль Марсель: Да, без сомнения... Я считаю, что это очень существенный момент. Действительно, в этих размышлениях, несколько тяжеловесно озаглавленных «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему», полностью оформилось противопоставление, я бы даже сказал, полярная противоположность, между тем, что я воспринимал как феномен все более технизированного, функционализованного мира, с одной стороны, и, с другой, этой надеждой, этой потребностью, которые нас увлекают к полноте, иными словами, потребностью в чем-то, что совершенно не поддается функциональным, абстрактным определениям...

Поль Рикёр: Да, «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» начинается с размышления о смысле мира, «осью» которого является то, что Вы называете функцией: биологической, социальной...

Габриэль Марсель: Вот именно, этого мира, где к человеку относятся лишь как к связке функций; различают функции жизненные, психологические — статус последних к тому же совсем не ясен, поскольку они помещаются между биологическими и социальными функциями. Собственно социальные функции человеческого бытия (не знаю ничего более ужасного, чем эта редукция человека!): здесь поистине

необходимо сделать ударение на слове «бытие» и на том смысле, который оно получило в результате этого ущемления. Совершенно очевидно, что то, о чем я говорил в 30-е годы, обрело несравненно более конкретный смысл в современном мире. В этом отношении, думается, эти страницы предваряли то, что мы наблюдаем сегодня; впрочем, мы еще остановимся на этой важнейшей теме в пятой беседе.

Поль Рикёр: В итоге можно сказать, что слово «бытие» позволило Вам в какой-то момент мобилизовать идущий из глубины души протест; стало быть, онтологическая потребность — это уже не просто то неоспоримое, о котором мы говорили в связи с экзистенцией: она означает *обращение заново к оставленным основам...*

Габриэль Марсель: Эта потребность видится мне, если угодно, в качестве некоего корпуса, основы протеста, направленного против фактического положения вещей.

Поль Рикёр: Но вот что удивительно: Ваш протест был тогда направлен не только против сведения человеческого существования к ряду функций, но и против фундаментальной философской традиции, традиции *cogito*, которая сегодня вновь подвергается критике, уже со стороны других. Однако, обращая онтологическую потребность против *cogito*, не рискуете ли Вы подорвать определенную основу сопротивления тем процессам в мире, которые Вы осуждаете?

Габриэль Марсель: Дорогой друг, по-видимому, это один из пунктов, по которым мне следует пересмотреть то, что я писал тогда. Сейчас мне кажется, что я бы все же расставил акценты иначе, чем Вы. Ведь я не говорю, что выступаю против *cogito*, не правда ли: это было бы абсурдно; но что я хотел сказать — это что Декарт, по-моему, как раз недооценил тот безусловный характер экзистенции, который мне кажется в общем и целом предваряющим любое определение или какой бы то ни было мыслительный акт. Я полагаю, надо было бы взглянуть — однако это требовало работы, которой я тогда не проделал, — какова связь между тем, что я в ту пору писал в самом общем виде (и к чему, конечно, возвращался впоследствии), и тем, что, со своей сторо-

ны, писал Ясперс против *cogito*; мне думается, что в этом наши позиции поразительно близки.

Поль Рикёр: Да, но вы оба прочли Декарта как кантианцы; для вас *cogito*, я мыслю — эпистемологический субъект: когда Вы называете *cogito* «хранителем порога действительного», Вы его сводите к чистой функции бдительности по отношению к универсуму чистых объектов мысли; но сам Декарт видел в *cogito* в первую очередь утверждение *я существую*, — и в этом смысле Вы, быть может, подхватываете забытую интенцию Декарта, возвращая положению «я существую» всю его плотность.

Габриэль Марсель: Да, я думаю, что в философии Декарта в действительности было заключено гораздо больше, чем можно было бы предположить на основании этой критики *cogito*. Кстати, я часто говорил, что у Декарта мы находим несравненно больше, нежели в картезианстве; ведь Вы согласны со мной в этом, не правда ли; во всяком случае, картезианство определенного толка способствовало сужению поля Декартовой мысли; идея абсолютной свободы, как ее понимал Декарт, совершенно очевидно выходит за рамки формализма *cogito*. Вы правы, говоря, что у меня была слишком сильна тенденция читать Декарта по-кантовски, к тому же возможно, что моя мысль в гораздо большей мере сосредоточилась на идее трансцендентального *я*, коррелятивного кантовскому объекту. Во всяком случае, я убежден, что Ваше замечание, в плане историческом, совершенно справедливо.

Поль Рикёр: И, напротив, в каком-то другом смысле можно было бы сказать, что работа «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» недостаточно критична. Вернемся к тексту, который мы только что цитировали: «Надо, чтобы было — или: надо было бы, чтобы было — бытие, чтобы все не свелось к игре видимостей, изменчивых и несостоятельных, или, говоря словами Шекспира, к истории, рассказанной идиотом; к этому бытию, к этой реальности я страстно стремлюсь быть каким-то образом причастным». Не поставит ли критическая мысль под сомнение значение, обоснованность подобного протеста? Не станет ли она опровер-

гать это "надо" или, еще скорее, "надо было бы", как выражение некоего wishful thinking, смещения желаемого и действительного?

Габриэль Марсель: Я думаю, необходимо четко поставить этот вопрос; впрочем, я его поставил тогда и очень часто возвращался к этому впоследствии. Но, видимо, ответ должен был быть сформулирован более строго. Прежде всего я стремился показать, что философия, абстрагирующаяся от онтологической потребности или противопоставляющая ей неприятие в качестве цели, безусловно, возможна. Философия отчаяния возможна: я не верю, что можно всерьез говорить, будто она заключает в себе противоречие. Но вот что, на мой взгляд, ошибочно, это утверждать, вслед за некоторыми пессимистами, что эта философия отчаяния обусловлена самой объективной реальностью, самой структурой вещей, если, конечно, рассматривать их без пристрастия. Я думаю, что на самом деле это тоже постулат, и он требует анализа с тех философских позиций, которых я придерживаюсь.

Поль Рикёр: Но в таком случае все разыгрывается вокруг нашей способности сочетать критическую рефлексию, примененную к «постулатам» оппонента...

Габриэль Марсель: Да, именно...

Поль Рикёр: ... С тем, что Вы называете «конкретным приближением»...

Габриэль Марсель: Да.

Поль Рикёр: Но каким образом критическая мысль могла бы сегодня связать эти конкретные подходы, — например, анализ обладания, анализ автономии, трактуемой в духе стоического постоянства, как воли, направленной на согласие с собой, — с онтологической потребностью? В ту пору Ваш метод состоял в том, чтобы, углубленно изучая этот опыт, находить в нем связь с бытием, связь, которую Вы называли верностью...

Габриэль Марсель: Да...

Поль Рикёр: Каким образом Вы могли бы в настоящий момент связать критику постулатов с возобновлением этого онтологического опыта?

Габриэль Марсель: Мне кажется, что здесь вступает в силу то, что Шеллинг, очевидно, в совершенно другом смысле, называл высшим эмпиризмом.

Иными словами, это обращение к определенному типу опыта, который прежде должен быть осознан, признан и который в некотором роде заключает в себе самом залог собственной ценности. В действительности если мои взгляды в чем-то претерпели существенное изменение, так это в отношении к опыту; признаюсь, я не могу удержаться от улыбки, вспоминая, какое презрение мне внушали в определенный период моей жизни эмпиризм и само понятие опыта. Позже я пришел к пониманию того, что этот отказ от опыта, этот своего рода системный априоризм на самом деле свидетельствовал о недостатке рефлексии, и что надо было снова обратиться к опыту, однако уже не на уровне традиционного эмпиризма; кстати, мой друг Анри Бюгэ ввел лет десять тому назад понятие «опытной философии», в противоположность философии эмпирической (я даже цитировал его в одном из докладов, прочитанных в Институте), и, думаю, мы увидим впоследствии, что именно эта философия опыта задействована в исследовании, касающемся названных Вами тем и прежде всего верности, которая, как Вы, разумеется, хорошо знаете, является в конечном счете стержнем моей философии.

Поль Рикёр: В итоге надо, наверное, сказать, что этот кардинальный опыт заключает в себе и критическую функцию: это критический опыт, поскольку в нем сочетаются в единой интенции возрождение онтологической направленности и критика модальностей, скрывающих последнюю от нас.

Габриэль Марсель: В действительности этот опыт предполагает применение того, что я назвал рефлексией второй ступени, являющейся — в противоположность рефлексии первичной, чисто критической, разлагающей свой предмет на составные элементы, — рефлексией восстанавливаю-

шей. Для меня именно это стало главной заботой с того момента, когда (к 1930-м годам) я полностью осознал, что я хочу делать: восстановление, но восстановление интеллектуальным и интеллигентным способом, а не путем обращения к какой-то абсолютно субъективной интуиции.

Беседа третья

Поль Рикёр: Дорогой Габриэль Марсель, предыдущая беседа подвела нас к важнейшему порогу Вашего творчества — театру. Все в Вашем творчестве — родом из театра: в то же время все ведет к нему, и в первую очередь анализ того опыта, который мы выше назвали онтологическим, — настолько он заряжен драматизмом.

В работе «Быть и иметь» Вы писали: «то, что отчаяние возможно — это основная данность; человек способен отчаяться так же, как он способен объять смерть, — собственную смерть»; и далее: «Задача метафизики — занять определенную позицию перед лицом отчаяния; метафизика как изживание отчаяния».

Как Вы сегодня относитесь к Вашему театру? Каким Вам видится взаимоотношение между драматургией и Вашим философским творчеством?

Габриэль Марсель: Я очень счастлив, что Вы задаете мне этот вопрос, поскольку считаю его наиважнейшим; к тому же именно вокруг этого, по-видимому, бытовали самые ошибочные мнения, в частности, среди деятелей театра, которые не удосужились прочесть мои пьесы. Истина в том, что между моей философией и театром — связь самая тесная, самая сокровенная, какая только может быть.

Чтобы полнее выразить свою мысль, я бы сказал, что моя философия является экзистенциальной в той самой мере, в какой она является театром, то есть драматургической тканью. Что меня в последние годы более всего поражает, когда я задумываюсь над своим творчеством, это факт, что экзистенция или, если хотите, существующий субъект может быть действительно мыслим лишь там, где ему предоставляют слово. В противном случае мы говорим об этом существующем субъекте, мы *на словах* подчеркиваем его статус субъекта, на

деле же неизбежно, уже в силу самого обстоятельства, что мы о нем говорим, мы его объективируем и, следовательно, деформируем.

Но, разумеется, это взгляд апостериори. В жизни у меня все разворачивалось в совершенно другой последовательности (надеюсь, что у меня будет возможность вернуться к этому), я вынашивал мысли о театре, далеко еще не зная, не подозревая о том, что такое философия.

С другой стороны, коль скоро Вы спрашиваете, какой мне видится эта связь теперь, сошлюсь на текст, опубликованный этой весной, где я использовал следующее сравнение, которое мне кажется весьма точным: говоря о моем творчестве в целом, можно провести параллель с Грецией, включающей как континентальную, так и островные территории. Континентальная часть в моем случае — философские сочинения, здесь я как бы ощущаю соседство других мыслителей нашей эпохи, таких, как Ясперс, Бубер и Хайдеггер. Острова же — это театральные пьесы. Чему служит такое сравнение? Чтобы добраться до острова, необходима переправа; так и здесь, чтобы перейти к драматическим произведениям, надо оттолкнуться от берега. Надо, чтобы размышляющий субъект в каком-то смысле оторвался от самого себя, чтобы он забыл о себе, дабы погрузиться в те существа, которые он вынашивает в своем воображении, в которые он стремится вдохнуть жизнь. К этому можно было бы добавить — не думаю, чтобы это выглядело нарочито, — что стихия, связывающая в моем творчестве континент и острова, это музыка: действительно, музыка — это поистине самый глубокий пласт, приоритет в каком-то смысле принадлежит именно ей.

Поль Рикёр: Я полагаю, что театр возымел на Вашу философию то действие, о котором Вы говорите, потому что дал Вам возможность не только признать субъект, предоставляя ему слово, но и признать субъекты. В самом деле, в Ваших пьесах поражает постоянное проигрывание того, что Вы однажды назвали «той высшей справедливостью, которая схожа с милосердием». Судьбы человеческие остаются запутанными, узел их не развязать; сами Вы в том, что я назвал бы театральным действием, никогда не выступаете с позиций судьбы.

Габриэль Марсель: Мне кажется очень верным сказанное Вами; к тому же я пытался выявить корни такой позиции, анализируя воспоминания моего детства и отрочества. По этому поводу я мог бы сказать многое. Свою роль сыграло дело Дрейфуса; его я коснусь в другой связи. Но здесь очевидно также влияние, — возможно, более сокровенное — семейной обстановки; я был свидетелем того, как мои близкие радикально расходились во взглядах на одну и ту же проблему (например, на развод). Я видел в каждом пленника собственной точки зрения. Таким образом, я испытал, по-видимому, с самых ранних лет, потребность найти тот уровень, на котором можно было бы понять всех, где каждый нашел бы себе место, каждый, в каком-то смысле, был бы оправдан.

В то же время, обращаясь к своим ранним пьесам, я убеждаюсь, что почти все они содержат осуждение судьи, осуждение того, кто осуждает; вдобавок — здесь я предвосхищаю тему дальнейшего разговора, — я думаю, что христианская этика затронула меня в первую очередь этой своей стороной.

Поль Рикёр: Очищающая сила воздействия Ваших пьес связана с тем, что они далеки от апологетики. Это поразительно! В таких пьесах, как «Благодать», «Замок на песке» и позднее «Человек Божий», «Пылающая часовня», «Иконоборец», трагизм в том, что в отношениях между людьми все безнадежно запутано... решения нет, поскольку носители смысла и надежды здесь всегда небезупречны, часто — подозрительны, иногда вовсе невыносимы. Я сказал об очищающем воздействии: в самом деле, цель Вашей драматургии — помочь избавиться от притворства, изгнать его дух, а также предвидеть то, что средствами философии еще не может быть сказано...

Габриэль Марсель: В этой связи я, конечно, подчас задавался вопросом —/и хотел бы знать, что Вы думаете по этому поводу, — не намечается ли здесь неожиданная аналогия между этой ролью театра и непрямой коммуникацией, как ее понимал Кьеркегор? Более всего меня поражает интерес, который Кьеркегор проявлял к театру, об этом он очень часто говорит в «Дневнике»: и я временами спраши-

вал себя, не осуществлял ли я в каком-то смысле, связывая столь неразрывно философское мышление с драматургическим, нечто, к чему, возможно, в глубине души тяготел Кьеркегор? Что Вы думаете об этом?

Поль Рикёр: Вы, безусловно, правы; но Ваше собственное, неповторимое здесь — именно это оправдывающее понимание всех антагонистов: Вы как бы принимаете на себя ответственность за всех, никогда не становясь им судьей... Теперь скажите мне: как Вы думаете, все ли Ваши пьесы в этом отношении близки по духу?.. Меня удивляет некое ритмическое чередование: одни пьесы словно замыкаются на ночи, в других в какой-то момент вспыхивает подобие молнии, зарницы. Будто что-то пульсирует в Вашей драматургии: то возможность отчаяния, о чем мы говорили вначале, то берущие над ней верх свидетельство и смутное признание таинства, при том, что ни постичь последнее, ни обладать им мы не можем. И мне начинает казаться, что театр Ваш, помимо своей функции представлять неприкрытый трагизм, выражает и экзистенциальную пульсацию Вашей философии.

Габриэль Марсель: Очевидно, здесь в самом деле есть некое чередование; разумеется, оно не носит характера планомерности, однако здесь нельзя говорить и о произволе. В сборнике моих пьес под общим заглавием «Тайна — в островах» можно действительно столкнуться с такой антиномичностью. Так, в двух первых пьесах, «Острие» и «Эмиссар», к концу появляется некий просвет, хоть он едва заметен; исход же третьей пьесы — отчаяние.

«Конец времен» — одна из самых мрачных вещей, когда-либо мной написанных. Вероятно, обратившись к череде пережитых всеми нами событий, мы найдем ключ к этим перепадам, и все же я не думаю, чтобы им можно было дать точное объяснение. Будь у каждой пьесы в самом деле счастливая развязка, эти сочинения вызывали бы у меня недоверие, складывалось бы впечатление чего-то автоматического и, стало быть, очень сомнительного.

Среди моих пьес есть, безусловно, очень сумеречные (в том числе из названных Вами — «Пылающая часовня»). Мне кажется, зритель может извлечь из них нечто позитивное, однако оно носит неявный характер; от зрителя требуется

усилие, работа рефлексии: ее можно стимулировать, но отнюдь не навязать.

Поль Рикёр: Мне кажется, что кристаллизации вопрошающей мысли как у каждого действующего лица, так и у зрителя, и у читателя служит тема смерти. Вы пишете, что смерть — это «испытание, которому подвергается присутствие», или, еще, что это «трамплин к абсолютной надежде». Движущую силу Вашей драматургии можно было бы выразить словом «наперекор». Наперекор всему: отречению, отказу, краху иллюзий... Почему? Потому, что в Ваших пьесах смерть берется во всем ее трагизме; не только *моя* смерть, но, как Вы постоянно подчеркиваете, *твоя* смерть: в этом случае смерть — это действительно кризис, радикальный подрыв всякой веры в экзистенцию, всякой уверенности в присутствии... И здесь Ваш театр не только оказывает очищающее воздействие, но он еще и свидетельствует.

Габриэль Марсель: Роль смерти в моих пьесах, безусловно, первостепенна, и то же, в каком-то смысле, можно сказать и о болезни; как ни странно, в этом меня упрекал Пьер Эме Тушар в книге «Дионис»: он утверждал, что я отвожу слишком много места болезни и смерти. Меня это повергло в недоумение; ибо я не верю, что место, отведенное им, может оказаться чрезмерным, ведь именно они составляют сердцевину нашей участи, таинства, в которое мы вовлечены.

Теперь я хотел бы отметить еще один момент, касающийся отношения между моими театральными пьесами и философскими сочинениями, — то обстоятельство, что видение сквозь призму театра, иначе говоря, через посредство персонажей, очень часто бывало предвосхищением того, что позднее мне являлось в философском плане. Здесь можно привести множество примеров. Вы упомянули «Замок на песке», одну из моих первых опубликованных пьес; она была написана в 1912-1913 гг., и, что поразительно, эта пьеса совершенно очевидным образом опережает то, что я писал в те годы в философских работах. Действительно, в ней явственна критика с позиции экзистенции того идеализма веры, за который я еще как-то цеплялся и который проявляется даже в первой части «Метафизического дневника», т.е. еще какое-то время спустя.

Уже в «Замке на песке» дает о себе знать (хотя тогда я, конечно, не был способен осознать это в четкой, философски строгой форме) основополагающая идея интерсубъективности, — идея, исходящая из того, что мы не одиноки в мире и что бы мы ни делали, мы в ответе за происходящее с другими.

Еще один пример, который часто приводят в работах, посвященных моему творчеству, — конец «Иконоборца»: в последней сцене в драматическом контексте возникает эта как бы озаряющая нас светом идея таинства, таинства как позитивной ценности, которая противостоит тому, что составляет область проблемного поиска.

Поль Рикёр: Но, дорогой Марсель, если театр предвосхищает Вашу философию, то в чем тогда самоценность философского акта, философской рефлексии? Не дает ли это возможность упрекать Вашу философию в том, что это философия театра? В ряде Ваших произведений Вы проводили идею о так называемой «рефлексии второй ступени». Каким образом этот рефлексивный момент включается в раздумье над драмой, над трагическим в мышлении?

Габриэль Марсель: Я считаю, что необходимо безусловно признать и полностью сохранить автономию философского акта, который действительно является актом рефлексии.

Мне кажется, затем, что Вы сейчас не без основания вспомнили о том, что я писал по поводу рефлексии второй ступени. Что именно мне хотелось этим сказать? Я хотел сказать, что, бесспорно, существует первичная рефлексия, чисто аналитическая по своему характеру, функция которой — разъяснить, так сказать, конкретное, разложить его на составные элементы. Но существует, я думаю, и обратное движение, движение возобновления, заключающееся в осознании того, что есть фрагментарного и даже, в каком-то смысле, сомнительного в чисто аналитическом подходе и в попытке восстановить на уровне мышления то конкретное, что перед тем мы видели в некотором роде раздробленным или распыленным; бесспорно, именно к этой рефлексии второй ступени я обращаюсь во всех своих философских работах с того момента, как я действительно пришел к полному осознанию

себя. Может быть, это еще недостаточно ощутимо в «Метафизическом дневнике», однако это отчетливо проявляется в работе «Быть и иметь» и, еще более непосредственным образом, в последующих сочинениях.

Поль Рикёр: Я тем охотнее признаю автономию философской рефлексии в Вашем творчестве, что Вы никогда, или почти никогда, не ссылаетесь на свои драматические произведения; философская рефлексия отталкивается от примеров, ситуаций — или от уже разработанных концепций, которые Вы, однако, ломаете: в этом отношении Ваша философия находит свой путь и следует им.

Габриэль Марсель: Да, мне кажется, это именно так. Вдобавок я счастлив, что Вы заговорили о роли примеров в моей философии: думаю, что эту роль действительно трудно переоценить.

Сколько раз я говорил, что мысль, не опирающаяся на примеры, рискует раствориться в вакууме, она может быть искажена преданной языковой структурой. Для меня привести пример означает в каком-то смысле доказать самому себе, доказать моему собеседнику, что я говорю не в пустыне: я бы даже сказал, что роль примера сродни орошению.

Поль Рикёр: В этом отношении пример в философии — совершеннейший аналог театрального персонажа; его стихия — определенный экзистенциальный риск.

Габриэль Марсель: Возможно, что аналог — это слишком резко сказано; или тогда надо было бы добавить, что персонаж — это как пример во плоти: пример, обретший своего рода автономию и тем самым — некое стимулирующее философское качество. Так что их сопоставление возможно. А теперь, дорогой друг, в своем преклонном возрасте я могу подтвердить, что мой театр продолжает сохранять для меня живой интерес и свежесть, — то, чего мне несколько недостает в моих философских сочинениях по той причине, что они были слишком эксплицированы, носили слишком «итоговый» характер; что они давали повод комментариям, зачастую представлявшим собой скорее повторение, чем творческое раздумье; и, прибегая к сравнению из обла-

ти биологии, скажу, что для меня театр — это ткань более живая, способная к внутреннему восстановлению, чем собственно философская мысль, — по крайней мере в моем случае.

Беседа четвертая

Поль Рикёр: Дорогой Марсель, в этой, четвертой, беседе я хочу задать Вам вопрос, который мы не можем больше обойти. На Ваше творчество наклеили ярлык (не нахожу другого слова) «христианский экзистенциализм»; часто можно слышать: существует атеистический экзистенциализм, экзистенциализм Сартра и Хайдеггера, и экзистенциализм христианский — Ясперса и Габриэля Марселя. Как Вы смотрите на это?

Габриэль Марсель: Должен сказать, что нахожу эту классификацию абсолютно неверной. Известно, что ее выдвинул Сартр в нашумевшей лекции «Является ли экзистенциализм гуманизмом?». Я всей душой протестую против того, чтобы представлять вещи подобным образом: в самом деле, как Вы знаете, я никогда прямо не использовал термина «экзистенциализм». На Римском конгрессе в 1946 году я обнаружил, что это слово служило для определения моей философии. В тот момент меня это мало затронуло, однако впоследствии, когда у меня спросили согласия на то, чтобы коллективный труд, выходящий в серии «Présence» издательства «Plon» и посвященный моей философии, был озаглавлен «Христианский экзистенциализм», я оказался в затруднительном положении.

Признаюсь, эта идея не вызвала у меня энтузиазма; все же я решил посоветоваться с человеком, к которому испытывал очень большое доверие, — с Луи Лавелем. Я сказал ему: «Вы знаете мои работы, я бесконечно полагаюсь на Ваше суждение: что Вы думаете по этому поводу?» Он ответил: «Я разделяю Ваше отношение к термину «христианский экзистенциализм», мне он тоже не по душе, все же мне кажется, что можно пойти на эту уступку издателю». И я согласился. Однако очень скоро мне довелось убедиться, каким нелепостям может дать повод слово «экзистенциализм», особенно в среде светских дам, и я пожалел о своей сговорчивости,

а с 1949 года категорически заявил, что отвергаю эту этикетку и что, к тому же, меня всегда пугали всяческие ярлыки и «измы».

Поль Рикёр: И тем не менее в этой очень общей характеристике было прилагательное: христианский. Мы не можем уйти от обсуждения этого вопроса.

Каково точное местоположение Вашей философии относительно христианства? Поскольку в конце концов можно было бы, без тени недоброжелательства, рассудить следующим образом: когда Вы говорите об онтологическом таинстве, Вы заимствуете это слово, а именно слово «таинство», из языка христианства; слово «онтологический» принадлежит философскому языку. Не оказывается ли в результате, что выражение «онтологическое таинство» говорит слишком мало философу и недостаточно если не верующему, то, во всяком случае, теологу, коль скоро Вы здесь не имеете в виду исключительной соотнесенности с личностью Христа?.. Так как же обстоит все на самом деле?

Габриэль Марсель: Думаю, что здесь надо было бы обратиться к далекому прошлому, бросить взгляд на то, как я пришел к христианству.

Вы знаете, что я воспитывался вне религии, что тем не менее с того момента, как я начал самостоятельно мыслить в философии, я стал неодолимо склоняться в пользу христианства, иными словами, склоняться к признанию того, что в христианстве должна быть заключена реальность чрезвычайно глубокая, и что мой долг как философа — исследовать, каким образом эта реальность может быть постигнута. Действительно, передо мной встала в ту пору именно проблема интеллигибельности.

Это было время, когда я показывал свои работы Виктору Дельбосу и ощущал в нем живейший интерес к этому поиску: однако я на многие годы оказался в парадоксальной ситуации человека, который глубоко верит в веру других, абсолютно убежден, что эта вера не иллюзорна, но при этом отказывает себе в возможности считать ее своей. Я полностью сознаю, что это странное положение затянулось надолго. Я бы сказал, что я долгое время ступал по натянутому канату, и в какой-то момент понадобилось вмешательство извне —

вмешательство Мориака, — чтобы я осознал парадоксальность этой ситуации и, проэкзаменовав себя, решил вопрос: действительно ли я вправе дольше упорствовать в своей позиции? Нет, я чувствую себя обязанным сделать прямой, открытый выбор. Это произошло в тот момент моей жизни, когда я находился, могу с уверенностью сказать, в состоянии душевного равновесия, а отнюдь не в минуту тревоги; это давало мне основание считать, что своего рода призыв, вестником которого явился Мориак, действительно должен быть мной воспринят с абсолютной серьезностью. Вероятно, я Вам говорил, что в течение какого-то времени у меня были колебания; я говорил себе: мне предстоит принять христианство, примкнуть к церкви, — будет ли это реформаторская церковь?.. Моя жена — протестантка, мы необычайно привязаны друг к другу, я питаю самую глубокую нежность к ее родным; брат моей жены, которому я поверяю все, — пастор... И тем не менее я выбрал католичество; влияние Дю Боса здесь, безусловно, перевешивало. Мне казалось, что высказаться за христианство означало высказаться за христианство во всей его полноте, и что эту полноту я найду скорее в католичестве, чем в протестантизме, который, на мой взгляд, выражал христианство во фрагментарных и неустойчивых, подчас неосновательных концепциях, выбирать среди которых было бы крайне трудно. Вот точная картина того, как это все происходило. Вы сейчас коснулись того важного текста об онтологическом таинстве, который был написан позднее; мое обращение состоялось в 1929 году, рассматриваемый же текст относится к 1932 году. Видимо, не просто установить, каково же было отношение между накопленным опытом (здесь я смело могу употребить слово "опыт"), сопутствовавшим моему обращению, последовавшим за ним, и тем, о чем говорится в данном тексте. Мне кажется, что даже в тот момент я испытывал потребность выйти на уровень достаточно универсальный, чтобы сказанное мной могло быть воспринято или услышано не католиками и даже, быть может, не христианами, при условии, что у них все же было бы восприятие того, что мне казалось главным.

Поль Рикёр: Иногда Вы говорите об этих перихристианских зонах существования; это их Вы стремитесь коснуться в Ваших философских сочинениях; однако вопрос остается: ког-

да Вы затрагиваете темы надежды, верности — не узнаем ли мы в них теологические величины?

Габриэль Марсель: Конечно...

Поль Рикёр: Вы отвергли определение «христианский экзистенциалист»: если связь между «я верую» и «я существую» является конституирующей для Вашего учения, если она включает в себе принцип всяческого противодействия отчаянию, не следует ли Вам согласиться с определением Вашей философии как христианской?

Габриэль Марсель: В крайнем случае... в крайнем случае, я бы, может быть, согласился с этим, но лишь постольку, поскольку возражаю против позиции Брейе, отрицавшего — что мне кажется совершенно абсурдным, — что в христианской жизни или в опыте могут быть элементы, способные питать и тем более обогащать философскую мысль. В этом смысле я готов допустить, чтобы речь шла о христианской философии, — если угодно, в порядке отрицания отрицания. Однако возвращаясь к тому, что было сказано Вами ранее и что для меня чрезвычайно важно, я бы уточнил, что, по моему мнению, я всегда был *философом порога*, философом, который держится — притом весьма неудобным для себя способом — срединной линии между верующими и неверующими, в какой-то мере опираясь на верующих, на христианскую религию, на религию католическую, однако таким образом, чтобы иметь возможность обращаться к неверующим, быть понятым ими и, быть может, помочь им. Я думаю, что такого рода забота — не апологетическая, это слово было бы здесь абсолютно неверным, — братская забота, сыграла исключительно важную роль в развитии моей философии; так что наверняка здесь могут возникнуть вопросы или возражения, о которых Вы говорили. Разумеется, я их не отвожу, но я должен в каком-то смысле уточнить, локализовать сферу, которой я держался, которой я, возможно, не перестая держаться...

Поль Рикёр: В этой «ситуации порога» мы видим Вас уже среди других фигур: это Ясперс и Хайдеггер; мне бы очень хотелось, чтобы наш разговор теперь коснулся этого соседства.

Габриэль Марсель: Да, разумеется.

Поль Рикёр: Я позволю себе привлечь Ваше внимание к этим проблемам, поскольку сам я несколько лет тому назад, работая над книгой, посвященной Вам, гораздо сильнее ощущал Вашу близость Ясперсу, нежели Хайдеггеру. Однако теперь, по прошествии времени, я склонен подчеркивать дистанцию, и даже противоположность, которую наблюдаю между Вами и Ясперсом, и, напротив, выделять все то, что, вопреки видимости, весьма убедительно говорящей об обратном, сближает Вас с Хайдеггером.

Габриэль Марсель: Я думаю, Вы абсолютно правы. Конечно, когда я прочел «Систему философии» Ясперса (если не ошибаюсь, это было в 1933 году), она меня совершенно поразила. Во многих отношениях это чтение словно несло с собой освобождение; я имею в виду главным образом второй том: «Экзистенция». Я нашел там совершенно великолепный анализ, прежде всего того, что Ясперс называет пограничными ситуациями; Вы помните, что я написал тогда очерк, опубликованный сперва в «Recherches Philosophiques» и позже вошедший в книгу «От отказа к ответу на призыв».

Значительно меньше впечатления произвел на меня третий том: «Трансценденция». Мне казалось, что понятие шифра, которым Ясперс так широко пользуется, носит двусмысленный характер, и поминутно встает вопрос, в какой сфере мы, собственно, находимся.

Поль Рикёр: Я бы свою оговорку распространил даже на второй том книги Ясперса: в его философии настолько акцентируется выбор, выбор себя в тревоге, что мне гораздо ближе то, что есть клуделевского в Вашей философии свободы: у Вас свобода как ответ преобладает над свободой-выбором. И напротив — я это сейчас осознаю гораздо острее, чем прежде, — в философии свободы Ясперса основное ударение делается на изгнании, одиночестве, отказе: это ориентирует всю его философию на своего рода романтику поражения, пронизывает ее от начала до конца. Я имею в виду, к примеру, такой текст: урок ночи; все упорядоченное должно быть разрушено; ночь подталкивает экзистенцию к собственному концу. Не думаю, чтобы Вы могли написать нечто подобное.

Габриэль Марсель: Нет, разумеется... К тому же, здесь явственны романтические реминисценции, вагнеровские, насколько мне помнится. Конечно, Вы совершенно правы...

Поль Рикёр: Какое место занимает тема тревоги в Вашей философии?

Габриэль Марсель: Что ж, это в самом деле проблема, к которой мы должны прямо перейти. Вне всякого сомнения, для меня тема тревоги не была главным моментом того, что я в общих чертах называю своей философией экзистенции. В этом, возможно, заключается глубокое различие между мной и, например, Хайдеггером. Мне все больше казалось — здесь мы действительно должны вспомнить о Клоделе, — что может существовать экзистенциальный опыт радости, полноты; я думаю, совершенно справедливо и то, что Вы сказали по поводу свободы. В течение этих последних лет мне становилось все очевиднее, что отождествлять свободу со свободой выбора — заблуждение. Не далее как сегодня утром мне пришлось принять довольно непростое решение: надо было забрать у издателя текст, который я ему предоставил по его просьбе, поскольку мне стало ясно, что если текст будет опубликован, он может кого-то другого подвергнуть опасности. У меня не было ни малейших колебаний. Я решил: текст надо изъять и даже уничтожить. Никакого выбора — и тем не менее я никогда не ощущал себя более свободным, чем в этот миг. Почему? Потому, что здесь не было ничего похожего на внешнюю необходимость, была только убежденность, что я предам самого себя, изменю себе, что, наконец, я вступлю в противоречие со всем, что когда-либо думал и утверждал, если не приму такого решения и из-за этого подвергну кого-то серьезному риску. Этот пример, на мой взгляд, очень характерен.

Поль Рикёр: Мне бы очень хотелось вернуться к теме тревоги, поскольку, когда речь идет о хайдеггеровской и о Вашей философии, эта тема служит поводом для недоразумения; или, скорее, здесь в качестве экрана действует определенное прочтение Хайдеггера как экзистенциалиста: стало привычным читать хайдеггеровские тексты о тревоге сквозь призм-

му работ Сартра, между тем как для Хайдеггера тревожная зыбкость всякой вещи есть следствие ее выпадения из того, что Вы называете онтологическим измерением. Это внушает мне мысль, которой я только что поделился с Вами: возможно, Вы кажетесь ближе Ясперсу, однако подспудно близость между Вами и Хайдеггером гораздо значительнее. То, что он называет забвением бытия, — мы это встречаем в Вашем анализе обладания, нерасположенности, отчаяния. Далее, Ваш метод уяснения истины путем постановки вопросов (на этом мы остановимся в шестой беседе) мне кажется сродни хайдеггеровскому вопрошанию. Я, со своей стороны, склонен видеть различие между Хайдеггером и Вами в другом — и, должен сказать, этот момент при чтении Хайдеггера меня неизменно озадачивает: я имею в виду ту осторожность, с какой он всегда обходит иудео-христианский массив культуры.

Габриэль Марсель: Хайдеггер — грек!

Поль Рикёр: Лишь в той мере, в какой Ваша философия является скорее перихристианской или предхристианской, Ваша позиция хранителя порога сближает Вас с Хайдеггером.

Габриэль Марсель: Вероятно, да. Мне кажется, самое главное в общности наших позиций — это чувство сакральности бытия, убеждение, что бытие — священная реальность; мне это представляется исключительно важным, и, думаю, этого достаточно, чтобы рассеять заблуждения относительно какой бы то ни было общности взглядов Хайдеггера и Сартра. Я особенно рад предоставленной Вами возможности высказаться по этому вопросу, потому что некоторых могла ввести в заблуждение сатирическая пьеса, которую я написал, имея в виду Хайдеггера: на французском языке она озаглавлена «Измерение "Флорестан"», однако настоящее ее заглавие — на немецком, «На страже бытия». В действительности критика здесь касается главным образом языка и определенной претенциозности, но она не исключает — я об этом постарался сказать в лекции, с которой выступал в Оберхаузене, а затем в Берлине, — она никоим образом не исключает чувства философского родства.

Без сомнения, у меня нет полной уверенности относительно того, как следует, в конечном счете, понимать известное хайдеггеровское противопоставление: «бытие» (être) — «сущее» (étant). Я как-то задал Анри Биро вопрос: «Как Вы думаете, принял бы Хайдеггер ту замену, которую я, со своей стороны, в данном случае хотел бы произвести: замену «бытия» — «светом», «озаряющим», а «сущего» — «озаряемым»? Как по-вашему, мог бы Хайдеггер согласиться с подобной транспозицией?» Как мне показалось, Биро отнесся к этому весьма скептически. Я не знаю, мой дорогой Рикёр, что Вы думаете по этому поводу; для меня это чрезвычайно важный вопрос, потому что, признаюсь Вам, хайдеггеровская терминология здесь для меня представляет трудность. Я нахожу, что, как бы то ни было, она носит чересчур грамматический характер, и с этой точки зрения она для меня подозрительна; и тем не менее нельзя ни секунды сомневаться в том, что у этого человека, который в каких-то отношениях является гениальным мыслителем, она соответствует опыту... не знаю, как здесь точнее выразиться, может быть: духовному, спекулятивному, исключительно глубокому.

Поль Рикёр: Я склонен свести к минимуму это противопоставление и вижу различие в игре метафор: метафоры Хайдеггера — греческие, Ваши — библейские.

Беседа пятая

Поль Рикёр: Дорогой Габриэль Марсель, в итоге четвертой беседы, в ходе которой Ваша философия сопоставлялась с христианством, с экзистенциализмом и, наконец, с Хайдеггером, мы оказались в преддверии Вашей онтологии. И здесь может возникнуть вопрос: не обходит ли Ваша философия стороной некоторые фундаментальные вопросы, связанные с современным миром? Нельзя ли сказать, что это философия внутренней жизни и, тем самым, в конечном счете, мысль, «бегущая» от реальности, или что она касается современной ситуации лишь в целях апологии межличностных отношений (например, верности, которой Вы посвятили великолепные страницы) в ущерб собственно социальным отношениям? Это замечание подводит

начале пятой беседы, того, что Вы любите называть «человеческим в человеке». Какое место занимает эта тема в Вашей философии?

Габриэль Марсель: Я думаю, что значение этой темы в моей философии постоянно возрастало, по меньшей мере на протяжении последних двадцати лет. Более того: вспоминая прошлое, годы своего формирования, я убеждаюсь, что с очень ранних пор, в условиях, о которых я Вам собираюсь сейчас рассказать, во мне выработалась, если дозволено так выразиться, особая чувствительность к проблеме справедливости. По-моему, я уже упоминал, — вероятно, это было в третьей беседе — о том, что ребенком я был потрясен делом Дрейфуса. Здесь не время вникать в детали; случилось так, что моей учительницей музыки была родственница капитана Дрейфуса, и я помню, с каким страстным интересом я слушал разговоры на эту тему. Помню также волнение моей тетки, чье влияние на меня в этих вопросах было решающим, и мое собственное, когда в Бюрьенштоке (это был, должно быть, 1899 год) мы узнали о Реннском вердикте; думаю, могу сказать, что дело Дрейфуса обозначило для меня определенную позицию, и мне кажется, что в течение всей своей жизни я вел себя как дрейфусар. Скажу в подтверждение этого, что, когда мне довелось принять участие в акции протеста в связи с процессом Морраса, я начал со слов: сегодня я собираюсь выступить в защиту Морраса, по его делу, как дрейфусар. При этом я не ставлю своей целью собственно оправдание Морраса, поскольку я никогда не был его сторонником.

С другой стороны, очень глубокое воздействие на мое внутреннее становление оказали война 1914 года и ситуация, в которой она была развязана. Вспоминаю, с какой тревогой я знакомился с дипломатическими документами, бывшими тогда в нашем распоряжении: я жаждал убедиться, что с нашей стороны война 1914 года была справедливой! Однако ныне, в свете многих документов, прежде мне неизвестных, я вернулся к своему первоначальному ощущению: сегодня я считаю, что вина французской стороны в развязывании мировой войны была куда более реальной, куда более тяжелой, чем я мог тогда предполагать; но речь сейчас не об этом, я только хочу сказать, что я воспринял это событие как касаю-

щееся меня самым прямым образом. К тому же мне пришлось наблюдать развитие военных действий гораздо ближе, чем это обычно доводится интеллигенции. В результате позже я с непреодолимой тревогой следил за ремилитаризацией Германии, с прискорбием отмечая инертность, которую союзники проявляли перед лицом этой ремилитаризации.

Думаю, могу сказать, что было бы глубокой ошибкой, и ошибкой чрезвычайно серьезной, считать, что моя философия и в самом деле сосредоточена исключительно на внутренней жизни человека и на всем, что с нею связано.

Но верно, что этот постоянный интерес начал воплощаться в философии лишь с определенного момента; более резко выраженный характер это приобрело в годы второй мировой войны и в последующем. Что касается вопроса о техническом универсуме, то я бы ответил схожим образом: я бы сказал, что и он был для меня предметом все большей и большей озабоченности. Правда, я мог бы сказать и об определенной эволюции: возможно, моя первоначальная позиция в отношении техники бывала временами подчеркнута враждебной; сегодня мне это кажется абсурдным. Я более ни на секунду не допускаю, что технику можно осуждать, я верю, что техника сама по себе — благо; но я полагаю, в то же время, что ее можно плохо использовать; здесь особенно велика опасность придавать ничтожно мало значения целям, которым техника по-прежнему должна быть подчинена.

Поль Рикёр: Поразительно, что в работе «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» тема таинства вводится через критику ситуации, в которой человек оказывается сведенным к функции, к функциям биологическим, социальным и т.п.; тем самым Вы обосновываете фундаментальный антагонизм между мотивациями технизированного мира и философией экзистенции. Однако позже, в 1960 году, Вы выступили во Франкфурте с докладом, озаглавленным «В поисках истины и справедливости» (мне кажется, под этим заголовком, «Истина и справедливость», вышел в Германии в 1964 году сборник очерков): безусловно, вот основа всего. Ваша критика бесчеловечного обусловлена некой высокой оценкой человеческого. И я возвращаюсь к своему вопросу: в какой момент, на каком уровне в Вашей философской мысли возникает эта забота о человеческом?

Габриэль Марсель: Я постараюсь ответить на Ваш вопрос, который мне кажется совершенно законным: где именно в мою философию включается это размышление над взаимоотношением истины и справедливости. Несколько затрудняет ответ то обстоятельство, что, как Вы знаете, я никогда не мыслил в сугубо систематическом плане. Я не могу сказать, что моя философия — это строго организованное целое, внутри которого подобным размышлениям отведено совершенно определенное место.

Главную роль здесь сыграло то, что, как я только что говорил, было скорее размышлением над событием. Мне становилось все очевиднее, что проблема справедливости была первой в ряду проблем, где в определенном смысле надлежало полностью признать правоту Платона, признать, что Государство, в котором справедливость не занимает того наивысшего места, которое ей подобает, — это государство в состоянии упадка.

Поль Рикёр: Складывается впечатление, что между этим чувством справедливости и Вашей остальной философией возникла связь, опосредствованная, прежде всего, негативными темами; так, Ваше произведение «Люди против человеческого», написанное в 1951 году, начинается с отрицания всех форм бесчеловечности: в основе этого у Вас, как мне видится, лежит упорная критика духа абстракции. Эта критика и является как бы шарниром между Вашей спекулятивной философией — если только этот термин здесь вообще уместен — и Вашими взглядами на сегодняшний мир; ее же мы обнаруживаем, с одной стороны, в Вашей критике переизбытка техники, с другой — в критике любых попыток «проблематизации» существования или бытия; и в том и в другом случае — все то же осуждение духа абстракции.

Габриэль Марсель: Совершенно верно. Вы абсолютно правы. Вероятно, меня можно упрекнуть в том, что я недостаточно разъяснил, если можно так выразиться, позитивную основу этого осуждения, недостаточно осветил тот способ мышления, во имя которого и в сравнении с которым я считаю достойной осуждения абстрактную мысль. В то же время, думается мне, обратившись к моим работам, можно видеть, что это осуждение духа абстракции становит-

ся не только возможным, но необходимым именно на основе онтологии, рефлексии о бытии; и я задумываюсь над тем — этот вопрос я адресую Вам, — нет ли в этом пункте глубокого единодушия между Хайдеггером и мною, разумеется, при всем различии формулировок?

Поль Рикёр: В этом можно убедиться, рассмотрев совершенно конкретный момент; так, в Вашем осуждении приемов обезчеловечивания постоянно встречается одно и то же слово, а именно «святотатство»; идет ли речь о пропаганде, о каких-то аспектах механизации человеческой жизни, которой обернулось господство над природой, Вы постоянно возвращаетесь все к тому же: в человеке поражена некая его священная суть; эта забота о целостности человека как священного начала и составляет глубокое единство Вашей философии и Ваших общественных позиций.

Габриэль Марсель: Да, и именно по этой причине я в своих последних лекциях так часто возвращался к проблеме священного: меня мучает вопрос, что будет со священным в мире, все более и более отдаваемом во власть техники. Мне кажется, здесь — общее между Хайдеггером и мной, оно касается этого священного начала бытия.

Конечно, выразить это чрезвычайно трудно. Это что-то такое, чего можно достичь лишь посредством постепенного приближения, и мне думается, что все лекции, собранные в небольшой книжке, о которой Вы упоминали и которая еще не опубликована на французском языке, представляют собой именно такие подступы к постижению бытия как священного — и того же священного бытия в лице человека. Действительно, в этом суть лекций, прочитанных мной в 1961 году в Гарварде и вышедших во Франции под досадно урезанным, на мой взгляд, заголовком «Человеческое достоинство».

Для меня речь шла на самом деле о восстановлении традиционного понимания личности, личного достоинства, но при этом я не хотел сводить все к сугобо рациональному его обоснованию, какое мы имеем, например, в кантианстве.

Поль Рикёр: Да, ведь и тогда, когда Вы говорите о справедливости, Вы это делаете не на уровне юридической мысли,

восходящей к своего рода интеллектуализму, который Вы отвергаете; справедливость в Ваших глазах — это также и правда, уважение в человеке не только рационального начала, но и его способности к святости.

Габриэль Марсель: Да, именно... Это — признание человека, по существу, родственное благоговению. Я беру здесь слово «благоговение» в том смысле, в котором нет абсолютно ничего христианского, скорее, он близок тому, каким он мог быть у греков.

Поль Рикёр: Но в таком случае трудно говорить о связи мировоззрения с конкретными поступками в социальной или политической области... Какого рода политическая ангажированность Вам кажется совместимой с миссией философа?

Габриэль Марсель: Я не раз пытался провести грань между фундаментальной и случайной ангажированностью: фундаментальная ангажированность мне кажется связанной с самим призванием философа, я ни на миг не могу допустить мысль, что философ отвергнет ангажированность подобного рода. Однако существует и ангажированность, продиктованная политической предвзятостью, случайным выбором: это для меня неприемлемо.

Фундаментальная ангажированность связана с условиями, я бы сказал, структурными, существования личности. Приведу два примера: для меня не может стоять вопроса о том, чтобы воздержаться от безоговорочного осуждения расизма, в каком бы он ни был обличье. С другой стороны, я не признаю нетерпимости в вопросах религии. Вот два случая, когда философ должен, на мой взгляд, занимать поистине воинствующую позицию.

Совсем другое дело — конкретная политическая ангажированность: в действительности это ангажированность в интересах той или иной партии. Вам хорошо известно, что в ряде своих работ я решительно противопоставлял партийно ангажированного деятеля человеку, имея в виду человека, ориентированного на чисто человеческие ценности. В этом сокровенный смысл моей пьесы «Острие», переизданной несколько месяцев тому назад; я считаю ее одним из самых значительных моих сочинений.

Поль Рикёр: Этот же водораздел между фундаментальной и партийно-политической ангажированностью проходит, на мой взгляд, в Вашем блестящем ответе Карло Шмидту во время вручения Вам Премии Мира 20 сентября 1964 года. В этом немецком контексте Вы мне кажетесь близким не только Хайдеггеру, но и Максу Веберу, с его различением морали убеждения и морали ответственности (которую он также называл моралью силы). Согласились бы Вы с утверждением, что следует признать два уровня нравственности: один — выражающий глубинную ангажированность, он должен постоянно оказывать влияние в плане политическом и социальном, другой — определяемый рамками возможного и разумного?

Габриэль Марсель: Я мало знаком со взглядами Макса Вебера, но вовсе не был бы удивлен, если бы нашлись основания для такого сближения. С другой стороны, здесь надо было бы еще раз вернуться к Хайдеггеру, не так ли. Во всяком случае, нужно помнить, что в какой-то момент Хайдеггер выказал более чем снисходительное отношение к зарождавшемуся гитлеризму, и в моих глазах это остается неизгладимым пятном на нем. К тому же мне думается, что это могло стать возможным лишь в силу определенного изъяна в самой его философии, в то время как, мы это отлично знаем, Макс Вебер в принципиальных вопросах всегда занимал безупречную позицию.

Поль Рикёр: Вашу позицию в этом плане, перед лицом всех этих опасностей, точнее всего можно было бы охарактеризовать словами: философ бдительный, бодрствующий философ.

Габриэль Марсель: Да, и, кстати, именно это слово я использовал в своей речи во Франкфурте, о которой Вы только что упомянули. Я полагаю, что это важнейшая функция, — хотя я недолюбливаю слово «функция», скажем лучше, что это задача, лежащая на философа, — следить за событиями и вглядываться в некотором роде в изменение ментальности людей; поскольку мы знаем как нельзя лучше, что каждому из нас в любой момент грозит опасность впасть, скажем, в стадную мораль, в конформизм, в мораль абсолютно иррациональную: в этом отношении я полностью со-

гласен с философами прошлого, а также с людьми, которых знал и глубоко уважал — такими, как, например, Леон Брюн-свик. Это человек, о котором я всегда буду думать с глубоким почтением, при всех различиях в наших философских взглядах.

Беседа шестая

Поль Рикёр: Дорогой Габриэль Марсель, вот мы и подошли к нашей шестой, и последней, беседе, к моменту того наивысшего напряжения внимания, которое позволит нам постичь глубокое внутреннее единство Вашей философии; разумеется, уже было сказано о том, что не существует марселевской системы: но мы можем хотя бы вычленивать то живое единство, которым связаны все Ваши темы; надо найти тот горный хребет, от которого спускаются, сбегают вниз все эти отроги Вашего творчества, рассматривающиеся нами в отдельности: онтологический, экзистенциальный, драматический, этический. Как Вы думаете, можно ли определить это единство посредством понятия, на которое Вы согласились, судя по предисловию к «Таинству бытия»: неосократизм?

Габриэль Марсель: Да, причем, обратите внимание, идея такого определения принадлежит не мне. Эту мысль мне подал Жозеф Шеню, в настоящее время преподающий в Марокко: в ту пору он был постоянным участником моих семинаров. Происходило это вскоре после окончания второй мировой войны. Мне в самом деле кажется, что из всех подбиравшихся для моей философии определений это, по-видимому, меньше всего способно ввести в заблуждение, при всем том, что я, конечно, продолжаю питать неприязнь к любым «измам». Однако, мне кажется, преимущество этого слова в том, что оно подчеркивает стержневую роль вопроса в моей философии и то обстоятельство, что часто я бывал озабочен прежде всего тем, как именно следует сформулировать проблему, даже прежде, чем выяснить, может ли она быть решена при такой постановке вопроса.

Это определение согласуется и с тем фактом, все более очевидным, вопреки иллюзиям, которые я мог питать в своей

юности, что мне надлежало решительно отказаться от идеи создания системы: мне стало ясно, что мой образ мышления несовместим с систематической формой. Может быть, я бы добавил также, что критически размышлял над тем, что есть подчас двусмысленного и озадачивающего во взаимоотношении между субъектом и его системой. Слова «иметь систему» заключают в себе что-то такое, что меня всегда смущало.

У меня складывалось впечатление, что с того момента, как у кого-то появляется система, ее создатель становится озабочен ее дальнейшей разработкой, использованием и т.п., эти слова, столь уместные в материальной сфере, как-то теряют смысл в области духа, во всяком случае, значение их искажается.

Думаю, дорогой друг, в этом смысле Вы правы, говоря, что термин «неосократизм» можно сохранить; его, в свою очередь, подхватил мой друг отец Тильет в посвященной мне работе — одной из лучших... Я бы сказал больше: мне становилось все очевиднее, что для меня немыслимо претендовать на «точку зрения из центра», которая в некотором роде была бы точкой зрения Бога; здесь я усматривал притязание, которое мне казалось совершенно несовместимым с нашим статусом Божьего творения: этим определяется то место, которое я стал отводить смирению в философском плане, смирению в противоположность гордыне, или *hybrisme*. Конечно, и на этом пути встречаются трудности, так как смирение само может стать претензией, и тогда оно саморазрушается; но что я видел явственно — и, наверное, это сильнее всего ощущается в моих пьесах — это то, что мы должны признать двойственность, связанную со всем, чем мы являемся, со всем, чем мы являемся в качестве равных, в качестве субъектов.

Я прочту Вам несколько строк из «Эмиссара»: они полностью созвучны тому, что я только что говорил. Это слова Антуана Сорга, персонажа, которому я сочувствую: «И да и нет: это единственный ответ, когда дело касается нас самих; мы верим и мы не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; это происходит оттого, что мы — на пути к цели, которую, всю целиком, мы видим и не видим».

Поль Рикёр: Этот прекрасный отрывок подводит нас к рассмотрению места и значения темы *человека в пути*, странствия в Вашем творчестве: *Homo viator* — так озаглавлена одна из Ваших книг, но мне бы не хотелось, чтобы это слово слишком поспешно подтолкнуло нас к выводу, что речь идет о странствии с намеченной целью, как о том можно заключить, неудачно интерпретировав Ваше понятие опыта, к которому мы сейчас вернемся. Напротив, повороты, извилины, медленное, осторожное продвижение — вот чего стоит эта тема странствия! В только что упомянутом Вами великолепном очерке отец Тильет очень хорошо передает тот характер, одновременно бодрый и мучительно затрудненный, который в этом поиске обретает Ваша деятельная мысль. Размышляя об этом анализе, я предполагаю исследовать то, что я бы назвал *оборотной стороной* Вашей философии надежды, — а именно, странствие; это приведет нас, быть может, к тому средоточию, «центру», которого мы не могли бы найти, и не должны были бы искать, в плане системы; в самом деле, можно сказать, что некая скрытая расселина делит Вашу философию надвое: с одной стороны в ней — тревожная диагностика знамений времени, а с другой — сознательное прославление инкарнации, конкретного существа. В Вашей философии Вы всегда выступаете как противник дуализма, и тем не менее в ней налицо две тональности, горестная — и спокойная, даже радостная; я бы даже сказал, что в Вашем творчестве постоянно сталкиваются метафизика света и социология мрака: где здесь связующее звено? Где место их соединения? Я склонен утверждать, что это звено — опыт: это слово первоначально сбивает с толку, однако если нам удастся одновременно удерживать в поле зрения и опыт, и путь, то, может быть, мы окажемся у самого средоточия Вашей мысли.

Габриэль Марсель: Мне кажется, Вы совершенно правы, мой дорогой Рикёр, ибо когда я пытаюсь заново оглядеть пройденный путь, то убеждаюсь, что шаг за шагом шел к переоценке опыта; я констатирую, что мне приходилось постепенно менять свое отношение к нему.

Мне вспоминается — должен сказать, что теперь, задним числом, это меня скорее раздражает — презрение, с которым я во времена своей юности относился к эмпиризму.

Правда, эмпиризм представал передо мной, главным образом, в том виде, какой он принял в английской философии: это был в первую очередь Локк, а затем уже Юм.

Позже, когда я познакомился с американской философией, и особенно с философией У.Джеймса, я, разумеется, пересмотрел свои суждения; однако думаю, что в этом уточнении позиции в отношении опыта решающую роль сыграло не знакомство с философией, а жизнь — я подразумеваю под этим жизнь с другими людьми, размышление о других, размышление о взаимоотношении с другими, о той интерсубъективности, о которой мы, быть может, сейчас говорили недостаточно и которая, однако, для меня столь существенна. Здесь, мне кажется, стоит добавить кое-что еще. Так, следует сказать, что интерсубъективность — это открытость по отношению к другому, открытость, постоянно находящаяся под угрозой, поскольку мое "я" в любой момент, по мере того, как оно становится пленником самого себя или начинает рассматривать мир лишь по отношению к себе, грозит заслонить этот своеобразный просвет; но что открытость навстречу другому (то есть, на совершенно ином языке, — милосердие) возможна, это, безусловно, одна из основных истин, к которым я пришел. Думаю, что на уровне агарè, на уровне милосердия или интерсубъективности, опыт в каком-то смысле видоизменялся, и именно по мере того, как он принимал характер испытания.

Поль Рикёр: Да, и именно потому Вашему размышлению о таинстве чужд, насколько это возможно, характер бегства от действительности, изгнанничества. Мы говорили о Сократе: Вы сократик, но, конечно, не платоник, если верно, что «платонизм» уносит нас в заоблачные дали, «туда». Между тем именно проблема интерсубъективности, другого беспрестанно обращает Вас к неисчерпаемому конкретному; именно акт *признания* другого беспрестанно обращает к опыту и делает из последнего испытание.

Габриэль Марсель: Да, наверное, у Вас есть все основания употребить здесь это слово: *признать*. Мне кажется, что оно у меня главное и что его надо брать во всем диапазоне его значений.

Можно так же думать о признании, я бы сказал даже, в

военном смысле слова*, как и о *признательности*. С моей точки зрения, главное для человека, очевидно, — *признавать* и, в известных случаях, признавать также свои ошибки, свои заблуждения.

Поль Рикёр: Нам надо было бы искать в плане этого акта признания и подлинный смысл надежды вовсе не для того, чтобы противопоставить ее опыту, но чтобы распознать ее в непроницаемой плотности опыта. Мне вспоминается другая реплика Антуана Сорга (Вы говорили, что он близок Вам). Мы читаем в «Эмиссаре», в том же третьем действии: «Есть лишь эти непроницаемые воды, этот мир света, там мы уже не выбираем; там нас выбирают, ибо это мир благодати: он делается все более различимым, обрисовывается все определеннее по мере укрепления нашей веры в него». Разумеется, этот текст требует пространных комментариев, однако в нем в сжатом виде выражено то, что, безусловно, является важнейшим вкладом Вашей философии; в то же время он сразу вызывает сомнение, возражение; так, можно спросить себя, не кладет ли подобное обращение к благодати произвольно конец тому, что только что представлялось нам продвижением с помощью вопросов? Каким образом Вы увязываете эту христианскую апелляцию к благодати с сократическим образом мышления?

Габриэль Марсель: Прежде всего вспомним, что сократизм — это не скептицизм, это поиск — поиск ошупью, как Вы сказали, однако он не предполагает, что следует отвернуться, завидев свет вдали.

Так следует трактовать благодать. Искушение, которому поддались столь многие теологи, заключается, на мой взгляд, в необдуманной объективации благодати, в отношении к ней как к причине: с этого момента благодать перестает быть благодатью, она становится источником псевдознания. Однако в том, что говорил Антуан Сорг, нет ничего похожего: это просто слова верующего, ищущего свой путь; он чувствует озарение, однако хорошо понимает, что может сам в результате необдуманных поступков, ошибок погасить брезжущий для него свет.

* Франц.: reconnaissance (от лат. cognoscere) — узнавание, признание (также: осознание), признательность; воен.: обследование местности, рекогносцировка.

Поль Рикёр: Да, следует прийти к пониманию того, что надежда и путь — это не два различных явления, но что надежда — это то, благодаря чему быть в пути значит не просто блуждать. Мне очень нравится одно из Ваших выражений: «Быть, — говорите Вы, — значит *быть в пути*»; вот она, надежда, это она задает любому Вашему поиску этот ритм, этот жест, одновременно нащупывающий и уверенный; поскольку единство Вашей конкретной философии составляют нераздельно: лабиринт существования и пронизывающий его луч надежды. Мне вспоминается и другая Ваша фраза: «Я надеюсь на тебя — для нас». Надежда постоянно возвращается, но, если можно так выразиться, под покровом нашего опыта, а не «над» опытом.

Габриэль Марсель: Вероятно, можно было бы добавить, что для меня надежда связана с расположенностью (*disponibilité*), так же, как и с терпением; мне кажется, что и в них заключены ценности, которые признавались всеми великими мыслителями, однако философы, и особенно философы нашего времени, уделяли им мало внимания.

Поль Рикёр: Возможно, именно здесь стыкуются темы, взаимоположение которых, если подойти к каждой из них абстрактно, трудно себе представить, как, например, бытие и существование. Бытие и надежда — по одну сторону, по другую — существование и путь. Но если мы постигнем глубокое единство надежды и странствия, мы постигнем также неразрывную связь двух вопросов — о бытии и о существовании. Вы — из породы Пеги, Эмманюэля Мунье и всех тех, кто проникся глубоким единством телесного и духовного. Вся Ваша философия, вопреки наступлению бесчеловечного, о чем мы говорили два дня тому назад, свидетельствует об исключительной близости, тесной преемственности между инкарнацией, которая является как бы постоянной основой всех наших блужданий, наших поисков, и этой надеждой, которая есть не что иное, как беспрестанное возобновление пути.

Габриэль Марсель: Я полагаю, Вы совершенно правы, говоря здесь о Пеги. Конечно, мало кто из филосо-

фов мне так близок. В целом я чувствую, что мне гораздо ближе Пеги, чем Клодель, во всяком случае, манера Пеги мыслить, свидетельствовать мне ближе клоделевской, каково бы ни было при этом мое восхищение гением Клоделя и даже влияние, которое он оказывал на меня в 1912-1914 годы.

Поль Рикёр: Не думаю, однако, чтобы в завершение наших бесед мысль о Пеги увела нас от Сократа, поскольку дух Сократа — это также и «риск», «прекрасный риск». Не уходит ли он, в конце «Федона», со словами обета и призыва? То же сделаем и мы, со своей стороны.

Я прочту Заключение к «*Nomo viator*»: «Дух метаморфоз. Когда мы попытаемся стереть гряду облаков, легкой чертой отделяющую нас от другого мира, — будь нашей путеводной звездой! И когда пробьет час, пробуди в нас бодрый дух путника, завязывающего свою котомку, в то время как за запотевшим окном разливается свет зари!»

Примечания

*Вступительная статья**

с. 7: *Жильсон* (Gilson), *Этьен* (1884—1978) — французский религиозный философ, ведущий представитель неотомизма. Автор многочисленных работ по истории европейской философии, академик (1946), профессор Коллеж де Франс, университетов Лиля, Страсбурга, Парижа, Гарварда. Директор Института средневековых исследований в Торонто (Канада). Утверждает необходимость гармонии разума и веры, тесного единства философии и богословия. Философы разных эпох и народов, считает Жильсон, по-своему интерпретировали бытие, основываясь на его интуиции, что создает картину «вечной философии», направленной на постижение бытия. Уже в античной философии, в трудах Платона, Аристотеля и неоплатоников, сделано многое для понимания бытия, а синтез ее с христианством, осуществленный представителями патристики и мыслителями средневековья, по мнению Жильсона, очень плодотворен, он ведет к единству философии и богословия, вершиной этого синтеза явилось учение Фомы Аквинского.

Основные сочинения: «Томизм», 1948; «Христианство и философия», 1949; «Единство философского опыта», 1955.

с. 7: *Паскаль* (Pascal), *Блез* (1623—1662) — французский религиозный философ, писатель, математик и физик. После чрезвычайно плодотворной деятельности в области точных наук обратился к религиозным проблемам и философии человеческого существования. Сблизился с представителями янсенизма; полемика с иезуитами, критика насаждавшейся ими казуистики отражена в «Письмах к провинциалу» (1656—1657). Основной философский труд — «Мысли» — посмертно изданное в 1669 году собрание афоризмов, представляющее собой наброски к незавершенному сочинению.

Паскаль — первый мыслитель, который, будучи глубоко неудовлетворен возможностями механистического рационализма, поставил вопрос о пределах научности, указывая на «доводы сердца» в отличие от «доводов ума» и превосходящая, таким образом, антирационалистические тенденции в философии, романтизме и т.д. Отказ от традиционного построения гармонизированного образа мира, идея трагизма и хрупкости человеческого существования среди «вечного молчания безграничных пространств», тревога, жертвой которой человек постоянно является, и его достоинство как мыслящего существа, — эти сугубо экзистенциальные моменты религиозности Паскаля

* Некоторые примечания, относящиеся к философам, писателям, на идеях которых Марсель особо останавливается в публикуемых работах, даны в соответствующих разделах.

воплотили ту линию философской антропологии, которая затем была продолжена Кьеркегором, Хайдеггером, Марселем и многими другими мыслителями новейшей эпохи. Сочинения Паскаля сыграли большую роль в становлении французской классической прозы.

с. 7: *Монтень* (Montaigne), *Мишель Эйкем де* (1533—1592) — французский философ, гуманист. Воззрения Монтеня оказали большое влияние на философию французского Возрождения и Просвещения. Вошел в историю философии как сторонник скептицизма; выступал, в первую очередь, против свойственных людям предрассудков и предрешений. Согласно Монтеню, все должно быть подвергнуто суду разума: «философствовать — значит сомневаться». Выступал с резкой критикой господствовавшего схоластического догматизма, авторитаризма и фидеизма. Основное философское произведение — «Опыты», т. 1—2, 1580 — Монтень писал до конца жизни; центральный вопрос их: «что я знаю?» Сторонник гедонизма и индивидуализма. Важнейшие устои нравственности, по Монтеню, — веротерпимость, мудрость, основанные на здравом смысле.

с. 7: *Мен де Биран* (Maine de Biran), *Мари Франсуа Пьер* (1766—1824) — французский философ, политический деятель, приверженец монархии. В 1820-е годы развивает идеи христианской метафизики. Занимается проблемами теории познания и психологии. В конституировании "я", по Мен де Бирану, очень большую роль играет воля; внутренний мир человека не может быть понят по аналогии с предметами внешнего мира; основой сознания является волевое усилие, которое, сталкиваясь с сопротивлением внешнего мира, помогает сознанию постигать этот мир. Видный представитель спиритуализма, оформившегося во Франции в прочную традицию (Ж. Равессон, Э. Бутру, Ш. Ренувье, Л. Лавель, Р. Ле Сенн и др.). Оказал влияние на Г. Марселя как литературной стороной своего творчества, в значительной мере выливавшегося в дневниковые записи, так и интерпретацией внутреннего мира личности, а также интересом к парапсихологии.

с. 8: *Колридж* (Coleridge), *Сэмюэл Тейлор* (1772—1834) — английский поэт-романтик, философ и эстетик. Изучал в Германии немецкую классическую философию, тяготел к пантеизму и мистицизму; сильное влияние на его взгляды оказали натурфилософия и эстетика Шеллинга. Явился ранним предшественником английского неогегельянства (Э. Кэрд, Т. Грин, Ф. Брэдли, Р. Коллингвуд и др.).

с. 10: *Ружмон* (Rougemont), *Дени де* (1906—1985) — швейцарский эссеист, область исследований — романо-германская филология, латинский язык, история, философия, психология. В 1936 году был заключен на 2 месяца в тюрьму за то, что в одной из своих статей уничижительно отозвался о Гитлере. Это же стало причиной его эмиграции в США, вплоть до 1947 года. Активный общественный деятель, пацифист, горячий сторонник единения Европы в культурном и экономическом отношении. Выступал за свободу мнений, за освобождение из заключения деятелей культуры. В работах ставил проблемы современности, сохраняя прочную связь с идеалами европейского гуманизма.

с. 10: *Валери* (Valéry), *Поль* (1871—1945) — французский поэт, эссеист, сочетающий тонкий символизм с классической формой. Одним из первых

засвидетельствовал глубокий "кризис духа" в современной культуре Запада. Философская лирика: "Юная парка", "Морское кладбище", "Чарования"; эссе о С. Малларме, Ш. Бодлере и др. "Тетради" (т. 1—29 в форме дневниковых записей; 1894—1945). Член Франц. Академии.

с. 11: *Гуссерль* (Husserl), *Эдмунд* (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Выступил с резкой критикой психологизма, как обосновывающего релятивизм в философии — от Локка и Юма до Вундта. (Согласно психологизму, познавательный акт по своему содержанию определяется структурой эмпирического сознания, реальность зависит от субъективности познающего субъекта.) Одновременно Гуссерль выступил против натурализма и историзма как неизбежно ведущих к релятивизации знания. По Гуссерлю, философия, освещающая ценности высшего духовного порядка, должна обеспечить себе объективно безупречные устои и в этом плане предстать "строгой наукой": именно таковой считает Гуссерль феноменологию — разработанное им учение о феноменах сознания. Такая философия должна отстранить от себя все случайное, эмпирическое — все, что дает повод сомнению. Вслед за Декартом Гуссерль стремится найти последние, самоочевидные логические принципы, посредством *редукции* очистить сознание от эмпирического содержания. Чистая структура сознания, выявляемая в результате редукции, выражена в *интенциональности*, которая есть не что иное, как направленность сознания на предмет, *вовне* (в отличие от интроспективных установок психологических наук). Интенциональность — это то, что, согласно феноменологии, связывает мир человеческого сознания с миром бытия, предметности. Феноменология обеспечивает методологическую возможность непосредственного "усмотрения сущностей". Феноменологический метод, идеи редукции, интенциональности, задачи освобождения от психологизма и релятивизма в целях истинного, свободного от предпосылок восприятия мира, полагание непосредственной данности сознанию мира феноменов в противовес догматизму некритичных, ставших привычными, утверждений, деривациям субъективизма, спекуляциям абстрактного разума либо психологическим экспериментам над состояниями собственного сознания — эти и другие идеи Гуссерля были восприняты многими направлениями в философии и науке XX века. Непосредственным преемником феноменологии в целом выступил экзистенциализм: это относится как к интерпретации экзистенциалистами идей феномена, редукции, интенциональности, так и к концепции "жизненного мира" (*Lebenswelt*), развитой Гуссерлем в работе позднего периода "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология".

с. 12: *Валь* (Wahl), *Жан* (1888—1974) — французский философ, неогегельянец, близкий экзистенциализму. Преподавал в университетах Безансона, Нанси, Лиона, Парижа. Основные труды: "Плюралистическая философия в Англии и в США" (1920), "Роль мгновения в философии Декарта" (1920), "Несчастье сознания в философии Гегеля" (1929), "Приближение к конкретному" (1932), "Философия экзистенции" (1952), "Трактат о метафизике" (1953), "Направления экзистенциалистской философии" (1954).

с. 14: *Франкфуртская школа* — направление в немецкой философии и социологии XX века, сложившееся в 30-е — 40-е годы вокруг Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне, возглавлявшегося М. Хоркхаймером. В 1934—1939 гг., после эмиграции из Германии большинства его сотрудников в связи с приходом к власти нацистов,

Институт базировался в Женеве, затем — в Париже (при Высшей Нормальной школе), с 1939 г. — в США, при Колумбийском университете; с 1949 года — в ФРГ, во Франкфурте-на-Майне. Главные представители — *Макс Хоркхаймер* (1895—1973), *Теодор Адорно* (1903—1969), *Эрих Фромм* (1900—1980), *Герберт Маркузе* (1898—1979), *Юрген Хабермас* (род. в 1929 г.).

В философско-социологической "критической теории общества", разрабатывавшейся в 1930-х годах Хоркхаймером и Адорно (позже развивавшейся Маркузе, Хабермасом и другими), радикально критический подход к буржуазному обществу основывался в значительной мере на Марксовой критике буржуазной культуры, в сочетании с идеями Гегеля и Фрейда. Анализ внутренних противоречий "просвещения", рациональности, господства служил основой для интерпретации теоретиками Франкфуртской школы современного общества и культуры, особенно — для критики массовой культуры.

с. 14: *Мерло-Понти* (Merleau-Ponty), *Морис* (1908—1961) — ведущий представитель феноменологии во Франции. Последователь Э. Гуссерля; в ряде вопросов близок экзистенциалистам. В фундаментальном труде, "Феноменология восприятия" (1945), обосновывает уникальный способ бытия человеческой субъективности, подвергая критике гносеологизм и натурализм господствующих трактовок сознания. Вслед за Гуссерлем ставит своей задачей "прямое описание опыта таким, каков он есть", абстрагируясь от его психологического генезиса и причинных объяснений, поскольку в этих теориях человеческая субъективность, экзистенция предстают как "объект", который может быть изолирован, существовать как бы в вакууме, с оборванными связями, для того чтобы быть рассмотренным гносеологическим субъектом со всех сторон — говоря иначе, "ниоткуда". (Ср. мысль Марселя об "островном положении" субъекта в науке в статье "Экзистенция и объективность".) Следует отметить, что среди всех экзистенциалистов именно Марсель, его идеи обнаруживают наибольшую близость последующим феноменологическим исследованиям М. Мерло-Понти, так как и те и другие базируются на утверждении онтологической значимости телесного, "дологического" существования экзистенции как важнейшей формы сосуществования с миром, опыта мира, *co-esse*, — *до* рационального осознания человеком себя в качестве субъекта, и мира в качестве объекта; именно на ней основывается интуитивно-смысловая целостность воспринимаемого мира.

В творчестве М. Мерло-Понти осмыслена эволюция Гуссерля к идеям "жизненного мира" и к концепции кризиса европейской науки, тулика, к которому ее привела бессодержательность сциентизма. В работах конца 40-х — 50-х годов Мерло-Понти стремится применить феноменологию к анализу исторических процессов, революций ("Гуманизм и террор", 1947; "Прикличения диалектики", 1955), отвергая революционные режимы как быстро утрачивающие свою прогрессивность и утверждая, что свобода человека поправа во всех современных системах.

с. 14: *Сартр* (Sartre), *Жан-Поль* (1905—1980) — французский философ, один из лидеров экзистенциализма, представляющий так называемый атеистический его вариант, писатель, драматург, эссеист. Учился в Высшей Нормальной школе; преподавал философию с 1929 года — сначала в Гавре и Лионе, затем в Париже; в 1933—1934 годах стажировался во Французском институте в Берлине.

Общественный деятель, участник французского движения Сопротивления; в послевоенные годы был активным участником многочисленных де-

мократических движений и организаций. С 1945 года — основатель и директор журнала "Les Temps Modernes".

Широкую известность Сартру принесли роман "Тошнота" (1938) и сборник рассказов "Стена" (1939). В 1930-е годы им написаны философские работы "Трансцендентность его", "Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность", "Очерк теории эмоций", в 1943-м — главный философский труд — трактат "Бытие и ничто". Однако популярность Сартра особенно возросла в послевоенные годы, когда начинают публиковаться сборники "Ситуации", выходят в свет трилогия "Дороги свободы", философский труд "Критика диалектического разума" (1960) и др.

На мировоззрение Сартра оказали значительное влияние Э. Гуссерль и М. Хайдеггер, с 1940-х годов — К. Маркс.

В основе философского учения Сартра лежит творчески разработанная феноменологическая методология: Сартр уделяет все внимание субъективно-деятельной стороне сознания индивида, человека, "заброшенного в мир", осознавшего неограниченность и необусловленность своей свободы при принятии решения, действующего в той или иной ситуации. Сырой данности, инертным "объективным" обстоятельствам, придает оформленность и смысл решение человека, его воля, готовность действовать, "выбор", который, по сути, является для человека выбором самого себя. Отсюда — "проект" как важнейшая категория сартровской философии человека. В то же время мир, в котором индивид утверждает, "выбирает" себя, — абсурден, бессмыслен (роман "Тошнота"), человеческое существование не укоренено ни в чем; сама человеческая субъективность привносит в онтологическое окружение "трещину", расселину: через человеческую свободу в мир проникает небытие ("Бытие и ничто"). То, что человек, лишенный каких бы то ни было ориентиров, делает себя, и потому вся его жизнь есть "проект", самостановление в пассивном, косном мире вещей — эта убежденность Сартра отражена в известной формуле "существование предшествует сущности". Конечным результатом любой деятельности становится отчуждение. Отчуждение неизбежно лежит в основе человеческих отношений.

В концепции Сартра очевидны также отголоски идей Гегеля и Фихте. Одно из центральных понятий своей философии, понятие самообмана, самообольщения сознания (*mauvaise foi*) Сартр конкретизирует с помощью экзистенциального психоанализа (в значительной мере подменяя первоначально заложенный в этот термин широкий социально-философский смысл натуралистическим). "Экзистенциальный психоанализ" применяется Сартром как в философских работах, так и в художественной прозе и в жанре биографии.

Надо особо отметить, что для Сартра могучим и органичным средством выражения экзистенциалистских идей была его драматургия: его концепции нашли блестящее воплощение в пьесах "Мухи" (1943), "При закрытых дверях" (1944), "Непогребенные мертвецы" (1946), "Грязные руки" (1948), "Затворники Альтоны" (1959) и др.

с. 19: *Мориак* (Maugiac), *Франсуа* (1885—1970), французский писатель, католик. Романы "Пустыня любви" (1925), "Тереза Дескейру" (1927), "Клубок змей" (1932), "Дорога в никуда" (1939) и др. воплощают традиции французского критического реализма. Ф. Мориак подвергает уничтожающей критике ложь и уродство человеческих отношений, видит путь к их преодолению в нравственном самосовершенствовании человека, утверждает любовь в самом глубоком, всеобъемлющем значении этого слова. В гуманистическом мировоззрении Ф. Мориака большую роль играют его религиозные убеждения.

Писатель-романист испытал влияние творчества Толстого и Достоевского. Творчеству Ф. Мориака присущи поэтичность, виртуозное мастерство, глубина мысли. Его перу принадлежат также стихи, поэмы, публицистические произведения и пьесы. В годы гитлеровской оккупации активно участвует в работе подпольной печати. Активный борец с фашизмом. Во время войны в Алжире поддерживает демократическое движение против колониализма. Член Французской академии (1933), лауреат Нобелевской премии по литературе (1952).

с. 19: В протестантской семье жены Г. Марселя, Жаклин Бегнер, было несколько пасторов, в том числе дядя, известный пастор Марк Бегнер, глава протестантских церквей Франции, теолог, член Академии моральных и политических наук.

с. 20: *Маритен* (Maritain), *Жак* (1882—1973) — французский религиозный философ, представитель неомизма. Был учеником Бергсона; в 1906 г. принял католичество. Стремился к преодолению современной кризисной ситуации, сложившейся, по убеждению Маритена, в итоге исторических тенденций развития философской мысли и связанной прежде всего с именами Лютера, Декарта, Руссо, в результате деятельности которых средневековую иерархию духовных ценностей, ясность и объективность, сменил произвол и субъективизм в вопросах веры и мысли. Задача: примирение благодати и природы, веры и разума, теологии и философии, реализация христианско-либерального идеала "интегрального гуманизма", возрождение философии природы на религиозной основе.

При дружеских отношениях, довольно долго связывавших Г. Марселя с Ж. Маритеном, Марсель не принимал его томистской платформы, во многом выступал его оппонентом; особенно критически он относился к влиянию, оказываемому на Маритена его женой, Райсой Маритен, проявлявшей, как это часто случается, в вопросах веры "нетерпимость неопита". С 1940 года жил преимущественно в США, преподавал в Колумбийском и Принстонском университетах. Умер Жак Маритен в монастыре близ Тулузы.

Основные труды: «Интегральный гуманизм» (1936), «Краткий трактат о существовании и сущности» (1947).

с. 22: *Дю Бос* (Du Bos), *Шарль* (1882—1939) — писатель, переводчик, литературный критик. Образование получил в Оксфорде, Берлине, Флоренции. Сотрудничал в "La Nouvelle Revue française" с Жаком Ривьером и Андре Жидом. С 1922 по 1937 гг. опубликовал "Аррохimations" ("Приближения") в 7 томах, представляющие собой этюды о творчестве английских писателей, Л. Толстого, Ст. Георге. В 1927 году принял католичество. В эти же годы популяризирует произведения И. Тургенева, А. Чехова. В 1933 г. выходит его работа "Ф. Мориак и проблема католического писателя". Посмертно опубликован "Дневник" писателя, запечатлевший события его духовной жизни (1948—1949). Творчеству Шарля Дю Боса присущи глубокая заинтересованность и интуиция, герменевтическое вчувствование в предмет, стремление понять, не задаваясь целью давать категорические оценки. Один из тех, кто был наиболее близок Г. Марселю и почитаем им. Интересно отметить, что Лидия Иванова, композитор, дочь поэта Вячеслава Иванова, вспоминает: «Среди гостей, приезжающих из Франции, одними из самых задушевных стали Шарль Дю Бос и Габриэль Марсель» (речь идет о тридцатых годах в Риме. См.:

Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. Париж, 1990. С. 179). В. Иванову Дю Бос послал пятаку серию своих *Approximations*, стал его постоянным корреспондентом. Дю Бос и Г. Марсель подготовили издание отдельной книгой "Переписки из двух углов" В. Иванова и М. Гершензона. (V. Ivanov et M. Gerschenson, "Correspondance d'un coin à l'autre". Précédée d'une introduction de Gabriel Marcel et suivie d'une lettre de V. Ivanov à Ch. Du Bos. Traduction du russe par Hélène Iswolski et Ch. Du Bos. Editions Roberto A'Corrêa. P. 1931. Была переиздана в 1979 году).

Воспоминания, раскрывающие облик Шарля Дю Боса, литератора и человека, оставил Н. Бердяев. «Я познакомился с ним в 24-м году, — пишет Бердяев, — у Шестова. ... Он не был замкнут во французской культуре, он также обладал английской и немецкой культурой, в совершенстве владел этими языками. Когда я с ним познакомился, он не заявлял себя еще католиком. С известного момента он обнаружил себя католиком, но забыл об этом и в один прекрасный день вспомнил. В нем была большая чистота и благородство, настоящий духовный аристократизм и своеобразный эстетический фанатизм. Он соглашался говорить лишь о первоклассных писателях. Это был очень искренний и правдивый человек. Но меня больше всего поразило, до чего он целиком живет в искусстве... Чудовищное преувеличение литературы во Франции есть черта декаданса. Когда молодой француз говорил о пережитом им кризисе, то обыкновенно это означало, что он перешел от одних писателей к другим, например, от Пруста и Жида к Барресу и Клоделю. Россия страна великой литературы, но ничего подобного у нас не было. ... Это был изумительный по утонченности и изощренности *causeur* [собеседник. — Прим. перев.], сравниться с ним может только Вячеслав Иванов. (...) Он жил культом великих творцов культуры, особенно любил Гете, английских поэтов, Ницше, очень любил Чехова. Это был фанатик великой культуры и ее творцов. К нашей катастрофической эпохе он совсем не был приспособлен». (Н. Бердяев. Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 11).

В связи с этими встречами Бердяев пишет о Г. Марселе: «Марсель был новый *converti*. Он был философ и вместе с тем драматург, но философия его была совершенно другого типа, чем у Маритена, он — представитель экзистенциальной философии во Франции. В вопросах, соприкасающихся с богословием и догматами, он еще чувствовал себя беспомощным. Впоследствии я оценил его как собеседника на чисто философских собраниях». (Там же. С. 249—250). Однако надо указать на некоторую неточность этих замечаний. Г. Марсель и после принятия католичества никогда не интересовался вопросами богословия, и не раз подчеркивал это. Они оставались за пределами и его метафизики, и его веры.

с. 23: *Мальро* (Malraux), *Андре* (1901—1976) — французский писатель, теоретик искусства, политический деятель, министр культуры в правительстве де Голля. Оказывал активную поддержку национально-освободительным движениям в Юго-Восточной Азии, был неутомимым путешественником, исследователем памятников культуры древних цивилизаций; в 1934 году вместе с Андре Жидом ездил в Берлин требовать освобождения Г. Димитрова, обвиненного фашистами в поджоге рейхстага, воевал в Испании, где возглавил эскадрилью иностранных летчиков-добровольцев, сражавшихся на стороне республиканцев. Был солдатом в "странной войне", пережил заключение в лагерь военнопленных, откуда бежал, тюрьму, где чудом избежал расстрела, командовал добровольческой бригадой вплоть до победы над фашистской Германией. Творчество Мальро отразило романтико-героические черты ос-

вободительной борьбы, мужество Сопротивления, атмосферу безнадежности и твердости духа, риска и превратностей человеческого существования, одиночества перед лицом смерти, зыбкости и неукорененности экзистенции... Мальро как мыслитель — преемник Паскаля и один из основоположников экзистенциалистской литературы во Франции. После победы над гитлеровской Германией — убежденный голлист, сторонник защиты гуманистических европейских ценностей; автор обширнейшего литературного наследия, философ культуры, чьи работы по эстетике составили много томов, а неутомимая практическая деятельность воплотилась в создании Домов культуры — многочисленных очагов культуры во французской провинции. Из наиболее известных произведений: "Завоеватели" (1928), "Удел человеческий" (1933), "Надежда" (1937), "Годы презрения" (1935), "Орешники Альтенбурга" (1943), "Голоса безмолвия" (об изобразительном наследии человечества, 1951), "Воображаемый музей мировой скульптуры" (1954), книга воспоминаний-размышлений "Антимемуары" (1967) и многое другое.

Герой романов А. Мальро, вобравших в себя жизненный опыт писателя, — это герой французской литературы 30—40-х годов, современник, неудовлетворенный действительностью, смелый до дерзости, ищущий приключений, рискующий жизнью, готовый играть со смертью и стоять до последнего — не имея возможности в этой борьбе опереться ни на какую веру... Это тот же современник, которого мы встречаем в произведениях Сент-Экзюпери, Сартра, Камю. О своем поколении прекрасно писал Мерло-Понти. Эти люди, утверждал он, «не были ни декадентами, ни скептиками. Просто у них за плечами — опыт бездорожья и поражений 36-го года, войны в Испании, июня 40-го. Их эпоха — это время, когда стал неуловим смысл долга, человеческих обязанностей... Никогда еще людям не приходилось так мучительно убеждаться в том, что ход событий полон превратностей, что от человеческого мужества требуется непомерно много, что они одиноки перед лицом мира и каждый один перед лицом другого». (Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P., 1948. P. 379).

с. 23: Шелер (Scheler), Макс (1874—1928) — немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии, аксиологии и социологии знания. Прodelал сложную эволюцию от попыток обосновать этику и религию с помощью феноменологического метода до разработки философии культуры на базе "философии жизни", утверждения персоналистской метафизики, этики ценностей как постигаемых чувством благодаря интенциональному характеру последнего. Пронизанное трагизмом мироощущение М. Шелера (осознание кризиса цивилизации, трагический опыт мировой войны) выразилось в сфере его религиозной антропологии, в идее о могуществе и немощи человеческого духа.

Основные произведения: "Формализм в этике и материальная этика ценностей" (1916), "О вечном в человеке" (1921), "Формы знания и общество" (1926).

с. 23: Вассерман (Wassermann), Якоб (1873—1934) — немецкий писатель. Автор социально-этических романов о современности; его творчество пронизано критикой своей эпохи, поиском справедливости. Испытал влияние Достоевского. Романы: "Евреи из Цирндорфа" (1897), "Каспар Гаузер" (1908), "Фабер, или Потерянные годы" (1924), "Дело Маурициуса" (1928).

с. 23: Рильке (Rilke), Райнер Мария (1875—1926) — один из выдающихся лириков начала века, поэт, автор романа "Записки Мальте Лауридса Брите"

(1910), во многом предвосхитившего экзистенциалистскую прозу, блестящих образцов эссеистики, в том числе — замечательных работ об искусстве, наконец, богатого эпистолярного наследия, в котором рассматриваются вопросы творчества, литературы, современной поэту духовной жизни. Основные сочинения: сборники стихов "Книга образов" (1902), "Часослов" (1905), "Новые стихотворения" (1907 и 1908 гг.); в 1923 году выходят в свет "Дуинские элегии" и "Сонеты к Орфею"; монографии "Ворпсведе" и "Роден" (1903); многочисленные переводы и др.

Рильке родился в Праге. В 1896 переезжает в Мюнхен, совершает поездки по Италии, в 1899 и в 1900 годах посещает Россию, путешествует по странам Западной Европы, едет в Северную Африку (1910—1911), живет в различных городах Германии, ведет скитальческий образ жизни. В 1902 году впервые приезжает в Париж: с этого времени проводит там большую часть жизни. Творческие узы связывают его с выдающимися представителями французской культуры, в первую очередь с О. Роденом, позднее — с Полем Валери. Очень велико впечатление, с 1906 года, от живописи Поля Сезанна: его видение мира, его восприятие "вещности" обозначило новую веху в поэтическом творчестве Рильке. (Фигура Сезанна была одной из ключевых и в хайдеггеровском мировосприятии.)

Особую роль в духовной жизни Рильке сыграло знакомство с Россней, он глубоко ощутил внутреннюю близость с ней, с ее культурой, с людьми, которую пронес через всю жизнь. "Из нее я внутренне вышел", — писал он в 1920 году. Особенно дороги ему были творчество Тургенева и Гоголя, Достоевского и Толстого, искусство Александра Иванова, Крамского и Репина, а также искусство, и особенно живопись, "серебряного века" — мастера и идеи "Мира искусств", с которыми он был связан прежде всего через А. Бенуа. Российскими впечатлениями пронизаны две первые книги поэтического сборника "Часослов". Кстати, в двух лекциях, посвященных творчеству Рильке, Марсель, всегда находившийся во власти как его поэтического гения, так и философских умонастроений, особенно обстоятельно останавливается на анализе "Часослова". Совершенно очевидно, что творчество Рильке, "свидетеля духовного", его непосредственные впечатления явились для Марселя одним из наиболее чистых и вдохновенных источников приобщения к русской культуре, литературе (другим таким источником был для него Шарль Дю Бос).

с. 23: *Хаксли* (Huxley), *Олдос* (1894—1963) — английский писатель, автор интеллектуальных романов "Желтый Кром" (1921), "Шутовской хоровод" (1923) и "Контрапункт" (1928), близких "потерянному поколению". Всемирную известность писателю принесла сатирическая антиутопия "Прекрасный новый мир" (1932) о технократическом обществе.

с. 23: *Лоуренс* (Lawrence), *Давид Герберт* (1885—1930) — английский романист, новеллист, поэт. Первые романы: "Белый павлин" (1911), "Мародер" (тогда же), "Радуга" (1915, была запрещена цензурой). Писатель убежден, что современная индустриальная цивилизация подавляет и искажает человеческую природу: в творчестве он ратует за раскрепощение физического в человеке, за свободу сексуальности. В 1919 году покидает Англию в надежде обрести в других странах общество, менее склонное к конформизму, скитается по Италии, Австралии, Мексике, посещает Нью-Мексико, возвращается во Флоренцию, где пишет и публикует роман "Любовник леди Чаттерлей" (1928). Умирает во Франции от туберкулеза. Прах Лоуренса, согласно его завещанию, был перевезен в США, штат Нью-Мексико.

с. 23: *Хейзинга* (Huizinga), *Йохан* (1872—1945) — нидерландский историк, медиевист, теоретик культуры, близок неокантианству. Автор широко известного труда "Homo ludens" (1938), в котором на обширном историческом материале обосновывает игровую концепцию происхождения и роли культуры. Исследование "Осень средневековья" (1919), посвященное франко-фламандской культуре XV века, где средневековая культура рассматривается в ее синкретизме, тонко анализируется ментальность человека этой эпохи, оказало большое влияние на медиевистику XX столетия, в том числе, на историков французской школы "Анналы". Выдающийся гуманист, активный борец с расизмом и фашизмом, Хейзинга в ряде трудов — "В тени завтрашнего дня" (1935), "Поруганный мир" (опубликован посмертно в 1945 году; написан Хейзингой в ссылке, куда ученый был переведен после того, как, под давлением научной общественности Запада, был отпущен нацистами из концлагеря, и где скончался от истощения) дает чрезвычайно тревожную и пессимистическую диагностику современной эпохи.

с. 23: *Бернанос* (Bernanos), *Жорж* (1888—1948) — французский католический писатель, драматург, публицист. Участник Сопротивления. Автор романов "Под солнцем Сатаны", "Дневник деревенского кюре" (1936) и др., содержащих критику с религиозно-этических позиций духовной ситуации общества, индивидуализма, опустошенности.

с. 24: *Галеви* (Halévy), *Даниэль* (1872—1962) — французский историк и литератор. Первоначально занимался изучением Ф. Ницше; в 1910-е годы сблизился с Ш. Пегу. Играл видную роль в литературной и научной жизни Парижа, был издателем известного литературного журнала "Les Cahiers verts" ("Зеленые тетради"). Основные произведения: "Рабочее движение во Франции" (1901), "Вобан" (1923), "Жюль Мишле" (1928), "Республика герцогов" (1937), "Ницше" (1944), "Жизнь Прудона" (1948), "Об ускорении темпа истории" (1948). Член Французской академии моральных и политических наук (1949).

с. 24: *Монтерлан* (Montherlant), *Анри де* (1896—1972) — французский писатель, драматург, публицист. Блестящий стиль, мастерство композиции, дар драматурга выдвинули его в ряд классиков французской литературы XX века. Индивидуалист, приверженец ценностей аристократии, Монтерлан утверждает в качестве этических идеалов мужество, нонконформизм, достоинство служения, в стиле средневекового рыцарства, гордость и независимость духа; наиболее ярким воплощением этих черт ему кажется испанский характер. Испания посвящает многие его произведения, в частности сборник эссе, составивший впоследствии книгу «Esraña sagrada», роман "Бестиарии" (1926), пьеса "Мертвая королева". Произведения Монтерлана посвящены как историческому прошлому, так и современности. Монтерлан подвергал критике колониальную политику Франции в Северной Африке; в канун второй мировой войны резко отрицательно отнесся к Мюнхенскому соглашению и к примиренческим настроениям французских политиков. Среди наиболее известных его романов: "Олимпийцы" (1924), "Песчаная роза" (опубликована в 1968 г.), "Девушки" (1936—1939), "Прокаженные" (1939). В 1960 году избран во Французскую академию.

с. 24: *Жироду* (Giraudoux), *Жан* (1882—1944) — французский писатель и драматург. Его перу принадлежат пьесы, исполненные поэтического духа. Жироду часто выбирает античные сюжеты, касаясь в них вечных проблем: "Троянской войны не будет" (1935), "Электра" (1937) и др.; он также автор многочисленных романов.

с. 24: *Шамсон* (Chamson), *Андре* (1900—1983) — французский писатель, ученый-палеограф. В 1930-е годы — помощник хранителя Версальского дворца, с 1945 г. — главный хранитель национальных музеев Франции. В годы оккупации Франции рядом с Андре Мальро борется в рядах Сопротивления. Член Французской академии (1956), с 1959 г. — генеральный директор архивов Франции. Автор романов и эссе, новелл и воспоминаний. Утверждает тесную связь между жизнью и творчеством писателя. Творчеству А. Шамсона свойственна обращенность к истории.

с. 24: *Геенно* (Guéhenno), *Марсель (Жак)* (1890—1978) — французский эссеист, журналист. В 1929—1936 гг. — главный редактор журнала "L'Еигоре", издававшегося под эгидой Ромена Роллана, затем вместе с Андре Шамсоном издает журнал «Vendredi» («Пятница»). Антифашист; борьба, годы тюрьмы нашли отражение в его произведениях этих лет. В 1961 году избирается членом Французской академии. Творчеству Геенно присущ определенный внутренний конфликт между верностью пролетарским истокам и отношением к статусу творческой интеллигенции, интеллектуальной элиты. Произведения: "Вечное Евангелие" (эпюд о Мишле, 1927), "Изменить жизнь" (1962) — название, которое стало лозунгом в устах участников манифестаций 1968 года.

с. 24: *Гийю* (Guilhoux), *Луи* (1899—1980) — французский писатель. Творчество его, с одной стороны, восходит к социалистической традиции Жюль Валлеса, с другой — обнаруживает близость технике "нового романа"; последние его сочинения близки романам Алена Роб-Грийе. Основные произведения: "Черная кровь", по мотивам автобиографии (1935), "Игра в пасьянс" (1949), "Проигранные битвы" (1960). Творчество Гийю представляет собой не просто синтез реалистической традиции XIX века с авангардом, но является выражением изменчивости, текучести реальной жизни. Оно привлекало внимание многих исследователей, в том числе — А. Камю, Г. Пикона и др.

с. 26: *Ясперс* (Jaspers), *Карл* (1883—1969) — немецкий философ-экзистенциалист и психиатр. С 1916 г. — профессор психологии в Гейдельберге, с 1921 г. — профессор философии Гейдельбергского университета (в 1937 году был отстранен от преподавательской деятельности, к которой вернулся в 1945 году), с 1948 г. — Базельского университета.

Учение Ясперса основывается на либерально-индивидуалистическом гуманизме, его идеалы — Данте, Кант, Гете; однако осознание кризиса, переживаемого в настоящее время западной культурной традицией, обостренное чувство экзистенциальной трагедии человека, унаследованное им от Кьеркегора и Ницше, делают его философию глубоким воплощением экзистенциалистской мысли.

Подчеркивая незавершенный, открытый характер своего учения, в котором вопросы преобладают над ответами, Ясперс называет свой труд мыслителя "философствованием", поскольку, считает он, эпоха не способствует созданию стройных, всесторонне разработанных систем, какие мы находим у Платона, Спинозы или Гегеля.

Экзистенция — бытие человека в его специфичности — обнаруживает себя в "пограничных ситуациях" — ситуациях, связанных с крайней опасностью, с необходимостью выбора, принятия экзистенциального решения, с состоянием тревоги, страха, неудовлетворенности существованием: это сфера свободной воли. Эти темы развиты Ясперсом во втором томе его "Философии" (Philosophie. Bd. 1—3. В., 1932), о значении которого и о впечатлении,

произведенном на него, Марсель говорит не раз. В третьем томе Ясперс излагает свою теорию "шифров" как выражений трансценденции, отказываясь от опредмечивания ее в символах, от догматического характера религиозной веры как веры "во что-то", отвергая идею откровения; религиозной вере Ясперс противопоставляет веру философскую. Теория "шифров" Ясперса всегда казалась Марселю необудительной.

с. 26: *Хайдеггер* (Heidegger), *Мартин* (1889—1976) — немецкий философ-экзистенциалист. В ранний период философия Хайдеггера вобрала в себя многие существенные черты феноменологии Э. Гуссерля, философии жизни В. Дильтея. В центре главного труда Хайдеггера «Бытие и время» — рассмотрение человеческого бытия, переживание временности, неотъемлемое от существования индивида, таких форм экзистенциального опыта, как решимость, страх, забота, вина и др. На следующем этапе в творчестве Хайдеггера доминируют проблемы бытия и ничто, сокрытого и открытого, основы (Grund) и безосновного, безличностно-космическая ориентация, происходит очевидная десубъективация философии, первоначально драматически заостренной на проблемах индивида. Хайдеггер характеризует путь развития европейской метафизики как приведший к "забвению бытия" — через становление науки и техники Нового времени, подчинение природы человеку, — что, в свою очередь, выразилось в опустении, технизации, обезжизнении "дома бытия" — языка.

Первый, ярко выраженный "экзистенциалистский" этап творчества Хайдеггера оказал значительное влияние на разработку экзистенциальной феноменологии и концепции экзистенции в работах Ж.-П. Сартра. И, напротив, экзистенциализм Хайдеггера этих лет, как "атеистическая" философия человека, остается весьма чуждым религиозному настрою философии Г. Марселя. Между тем после второй мировой войны Марсель признает многие черты "позднего" хайдеггеровского учения о бытии, о технике и о языке, обращение к досократовской Греции в поисках идеала синтеза философского и поэтического языка, как и многое другое, близким собственному мироощущению. Марсель называет Хайдеггера "самым выдающимся философом Германии в эпоху после Ницше".

Сочинения: "Бытие и время" (1927), "Кант и проблема метафизики" (1951), "Лесные тропы" (1957), "О сущности истины" (1961), "Ницше" тт. 1—2 (1961) и др.

с. 29: ... "марселевские пятницы" на улице Турнон. Вот что, в частности, писал о них Н.А. Бердяев: "Необходимо вспомнить также о философских собраниях у Габриэля Марселя. Это, кажется, единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продержались. На этих собраниях, происходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы, немцы, русские, испанцы... Это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Ясперса. Не было замкнутости во французской культуре..." (Бердяев Н.А. Самопознание. С. 262.)

с. 32: *Пруст* (Proust), *Марсель* (1871—1922) — французский писатель. Основное произведение, "В поисках утраченного времени", выросшее в цикл из семи романов (работа над ним была начата в 1907 году; книги выходили в свет с 1913 по 1927 год), оказало очень большое влияние на французскую и

мировую литературу XX века. Тончайший анализ свойств человеческой памяти, ассоциативной природы мышления, неуловимых движений психики, произвольной памяти лежит в основе ткани произведения, служа Прусту и основным материалом наблюдений, почти — основным сюжетом, и, одновременно, утонченным инструментом его творчества. Роман строится на воссоздании в памяти прошлого из сменяющих друг друга, мимолетных, подчас совершенно разрозненных впечатлений былого — подобно разрозненным мазкам на полотнах импрессионистов, создающим поразительное впечатление единства и целостности.

Переживание времени в романах Пруста в определенной мере сродни бергсоновской *длительности*; влияние интуитивизма Бергсона сказывается на эстетических взглядах художника. При этом, однако, непосредственное воздействие произведения Пруста на экзистенциалистов было значительнее самих концепций Бергсона, о чем свидетельствуют и высказывания Г. Марселя. Субъективное время как *поток сознания*, обретение и "присвоение" вновь прожитой жизни благодаря "страшной воссоздающей силе собственной памяти" (Пруст) — все это было глубоко родственно французской экзистенциальной феноменологии, исследуемому ею "прожитому миру" (*le monde vécu*), о котором так часто говорит М. Мерло-Понти. Общим здесь является и интерес, и вкус не только к настроению, переживанию, но и к чувственно воспринимаемому миру вещей, предметному миру, ко всему, что только доступно зрению, обонянию, слуху, — а также та огромная, самостоятельная роль, которая отводится ощущению, восприятию, рассматриваемым феноменологией на уровне актов творчества. Это и совершенно исключительное место, которое в этом универсуме ощущений, восприимчивости признается за искусством. Это провозглашение всемогущества искусства в силу его способности как бы озарить единым смыслом человеческую жизнь, которая, не будучи претворена им в мелодию, представляла бы собой лишь ряд разрозненных ситуаций, мы встречаем у всех экзистенциалистов, в том числе у Сартра, Марселя. В этом отношении всем им предшествовала лирическая эпопея Пруста, где память художника, лелея "прожитой мир", придала ему стройность и завершенность шедевра.

Особый статус искусства у Пруста (как впоследствии у экзистенциалистов) сказывается еще и в том, что, остро осознавая неустойчивость многих душевных переживаний, их эфемерность, Пруст стремится соотносить то, что при всей призрачности ему дорого, с тем или иным созданием искусства, словно заимствуя для любимых образов — среди текучести и невразумительности происходящего — нечто от вечности, дарованной поэтическим шедеврам. Так, Сван черпает силы для готового иссякнуть чувства в чисто внешнем сходстве Одегты с бессмертным творением Боттичелли; в свою очередь музыкальная фраза Венетей интенсифицирует эту эмоциональную жизнь.

Сфера прекрасного выступает здесь вне времени, как раз и навсегда обретшее собственную жизнь (точнее, бессмертие) идеальное бытие, вознесшееся над всеми превратностями человеческого существования.

М. Пруст умер в 1922 году от астмы, подтачивавшей его здоровье в течение многих лет и обусловившей в какой-то мере его затворничество, сосредоточенность на собственных переживаниях, остроту восприятия. Семья Г. Марселя находилась в отдаленном родстве с семьей М. Пруста, но, как с сожалением отмечал Марсель, его собственные чисто "городские" корни (его родня проживала в городах Англии, Германии) лишили его тех впечатлений, того яркого опыта соприкосновения с французской провинцией, которыми отмечена жизнь великого писателя.

с. 36: *Хокинг (Hocking), Уильям Эрнест (1873—1966)* — американский философ, персоналист. Учился в Германии у К. Фишера, В. Виндельбанда, В. Дильтея. Окончил Гарвардский университет, где учился у Дж. Ройса и У. Джеймса. С 1914 года — профессор Гарвардского университета. Основные принципы персонализма изложены им в работе "Значение бога в человеческом опыте" (1912).

Обосновывая необходимость веры как для человеческой личности, так и для нормального функционирования общества, Хокинг особенно подчеркивает то обстоятельство, что в противном случае общество вступает на путь фетишизации, обожествления воли отдельных лиц. В этом психологическая основа тоталитарных режимов, возможности постоянного террора и насилия над личностью. Человек отчуждает в пользу ложных фетишизированных идеалов свою свободу, которую может себе вернуть только путем обращения к богу.

Действительный религиозный опыт, отмечает Хокинг, дается не в структуре отношений "я — он", а в структуре "я — ты". Позже в этом же диалогическом плане строит свою концепцию М. Бубер, идею "абсолютного Ты" — Г. Марсель.

Труды: "Люди и государство" (1926), "Типы философии" (1929), "Устойчивые элементы индивидуализма" (1937), "Мысли о смерти и жизни" (1937), "Живые религии и мировая вера" (1940), "Наука и идея бога" (1944).

с. 36: *Мунье (Mounier), Эмманюэль (1905—1950)* — французский философ, основоположник и ведущий теоретик французского персонализма; в 1932 г. основал журнал "Эспри" ("Esprit"). Важнейшая проблема персонализма — проблема личности и ее универсального развития — осмыслена католическим философом в широком контексте всемирно-исторической культуры, достижений человеческой мысли. Среди духовных ориентиров — Сократ и Фома Аквинский, Августин и Декарт, Кант и Шелер, Достоевский и Толстой; большое значение для персонализма имел экзистенциалистский опыт размышлений о человеке, а также Марксова критика буржуазной цивилизации, капиталистической машинной индустрии. Этот опыт был претворен Эмманюэлем Мунье в его христианском видении мира и человека, далеком от догматизма, охватывающем социальное бытие людей, задачи обновления мира на началах духовности, гуманизма, общественно значимой деятельности, предписываемой леворадикальными кругами католицизма.

Произведения: "Что такое персонализм?" (1948), "Персонализм" (1949), "Манифест персонализма" (1936), "Введение в экзистенциализм" (1947) и др.

с. 36: *Ренувье (Renouvier), Шарль (1815—1903)* — французский философ, глава неокритицизма (направление неокантианства во Франции). Этика Ренувье явилась одним из истоков персонализма.

Труды: "Опыт общей критики", в 4 т. (1854—1864); "Очерк по систематической классификации философских учений", в 2 т. (1885—1886), "Персонализм" (1903).

с. 37: *Клодель (Claudel), Поль (1868—1955)* — французский католический писатель, драматург; одновременно в течение более чем сорока лет (с 1893 по 1936) находился на дипломатической службе, путешествовал, жил и работал в США, на Дальнем Востоке, в Европе и Бразилии; с 1922 года — посол в Японии, затем в США и в Бельгии. Для Клоделя, считавшего своей миссией католического поэта "видеть Вселенную", охватывать универсум, жизнь и ра-

бота в столь различных условиях, приобщение к далеким, зачастую экзотическим культурам, имели большое значение, нашли отражение в его творчестве. Драммы "Золотая голова", "Возвешение Марии", "Город", "Заложник", "Атласный башмачок" и многие другие произведения Клоделя глубоко проникнуты идеями католицизма. В 1946 году Клодель избирается членом Французской академии. Могучий художественный дар Клоделя, его поэтика оказали большое влияние на мировоззрение Г. Марселя; особенно это относится к ранним пьесам "Золотая голова" (была написана в 1894 году) и "Город" (пьеса создавалась в двух вариантах, в 1890 и 1897 годах) — хотя именно эти ранние клоделевские драмы стали известны широкой публике и получили большой резонанс только в начале шестидесятих годов. Неудивительно, что ранний, "страстный и даже терзаемый внутренними муками" Клодель Марселю гораздо ближе, чем позднее всеобъемлющее, торжествующее клоделевское "католическое барокко". Марсель, посвятивший публикациям и постановкам пьес Клоделя на протяжении долгих лет очень большое число рецензий, объединенных затем в сборнике "Взгляд на театр Клоделя", пишет, что в целом сборник скорее призван зафиксировать тот факт, что творчество Клоделя "дает повод для основательных возражений со стороны тех, для кого главное — стоять на страже прав экзистенциального и не признавать их преуменьшения или даже уничтожения во имя глобального видения духовной вселенной, которое никоим образом не может быть уделом отдельного человека, индивида" (Marcel G. Regards sur le théâtre de Claudel. P., 1964. P. 6—7).

с. 37: *Нерваль* (Nerval), *Жерар де* (1808—1855) — французский поэт-романтик, во многом предвосхитивший поэтические открытия XX века, особенно, сюрреалистов. Трагическое мироощущение сочетается в творчестве Жерара де Нерваля с замороженностью иллюзорными мирами, витающими в его воображении; поэту свойственны глубокие философские обобщения. Его отличали энциклопедическая образованность, знание истории и философии, западной культуры и культур Востока (он совершил путешествие в Египет и Сирию). Жерару де Нервалю очень близка немецкая поэзия, особенно романтики. Его собственные произведения отличает насыщенность историко-культурными ассоциациями. Дух метаморфоз, одушевление неживой природы, символика, связанная с образом Орфея, обобщенная мифологизация проявляются, в частности, в "Золотых строфах" (1845).

Среди произведений поэта: лирические новеллы "Октавия" (1842), "Изида" (1845); поэзия "Маленькие оды" (1852), сборник сонетов "Химеры" (1854), очерки "Сцены восточной жизни", т. 1—2 (1850).

с. 37: *Редон* (Redon), *Одилон* (1840—1916) — французский график и живописец, близок поднимавшемуся литературному символизму; точные наблюдения над природой дают импульс причудливой игре воображения, беспокойным грезам и фантастическим видениям, для выражения которых он предпочитал контрасты черного и белого. Взаимная глубокая симпатия, общность художественных устремлений связывала его с поэтом-символистом Стефаном Малларме.

Известный редоновский образ: "Глаз", плывущий на кончике стебля, интерпретировался комментаторами и как "око Совести", и как "око Неопределенности", и как символизация мировой скорби, и т.п.

Экзистенция и объективность

Перевод осуществлен по изданию:

Marcel Gabriel. Journal Métaphysique. P., Ed. Gallimard, 1968.

Статья "Экзистенция и объективность" была впервые опубликована в 1926 году в журнале "Revue de Métaphysique et de Morale".

В статье Г. Марсель развивает важнейшие темы "Метафизического дневника". Годом позже он включает ее в "Дневник" в качестве приложения.

"Метафизический дневник" выходит в свет в 1927 году. Это год опубликования работы М. Хайдеггера "Бытие и время".

"Дневник", представляющий собой систематические философские заметки, первоначально не предназначался для публикации. Свои записи Марсель вел регулярно с 1913 по 1923 год. Первая часть дневника включает записи с 1914 года, вторая — период с 1915 по 1923 год; такое деление совершенно очевидно связано с существенным изменением философской позиции автора, решительным поворотом к конкретному: к теме существования, как индивидуального, конечного бытия, к проблемам ощущения, тела, памяти, воли и др.

Свое первое крупное философское сочинение Г. Марсель посвящает двум выдающимся современникам: Анри Бергсону и Уильяму Хокингу. Бергсон олицетворял для Марселя революцию в характере философского мышления, прежде всего во Франции, тогда как известный американский персоналист воплощал в его глазах высокую и благородную философию человека, индивида.

Публикация двух частей "Метафизического дневника" вовсе не ставит точку над работой Марселя в этом жанре философского творчества: "Дневник" ведется, с некоторыми перерывами, до 1943 года. На его основе издаются книги: "Быть и иметь" (записи 1928—1933 гг.), была опубликована в 1935 году, и "Присутствие и бессмертие" (с 1937 по 1943 гг.), опубликована в 1959 году.

Изданный в 1927 году "Метафизический дневник", главные темы и выходы которого выделены в статье "Экзистенция и объективность", явился первым произведением экзистенциалистской философии во Франции, как и существеннейшей вехой в истории европейской философской мысли после первой мировой войны.

Слово "existence" (позднелат. ex(s)istentia, от лат. exsisto — существую) в настоящем тексте в большинстве случаев переведено как "экзистенция", но также и как "существование". В русском языке эти слова употребляются как синонимы, они совершенно равноценны в качестве терминов, однако в определенном контексте какое-то из них оказывалось предпочтительнее. Как правило, переводчик предпочитал слову "существование", с давних пор вошедшему в историю европейской философии, — особенно со Средних веков, когда заострился дуализм сущности и существования, — слово "экзистенция", в его романском звучании, термин, как бы обретший новую жизнь в философском языке XX века и давший название направлению. При употреблении в переводе слова "экзистенция" имеют значение как ассоциация с направлением, так и определенная "персонализация" понятия (чему способствует женский род слова "экзистенция" — в отличие от среднего рода слова "существование"), безусловно, передающая совершенно необходимый во многих случаях оттенок индивидуализации и одухотворения, личностного момента существования, сугубо человеческого (в отличие от абстрактной категории су-

ществования в томизме), подразумеваемого экзистенциалистами и, в данном случае, Г. Марселем, восстающим против "общих понятий" и безличного "духа объективности".

Однако в тех случаях, когда в статье разговор ведется в русле философской традиции, либо автор использует оппозицию "существование — сущность", или в предложении уже есть глагол "существовать", использование в русском тексте термина "экзистенция" способно внести некоторую "рассогласованность", как смысловую (нагруженность ассоциациями различного порядка), так и стилистическую. Слово "существование" предпочтительнее и тогда, когда смысловое ударение приходится на существование как на процесс, действие, когда четче выступает отлагольная форма слова.

Концепция экзистенции, как это со всей определенностью выражено в статье Г. Марселя, формируется в борьбе с традиционным идеализмом, где, в идею тождества мышления и бытия, специфика человеческого существования не находила себе места в качестве философской проблемы; не в меньшей, если не в большей мере критика Марселя касается современного ему мелко-проблемного рационализма, повсеместно утвердившегося в философии во Франции в конце XIX — начале XX века. Культ естественных наук, психологизма, механистическое отождествление методов и задач науки с философией, схоластика, абстрактность приемов в эпистемологии, философский консерватизм господствующего "университетского спиритуализма" — результатом этого засилья механицизма и духа абстракции была, и в том и в другом случае, "глухота" к вопросам, относящимся к человеческому бытию и тем более к историчности индивидуального существования. Как подчеркивает Марсель, мысль не может не "опираться" на существование, но в настоящем она это делает таким образом, что при этом теряет его из виду...

Усматривая в научном познании огромную долю конвенционализма, в каком-то отношении допустимого и оправданного, Марсель категорически выступает против использования построений, базирующихся на условных допущениях, предпосылках, научной "предвзятости", при обращении к проблеме человеческого бытия, миру экзистенции. Верный подход к проблеме существования, которая, с точки зрения экзистенциализма, не может не быть центральной в философии, связан с признанием непосредственного восприятия существования как неоспоримой, очевидной данности бытия человека в мире; при этом следует отбросить все логические конструкции, ибо существование не может быть "дедущировано" из чего бы то ни было. Необходимо также отбросить и все механистические процедуры при интерпретации того, что также является очевидностью и не может быть объяснено по аналогии с функциями "объектов", во всяком случае, для самого человека (например, ощущение — как информация, сообщаемая передающим объектом принимающему; тело — как инструмент в собственных руках человека, предстание о собственной душе по аналогии с объективной информацией, "одушевленной справкой" и т.д.)

с. 56: *декартовское cogito ...*

Декарт (Descartes), Пене (1596—1650) — французский философ и математик. Основные сочинения: "Рассуждение о методе" (вышло в свет в 1637 г.), "Метафизические размышления" (1641), "Начала философии" (1644).

Разрабатывал основы новой науки и новой философии, ставя во главу угла разум и самосознание. Утверждал в философском познании принцип очевидности, непосредственной достоверности, предполагавший отказ от суждений, до тех пор принимавшихся на веру, от предпосылок. Такой абсолют-

ной достоверностью обладает, по Декарту, утверждение: "мыслью, следовательно, существую" (*cogito ergo sum*). Для философии экзистенциализма, ее самоопределения, фигура Декарта столь же важна, как и фигура Канта. Если экзистенциализм в той или иной форме воспринимает декартовский принцип самоочевидности, непосредственной явленности вещи сознанию (особенно в его преломлении через феноменологию Э. Гуссерля), то интерпретация Декартом понятия существования — привлекающая внимание экзистенциалистов уже тем, что у Декарта речь идет не о "существовании вообще", а о личном существовании субъекта, — это тем не менее момент глубокого расхождения. Очевидно негативное отношение Марселя к позиции Декарта, "замыкающего" экзистенцию в кругу мысленных значений: "мыслью, следовательно, существую", — здесь экзистенция не может выйти за пределы интеллигибельного мира, мира значений сознания. Так, онтологический факт существования оказывается в зависимости от сознания, умопостигаемости: между тем, согласно философии экзистенции, бытие — это первая характеристика самого сознания; человеческая субъективность должна рассматриваться прежде всего как сущее. Правда, впоследствии Марсель несколько изменил свое, резко критичное, отношение к проблеме существования у Декарта, допуская, что Декарт придавал понятию "sum" больший онтологический вес, чем это принято думать.

Еще более радикальным моментом размежевания для Марселя было известное решение Декартом психофизической проблемы, механистическая трактовка тела. Механистической традиции в подходе к проблеме души и тела, "психофизическому параллелизму", имевшему в лице Декарта классического представителя, Марсель стремится противопоставить неинструменталистскую интерпретацию тела в неразрывном единстве с психикой, духовно-душевной природой субъекта — по примеру непосредственного восприятия человеком собственного тела как *самого себя*, как неделимой целостности. Проблема воплощения (инкарнации), ставящаяся на философской основе как проблема целостного, единого восприятия души и тела, занимает в творчестве Марселя первостепенное место.

с. 56: ... дуализм, установленный Кантом...

Кант (Кант), *Иммануил* (1724—1804) — немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии. Главные философские произведения: "Критика чистого разума" (1781), "Критика практического разума" (1788), "Критика способности суждения" (1790). Учение Канта оказало огромное влияние на последующее развитие научной и философской мысли. Представители одного из важнейших направлений второй половины XIX века, неокантианства, сосредоточили усилия на устранении двойственности некоторых сторон Канта учения, разрабатывая его в плане более последовательного идеализма. Для экзистенциалистов, и в первую очередь для Марселя, как это очевидно уже из данной статьи, Кант составляет исключение из общего направления идеализма благодаря утверждению им *вещи в себе* как неимманентной сознанию: это признание рода бытия, не ассимилируемого универсальной мыслью (или, как позже писал Сартр, "переваривающим сознанием"), было, с точки зрения Марселя, огромной заслугой Канта. Идея Канта о вещах, как они существуют сами по себе, была как раз "опорным" моментом, который, в отличие от системы идеализма в целом, мог быть принят философией экзистенциализма, поскольку утверждал необходимость разграничения мира интеллигибельных объектов и мира неподвластной сознанию реальности. Очень большое значение имела для экзистенциализма этическая философия Канта.

с. 56: *Ройс* (Royce), *Джосайя* (1855—1916) — американский философ, представитель "абсолютного идеализма", направления, вслед за Англией распространившегося в Соединенных Штатах. Образование Дж. Ройс получил в Германии, испытал значительное воздействие идей немецкой классической философии: этики Канта и особенно "Феноменологии духа" Гегеля. Проблема *другого сознания*, взгляда другого, как необходимого для самопознания, проблема взаимоотношения индивида и социального целого явились важнейшими для становления философии Ройса. Впоследствии мир в его учении выступает как "абсолютная личность", представленная в бесконечно разнообразных, конкретных, конечных личностях, утверждается ценность индивидуального. Идеи Ройса, в том числе относительно потребности индивида в понимании и "истолковании" его другим, потребности в существовании универсального человеческого сообщества, знаменовали собой существенный шаг в сторону персонализма, оказали ощутимое влияние на американский персонализм.

Философия Дж. Ройса привлекала внимание Г. Марселя; "абсолютному идеализму" он посвятил одну из своих ранних работ, "Метафизика Ройса" ("La Métaphysique de Royce". Paris, 1945.) В основу книги положены четыре статьи, посвященные Дж. Ройсу, которые были написаны Г. Марселем в 1917—1918 гг. и опубликованы в журнале "Revue de Métaphysique et de Morale".

с. 60: *Мейерсон* (Meyerson), *Эмиль* (1859—1933) — французский философ и историк науки. Основные труды: "Об объяснении в науках" т. 1—2, 1921, "Тождественность и действительность", 1912, "Релятивистская дедукция", 1925 и др.

Основная сфера исследований — история науки, эпистемология. По Мейерсону, теория познания изучает формы разума в готовом знании. В основе разума лежит априорный принцип тождества. Познание представляет собой отождествление различного. Априорная способность разума к отождествлению взаимодействует с эмпирическим материалом: если суть разума в отождествлении, то действительность — различна. В таких чертах действительности, как различие, изменчивость во времени, текучесть, Мейерсон усматривает иррациональность действительности; эти черты, считает он, не постижимы разумом.

В настоящей статье Марсель критикует противопоставление разума и действительности, выделение научной мыслью в иррациональный "остаток", недоступный никаким формам познания, всего, что не укладывается в категориальную схему.

с. 70: *eccēitē* (лат.: haecceitas — категория, введенная Иоанном Дунсом Скотом) — понятие, подчеркивающее, в противоположность сущности, «индивидуально-экзистенциальную "этость"» (С. С. Аверинцев) существования.

Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему

Перевод осуществлен по изданию:

Marcel Gabriel. Position et approches concrètes du mystère ontologique. (Introduction par Marcel De Corte.) (2-me éd.) Ed. Nauwelaerts, Louvain, éd. Béatrice-Nauwelaerts. Paris, 1967.

Полное заглавие доклада — "Полагание онтологического таинства и конкретные подходы к нему" (фр.: approches также: подступы, приближение).

Впрочем, сам Г. Марсель в беседе с Рикёром называет это заглавие несколько "тяжеловесным". В переводе его представляется возможным сократить, хотя, конечно, не без некоторого ущерба.

Доклад, впервые опубликованный одновременно с пьесой "Разбитый мир" (*Le Monde cassé*) как приложение к ней, был прочитан в январе 1933 года перед Философским обществом города Марселя. Некоторые темы, развитые в докладе, содержались уже в продолжении "Метафизического дневника" (позднее вошедшем в книгу "Быть и иметь"): это, в первую очередь, проблема отчуждения человека в современном предельно "овеществленном" мире. В докладе Марсель развивает далее критику все более утверждающего себя подхода к человеку, механистического — в теоретическом, научном плане, функционального — в прагматическом, социологическом, управленческом. Такой подход игнорирует индивидуальное, уникальное в каждом человеке, калечит его внутренний мир и, в конечном счете, жизнь. В докладе Марселем впервые сформулирована ставшая широко известной антитеза "проблема — таинство", мыслимая автором как размежевание двух подходов, двух способов познания, из которых второй, как пояснял сам философ, рассматривается им не как связанный со "сверхъестественным", а как более соответствующий той целостности, какую представляет собой человек, в отличие от научного субъектно-объектного принципа.

Г. Марсель считает, что эта проблематика разрабатывалась им на сугубо экзистенциальной почве, хотя в ту пору это понятие далеко не вошло еще во всеобщее словоупотребление. В его глазах "Онтологическое таинство..." это не столько доклад, сколько форма размышления, как его понимал Декарт, а в современную эпоху — Гуссерль, хотя, подчеркивает он, субъект его не был картезианским, а также гуссерлевским *cogito*. Это был, пишет Марсель, "конкретный, живой субъект, который в целом не видел никакого смысла в том, чтобы ставить под сомнение собственное существование, и совершенно воздерживался от "гиперболического" сомнения. Этот субъект, — продолжает Марсель, — о котором мне не следовало бы говорить в третьем лице, самому себе казался одним из многих, он отказывался присваивать себе онтологические или трансцендентальные привилегии" (*En chemin, vers quel éveil*. P. 152.). Тем самым, утверждает Марсель, он окончательно расстался с идеалистическими предпосылками, критику которых, по его мнению, подчас неуклюжую, он пытался развернуть в 1-й части "Метафизического дневника".

Постановка вопроса об онтологической потребности в человеке, индивиду связана, пишет Марсель, с тем, что именно в этот период у него явственно оформляется чувство существования в "разбитом мире", в мире, в котором отказывают сокровенные внутренние пружины. Сам он усматривает тесную связь между идеей пьесы "Разбитый мир" и данным докладом, явившимся одной из программных его работ.

с. 72: *Метерлинк* (Maeterlinck), *Морис* (1862—1949) — бельгийский драматург, поэт, символист. Создавал свои произведения на французском языке. Пьесы "Сестра Беатриса" (1900), "Монна Ванна" (1902), "Синяя птица" (1908). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1911).

с. 73: *Конт* (Comte), *Огюст* (1798—1857) — французский философ, социолог, один из основоположников позитивизма. Главные сочинения, излагающие основы философии позитивизма, относятся к первому периоду творчества Конта: это, прежде всего, "Курс позитивной философии" (т. 1—6, 1830—1842). Вслед за Сен-Симоном развил идею трех стадий интеллектуальной

эволюции человечества, определяющей в конечном счете развитие общества; на последней — позитивной, или научной, стадии возникает наука об обществе, содействующая его рациональной организации. Позитивистские идеи Конта стали широко известны среди естествоиспытателей XIX в.: их особенно пропагандировали в своих сочинениях французский философ и филолог Э. Литтре, а также Дж.С. Милль и Г. Спенсер.

с. 76: ... торжествует категория "совершенно естественного" и ... атрофируется то, что следует, наверное, назвать силами очарования: Критикуя натурализм, скудность причинно-следственных объяснений и позитивистских схем, равно применяемых ко всему многообразию мира, Марсель здесь в каком-то отношении близок феноменологии, ее тенденции непосредственно усматривать мир в явлении, *Erscheinung*. Именно о таком прочтении феноменологии свидетельствует следующее утверждение Сартра: "... Гуссерль возродил исполненный эмоционального воздействия мир пророков и художников. Утверждая неподатливость, неразстворимость мира в сознании, он вернул вещам их могущество и чары". (*Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. — "Situations I". P., 1947. P. 31.*)

с. 76: ...говоря словами Шекспира, к истории, рассказанной идиотом... Марсель имеет в виду слова Макбета:

"Жизнь — это только тень, комедиант,

Поясничавший полчаса на сцене

И тут же позабытый: это повесть,

Которую пересказал дурак..."

"Макбет", 5,5. Пер. Ю. Корнеева // Шекспир У. Полн. собр. соч. В 8 т. т. 7. М., 1960. С. 93—94.

с. 77: Фрейд (Freud), Зигмунд (1856—1939) — австрийский невропатолог, психиатр, психолог, основоположник психоанализа. Профессор Венского университета (с 1902 г.). После захвата Австрии фашистской Германией эмигрировал в Великобританию.

Разрабатывал учение о конфликте между сознанием индивида и его бессознательными влечениями, о психических структурах личности; в дальнейшем распространяет применение психоанализа — психотерапевтического метода лечения неврозов, путем проникновения в бессознательное — на области социальной психологии, культуры. Исследования и концепции Фрейда оказали очень большое влияние на самые различные направления философии, социологии, социальной психологии, искусства. Экзистенциальный психоанализ Сартра во многом опирается на учение Фрейда о специфических обстоятельствах детства индивида, пережитых в детстве событиях и травмах, определивших его индивидуальность и, в конечном счете, довлеющих над ним всю жизнь. Г. Марсель, в чьих пьесах выбор, который делают действующие лица, их поведение часто бывают обусловлены душевным травматизмом, различного рода аномалиями, в то же время резко отрицательно относится к натурализму и прямолинейному детерминизму учения Фрейда, к гипертрофии роли детской сексуальности, бессознательного и т.д., усматривая в этом натурализм и очередную мифологию. В широком распространении идей Фрейда Марсель видит одну из главных причин оскудения метафизической мысли, утверждения в философии детерминизма и натурализма.

с. 77: *Исидор де Бем* — персонаж пьесы П. Клоделя "Город".

с. 89: *Спиноза* (Spinoza), *Бenedикт* (1632—1677) — нидерландский философ, материалист, пантеист. На философию Спинозы оказали влияние пантеистическо-материалистические взгляды Дж. Бруно, а также Декарта, механистическое и математическое естествознание, в области гносеологического и социологического учения — философия Гоббса. В своей онтологии Спиноза утверждал тождество бога и природы. Согласно учению Спинозы, подлинно свободный человек руководствуется в своей деятельности только разумом. Принципы гедонизма и утилитаризма сочетаются с положениями аскетической созерцательной этики.

Основные сочинения: "Богословско-политический трактат" (1670), "Этика" (1677).

с. 90: *Ницше* (Nietzsche), *Фридрих* (1844—1900) — один из крупнейших выразителей духовного перелома на рубеже веков. Его творчество синтезировало западную философскую классику с установкой на "переоценку всех ценностей", с критикой европейского рационализма как пути к современному нигилизму, а также морали христианства как искусственной, не отвечающей человеческой природе. Ницше сформулировал многие установки философии жизни, с культом волюнтаризма, иррационализма, воли к жизни и "воли к власти" как подлинной движущей силы в сфере человеческого бытия. Попытки преодоления философом ограниченности доминирующего в истории европейской мысли рационализма, обращение к досократовской философии как эпохе нерасчлененности мысли и бытия, синтеза философского и поэтического языка, анализ схематизирующей функции интеллекта, а главное, непримиримая критика буржуазно-демократической и христианской морали имели очень большое значение для экзистенциализма, в первую очередь немецкого. Однако тесные узы, главным образом, через М. Хайдеггера, связывают ницшеанскую критику морали и с острой критикой буржуазной морали у Сартра.

По убеждению Марселя, неверие, антихристианская направленность учения Ницше, будучи глубоко выстраданы самим философом, явились его личной трагедией, но тем не менее они объективно послужили очищению, избавлению от догм и лицемерия, без чего невозможна истинная вера; во всяком случае, неверие ницшеанского типа Марсель ставит намного выше рутинной религиозной позиции, где отсутствует личное отношение человека к Богу. По Марселю, трагедия нигилизма, выявив, в свою очередь, предельную картину обезбоженного мира человека, в состоянии заложить основы высокого утверждения духа, что, правда, в искаженной форме, дает о себе знать уже у самого Ницше.

с. 88: *Пеги* (Péguy), *Шарль* (1873—1914) — французский поэт и публицист. Активно выступал в поддержку Дрейфуса, в 1890 годы был связан с социалистической партией. В юности был товарищем Р. Роллана. Испытал сильное влияние А. Бергсона, выразившееся, прежде всего, в неприятии "готовой", окончательно сформулированной, замкнутой мысли. Творчество Пеги пронизано идеалами социализма, патриотизма, христианства, любовью к истории Франции, — крестьянству, земле, ремеслам. Чувство патриотизма, присущее произведениям Пеги, усилилось в атмосфере франко-германского военного конфликта. В 1908 году принял католичество. Погиб 5 сентября 1914 года в сражении на Марне. Позже борцы Французского Сопротивления считали его своим соратником.

Творчество Пеги, проникнутое элементами мистицизма, в значительной мере обращено к средневековью, оно свидетельствует о возрождении французского спиритуализма в начале XX века. Поэзия Пеги носит характер одновременно эпический и профетический, в прозе ощутим дух П. Корнеля и В. Гюго. Посмертное влияние произведений Ш. Пеги во Франции было значительным и устойчивым; оно сказалось на творчестве Э. Мунье, Г. Марселя и многих других. Сочинения: драматическая поэма "Мистерия о милосердии Жанны д'Арк" (1910), "Мистерия о святых праведниках" (1912), "Наша юность" (1910), "Виктор Мари, граф Гюго" (1910), "Заметки о Бергсоне и бергсонизме" (1914), "Клио" (опубликовано посмертно).

с. 93: *Спиноза. Этика* [III, 28]. Русский перевод этого текста: «Самомнение состоит в том, что ставят себя, вследствие любви к себе, выше, чем следует». (Спиноза Б. Избр. произв. Т. I. М., 1957. С. 54.)

с. 94: *Бергсон (Bergson), Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Профессор Коллеж де Франс (1900—1914), член Французской академии (1914). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).

Продолжил традицию французского спиритуализма XIX века, восходящую к Мен де Бирану. Творчество Бергсона направлено против механицизма и догматического рационализма. В качестве подлинной, изначальной реальности утверждается жизнь как целостность, постигаемая посредством интуиции. Интуиции чуждо противопоставление познаваемого познающему; в отличие от интеллекта, оперирующего материальными, пространственными объектами, интуиция является средством постижения самой жизни. Основой психической жизни является длительность (*durée*), непрерывная изменчивость состояний, переходящих одно в другое; жизнь определяется длительностью, то есть ей свойственны временные, а не пространственные характеристики. "Жизненный порыв" (*élan vital*) — это и есть жизнь как метафизически-космический процесс, как поток творческого формирования. Жизнь человека как существа творческого держится на напряжении "жизненного порыва". Большое внимание Бергсон уделял психологическим проблемам, вопросам отношения души и тела, бессознательного, памяти, сновидений и др. К концу жизни все больше приближался к католицизму.

Впечатление, которое лекции Бергсона производили на аудиторию, было огромным, они открывали перед слушателями новый мир идей в условиях засилия позитивизма, устаревших умозрительных систем, пренебрежения к вопросам живой, непосредственной причастности к окружающему, к специфике эмоционального.

Идеи Бергсона оказали влияние на многие направления в философии и в искусстве (Ш. Пеги и Э. Леруа, У. Джеймс и А. Тойнби; среди писателей, в первую очередь, М. Пруст).

Основные труды: "Опыт о непосредственных данных сознания" (1889), "Материя и память" (1896), "Смех" (1900), "Творческая эволюция" (1932) и др.

с. 95: "*Два источника*"... речь идет об опубликованном незадолго до этого труде А. Бергсона "Два источника морали и религии" (1932).

Человек, ставший проблемой

Перевод осуществлен по изданию:

Marcel Gabriel. L'Homme problématique. P., Aubier, éd. Montaigne, 1955.

Предлагаемый читателю текст представляет собой первую часть книги с одноименным названием; вторая часть — "Человеческое беспокойство" (*L'inquiétude humaine*) посвящена анализу экзистенциальных категорий "тревога", "беспокойство", рассмотрению понятия "беспокойство" в истории философии и литературы (Августин, Паскаль, Кьеркегор, Ницше, Хайдеггер, Сартр, Гете, Андре Жид и др.).

с. 116: *Ферреро* (Феггего), *Гульельмо* (1871—1942) — итальянский социолог и историк. С 1930 г. — эмигрант, антифашист, профессор университета в Женеве. Автор работ по истории Рима, в том числе "Падения античной цивилизации" (1921), фундаментального труда "Величие и падение Рима" и др.

с. 121: *Шопенгауэр* (Schopenhauer), *Артур* (1788—1860) — немецкий философ. Основное сочинение — "Мир как воля и представление", в 2-х т. (1819—1844).

В философии Шопенгауэра субъект и объект рассматриваются в качестве коррелятивных моментов, из которых складывается мир как "представление". В то же время сущность мира как "вещи в себе" (понятие Канта, трансформированное в иррационалистической, волюнтаристской философии Шопенгауэра) это слепая, стихийная "воля к жизни", бесцельное влечение. Человек как существо, способное к разумному познанию, — высшая ступень в иерархии идей, которые представляют собой объективации воли. Стихийной волей к жизни обусловлен беспредельный эгоизм каждого индивида: он не может быть "снят", но может быть как-то сбалансирован посредством социальной организации, государства. Преодоление же эгоистических побуждений осуществляется в сфере искусства, основанного на творчестве гения и на бескорыстном эстетическом созерцании, и морали, где основой является сострадание. "Освобождение" от мира дается также через аскетизм, который Шопенгауэр трактует как состояние, близкое буддийской нирване.

Философия Шопенгауэра получила широкое распространение после его смерти — со второй половины XIX века. Она явилась одним из источников философии жизни, сыграла большую роль в формировании концепций глубокой психологии, учений о бессознательном. Влияние идей Шопенгауэра сказалось на творчестве Ф. Ницше, Р. Вагнера, О. Шпенглера, Э. Гартмана, Т. Манна, П. Бурже.

с. 122: ... *обратиться к главе IX сочинения "По ту сторону добра и зла", носящей заголовок "Что аристократично?"*

В действительности речь идет о параграфах 250 и 251 главы VIII, "Народы и отечества".

с. 130: *Вейль* (Weil), *Симона* (1909—1943) — французская писательница, философ, социалист. Родилась в Париже, училась в Лицее Генриха IV, у Алена, затем в Высшей Нормальной школе, в 1931 г. защитила диссертацию по философии. Неожиданно прервав карьеру, включилась в рабочее движение. Работает на заводе Рено (1934—1936): опыт этих лет нашел свое отражение в книге "Удел рабочего" (опубликована посмертно в 1951 году). В 1936 году принимает участие в гражданской войне в Испании. В начале второй

мировой войны ее исключают из университета; в 1942 году ей удается перебраться в Лондон, где она принимает активное участие в организации Сопротивления. Испытав множество лишений и бед, умирает в 1943 году, в возрасте тридцати четырех лет. При жизни С. Вейль выходили в свет только ее статьи. Посмертно опубликованы "Ожидание Бога", "Предхристианские предчувствия", "Угнетение и свобода", в которых религиозный мистицизм сочетается с острым чувством справедливости, солидарности с обездоленными, эксплуатируемыми.

Г. Марсель с глубоким уважением относился к ее работам, на которые часто ссылался, к ее незаурядной личности, называя Симону Вейль "сестрой Антигоны". Благодаря его усилиям в 1947 году вышел в свет в издательстве "Плон" первый сборник Симоны Вейль, "La pesanteur et la grâce": он представляет собой антологию, которую составил Гюстав Тибон по материалам из записных книжек, оставленных ему автором перед эмиграцией.

с. 130: *Жид* (Gide), *Андре* (1869—1951) — французский писатель. Символистические сборники стихов (1887—1891); в разнообразии форм при преобладающем чистом и классическом стиле его творчества запечатлены поиски истины и счастья, пренебрежение к предрассудкам, откровенность и резкая критика ханжества; в то же время писатель нередко навлекал на себя упреки в имморализме проповедуемой им позиции и в эстетизме. Автор романов "Имморалист" (1902), "Тесные врата" (1909), "Подземелья Ватикана" (1914), "Фальшивомонетки" (1925) и др., книги "Достоевский" (1923), "Дневника", автобиографических очерков. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1947).

с. 131: *Гёльдерлин* (Hölderlin), *Фридрих* (1770—1843) — немецкий поэт-романтик. В его вдохновенно-страстном, облеченном в классически чистую форму творчестве — одах, лирической поэзии, философской трагедии "Смерть Эмпедокла" (1798—1799), романе "Гиперион" (1797—1799) — выражены идеал слияния человека с природой, космосом, культ античности как прообраза социальной и духовной гармонии.

с. 143: *Спенсер* (Spencer), *Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии, идеолог либерализма. Спенсер исходил из деления окружающего мира на познаваемое и непознаваемое; так, наука способна познавать те или иные отношения между чувственными восприятиями реальности, но не в состоянии проникнуть в их сущность. Специфическая черта позитивизма Спенсера, являющегося, по сути, дальнейшим развитием позитивизма Конта, — носящее механистический характер учение о всеобщей эволюции. Развивал утилитаристскую теорию в этике. Основное сочинение — "Система синтетической философии" (1862—1896).

Философия Спенсера резюмировала принципы и фактический материал естествознания середины XIX века; идеи Спенсера пользовались значительной популярностью в конце XIX века и оказали существенное влияние на неопозитивизм.

с. 144: *Гамильтон* (Hamilton), *Уильям* (1788—1856) — английский философ; по происхождению шотландец. Сочетал эмпиризм шотландской школы с рационалистическими и агностическими элементами кантианства. Выступал против идеализма Шеллинга с агностической и релятивистской позиции. Один из предшественников математической логики.

Поль Рикёр — Габриэль Марсель: Беседы

Перевод осуществлен по изданию:

Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. P., Ed. Aubier — Moutaigne, 1968. с. 146: *Рикёр* (Ricoeur) *Поль* (р. 1913) — французский философ, видный представитель персонализма и религиозной феноменологической герменевтики. Профессор университетов Страсбурга, Парижа, Чикаго.

Теоретическая деятельность П. Рикёра начиналась в рамках французского персонализма. Этот период своего творчества П. Рикёр связывает с влиянием идей Марселя, прежде всего в том, что касается проблем интерсубъективности: его персонализм близок религиозно ориентированным феноменологическо-экзистенциалистским направлениям.

Противопоставляя свою концепцию субъективности классической трактовке субъекта как субъекта познания, Рикёр опирается на учение Гуссерля, онтологию Хайдеггера и особенно психоанализ Фрейда (видя в нем герменевтический способ постижения изначальных импульсов "я" через изучение форм их сублимации в культуре). Свою феноменологию Рикёр определяет как онтологическую, направленную на исследование проблем человеческого существования. Первичный факт человеческого существования П. Рикёр усматривает в осознании и переживании индивидом возможности небытия. Высшим пределом — при прогрессивном, "телеологическом" исследовании человеческой субъективности — является понятие бога, устремленность к священному.

Вслед за Фрейдом Рикёр считает изначальным условием человеческого опыта его языковой характер; культурное творчество всегда символично. При этом онтологическая герменевтика, как ее мыслит Рикёр, позволяет, связывая проблему языка с существованием, понять существование до языка и видеть в языке средство, с помощью которого человек создает "второй мир". В последние годы Рикёр обращается, в качестве объекта интерпретации, к анализу целостных культурных текстов, видя в истолковании способ включения индивида в целостный контекст культуры; в герменевтический анализ Рикёр вводит в качестве приоритетного деятельностный принцип.

Основные произведения: "Габриэль Марсель и Карл Ясперс" (1947), "История и истина" (1955), "Об интерпретации: опыт о Фрейде" (1965), "Конфликт интерпретаций. Опыт о герменевтике" (1969), "Время и повествование" (1983—1985), "От текста к действию" (1987).

Творческая биография П. Рикёра подтверждает неизменность его интереса к философии Габриэля Марселя. Он принимает самое деятельное участие в переиздании его трудов, проводит международные и национальные конференции и другие научные мероприятия, посвященные изучению его наследия; является президентом Международного марселевского философского общества.

Настоящее интервью, взятое Полем Рикёром у Габриэля Марселя в канун его восьмидесятилетия, — это, по существу, неторопливый разговор двух замечательных собеседников, связанных давними узами дружбы, которых, при всем различии, в итоге созданных ими философских учений объединяют важнейшие ценности, прежде всего отношение к личности, взгляд на определяющую роль интерсубъективности, неустанный исследовательский поиск в области человеческой духовности и исторически складывавшейся культуры. Тонкое проникновение П. Рикёра в мир марселевских идей и представлений,

отменное знание им этого мира, четкое формулирование вопросов, на которые наводят некоторые внутренние противоречия этого учения, помогает читателю составить себе более полное, всеохватывающее представление о творчестве Г. Марселя, чем это подчас могут сделать тома посвященных ему исследований.

с. 147: жена Габриэля Марселя, *Жаклин Марсель (Бёгнер)* была его неизменной помощницей в проведении этих встреч, как и во всех его начинаниях. Будучи блестящей пианисткой, она помогала Г. Марселю при записи его фортепианных импровизаций. Сам Марсель превыше всего в мире ставил музыку — выше философии, выше литературы и театра... Страстный музыкант, он писал многочисленные романсы на тексты любимых поэтов: среди них — стихи Дю Белле и Андре Шенье, Ламартина, Бодлера, Поля Валери; положил на музыку стихи Рильке, Гёльдерлина, Гофманстала. Некоторые из этих произведений исполнялись по радио. Опубликовано сборники его романсов.

с. 153: ... *помню почтенного господина Пикаве:*

Пикаве (Picavet), Франсуа Жозеф (1851—1921) — французский ученый и философ, профессор Сорбонны (с 1906 г.). Труды: "Идеологии во Франции" (1900), «Общая и сравнительная история средневековой философии» (1905) и др.

с. 153: *Секретан (Secretan), Шарль (1815—1895)* — швейцарский философ, профессор Лозаннской академии. В главном сочинении, "Философия свободы" (1848—1849), стремился согласовать учение христианства с рационалистической философией.

с. 153: *Равессон-Мольен (Ravaisson-Mollien), Жан (1813—1900)* — французский философ-спиритуалист, ученик Шеллинга, археолог, художник, Профессор в Ренне, член Академии надписей и литературы (с 1849 г.); член Академии моральных и политических наук (с 1880 г.); занимал пост хранителя скульптуры в Лувре (с 1870 г.). Произведения: "Метафизика Аристотеля" (в 2-х томах, 1837—1846), "Стоицизм" (1851), "Венера Милосская" (1871), "Мораль и метафизика" (1893).

с. 161: *Бубер (Buber), Мартин (1878—1965)* — еврейский религиозный философ, поэт и литератор. В 1933 г. эмигрировал из Германии в Швейцарию, затем — в Палестину. По воззрениям Бубер близок диалектической теологии и экзистенциализму; центральная идея — идея бытия как диалога между богом и человеком и миром. "Диалогический" дух Бубер искал в прошлом библейской традиции, большое внимание уделял пантеистическим тенденциям хасидизма. Между взглядами М. Бубера и Г. Марселя совершенно очевидна общность по многим вопросам, касающимся проблемы человека. (См. статью Г. Марселя "Философская антропология Мартина Бубера"; об этом же свидетельствует Э. Левинас в статье "Мартин Бубер, Габриэль Марсель и философия"; этой теме посвящены и исследования университета Бар-Илан.)

Свои важнейшие идеи М. Бубер развил в произведениях: "Я и ты" (1923), "Проблема человека" (1943), "Основы межчеловеческого" (1953).

с. 167: ... лекция Сартра "*Является ли экзистенциализм гуманизмом?*" позже была опубликована под заголовком "Экзистенциализм это гуманизм" ("L'existentialisme est un humanisme". P., 1946.)

с. 167: *Лавель* (Lavelle), *Луи* (1883—1951) — французский философ-спиритуалист, один из ведущих представителей так называемой философии духа (la philosophie de l'ésprit). Сочинения: "Французская философия между двумя войнами" (1942), "О времени и вечности" (1945), "Введение в онтологию" (1947), "Трактат о ценностях" в 2-х т. (1951—1955) и др.

с. 168: *Дельбос* (Delbos), *Виктор* (1862—1916) — французский философ, профессор Сорбонны. Автор работ: "Проблема морали в философии Спинозы и в истории спинозизма" (1893), "О формировании практической философии Канта" (1907), "Французская философия" (опубликована в 1919 г.).

с. 170: *Брейе* (Bréhier), *Эмиль* — французский философ, автор трудов по истории философии, разрабатывал методологию "философии истории философии".

с. 171: Книга Г. Марселя "*От отказа к ответу на призыв*" (Du Refus à l'invocation) вышла в 1940 г.

с. 173: Комедия "*Измерение "Флорестан"*" ("La Dimension Florestan", настоящее название на нем. "Die Wacht am Sein"), опубликована в 1958 году с приложением философского эссе "Сумерки здравого смысла".

с. 175: Речь идет о Маргарите, родной сестре матери Г. Марселя, Лауры. После преждевременной смерти сестры Маргарита взяла на себя воспитание ребенка, стала женой Анри Марселя. Человек в высшей степени преданный долгу, прямой, страстная защитница справедливости, она оставила глубокий след в жизни философа. В своих "Воспоминаниях" он сравнивает ее с Симоной Вейль.

с. 175: *Моррас* (Maurras), *Шарль* (1868—1952) — французский писатель; директор "Аксьон франсэз". Член Французской академии (1938); исключен в 1945 г. Был осужден на пожизненное заключение за коллаборационистскую деятельность во время оккупации Франции.

с. 181: *Брюншвик* (Brunschvicg), *Леон* (1869—1944) — французский философ, представитель так называемого критического рационализма. С 1909 г. — профессор Сорбонны. Утверждал необходимость внедрения в философию научного метода, понимая последний, под влиянием трансцендентального идеализма Канта, как независимую от объективного мира активность разума. Труды: "Модальность суждения" (1897), "Введение в жизнь духа" (1900), "Прогресс сознания в западной философии" (1927), "Разум и религия" (1933).

Научное издание

Марсель Габриэль

ТРАГИЧЕСКАЯ МУДРОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Избранные работы

Перевод с французского
Г.М. Т а в р и з я н

Редактор *Л.Б. Комиссарова*
Художник *Г.Д. Расторгуев*
Компьютерный набор и верстка
С.В. Киселева, Н.П. Золотарева
Корректор *В.В. Иванова*

Сдано в набор 20.07.95. Подписано в печать 14.08.95
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.
Усл.-печл. 13,5. Уч.-издл. 12,76. Тираж 50 000 экз.
Заказ 168.

Издательство гуманитарной литературы
(лицензия ЛР № 062452 от 23 марта 1993 г.)
117049, Москва, Крымский вал, 8.

Типография № 3 издательства "Наука",
107143, Москва, Открытое шоссе, 28.