

*Габриэль Марсель*

### **Философ в современном мире**

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

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

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

Прежде всего заметим, что идея философа, если мы обратимся к античности, в Новое время и особенно в современную эпоху претерпела настоящую деградацию, и это произошло постольку, поскольку само понятие мудрости, софии, утратило если и не свое содержание, то, по крайней мере, присущую ему значительность. В XX в. в большинстве случаев быть философом означает быть профессором философии, что шокировало бы самые пронизательные и самые свободные умы, такие, например, как Шопенгауэр или Ницше. Профессор философии – это по преимуществу специалист, в некоторой степени отравленный своей специализацией, который развивает перед своими студентами, а иногда и перед более широкой аудиторией или свою систему, если у него она есть, или, что чаще бывает, системоподобное варево, или же историю систем, предшествовавших его собственной системе. Следует также заметить – и это имеет большее значение, чем можно было бы подумать при поверхностном взгляде на вещи, – что в некоторых странах, в частности во Франции, профессор философии должен выполнять профессиональные обязанности, не имеющие ничего собственно философского по причине огромного числа студентов, которые все готовятся к экзамену и сдают его.

В этих условиях даже тот факультетский профессор, который остается действительно философом, то есть сохраняет способность к размышлению или, еще более глубоким образом, хранит определенную чистоту ума, способен действительно стать

настоящим философом лишь ценой буквально героических усилий и при условии почти аскетической манеры жизни. Но за такой аскетизм, прекрасный сам по себе, неизбежно приходится платить. Действительно, в таком случае философ рискует в некотором смысле отделиться от жизни, незаметным образом заместив ее сферой мысли как своего рода огражденным и хорошо ухоженным садиком, из которого он тщательным образом удаляет все сорняки. Можно согласиться, что подобное садоводство невозможно без некоторой свободы, но чем такая свобода отличается от той, которую знают и которой наслаждаются некоторые тюремные узники?

Но, с другой стороны, очевидно, что там, где философ предстает подобным образом, его возможности распространять свою мысль очень ограничены. Такой философ ограничивается управлением тем благом, которым обладает и, можно сказать, наслаждается. Но он рискует во многих случаях если и не с враждой, то, по крайней мере, с недоверием относиться к тем, кого называют его конкурентами. Конечно, и в этом случае имеются благородные исключения. Но указанная опасность его подстерегает, и ее нельзя недооценивать. Отсюда проистекает чувство неловкости, иногда беспокойства, которое испытывают, когда имеют дело с такими философами-собственниками и с тем, как они понимают свою деятельность. С одной стороны, нельзя не восхищаться их серьезностью, глубокой порядочностью, бескорыстием, ибо ничто так низко не оценивается, как философ, понимаемый подобным образом, и если можно в данном случае говорить о конкуренции, то ее никак не следует понимать в меркантильном смысле. Но, с другой стороны, как не прийти в ужас от узости и темноты исследований такого философа? Однако тут же следует добавить, что тот философ, который, напротив, ищет широкого круга слушателей, тиражируясь в прессе и по радио и выступая подобием, осмелюсь сказать, всезнающего существа, если и избегает указанных мною подводных рифов, то рискует самым серьезным образом изменить своему фундаментальному назначению. В этом смысле глубокие мысли Платона о лесте (Kolakeïa) ничего не потеряли в своей актуальности. Примечательно, что такая лъстивость вплоть до наших дней охотно представляется в виде вызова или провокации. В силу ментального мазохизма, причины которого следует выявить, все большее и большее число людей испытывают потребность, чтобы их принуждали, не скажу в их убеждениях, что звучит слишком высокопарно, но в привычках. Так, один очень известный философ, называть которого было бы излишним, объявил швейцарским журналистам, встречавшим его на аэродроме, где он только что приземлился: «Господа, Бог умер!»<sup>1</sup>. Вот показательный пример той лесты-провокации, которую я сейчас и имею в виду.

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

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

<sup>1</sup> Речь идет о Сартре. Этот случай, имевший место в аэропорту Женевы, шокировал Марсея, и он нередко упоминает его в своих выступлениях, иногда не скрывая имени этого философа (*примеч. пер.*).

кругах, для того, чтобы вернуться к неудобочитаемым и гнусным сочинениям маркиза де Сада. Впрочем, заметим, настоящий революционер вправе напомнить, что определенная антибуржуазная ментальность у литератора сама может быть лишь буржуазным явлением.

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

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

Кроме того, замечу, что здесь всплывает и другое искушение, которому философ очень часто поддается. Речь идет об опасности принятия позиции, впрочем, скорее на бумаге, чем на самом деле, и зачастую лишь в виде подписи под разными манифестами, сообщающими о таких материях, о которых у подписанта имеется слишком поверхностное, по слухам составленное мнение, на самом деле являющееся совершенно невежественным. Здесь я приведу пример петиции, подписанной рядом интеллектуалов, которые требовали, чтобы ассамблея ООН приняла в свои ряды правительство коммунистического Китая. Это означало не видеть того, что важным здесь был вопрос о *своевременности* такого решения, относительно которого подписанты были абсолютно некомпетентны высказываться.

Можно привести множество других подобных примеров. Скрытая за ними ошибка состоит почти всегда в том, что, сформулировав самым абстрактным образом общие принципы, в том или ином конкретном случае поспешно декларируют, что из них следует такое-то определенное заключение. Но кроме того, что подобные принципы иногда необоснованно определяются в качестве абсолютных, нередко бывает и то, что сам конкретный случай слишком мало изучен в своем своеобразии и в своих преломлениях для того, чтобы подобные суждения были оправданы. Та удивительная неосмотрительность, с которой интеллектуалы требовали у нас немедленной эвакуации из Индокитая, дает нам еще один тому пример. Они исходили из идеи, что колониализм противоречит общей концепции, в которой они формулируют права человека. Но помимо того, что идея колониализма чересчур расплывчата и нельзя отрицать, что колонизация в некоторых отношениях может быть благоприятным деянием для самих колонизируемых, весь вопрос состоит в том, чтобы, с одной стороны, понять, является ли такая эвакуация возможной, а с другой – не приведет ли она к тому, что местное население будет терроризировано бандами, стоящими на службе

советского империализма<sup>2</sup>. В любой подобной ситуации все настолько сложно, так плотно взаимосвязано, что было бы предательством незыблемых требований честной мысли формулирование таких императивов, которые диктуются невежеством и во многих случаях сектантскими позициями.

Философ прежде всего должен осознавать пределы своего знания и признавать, что имеются такие области, в которых его некомпетентность является полной. Другими словами, он должен всегда остерегаться претензии, несовместимой с его подлинным призванием. «Интеллектуалы легкомысленны», – говорил Прудон, и, увы, это совершенно верно, поскольку в отличие от рабочего или крестьянина интеллектуалу не противостоит сопротивляющаяся ему реальность, так как он работает со словами, а бумага все стерпит. Об этой опасности философу надо всегда помнить. Прудон далее добавлял, что серьезным является простой народ. К несчастью, сегодня это, кажется, больше не так в силу распространения прессы и радио, которые почти непременно являются продажными. Народ остается серьезным, если он сохраняет свою самобытность, и следует признать, что это становится все более и более редким явлением в силу определенного обуржуазивания, последствия чего в некоторых отношениях печальны. Я сказал «в некоторых отношениях», так как в других последствия этого процесса вполне благоприятны, поскольку означают улучшение условий жизни. Здесь мы присутствуем при своего рода трагической антиномии, преодоление которой плохо просматривается.

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

Другой пример. Я лично полагаю, что философ должен был протестовать против того, как проходила чистка со стороны тех, кто, зачастую злоупотребляя своим положением, считал, что представляет собой Сопротивление, причем тогда, когда война уже окончилась и само это слово утратило свое значение<sup>3</sup>. Я считал, что философ должен со всей силой выступить против создания чрезвычайных трибуналов, против предоставления права суда жертвам из-за духа мести, который их тогда одушевлял. Здесь также мы со всей очевидностью видим применение принципа.

Ясно, что оба этих примера имеют нечто общее. И в первом случае, и во втором речь идет о фанатизме. Действительно, и это я выскажу без всяких колебаний, в современном мире долг философа бороться с фанатизмом, *в какой бы форме он ни проявлялся*.

Вот как упомянутый мной Жюль Ланьо говорил о фанатизме: «Определяя нашу мысль, придавая ей самую четкую форму, мы должны постараться не замкнуть себя в ней. Мы полагаем, что рабство у слов образует корень фанатизма, и если фана-

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

<sup>3</sup> Марсель имеет в виду политическую чистку коллаборационистов после поражения нацистской Германии (*примеч. пер.*).

тизм разрушает свободу, то это потому, что он проистекает из рабства. Мы полагаем, что идеи жизненны только в том случае, если дух их хранит, все время взвешивая, то есть держится выше их, и что они перестают быть благими, перестают даже быть просто идеями, как только перестают быть одновременно и надежной опорой, и действенным проявлением внутренней свободы. Таким образом, фанатизм нам чужд, он наш враг, и мы не перейдем на сторону врага; фанатизм – зло, мы не станем его сеять, но будем сеять то, что хотим собрать в качестве урожая. Мы будем действовать спокойно и последовательно в нашем окружении, показывая каждым днем нашей жизни тот дух, который нас воодушевляет, противопоставляя его любому духу, который не будет вполне разумным и полным великодушия. Но мы будем активно симпатизировать всему тому, что будет делаться в любой партии, в любой церкви в согласии с таким духом, не боясь усиления, которое сможет отсюда произойти для такой партии, для такой церкви. Нам неважно, для кого именно откроется истина, кто принесет спасение».

Эти памятные слова взяты из «Простых заметок для программы единения и действия», составленных в 1892 г. и предназначенных быть хартией «Союза за моральное действие». Я напомним, что этот «Союз» в начале XX в. сменил название, став «Союзом в защиту истины», и мало-помалу под воздействием политических факторов его характер изменился заметным образом<sup>4</sup>.

Но здесь нам важно другое, а именно – совершенно четкая позиция философа, являющегося, несомненно, одним из самых чистых философов, живших в наше время. Сегодня его взгляды не могут не вызвать уважения и не привлечь внимания людей доброй воли. Я вовсе не отвлекаюсь от своей темы, так как философ отказывается от самого себя, если не утверждает себя как человека доброй воли. Я употребляю это слово не в том несколько неопределенном смысле, который ему дал Жюль Ромен в своем романе, но в его евангельском значении, и поскольку добрая воля сливается воедино с методически поставленной любовью к миру, то здесь я не имею в виду лишь мир между народами, но, по меньшей мере, тот мир, который царит во внутреннем сообществе, образуемом мною с самим собой и с моими ближними.

Пережитое нами подтвердило, причем более чем того можно было бы ожидать, глубокую идею Жюля Ланьо, согласно которой зависимость от слов лежит в основе фанатизма. И вот я скажу, что первой задачей философа в этом мире является отказ от этого рабства. Как с исключительной ясностью увидел Брис Парен<sup>5</sup>, проблема языка сущностным образом является метафизической проблемой; в своем письме о гуманизме эту же мысль высказывает Хайдеггер, когда он нам объявляет, что язык – это дом бытия, что означает наделение языка сакральным значением. В том, что касается Хайдеггера, я, однако, замечу, что он сам, насилюя язык, рискует нанести удар по сакральному характеру языка; ведь он не колеблется создавать новые слова, относительно которых можно сомневаться, что они когда-нибудь смогут выдержать испытание временем. Я же вместе с Бергсоном, напротив, считаю важным воздерживаться от неологизмов, полагая, что нужно не только вернуться к самым простым словам, но и произвести их переоценку, очистив от той шелухи, которой они покрылись из-за неаккуратности их использования в речи.

Впрочем, следуя по этому пути, мы возвращаемся снова к «Диалогам» Платона. Ясно, что размышление о смысле слов должно направляться, как этого и хотел Платон, к усмотрению того, что традиционные философы называли сущностями. Никакой протест, обращенный против карикатурного экзистенциализма, стремящегося обесценить сущность, придав ей подчиненный статус, не будет чрезмерным. Впро-

<sup>4</sup> В создании указанного объединения интеллигенции огромная роль принадлежала Полю Дежардену, которого хорошо знал, в частности, Бердяев. Русский философ, как и Габриэль Марсель, с конца 1920-х гг. принимал активное участие в работе этого объединения. Марсель, в частности, читал в его рамках лекции об английской литературе. Выступал там и Бердяев (*примеч. пер.*).

<sup>5</sup> Брис Парен (Brice Parain) (1897–1971) – французский философ. Главный труд – «Исследования о природе и функциях языка» (1943) (*примеч. пер.*).

чем, это вовсе не означает, что сущности не должны быть продуманы по-новому, исходя из философии, утверждающей примат субъективности, точнее, интерсубъективности, права которой схоластической мыслью очень часто не признавались.

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

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

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

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

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

Но я тут же добавлю, что подобная позиция в то же время совершенно наивна, являясь позицией человека, не поднявшегося к тому, что я нередко называл второй рефлексией. Существует один фундаментальный вопрос, который Камю, по-видимому, так и не поставил: каким я должен быть, чтобы вынести такой вердикт миру? Из двух ответов на него должен быть выбран один. Первый: я сам не принадлежу к этому миру, о котором идет речь, но в этом случае разве я не полагаю, что он тогда оказывается для меня непостижимым и я не способен его оценить. Или – второй: я действительно являюсь частью такого мира, и в этом случае наделен той же самой природой, что и сам этот мир, и если он абсурден, то я тоже есть сущий абсурд. Быть может, это и подразумевается Камю. Но такая позиция является разрушительной.

Здесь также из двух верно одно. Или я сам в своей сокровенной реальности лишен всякого смысла – и тогда мои суждения также абсурдны, отрицают сами себя, я хочу сказать, что я сам не могу придать им никакого значения, – или же нужно признать, что я раздвоен, что во мне существует защищенный от абсурда аспект, но как в таком случае сам подобный аспект возможен? Я не могу признать его существование, не впадая в дуализм, но тогда подрывается мое исходное положение.

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

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

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

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

рационализм, столь неприемлемый для глубоких устремлений человеческой души, неминуемо, раньше или позже, вызовет реакции, подобные этой, даже среди, так сказать, наиболее «прогрессивных» народов.

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

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

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

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

Но чем глубже такая двойственность будет осознаваться, тем скорее сознание должно будет признать для себя невозможность примкнуть к действительно пантеистической философии. С этой точки зрения пантеизм действительно означает такую концепцию, которая, можно сказать, злоупотребляет идеей целостности. В конечном счете нет целостности без конституирующей ее мысли, причем такое конституирование происходит лишь благодаря сознательной приостановке определенного продвижения мысли. Когда такой философ, как английский неогегельянец Брэдли, полагает абсолютное, охватывающее собой все явления, не без некоторого их преобразования, узником которых остается сознание, то, как мне представляется, он не признает то основополагающее обстоятельство, что акт включения никогда не может быть исчерпывающим, будучи неотделимым от определенного движения мысли так, что мы даже не знаем, что же имеем в виду, когда заводим речь об абсолютном включении. Однако пантеизм без идеи подобного включения, то есть без перехода к пределу, ко-

торый размышление не может не расценивать как незаконный, невозможен. Уильям Джеймс, вероятно, уловил эту взаимосвязь в плюралистический период развития своей мысли, но мне думается, что сам плюрализм – лишь этап на пути проникновения в гораздо более труднодоступные для исследования сферы. Ошибочно думать, что мысль может остановиться на категории многого. Неизбежно она превращает множественность в единство целого – и эта же самая неразрешимая проблема встает снова перед нами. Видимо, истина состоит в том, что мы должны освободиться от всех категорий количества, от квантифицируемого. Задача метафизического воображения состоит в том, чтобы обратиться к обновлению самых фундаментальных категорий.

Быть может, меня лучше поймут, если скажу, что только в том случае я могу положить абсолютное единство, если неким образом тайком, то есть неявно, поставлю себя самого на место такого единства; но если я с полной ясностью признаю мою ситуацию конечного существа, то это означает, что я осознал себя находящимся *рядом* с другими или даже *вместе* с ними. Между нами складывается то, что превосходит собственно отношения, некое *сверх-отношение*, которое я не могу превратить в какой-то идеальный объект, которым я бы мог распоряжаться так, как манипулируют формулой. Но это, будучи совершенно верным по отношению ко мне и моим близким, еще бесконечно вернее, если я каким-то путем возвышаюсь до идеи Бога или, точнее, если признаю его присутствие. Но в том, что касается манихейства, вопрос ставится совсем иначе. Конечно, при этом не будет ошибкой, если напомнить, что наша ситуация несет с собой принятие того, что я бы назвал неким практическим манихейством; иными словами – и это, возможно, чувствуется в нашу эпоху еще сильнее, чем в прежние времена, – я хочу сказать, что каждый из нас в качестве морального существа должен признать неустранимую противоположность между добром и злом, каждый из нас должен выбирать добро и отвергать зло. Но при этом подобное практическое манихейство, имеющее дело с тем, как добро и зло предстают для активно действующего сознания, нельзя без подтасовки превращать в манихейство теоретическое или метафизическое, рассматривающее добро и зло как равноправные реальности, вступившие в спор по поводу того, кому из них господствовать над людьми. Однако, когда я говорю, что это – нелегитимное превращение одного в другое, то я, естественно, стою на позициях философии, а отнюдь не на точке зрения верующего человека, согласующего свои мнения с решением церковного собора, который вот уже более пятнадцати столетий как определил манихейское учение еретическим. Иными словами, я хочу сказать, что манихейство в качестве метафизической доктрины предполагает непонимание человеческого опыта, представленного на самых его вершинах. Ситуация эта лучше прояснится, если я приведу конкретный пример.

Очевидно, что врач, борющийся с болезнью и самой смертью, никоим образом не обязан ставить вопрос об их метафизической природе. В соответствии со своим призванием он их считает неизбежным злом и в силу этого стремится их победить доступными ему средствами. Но в то же время не менее ясно и то, что больной – и в данном случае я прежде всего имею в виду неизлечимо больного человека – может стремиться рассматривать свою болезнь в другой перспективе, что, впрочем, не препятствует тому, чтобы он доверял лечащему его врачу. Это зло, которым он задет, если и не все время, то, по крайней мере, в некоторые исключительные моменты, может предстать перед ним не только как препятствие. И мне хочется сказать, что пред лицом такого зла, присутствующего не только *перед ним*, но и *в нем* самом, философ может занять позицию, аналогичную позиции больного, в силу подлинного обращения (я не придаю этому слову специфически религиозного смысла) пришедшего к тому, чтобы в некотором смысле властвовать над своей болезнью, поставив ее на подчиненное место.

Скажем еще раз, что философ не признает за собой ни право, ни возможность рассматривать зло как некую темную, непрозрачную субстанцию, наделенную присущим ей существованием. Это, впрочем, не означает, что он соглашается миними-

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

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

При этом речь идет о решающем выборе между быть и не быть. Но сегодня мы должны признать, что небытие может получить преимущество, что оно может исказить само бытие, и это извращение философ ясным образом должен разоблачить. Легко понять, что такое разоблачение невозможно без утверждения трансцендентности бытия, и из подобного утверждения следует то, о чем я уже сказал, а именно: что в конце концов зло можно и нужно отрицать. То извращение, о котором только что было сказано, я поясню примером. Я имею в виду то превознесение истории, к которому сегодня прибегают не только марксисты в узком смысле слова, но и все те, кто так или иначе загипнотизирован если и не самой гегелевской мыслью, то, по меньшей мере, вульгаризированными толкованиями, которым она подвергалась. Посмотрим, что сегодня стало со знаменитой, впрочем, на мой взгляд, очень спорной формулой *Weltgeschichte ist Weltgericht*<sup>6</sup>. Ее приверженцы механически, самым примитивным образом копируют определенные способы существования или организации, заявляя, что они отвечают смыслу истории; напротив, монархическая политика или та, в которой господствует определенная идея аристократии, объявляется ретроградной и не отвечающей направленности истории, как если бы, с одной стороны, мы на самом деле были способны высказываться о будущем и как если бы, в особенности – с другой, были абсолютно компетентны утверждать, какая политика будет и будет неизбежно, по праву, самой лучшей. Подобный оптимизм является, очевидно, переносом на уровень совершенно примитивной мысли мистической идеи в самих ее истоках как идеи плеромы или парусии<sup>7</sup>. Но в действительно эсхатологической пер-

<sup>6</sup> «История мира есть суд над миром» (*нем.*) – высказывание Гегеля в «Философии права» (*Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 369*), где цитируется стихотворение Шиллера «Resignation» (*Schiller F. Sämtliche Werke. Bd. 1. S. 159*). Смысл этой формулы в гегелевском ее толковании: мировой универсальный, бесконечный и абсолютный дух имеет право судить и действительно судит конечные, подверженные случайностям «принципы народных духов», воплощенных в национальных государствах. Мы улавливаем здесь некоторую аналогию с известным фрагментом Анаксимандра В1 (*примеч. пер.*).

<sup>7</sup> «Плерома» (*греч.*) – бытийная полнота и совершенство, в Новом Завете – исполнение, а «парусия» (*греч.*) – второе пришествие Христа (*примеч. пер.*).

спективе что нам мешает верить, что в конце времен лишь небольшая преследуемая часть людей воплотит в своей жизни и мысли Христову истину? Итак, что же самым явным и самым тираническим способом одолеет технократию, переживающую, по видимости, свой триумф, но долженствующую рухнуть или, наподобие пыли, развеяться под напором Духа?

Уточним, я совершенно не хочу сказать, что эта перспектива должна или может быть перспективой для философа (хотя в качестве верующего христианина я лично весьма склонен считать ее и моей). Но философ должен принимать ее для рассмотрения и, насколько это возможно – что, вероятно, отвечает требованиям веры, – противопоставлять ее оптимизму, берущему свое начало не в разуме, а в предрассудке.

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

Из всего этого следует, что ситуация философа перед лицом сегодняшнего мира предстает самой опасной, самой подверженной угрозам из всех, что были в прошлом. Я не хочу сказать лишь то, что он рискует заплатить за свою смелость где-нибудь в советской или другой тюрьме. Опасность исходит также и, возможно, прежде всего изнутри. Речь идет о трудно преодолимом искушении философа скрыться, я не скажу, в науке, так как наука там, где она практикуется в своей истине, хранит все свое достоинство, всю свою ценность, но в том, что претендует на научность, например в психоанализе, поскольку он эмансипируется и претендует на владение ключами к духовной реальности<sup>8</sup>. Но это еще не все. Уступая тому, что один современный мыслитель<sup>9</sup> называет «тоской по бытию», философ может устремиться к мистике, то есть к тому, что я бы назвал бегством ввысь, которое, однако, остается бегством. Что касается этого момента, то я не уверен, что в своих книгах выразил достаточно ясно свою позицию или даже сам не поддался этому искушению. Всецело признавая, что мистика, по всей вероятности, проникает в сферы, непроницаемые для философа, философ, я полагаю, должен, не повышая тона и избегая назойливых доказательств, сохранять присущий ему образ мысли и, добавлю, даже и образ жизни. И это потому, что особый способ мыслить и быть, присущий философу, по-видимому, связан с

<sup>8</sup> См. последнюю книгу Ясперса «Vernunft und Wiedervernunft» (München: Piper Verlag, 1950).

<sup>9</sup> Ф. Алькье.

сохранением того, что вплоть до нашего времени называли сегодня уже дискредитированным словом «цивилизация». Я глубоко убежден, что судьбы философии и цивилизации глубоко и непосредственным образом взаимосвязаны. Видимо, можно сказать, что посредничество философа между миром техники и чистой духовности становится все более и более необходимым. В противном случае техника может ворваться в такую область, которая должна оставаться от нее свободной; но, с другой стороны и в порядке ответного удара, представители чистой духовности рискуют вынести технике такой приговор, который в реальности может оказаться бесплодным, но тем не менее способным вовлечь в самую опасную путаницу. Путаница, непроясненность – вот, несомненно, самое главное зло нашего времени. В своих «Гиффордских лекциях» я сказал, что мы живем в таком мире, который выстроен на отказе от мысли<sup>10</sup>. Задача философа – и, видимо, только его – состоит в том, чтобы ополчиться против такой путаницы, разумеется, смиренно и без иллюзий, но с чувством, что в этом состоит его нерушимый долг, от которого он не может уклониться, не предавая при этом свое собственное призвание.

Перевод с французского языка *В.П. Визгина*

<sup>10</sup> В 1949–1950 гг. Марсель читал лекции в университете г. Абердина (Великобритания, Шотландия), которые вскоре были опубликованы в книге «Таинство Бытия» (*Le Mystère de l'Être*. 1951, в 2-х кн.). В ней систематическим образом изложена его философия. Лорд Гиффорд (*Gifford*) – ученый, согласно посмертной воле которого была основана кафедра естественной религии в университете Эдинбурга, где читал свои лекции, например, У. Джемс. В университете Абердина существовала подобная практика приглашения известных иностранных ученых и философов (*примеч. пер.*).