

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

ПРИСУТСТВИЕ
И БЕССМЕРТИЕ



Габриэль Марсель
Присутствие и бессмертие.
Избранные работы
Серия «Bibliotheca Ignatiana.
Богословие, Духовность, Наука»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11293894

*Присутствие и бессмертие. Избранные работы/ Габриэль Марсель:
Институт философии, теологии и истории св. Фомы; Москва; 2007*

ISBN 978-5-94242-043-7

Аннотация

Предлагаемая вниманию читателя книга является сборником важнейших, ранее у нас не переводившихся работ выдающегося французского мыслителя Габриэля Марселя (1889–1973). Вошедшие в нее произведения позволяют познакомиться как с духовной и интеллектуальной автобиографией философа, так и с ключевыми темами и понятиями его мысли: онтологическое таинство, экзистенция и объективация, открытость к другому и интерсубъективность, отчаяние и надежда. Книга предназначена для всех интересующихся современной философской и религиозной мыслью.

Содержание

Присутствие художника	7
I. Присутствие и бессмертие	24
Предисловие[12]	24
Миф об Орфее и Эвридике – в самой сердцевине моего существования	28
Моя главная тема	31
Метафизический дневник	56
Конец ознакомительного фрагмента.	61

Габриэль Марсель
Присутствие и бессмертие.
Избранные работы



Габриэль Марсель (1889–1973)

Присутствие художника

«Есть только Бог и мы. Больше нет ничего. Бог и человек относятся как Тайна и внимание. А все прочее – тень и сон»¹. Эти слова Олега Поля (1899–1930), талантливого мыслителя, принявшего мученическую смерть свидетеля Истины, в полной мере могут быть отнесены и к христианскому экзистенциализму Габриэля Марселя (1889–1973). Да, возможно французский мыслитель не смог бы под ними подписаться в силу радикальной прямоты выражения в них сути христианского мировоззрения. Однако невозможно, чтобы они не прозвучали резонансом единомыслия в его душе. Вдумаемся в эти простые слова и соотнесем их с философскими взглядами французского мыслителя. Божественная Личность и мы, являющиеся личностями лишь в меру нашего уподобления Ей, – вот основа и онтологии и антропологии Марселя. Личное бытие – тайна. Недаром самое развернутое представление взглядов Марселя мы находим в его гиффордских лекциях, получивших название «Мистерия бытия»². Здесь «мистерия» может быть передана и как тайна и как таинство.

¹ Из сочинения «Остров достоверности». Цит. по: Пришвина В. Невидимый град. М, 2003, с. 488.

² Marcel G. Le Mystère de l'être / Nouvelle Edition. Avant-propos de Vaclav Havel. Notes et annexes sous la direction de Jeanne Parain-Vial. Présence de Gabriel Marcel. P, 1997.

Да, именно в тайне-таинстве человек соотносится с Богом, а также и во внимании, которое у Марселя называется «сосредоточенностью» (*recueillement*). Но можно говорить в этой связи и о внимании. Ведь недаром люди, самые близкие к Марселю, как Жанна Парэн-Виаль, выразительно рисуют образ своего друга и мэтра как «бодрствующего и пробуждающего» философа³, пробуждающего, конечно же, прежде всего именно внимание, способность открываться к тому, что есть. Здесь мы стоим на пороге как хайдеггеровских реминесценций (мыслитель как «пастух бытия»), так и платоновских (образ пробудителя, конечно же, напоминает нам о ситуации «пещеры», когда момент поворота взгляда приводит человеческий ум из состояния сну подобной спячки, когда мы видим лишь пустые тени настоящих вещей, в состояние ясного видения истинного бытия). При этом, несомненно, аллюзия на Платона является в данном случае более важной и весомой.

Наконец, обратим внимание на слово «мы» – молодой русский мыслитель неслучайно его произнес в этом контексте. Перед Богом действительно стоим *мы*, а не одинокая индивидуальная монада «Я». И нет темы более близкой французскому мыслителю, чем открывающаяся в этом местоимении тема «интерсубъективности» как позитивной сущности подлинного бытия нашей самости.

³ Parain-Vial J. Gabriel Marcel: Un veilleur et un éveilleur. L'Age d'Homme. Lausanne, 1989.

Почему одна из последних книг французского философа называется «Присутствие и бессмертие» (1959)? Как он связывает эти понятия? Как он их понимает? Первый «ярус» контекстуального поля для их понимания нами уже дан. Остается только вникнуть, самым однако сжатым образом, в эти нами еще не произносившиеся слова – «присутствие» (présence) и «бессмертие» (immortalité). Экзистенциально и биографически начать их пояснение нужно со слова «бессмертие». Гуляя со своей тетей-мачехой в парижском парке Монсо, маленький Габриэль однажды спросил у нее: «А где находятся умершие?» Его тетя, воспитанная в протестантско-либеральном духе, но исповедующая агностицизм, ответила малышу, что этого нам знать не дано. Тогда мальчик с какой-то пророчески прозвучавшей силой сказал: «Когда я вырасту, я обязательно узнаю об этом». Ему было около четырех лет, когда он потерял свою мать. Эту утрату он всегда признавал не только самым жизненно важным для него событием, но и самым значимым фактом в его биографии мыслителя и драматурга. Возникшая в нем «тайная полярность между видимым и невидимым» ведет свое происхождение оттуда, с этих детских лет. И надо прямо сказать, что Габриэль Марсель уже тогда занял сторону Невидимого в его споре с Видимым. Конечно, это чисто экзистенциальное решение еще не имело тогда никаких философских контуров, которые стали возникать сравнительно поздно. Жизнь складывалась у воспитанника парижского лицея, а потом студен-

та философского факультета Сорбонны так, что он стал не столько книжником-домоседом, как того требовали от него его близкие и французская педагогическая машина, сколько страстным путешественником, любителем дальних прогулок по неведомым интересным местам, тем, кого во Франции называют *radonneur*, то есть неутомимым ходоком, или, как бы сейчас сказали, хайкером-фанатом. Но – и это важно подчеркнуть – его любовь к пейзажам и новым странам, как и его любовь к музыке и театру, была *исследовательской* страстью. Марсель стремился подметить в видимом пейзаже приметы невидимого, скрытые за видимостью. В своих путешествиях он развивал хватку настоящего мыслителя, учась за «корой вещества» прозревать «нетленную порфиру» неведомого, *тайного*. С таким багажом он и пришел в собственно философию, которая в те годы начала XX века была по преимуществу неокантианским идеализмом. Образцовым представителем рационалистической философии был во Франции Леон Брюнsvик, с которым жизнь и деятельность Марселя потом не раз знаменательным образом пересекалась. Так, например, во время Декартовского конгресса по философии (Париж, 1937) Леон Брюнsvик, комментируя выступление Марселя, заметил, что смерть Габриэля Марселя занимает Габриэля Марселя куда больше, чем смерть Леона Брюнsvика занимает Леона Брюнsvика. «Я ему ответил на это, – говорит Марсель, – что он ошибочно истолковал поднятый мною вопрос и что достойным внимания каждого из нас вопросом

является исключительно вопрос о смерти того существа, которое мы *любим*»⁴.

Бессмертие в марселевском смысле неотделимо от *любви*. В спор, в конфликт не на жизнь, а на смерть вступает со смертью именно любовь. Так уж случилось, так сложился мир вообще и мир Марселя в частности и в особенности, если вспомнить, что любимую мать он потерял еще малышом. И смыслообещающим фактом всей его жизни стало ее *присутствие* в его жизни. «Таинственным образом, – говорит философ, – но она всегда была со мной». Умершая, но любимая всем существом, мать всегда присутствовала (*restée présente*) в самой глубине его бытия. Умершая мать не объективировалась для него в виде, скажем, «призрака», нет, она именно *присутствовала*. Присутствие, по Марселю, – это не-объектное бытие, бытие, недоступное объективации. Как объекта, как вещи, говорит Марсель, нет и Бога, но Он присутствует для верующего в Него. Человек как духовное существо, как личность также только частично может объективироваться. Поэтому в глубине люди друг для друга присутствуют или нет. Вещное наличие их при этом мало что значит. Объект, говорит Марсель, не присутствует. Он – данность, которую можно *верифицировать*. Присутствие же верификации не подлежит. О нем можно *свидетельствовать*, его можно *признавать*. Но знать его так, как можно знать объект, нельзя. Вместе с присутствием мы выходим

⁴ Marcel G. «Tu ne mourra pas». Arfuyen, 2005, p. 104. Курсив мой. – В.В.

в мир персоналистической экзистенциальной онтологии. И вопрос о смерти и бессмертии, глубоко заданный, формулируется, по Марселю, как раз в поле присутствия. На уровне вещей-объектов смерть есть необратимое разрушение живого тела как объекта и больше ничего. Никакого бессмертия здесь нет и быть не может.

В идее присутствия содержится мысль о *совместном бытии* личностей как *духовных* существ, в котором они действуют друг на друга, не объективируясь при этом. Присутствуют не объекты или вещи, находящиеся передо мной как другой вещью, а духовно близкие, любящие личности, объемлемые и пронизываемые общим для них измерением возможности присутствия как со-бытия. По Марселю, важным моментом присутствия выступает то, что в нем преодолено различие между «вне меня» и «во мне», внешнего и внутреннего. Лишь поскольку я захвачен изнутри меня самого другим сущим, оно присутствует для меня, будучи ценностно и онтологически значимым. Здесь мысль покидает философу одинокого «Я», ту эго-установку сознания, когда другое мыслится как то, что может быть схвачено и захвачено мною, поставлено под мой контроль и господство. Внешняя эгоцентрическая захваченность владения и господства характерна для мира имения (*l'avoir*), а не для онтологического измерения, не для бытия (*l'être*). Та захваченность, о которой говорится в связи с экспликацией присутствия, это захваченность любви, в которой я созидаю одновременно и

себя самого и нас, а значит, и моего другого. Поэтому, поясняя это понятие, Марсель прибегает к латинскому глаголу *coesse* (быть-с, со-быть). В мире – множество вещей, которыми я не захвачен и которые не присутствуют для меня, и поэтому их и нет для меня. Но, напротив, есть много лиц, которые, будучи даже лишены существования в нашем физическом, объективируемом мире, тем не менее, в силу моей глубинной связи с ними присутствуют во мне, со мной, для меня. И поэтому они для меня не умерли, они есть, но эту ситуацию нельзя сформулировать в обезличенных объективированных данных как *проблему* и затем ее решить так, как решаются, например, научные или технические проблемы. В этой ситуации мы имеем дело с *тайной*, пусть и связанной с психологией памяти, но к ней никоим образом не сводимой, ибо психология остается на уровне проблем и объектов.

Нетрудно видеть, что в той ситуации «тайной полярности видимого и невидимого», о которой мы говорили, действительно содержатся экзистенциально-опытные предпосылки для идеи присутствия в связи с идеей бессмертия, что сначала получило художественное осознание в драматургии, а затем перешло в план философской рефлексии французского мыслителя.

Нам теперь остается сказать несколько слов об интерперсоналистическом характере подобной онтологии, о ее, можно сказать, мы-характере. Здесь уместно будет сказать о том, что с детских лет не только путешествия влекли к себе юно-

го мыслителя, но и театр, драматическая и драматургическая стихия. Действительно, многое в философском развитии французского мыслителя объясняется его укрепившейся еще в детские годы любовью к театру. Увлечение театром, а юный Марсель, по его словам, был «без ума от него», – верный путь к развитию художественного начала будущей творческой личности. Достаточно вспомнить в связи с этим театральные увлечения молодого Блока или А. Бенуа. Но театр для Марселя в его юные годы был не просто захватывающим искусством зрелищного представления, но «привилегированным способом выражения»⁵ мысли и чувства. И именно этот мыслительно и, в конце концов, философски акцентированный и артикулированный театр и стал театром Марселя как первичной формой выработки его основных идей. Прежде всего, театр приучил его мыслить в лицах и ради них, способствуя его отказу от философии «Я», от картезианского и, тем более, фихтеанского трансцендентального Эго, из себя, якобы, полагающего не-«Я». *Интерсубъективность* как основное требование философского поиска вообще, и онтологического – в особенности, имеет у Марселя свои театральные корни. «Я считаю, – пишет сам философ, – что мои персонажи заменяли мне сестер и братьев, которых у меня не было, но которых мне так не хватало»⁶. Искусство, не обязательно драматургическое, способно вос-

⁵ Marcel G. Regard en arrière// Existentialisme chrétien. P, 1947, p. 296.

⁶ Ibid.

создавать то, что в объективном плане отсутствует в жизни, но крайне необходимо человеку для его бытия как личности. Такой способ бытия, по Марселю, и есть *присутствие* (la présence), важнейшая категория его философии бессмертия.

Интерсубъективность – это технический философский термин для того, что нами зовется любовью. «Любовь похожа на море, сверкающее небесными огнями» – говорит русский мыслитель, М. М. Пришвин⁷. Под этим образом, передающим сущность того, что мы называем любовью, мог бы подписаться и Марсель. Через живоносную бесконечность любви, явленную в личности любимого, мы входим в пространство бессмертия уже «здесь». Любовь как нравственное творчество, как самопреодоление конечного в бесконечном похожа на мост через пропасть смерти. Похожа она и на раду, что дугой идет от земли в небо и с его высот возвращается снова на землю, но уже освещенную и преображенную встречей с небом. В «Мы» любви – не только тайна мироздания, но и тайна преодоления смерти, одолеваемой радужным мостом любви. Марсель вслед за женевским психиатром доктором Стокером проводит различие между автоцентрической любовью, направленной на овладение другим ради себя, и жертвенной любовью (amour oblatif), любовью, дарующей себя любимому. Он проводит параллель между этими видами любви и предложенным шведским тео-

⁷ Пришвин М. М., Пришвина В. Д. Мы с тобой: Дневник любви, СПб, 2005, с. 230.

логом Нюгренем различием между любовью-эросом и любовью-агапе. Человеческая любовь в широком смысле слова, включающем и дружбу, наделена двойной гетероцентричностью: в ней центром для каждого выступает его любимый другой. Любовь – онтологически фундированная сила антисмерти. Мир, начисто лишенный любви, был бы миром отчаяния и смерти.

Конечно, это прежде всего относится к высшим формам любви, открывающим для человека возможность присутствия Другого. Именно такой любовью смерть как непреодолимая реальность ирреальности по меньшей мере ставится под вопрос уже в самом событии такого присутствия.

Отметим еще один момент, характерный для философского поиска Марселя. Еще в годы Первой мировой войны, вплотную столкнувшись в рамках службы Красного креста с трагедией людей, теряющих своих близких и любимых, он не раз мог констатировать существование той загадочной сферы метапсихических, или парапсихологических, явлений, которую принципиально нельзя поставить под контроль научной верифицирующей методологии. Об одном из таких случаев он рассказывает в своих мемуарах, отрывок из которых мы даем в предлагаемой вниманию читателя книге избранных работ французского философа. Отметим в этой связи один существенный момент: в подобных явлениях мы сталкиваемся с феноменом *расширенного* «Я». Как в свете опыта любви, так и в явлениях, подобных телепатии, мы

приходим к констатации невозможности замкнуть человеческую личность, нашу самость в четко очерченных границах. Мы как конечные существа – вспомним в этой связи Хайдеггера – на самом деле окружены атмосферой бесконечности, свободно сообщаясь с нашей «конечностью». Опыт жертвенной любви, каким бы скромным он ни был у нас в нашей повседневности, приводит нас к пониманию условности всяких границ между личностями, к пониманию того, что только в режиме взаимной открытости мы достигаем самореализации. Поэтому свою экзистенциальную метафизику присутствия Марсель называет «освобождающей метафизикой». Никакой догматически «окончательной» метафизики бессмертия Марсель нам не дает – это было бы совсем не в духе его поисковой, конкретной, ориентированной фигурой Сократа философии. То, что он предлагает в переведенной нами книге, это не более чем «экзистенциальные намеки», «экзистенциальные зачатки», «проблески» или «предпосылки» (*prémices*) метафизики бессмертия и не более того. Марсель действует в философии как настоящий исследователь – к этому он подготовил себя еще во время своих многочисленных путешествий, исследуя новые ландшафты. Вслед за своим учителем, Анри Бергсоном, близким к традиции англо-саксонского эмпиризма, Марсель ищет метафизическое измерение на уровне «высшего эмпиризма» (выражение Шеллинга, которое он использует и для характеристики своего философского метода). Поэтому его философствова-

ние является вариантом «конкретной метафизики» (это выражение применял к своей философии и отец Павел Флоренский).

Мы уже сказали о том, какую значительную эвристическую роль играл в его философском мышлении театр. Следует добавить: в современной европейской философии Марсель выступает как редко встречаемый в ее традиции *художник* мысли. При этом никакой небрежности в форме выражения мысли он себе не позволяет. Но точность мысли достигается им не за счет чисто формального, силлогистически правильного вывода из общих посылок или банализированных постулатов, а за счет меткого интуитивного схватывания неповторимой, лично значимой *ситуации* в ее метафизической глубине. Мысль строится при этом без опоры на *систему* ее представления: от следования требованию системности Марсель, публикуя свой «Метафизический дневник» (1927), сознательно отказывается. В качестве формы своего философствования он выбирает лично и конкретно-ситуативно окрашенный *фрагмент* вопрошающего мышления, шлифующий себя рефлексией на интенцию вопроса и на форму представления возможного ответа на него.

Читая Марселя, мы слышим живой человеческий голос. Здесь, говорит он, у меня, кажется, получилось. А вот эти рассуждения, видимо, совсем ничего не стоят, мне пока не удалось углубиться в тему. Это беседа мысли с самой собой, мысли ищущей (*itinérante*), хрупкой, трудной. При этом

в книгах французского философа присутствует и человечески понятный фон его мысли – эту тему дал мне мой знакомый Х..., Жан Гренье попросил меня написать на тему о... и т. п. Марсель приоткрывает всю свою реальность мыслящего, оценивая свою работу, ее удачи и неудачи, показывая ее связи с другими людьми и с конкретными ситуациями на разных уровнях. Это стиль человекомерной мысли, главным критерием ценности которой служат ее ясность и глубина, характеристики вообще-то очень нелегко совмещаемые. Поэтому, в условиях таких строгих критериев, удачи не кажутся частыми. И такой – открытой – мысли невозможно не верить, невозможно не вступить с нею в человечески ясный контакт – что-то принять, с чем-то не согласиться. Это мысль, ищущая прежде всего ясности, причем самой строгой. А это невозможно без удачно подобранных и правильно взаимоувязанных слов. Поэтому философствование Марселя есть одновременно и работа писателя, причем драматурга, что только добавляет в его речь дополнительные устные и диалогические интонации. У французского мыслителя есть одно характерное место, позволяющее понять, насколько важна для него именно верная интонация, тон произносимых философом утверждений. Вот что он пишет об утверждении «я есть» (*je suis*), которым начинается знаменитый тезис Декарта: «Это утверждение, – подчеркивает он, – нельзя произносить в дерзком и заносчивом тоне, с вызовом, но, скорее, нужно шептать внутри себя в тональности смирения,

страха и изумления»⁸. И он поясняет, почему именно такая тональность является необходимой в том испытании, каким является жизнь человека. Однако новоевропейская философия в основном своем русле оказалась как раз нечувствительной именно к тональности мысли, к ее *экзистенциальному* тону. Вызов, заносчивость и гордыня (*hybris*) звучат у нее и в «я есть», и в «я мыслю», и в том, что она из них выводит.

В предлагаемой вниманию читателя книге избранных работ французского философа первую ее часть составляет сборник его произведений, изданный в 1959 г.⁹ Что в него вошло? Прежде всего *Метафизический дневник*, который Марсель вел в годы Второй мировой войны (1940–1943). Его первая часть была опубликована в 1927 г., открыв, одновременно с «Бытием и временем» М. Хайдеггера, новую страницу в истории философской мысли XX века. Перевод первого *Метафизического дневника* был опубликован в Санкт-Петербурге два года назад. Вторая его часть была издана в Новочеркасске в 1994 г. («Быть и иметь»). И вот, наконец, наш читатель может познакомиться с последней частью *Метафизического дневника*. Надо признать, что именно метафизический дневник как философская форма, как жанр философской литературы стал основной и характерной формой марсельской мысли. Но этот жанр, как и все в нашем зем-

⁸ Marcel G. Foi et réalité. Ed. Aubier-Montaigne. P, 1967, p. 45.

⁹ Présence et immortalité. P, Flammarion, 1959.

ном мире, имеет свои временные условия и пределы. После 1943 г. Марсель уже больше никогда не будет писать подобного дневника. Почему он почти двадцать лет держал рукопись этой заключительной части *Дневника* в своем столе? Удивительного здесь нет. Ведь и составившая ему имя в философском мире первая часть *Дневника* пролежала под спудом достаточно долго. Объяснить это можно двумя моментами. Во-первых, Марсель был занят другими работами. Он не только философ, но и драматург, театральный, музыкальный и литературный критик. Кроме того, будучи очень активным человеком, он постоянно ведет домашний семинар, реагирует на все важные культурные и политические события, переписывается со многими философами, с друзьями, с писателями и теологами. Но к 70-ти годам, когда выходит эта книга (1959), он не может не собрать воедино свои прежде не издававшиеся наброски и фрагменты, включая и метафизические записи дневникового характера, на такую для него жизненно важную, даже просто центральную тему, как проблема бессмертия в ее связи с идеей присутствия. Помимо «Метафизического дневника» в нее вошли две лекции: одна 1937 г., а другая – 1951, тематически связанные с этой проблематикой и позволяющие при этом в краткой и ясной форме представить его философские взгляды. В первое издание этой книги была включена также и неоконченная пьеса «Непостижимое» (*L'Insondable*), начатая в 1919 г., когда писался первый *Метафизический дневник*. В последнее из-

дание, которое мы взяли за основу для перевода, этот драматургический набросок не был включен. Я надеюсь, что в очередном сборнике театральных пьес философа он вскоре предстанет перед нашим читателем¹⁰.

Вторую часть данного издания мы составили на основе тщательного отбора из многочисленных не переводившихся никогда на русский язык произведений французского философа. При этом мы руководствовались простым критерием – нужно прежде всего представить для нашего читателя важные автобиографические документы, в которых сам мыслитель как выдающийся писатель-стилист рассказывал бы о себе самом, о своем жизненном, духовном и интеллектуальном пути. Для этого мы воспользовались изданной при жизни философа книгой его мемуаров, которые были им надиктованы его секретарю. Эти мемуары были изданы в год 80-летия мыслителя, в 1971 г. Мы выбрали из нее, на наш взгляд, наиболее яркую страницу – из его лицеистских и студенческих лет, в которой он рассказывает о том, как он встретился с философией, как стал философом, что на него оказало при этом самое сильное воздействие. В 1947 г. в свет был выпущен сборник работ французских авторов, всецело посвященный Габриэлю Марселю¹¹. Марсель в нем

¹⁰ Первое русское издание избранных пьес Марселя: Марсель Г. Пьесы / Перевод с французского Гаянэ Тавризян. М, 2002.

¹¹ Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel / Presentation de Etienne Gilson. Plon. P, 1947.

выступил с великолепным очерком своей духовной и интеллектуальной автобиографии (*Regard en arrière*, что буквально означает «Взгляд назад», нами переведенным как «Оглядываясь назад»). Наконец, мы включили в данный сборник избранных работ французского философа еще три его важных выступления, которые завершает его речь на Международном конгрессе по философии (Вена, 1968), получившая символическое название «Философского завещания». И включает всю подборку работ мыслителя очерк его философии, данный выдающимся философом и историком мысли Этьеном Жильсоном, представлять которого нашему читателю, к счастью, не требуется.

Виктор Визгин

I. Присутствие и бессмертие

Предисловие¹²

«Мне часто приходилось сосредотачивать внимание на словах *моя система* или *моя философия*, и меня охватывал ужас перед лицом их смехотворности». Такое признание сразу же обнаруживает принадлежность Габриэля Марселя к привилегированной категории *Privatdenker*, «частных мыслителей». Это выражение было дорого Кьеркегору, и он им пользовался, противопоставляя Иова как экзистенциального мыслителя Гегелю как мыслителю объективному и официальному. Ужас перед системой является началом настоящей философии. «Никакой философ, достойный этого звания, – говорил Марсель, – не мог, я полагаю, рассматривать свое учение как личное достояние или свое владение, если только это не случилось в ходе полемики, когда на него нападали и он должен был его защищать, как защищают свою жизнь. Но следовало бы спросить о том, а не деградирует ли философия, не превращается ли она в свой собственный труп с того момента, когда рассматривается как владение». Застыв-

¹² Перевод всей I части осуществлен по изданию: Marcel G. Présence et immortalité / Avant-propos de E. M. Cioran. Association présence de Gabriel Marcel. P, 2001.

шая мысль, как и недоступный для уточнения ответ, как мы видим, отталкивают Габриэля Марселя, потому что они аннулируют и убивают вопрошание. Подлинная страсть к проблемности и глубокая жажда теоретической озадаченности – вот что отличает Марселя. И не как любопытствующий, а как обеспокоенный он схватывает вещи. Если любопытство исходит из неподвижного центра, из потребности достичь смутно представляемого предмета, – уверяет нас философ, – то беспокойство, неуверенное в своем центре, горит страстной нетерпимостью найти его, отождествиться с ним. Будучи мобилизованным самой сутью дела, беспокойство приближается к ней лишь в той мере, в какой, разнообразя свои приемы и шаги, оно остается верным себе самому в своем бесконечном поиске. Габриэль Марсель чувствует, что теология ему тесна, ибо ее природа, даже миссия состоит в том, чтобы заподозривать и разоблачать обеспокоенность как у простых верующих, так и у «частных мыслителей». По своему темпераменту он был бы скорее еретиком, чем инквизитором, и если бы однажды Истина ему показалась несовместимой с той или иной догматической формулировкой, то он без сомнения выбрал бы Истину. Благодаря открытости своего ума он лучше, чем кто-либо другой, наделен теми качествами, которые необходимы для проповедника «возврата к сократизму», то есть к подвижности вопрошания, к неисчерпаемому удивлению, направленному против ригидности системы, этой могилы философов. Его склонность к дневни-

ку, его внутренний диалог с самим собой (настоящее издание продолжает «Метафизический дневник» и первую часть книги «Быть и иметь») проистекают как раз из потребности выразить трудные поиски, возможности и вспышки оригинальной мысли, обретающей свое выражение лишь для того, чтобы всегда снова преодолевать саму себя. И она тем лучше это делает, чем решительнее повернута к *другому*, к *Мы*, которое «глубже, чем “Я”».

Трудно себе представить философа, который никогда не знал бы солипсистского искушения бросить вызов объекту и в еще большей степени людским существам, замкнувшись в себе самом наподобие демиурга, поглощенного своими презрениями. Подобное грандиозное и нездоровое искушение было известно Габриэлю Марселю, как о том свидетельствуют его отказ от солипсизма и сам страх перед ним, отпечатавшиеся в его творчестве. И чтобы избежать «Я» и одиночества, он устремляется к своим размышлениям, как он сам нередко о том говорил. Добавим к этому от нас самих: отталкивание от солипсизма вызвано его желанием отстранить от себя опасность возвести это одиночество в абсолют. И так все более и более он привязывается к одной достоверности, достигнутой, без сомнения, ценой победы над самим собой – к достоверности существования другого: «То, что важно для меня, это нерушимость “мы”». «Если другие не существуют, меня также нет». В одном месте, очень характерном для него, он отождествит отчаяние и одиночество: «Чем более

сосредоточены мы на самих себе – как это бывает при сконцентрированности на больном органе, например, на больном зубе, – тем более недоступным становится нам ценностное измерение. Ведь именно в глубине своей отчаяние и одиночество сливаются, вне единения меня с другим ценности не существует». Слегка злоупотребляя словами, можно сказать, что для него бытие (être) в конечном счете сводится к *бытиям* (êtres)¹³. Вот здесь и надо искать корень его страсти к театру. Когда сражаются в защиту конкретного и ставят пережитое выше понятия, когда, более того, приписывают другому своего рода высшую реальность, тогда необходимым образом приходят к тому, чтобы воплощение предпочесть абстракции, а персонаж – идее. И неважно, что философ-драматург – аномалия, прекрасная аномалия, и что философ, являющийся одновременно и театральным критиком, возможен лишь в том случае, если у него присутствует солидная порция милосердия и смирения, так как, вообще говоря, спектакли предлагают нам лишь обрывки истин, остатки проблем, достигших предела своей деградации, клочки иллюзий и страхов, в равной мере и тягостных и бескорыстных.

Эмиль Мишель Сиоран

¹³ Слово l'être означает и бытие и существо. Поэтому в выражении *aux êtres* слышится и «к существам», т. е. к живым лицам, к людям.

Миф об Орфее и Эвридике – в самой сердцевине моего существования (Предисловие 1959 года)

Некоторые пояснения относительно той фундаментальной озабоченности, что руководила мной при создании этой книги, будут нелишними. Хотелось, чтобы она выразила в той степени, в какой это только возможно, разнообразные стороны, тесно между собой связанные, моего творчества, которое почти всегда рассматривалось скорее в определенной фиксированной перспективе, чем в его единстве. Но при этом надо признать, что подобное единство нелегко достигается.

Самая большая часть этого тома занята дневником, который я вел, впрочем, с перерывами, в своем доме в Коррезе во время Второй мировой войны¹⁴. Этот дневник продолжает дневниковые записи, опубликованные в 1927 г. («Метафизический дневник») и в 1934 г. («Быть и иметь», ч. I).

Все, кто серьезно изучал мою мысль, знают, что примерно

¹⁴ Коррез (Corrèze) – департамент во Франции, в Центральном Массиве. В июне 1940 г., вскоре после капитуляции Франции, семья Г. Марселя купила заброшенный средневековый замок Пёк (le Peuch). И через год они туда переехали, где прожили до Освобождения (1944). Марсель в эти годы некоторое время преподавал философию в г. Монпелье, а также читал иногда лекции в Лионе и Тулузе. Сейчас в этом здании живут внуки и правнуки философа.

с 1925 г. я сознательно отказался от создания системы философии. В ходе работы моя мысль представляла предо мной все более и более как путь, иногда рискованный, включающий в себя движения наощупь, остановки, возвращения назад, вопрошания. Когда был издан «Метафизический дневник», я вовсе не был уверен, что он найдет своих читателей. Но опыт показал, что мои опасения не были обоснованными и что нашлись умы, причем в самых разных странах, готовые сопровождать меня в предприятии, весьма напоминающем путешествие, нацеленное на открытия.

После второй мировой войны мне пришлось часто выступать с лекциями не только в Европе, но и в Ливане, Северной Африке, Канаде, Южной Америке и Японии. И каждую из этих лекций можно рассматривать как пояснение того, что было представлено мною первоначально в виде дневника. В этой книге читатель найдет тексты двух лекций, ранее не публиковавшихся, причем одна из них, датируемая 1937 г. и предназначенная для прочтения в университете города Гента (Бельгия), так и не была прочитана, а другая, датируемая 1951 г., была прочитана в Рабате, Сан-Паулу и в некоторых других южно-американских городах. Первая мною упомянутая носит обобщающий характер и, как мне кажется, может помочь читателю, мало знакомому с моей мыслью, прояснить ее главные черты. Вторая же лекция касается центральной проблемы, находящейся в фокусе данной книги. Речь идет в ней о том, что я где-то назвал экзи-

стенциальными предпосылками (Prémices) бессмертия, рассматриваемого здесь не в плане традиционной философии, а в перспективе смерти другого человека, смерти любимого существа. Впрочем, само собой разумеется, что этот вопрос неотделим от метафизического контекста, ясно выявленного в дневнике.

Мне кажется, что совершенно не поняли бы мою мысль, ту именно, которую я и выражаю в публикуемом в этой книге дневнике, написанном в Коррезе, если бы не отдали себе отчета в том, что она есть прежде всего движение по краю пропасти. И это остается так и после моего обращения в католицизм, ибо совершенно превратно представляют себе Веру, когда считают, что она – своего рода талисман или залог счастья, в то время как она есть жизнь, та жизнь, в которой радость и тревога всегда соседствуют друг с другом, жизнь, до самого своего конца остающаяся угрожаемой тем единственным искушением, являющимся искушением отчаяния, от которого мы должны беречься.

Моя главная тема

В ходе подготовки к лекции в Генте, пытаюсь выявить основные темы моей философской мысли, я был вынужден признать, не без некоторого смущения, как трудно это сделать *ex cathedra*. Трудность эта обусловлена несколькими причинами, на которых я намерен остановиться, полагая, что должен указать на некоторые препятствия, ожидающие каждого намеревающегося подытожить мое творчество в одной охватывающей его в целом идее.

Первая трудность, лежащая на поверхности, но имеющая глубокие корни, которые я раскрою, состоит в том, что мою философскую работу нельзя отделить от моей драматургии. Действительно, мой театр никоим образом не является иллюстрацией или выражением определенного блока мыслей, который бы предшествовал ему и был бы сначала выражен в абстрактной форме. На самом же деле, как это отмечали лучшие толкователи моей мысли, необходимо признать действительную первичность драмы в моем творчестве в целом. И сколько же раз в своих пьесах я предвосхищал выводы, к которым позднее должен был придти в философском плане! В этом смысле особенно характерна финальная сцена пьесы «Иконоборец», где признается позитивная ценность тайны (*mystère*).

Мне могут сказать, что это совсем неважно, так как ни-

что, мол, вам не мешает отделить эти выводы от драматического контекста, в котором они первоначально находились, и сформулировать их в их абстрактной чистоте. Но на это я скажу: здесь нужно быть осторожным, так как наиболее значительные из моих пьес, а именно «Квартет фа-диез», «Иконоборец», «Дорога вдоль хребта» и, в особенности, «Алчущие сердца», завершаются сложным согласием, или гармонией, к участию в которой приглашаются зритель или читатель, но которую невозможно свести к абстрактным формулам без того, чтобы ее в какой-то мере не разрушить. И как говорит об этом один из персонажей «Квартета», «та мысль, внутри которой мы одиноки, не идет ли к тому, чтобы умереть в словах?» Дело в том, что драма, как и музыка, предназначена для выражения высшего, превосходящего дискурсивное познание сознания, захватывающего все наше существо целиком и трансцендирующего абстрактные высказывания, которыми вынуждено довольствоваться отвлеченное понимание.

Вот именно к такого рода созвучиям и направлена моя мысль. Она по сути своей полифонична и тем самым радикальным образом противостоит всем идеологическим течениям, вышедшим из французской философии XVIII столетия.

Кроме того, когда я пытаюсь отнестись к своим собственным работам так, как я бы это сделал, если бы речь шла о том, чтобы дать себе отчет о философии какого-то друго-

го, – что мне представляется не только законным образом действия, но и таким, который следует рекомендовать, – то я наталкиваюсь на серьезные препятствия.

Действительно, когда я обращаюсь к моим старым работам, то в них я узнаю те главные для меня мысли, которые я пытаюсь выразить в течение последних десяти лет. Да, язык в этих работах совершенно другой, и я не могу не вопрошать себя: а не искажаю ли я их суть, проецируя в них тот смысл, который эти сочинения вовсе не содержали тогда, когда я их писал? Все это, кроме того, ведет к тому, что я становлюсь в скептическую позицию по отношению ко многим трудам по истории философии, предполагающим ее переистолкования, относительно которых нельзя по праву сказать, являются ли они законными или же нет.

По правде говоря, я мог бы отвлечься от этих ранних моих писаний, предположив их отсутствие. Но тогда, я должен это признать, мое затруднение становится еще более серьезным. И я думаю, что для меня просто невозможно представить что бы то ни было в моей мысли в виде своего рода экспозиции или макета, каждая часть которого была бы теорией, более или менее удачно прилаженной к соседним теориям. Дело здесь в том, что на самом деле я считаю, что философский поиск не содержит в себе, как это имеет место в исследовании научном, какого-то *результата* (acquis), который бы не ставился под вопрос и исходя из которого ум мог бы действовать, расширяя свои завоевания.

Я склонен считать, что к самой сущности живой философской мысли относится возможность в какой-то степени ставить под вопрос заключения, к которым она сама мало-помалу пришла. На первый взгляд, это представляется не только обескураживающим, но и ведущим к отчаянию, и на этом мне нужно остановиться.

Мне нередко приходилось концентрировать свое внимание на таких словах, как *моя система* или *моя философия*, и при этом я чувствовал себя охваченным своего рода ужасом, внушаемым их смехотворным характером. Это всегда выражалось в невыносимом замешательстве, испытываемым мною тогда, когда меня просили – а это были, в основном, светские женщины – в нескольких словах сказать, «в чем состоит моя философия». Этой просьбы бывало достаточно, чтобы у меня улетучивалась возможность осознания вопрошаемого в подобном вопросе. Мне кажется, что я всегда чувствовал, без того, возможно, чтобы я это формулировал с достаточной ясностью, что философия по определению не есть нечто такое и не может им быть, чем можно было бы обладать, что *имеют*. Ни один философ, достойный этого звания, думаю я, не мог схватить свое собственное учение как свое владение, или имение, если только это не случилось в ходе спора, где оно выступало в качестве одной из спорящих сторон и когда он должен был его защищать так, как защищают свою собственную жизнь. Но при этом следовало бы спросить, а не деградирует ли тогда философия, именно то-

гда, когда она рассматривается как материальное владение, не превращается ли она в этом случае в свой собственный труп? Это нелегкий вопрос, и я ограничусь здесь лишь его постановкой.

Но, возразят, не является ли философское исследование по сути своей тяготеющим к образованию целостного ансамбля взаимосвязанных и согласующихся между собой предложений? И отказываться от такого результата не означает ли сводить его лишь к формальной игре, к бесплодному упражнению? Философии нет, если нет поиска, а искать значит надеяться найти, значит стремиться к определенному результату.

Здесь необходимо продвинуться дальше и устранить ряд недоразумений. Конечно, существенным образом философия есть поиск, и этот поиск есть поиск Истины. Но это слово несет с собой присущую ему двусмысленность, которую мы должны для самих себя выявить. В философском смысле этого слова Истина несоизмерима с частными истинами, в ходе терпеливых изысканий открытие которых – дело ученого. Теперь нам надлежит увидеть, почему это так.

Любой частной истине присуще такое свойство, как способность быть строгим образом сформулированной, и она даже рискует раствориться в высказывании, ее резюмирующем, или, говоря более точно, рискует оказаться бессильной перед угрозой такого растворения, или смешения, которое, возможно, на самом деле есть ее разложение. Поскольку она

берется как нечто сущее само по себе, то есть независимо от того поиска, завершением которого она является, постольку она имеет тенденцию выглядеть как нечто внешнее по отношению к субъекту. Вот в этом – корень сциентизма, понимаемого как деградация настоящей науки. И роль философской рефлексии состоит в показе недостаточности любой частной истины, если она сведена к изолированному от целого элементу знания.

По сути дела и более глубоким образом, знание, если оно понимается как вид владения, тяготеет к превращению в не-знание, но деградация такого рода, напротив, немислима там, где речь идет не о знании, а о понимании.

Следует еще подчеркнуть и то, что частная истина является безличной истиной, причем ее значимость и ее свойство быть обезличенной неотделимы друг от друга. Действительно, если я утверждаю, что вывод, к которому я пришел, верен, то тем самым я хочу сказать, что всякий другой на моем месте, действуя корректно, то есть в соответствии с определенной безличной логикой, придет к тому же самому заключению, что и я. Иными словами, моя личность здесь не участвует в сути дела, не входит в то, что должно приниматься к рассмотрению. Может случиться, что я использовал интуицию, возникшую у меня по ходу поиска, но подобная интуиция лишь привела меня к могущему быть всеми найденному пути, которым может воспользоваться любой другой, идущий по моему следу. И, в конце концов, случайные об-

стоятельства, при которых я открыл этот путь, не имеют никакого значения, они способны заинтересовать лишь психолога или историка, но не более того. Вот это и означает то, что я выражаю такими словами: частные истины относятся к *мышлению вообще* (в смысле Канта)¹⁵.

Могут при этом сказать, что сказанное еще более верно для истин, называемых общими истинами. Но здесь как раз нужно быть осторожным. Действительно, если под общими истинами понимают определенные соотношения, устанавливаемые путем абстракции на основе частных истин, к которым нас подводят специальные научные дисциплины, так сказать, то, что называют принципами, например, в картезианском смысле слова, то несомненно, что подобные принципы также относятся к мышлению вообще. Но речь идет как раз о том, а верно ли, что подобного рода принципы философия, взятая в своей целостности, предполагает установить? По правде говоря, здесь главным образом имеется в виду вопрос об определении ее целей. Однако философия, как я ее вместе со многими современниками всегда понимал, ориентирована на существенным образом другие цели.

И я одним словом выражу суть философского поиска, если скажу, что *та истина*, к которой он устремлен, суще-

¹⁵ «Мышление вообще» (la pensée en général) отвечает кантовскому выражению das Denken überhaupt. Идеализм (трансцендентальный), стоящий за этими выражениями, преодолевается Марселем вместе с созданием им своей собственной персоналистической и экзистенциальной философии, начиная с «Метафизического дневника» (1927, написан в 1913–1923 гг.).

ственным образом недоступна владению; никоим образом она не может рассматриваться, или трактоваться, как владение, или имение (*un avoir*).

Именно это я и хотел сказать еще в 1910–1914 гг., когда утверждал, что метафизика есть, прежде всего, философия участия, и я был поражен, узнав на Философском конгрессе в Париже (1937), что Луи Лавель¹⁶ использовал тот же самый термин участия в точно таком же смысле, а значит, существенным образом отличным от того, как его понимал Платон¹⁷. То, что здесь имеется в виду, это – участие мысли в бытии: речь идет именно об этом. Да, действительно, как только вводится слово «участие», так сразу же мы приходим к тому, чтобы термин «истина» заменить термином «бытие». Однако здесь нужно устранить любое недоразумение.

¹⁶ Лавель (Lavelle) Луи (1883–1951) – французский философ, проф. в Коллеж де Франс, один из наиболее значительных представителей нового спиритуализма во Франции, вместе с Р. Ле Сенном один из основоположников «философии духа» (*la philosophie de l'esprit*). «Его учение полностью ориентировано на человека, его место и роль во Вселенной, понимаемую им как живое участие и сопричастность» (Шмидт Г. Философский словарь. Изд. 22-е. М, 2003, с. 233). Марселю были близки эти и некоторые другие идеи Лавеля, к которому он, по его собственному признанию, «испытывал очень большое доверие» (Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избр. работы. Перевод с франц. Гаянэ Та-врисян. М, 1995, с. 167). Оси. соч.: «Диалектика чувственного мира» (1921), «О бытии» (1928), «Самосознание» (1933), «О времени и вечности» (1945), «Трактат о ценностях» (2 тт., 1951–1955), «О духовной близости» (1955).

¹⁷ Платон говорит об участии, или приобщении, чувственных вещей к их идеям (метексис). В отличие от Платона у Лавеля и Марселя участие носит, прежде всего, ярко выраженный персоналистический характер.

Некогда я опрометчиво утверждал то, что я называл трансцендентностью бытия по отношению к истине. Это опасный и неприемлемый способ выражения. И сегодня я бы скорее сказал, что бытие и истина тождественны, но при условии, если при этом, как на это я обратил внимание выше, подчеркивается несоизмеримость Истины и конечных истин, доступ к которым нам открывает наука. Говоря иными словами, они оказываются тождественными при условии ясного признания того, что методы верификации, по отношению к которым определяется истина, в данном случае неприменимы. И трансцендентность бытия есть трансцендентность истины по отношению к подобным методам и к таким частичным истинам.

Теперь я бы хотел несколько развить понимание этого утверждения, которое, будучи взято в своей чистой абстрактности, рискует показаться почти что непонятным.

Если чрезмерно неопределенную, слишком широкую идею познания мы заместим идеей *толкования* (lecture), то нам станет понятным, как под материальной объективностью доступного всем текста могут скрываться различные иерархически соположенные смыслы, последовательно раскрываемые для его толкователя, или читателя, наделенного для этого достаточной силой проникновения в него. Но сказать это значит все еще сказать слишком мало: то, что вмещивается в эти процессы, так это воля к толкованию, не довольствующаяся поверхностным смыслом и стремящаяся

искать более глубокий смысл, скрытый за ним. Особенность смысла в том, чтобы раскрываться лишь тому сознанию, которое само раскрывается, чтобы его принять; неким образом смысл есть ответ на определенное ожидание, причем активное и настойчивое, или, точнее говоря, ответ на требование (exigence). Иерархия смыслов зависит от иерархии требований. Но то, что справедливо по отношению к толкованию текста, почти в точности применимо и к философскому поиску, как я его понимаю. По сути своей такой поиск есть дешифровка. Запомним это слово: музыкальная дешифровка, или чтение с листа, дает нам в данном случае еще более совершенный образец для сравнения. Вот перед нами партитура, в ней имеются знаки, значение которых строго определено для того, кто знает систему музыкальной нотации; такое чтение отвечает тому, что я назвал мышлением вообще. Но для музыканта, будь он исполнитель или нет, задача состоит в том, чтобы проинтерпретировать эти знаки, открыть за ними музыкальный смысл того, что сначала дано лишь как криптограмма, то есть достичь подлинного произведения, к которому он явно приглашен, или призван, самим наличием партитуры. На это мне могут возразить, что это скорее пересоздание или воссоздание, чем создание. Это и так и не так. Для композитора, обладающего совершенно ясным сознанием того, что он не только хотел выразить, но и слышал, речь в таком случае действительно идет о пересоздании или даже о репродукции. Но тот, что читает его партитуру, испол-

нитель, будучи по определению лишенным такого сознания, предваряющего его чтение, может рассчитывать лишь на самого себя, на свою способность к интуитивному проникновению. Ему необходимо увлечься, открыться навстречу этому таинству, имея перед собой лишь его скудный чувственно данный и объективный след. Но это творческое истолкование, к которому он устремлен, является настоящим участием в самом вдохновении, испытанном композитором.

Это сравнение является для меня исключительно важным, так как позволяет непосредственно признать, что существует уровень сущего (*un ordre*), расположенный за пределами того, что является лишь *годным* (*valable*), и одновременно за пределами того, что является лишь субъективным, понимаемым в психологическом и приватном смысле этого слова. Действительно, совершенно ясно, что имеется некая реальность, например, Шумана или Шопена, которой надо активно подчиниться, но которая не позволяет быть сведенной к каким бы то ни было формулам, характерным для частных истин. Особенностью такой реальности является ее способность быть неузнанной или преданной. К самой ее сути относится то, что она лишена принуждающей силы того порядка, которой наделены законы физики. Однако совершат самую тяжкую ошибку те, кто будет сводить такую реальность к чисто субъективному состоянию, к ускользающему настроению. Это было бы игнорированием того, что дает произведению его значимость, его ценность, его достоин-

СТВО.

Признание того, что понимание может быть неодинаковой глубины, означает установление скрытой иерархии восприятия, выстраиваемой по отношению к бытию, а не по отношению к godному. И чтобы меня лучше поняли, я должен пойти в анализе идеи пригодности (*validité*) еще дальше: она неотделима от идеи использования. Нетрудно показать, что прагматизм смог внедриться в сознание лишь под прикрытием систематического смещения истины и пригодности. Для нашего обсуждения интересно показать практический аспект понятия пригодности, взяв как ее образец пример годности железнодорожного билета или билета в театр. Речь идет об определенном билете, дающем право на такую-то поездку или на определенное представление при определенных условиях. Научная формула также является применимой, хотя и в ином смысле, но тоже в строго определенных условиях. Пригодность всегда предполагает спецификацию ее действительности. Отсюда следует то, что мы склонны представлять себе формулу как своего рода автоматический процесс, включаемый нажатием определенной кнопки. Что в данном случае мы имеем дело лишь с деградированным знанием, об этом я уже ясно сказал и я на этом продолжаю настаивать; но на данном уровне подобная деградация почти с неизбежностью возникает, и только усилие размышления, то есть духа как свободы, может эффективным образом противостоять тому, что нужно считать чистым и простым процессом

духовной склеротизации.

Теперь сосредоточимся на таких словах, как свобода и размышление (*réflexion*). Сначала – свобода. Философия, достойная этого имени, не может не быть философией свободы, и это верно двояким образом. С одной стороны, философия – это мышление, осью которого является свобода, мышление, делающее свободу своим содержанием. С другой стороны, свобода не может мыслиться иначе, чем свободой же, она сама создает себя или полагает себя, мысля саму себя. Здесь есть своего рода круг, который рефлексия, или размышление, должна признать и который не имеет в себе ничего порочного. Понятие свободы, доказывающее само себя или выводящее себя из диалектического детерминизма, есть псевдопонятие, относительно которого рефлексия показывает, что оно является противоречивым.

К этому я добавлю, что, с моей точки зрения, противоположность, которую иногда стремились установить между философией бытия и философией свободы, несостоятельна. Это противопоставление оправдывается лишь в том случае, если бытие, образно «представляя» («*réalisant*»), мыслят тождественным субстанции, как ее понимают эпигоны средневековой философии или их системные противники. Подлинная же философия бытия не есть философия вещи, как считал Ренувье, она также не есть философия статики, как это считал Бергсон; на мой взгляд, очевидно, что бытие, как оно понимается великими метафизиками, превосходит саму

противоположность статики и динамики.

Термин «рефлексия» самым ясным образом указывает на то, что отделяет мою мысль от бергсонизма или, по крайней мере, от того истолкования Бергсона, которое ему обычно дается. Я считаю, что философский метод является рефлексивным *par excellence*. Но в данном случае речь идет о рефлексии второго порядка, которая в значительно меньшей степени действует на уровне непосредственного сознания, чем на уровне тех первичных опосредований, благодаря которым это сознание конституируется в качестве опыта.

Каковой же будет отправная точка философского поиска, понимаемого так, как было рассмотрено выше? Это будет рассмотрение фундаментальной ситуации, в которой я нахожусь как человеческое существо благодаря моему уделу быть человеком. И здесь выявляется с полной ясностью противоположность философии экзистенциального типа и философии картезианского толка – и это при том, что у самого Декарта, но не у его последователей, есть моменты, которые можно было бы использовать в не-картезианском духе. Тем не менее, «я мыслю» (*cogito*), как впоследствии и мышление вообще у Канта, лишено всяких признаков антропологического порядка. Для этой деперсонализированной мысли человеческая ситуация, или удел человека, есть не более, чем один из возможных объектов рассмотрения; ситуация человека рассматривается этой мыслью так, как если бы она не задевала эту мысль; но в той мере, в какой это происходит, са-

ма ситуация отменяет себя в качестве ситуации. Но эта отмена фиктивна; это – абстракция, посредством которой мысль блокирует для себя доступ к бытию. В данном пункте я совершенно согласен и с Хайдеггером, и с Ясперсом, особенно с Ясперсом, подчеркнувшим значимость пограничных ситуаций (*situations limites*)¹⁸, которые могут быть лишь высвечены, но не мотивированы или даже объяснены, если под объяснением понимают некую дедукцию, исходящую из чего-то другого, чем они сами.

Я полагаю, что должен здесь процитировать свою запись, сделанную давно и имеющую своим предметом беспокойство. Эта запись представляется мне важной, поскольку она позволяет выявить глубокий смысл моих усилий.

Метафизическая обеспокоенность. Мне представляется, что метафизика – ничто, если только она не есть акт, посред-

¹⁸ Пограничные ситуации К. Ясперс (*Grenzsituationen*) определяет следующим образом: «Мы всегда в определенной ситуации. Я могу работать, чтобы изменить ее. Но существуют такие ситуации, которые всегда остаются теми, что они есть: я должен умереть, я должен страдать, я должен бороться, я подвержен случаю, я неизбежно становлюсь виновным. Эти основополагающие ситуации нашего существования мы называем пограничными» (Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000, с. 21–22. Перевод Т. Щитцовой мы несколько изменили). Философия пограничных ситуаций Ясперса, изложенная им прежде всего во 2-м томе его трехтомной «Философии» (*Philosophie. 3 Vde*, 1932), оказалась во многом созвучной собственным идеям Г. Марселя (см. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. С. 171), написавшим о ней большую работу, вошедшую в его книгу «От отказа к призыву» (*Du refus a l'invocation*. P, 1940), переизданную под названием «Очерк конкретной философии» (*Essai de Philosophie concrete*. P, 1967). См.: Марсель Г. Опыт конкретной философии. М, 2004.

ством которого самоопределяется обеспокоенность и тем самым частично – таинственным образом – она самоупраздняется или, по крайней мере, отодвигается. Я говорю: беспокойство, но какое? Прежде всего, я понимаю под этим то, что не есть любопытство. Быть любопытным значит, исходя из неподвижного центра, стремиться достичь объекта, о котором имеется лишь смутное и схематическое представление. Поэтому я бы сказал, что всякое любопытство обращено к периферии вещей. Напротив, быть обеспокоенным означает, не будучи в своем центре, искать свой центр, свою устойчивость. Это справедливо для всех значений слова «беспокойство». Если, скажем, я обеспокоен со стоянием здоровья близкого мне человека, то это означает, что сомнения или опасения, связанные с его здоровьем, угрожают разрушить мою внутреннюю устойчивость. Чем в большей степени объект, к которому обращено мое любопытство, составляет часть меня самого, чем более непосредственно он связан с моим нравственным благополучием, тем больше любопытство этого рода склонно превращаться в обеспокоенность. (Выражение «благополучие», сказал бы я сейчас, является, впрочем, недостаточно точным. Речь здесь идет об определенном порядке, отсутствие которого лишает меня самообладания). С другой стороны, обеспокоенность тем более носит метафизический характер, чем более она напрямую задевает то, что нельзя отделить от меня самого и, строго говоря, что не может быть отчуждено от меня без того,

чтобы при этом я сам не исчез. И в этом смысле справедливо будет сказать, что существует лишь одна метафизическая проблема, а именно: что я такое? И к ней сводятся другие проблемы: даже проблема существования других. Что-то могущественное и скрытое уверяет меня в том, что *если другие не существуют, то и меня также нет*; что я не могу приписывать себе то существование, которым бы не обладали другие; и здесь выражение «я не могу» не означает, что я не имею права, но означает именно то, что *это для меня невозможно*. Если другие ускользают от меня, значит, я сам от себя ускользаю, так как сама моя субстанция состоит из них.

Могу ли я сказать, что подобную метафизическую обеспокоенность я испытываю как актуально данное состояние? На это я лишь отвечу, что может случиться так, что я осознаю обеспокоенность, которая, если я стану размышлять, представится мне бесконечно превосходящей сам повод к ее осознанию. Обеспокоенность наделена чертой устойчивости, она не привязана к такому-то *теперь*; более того, как только она оформляется, так сразу же распространяется на все существа, которые я могу считать участвующими в том же самом опыте, что и я; я не могу их не рассматривать по праву как не испытывающих ту же самую обеспокоенность, что и я.

Но, могут мне возразить, не считается ли по традиции беспокойство антифилософским состоянием духа, будучи про-

тивноположностью его возвышенной невозмутимости, атраксии, определяемой, впрочем, по-разному в разных философских школах?

На это я отвечу, что если философия действительно универсальным образом стремится к установлению определенного внутреннего мира, некой гармонии, то не менее верно и то, что и мир, и гармония не являются тем, что дано с самого начала. Дано стремление к ним, причем это стремление не может не испытываться как ностальгия, то есть как беспокойство. Вопрос единственно лишь в том, считают ли своим долгом или нет обратить внимание на это изначальное смятение, акцентируя его. И чем в большей степени философия будет концептуальной, тем больше она будет считать себя обязанной набросить покров на то, что она рассматривает как исключительно субъективное событие, из которого следует извлечь его рациональное зерно. Но для размышления этот простой вопрос об акценте обнаруживает свою важность, так как здесь решается, будет ли позитивное значение сообщено личному началу или же нет. Философия гегелевского типа, развертывающая до конца идею внутренней диалектики понятия, будет ставить своим принципом, или стремиться к тому, чтобы таким принципом поставить то, что личность есть лишь неким образом случайная сцена, на которой разыгрывается эта диалектика; она также будет абстрагироваться от того резонанса, который подобная диалектика может вызвать в конкретной жизни эмпирического субъек-

та. По меньшей мере это будет ее идеалом, но как раз это отрицается той философией, несколько штрихов которой я только что набросал.

Быть обеспокоенным – значит искать свой центр. Эти слова достаточным образом показывают, что философия, как я ее понимаю, это развитие, происходящее не только внутри субъекта, рассматриваемого как духовный организм, но и в реальности, целью которой неким образом и выступает этот субъект – я бы сказал даже не столько целью, сколько ставкой, поскольку такое развитие мне представляется подобным музыкальной партии или драме.

Но сказать это значит все еще слишком мало что сказать. Термин «субъект» является слишком двусмысленным; предпочтительнее было бы говорить о личности, если бы в последние годы не так злоупотребляли этим термином. Но этот термин все же лучше первого в той мере, в какой он противостоит термину «индивид». Философская мысль в максимуме своей подлинности располагается на стыке самости (soi) и другого. И я повторяю: что-то могущественное и скрытое уверяет меня в том, что если других нет, то нет и меня. Конечно, в этом утверждении наличествует очевидность, которая не была всеобщим образом признана и которую, в частности, идеализм определенного рода пытался отрицать; остается только выяснить, чего стоят постулаты, на которых основывается такой идеализм. Правомочно ли утверждать приоритет акта, посредством которого «Я» (le moi) консти-

туируется как самость (soi) – спрашивал я когда-то в книге «Быть и иметь» (с. 156), – по отношению к тому акту, посредством которого «Я» полагает реальность других? Подобный приоритет, я считаю, может быть утвержден лишь в силу некоего смещения, которое, впрочем, было выявлено уже Кантом.

По ходу этого размышления мне хочется заметить, что никакой философский текст не оказал на меня столь сильного воздействия, как тот, в котором американский философ У. Э. Хокинг¹⁹ (в своей книге «The Meaning of God in Human Experience») установил, что на самом деле мы не можем понять другого так, чтобы возникшее понимание в то же время не было бы и нашим собственным пониманием, сообщаемым нашему опыту его человеческую значимость.

Когда я говорю о сочленении самости и другого (d'autrui), следует, разумеется, остерегаться при этом любой неправомерной специализации, всякого опространствления: мы совершенно не можем принять существования своего рода разделительной черты, или шва, между той областью, которая является областью нашей самости, и другой областью, которая бы относилась к другому лицу. Не только история фило-

¹⁹ Хокинг Уильям Эрнест (1873–1966) – американский философ, представитель персонализма, учился у У. Джеймса и Дж. Ройса, проф. Гарвардского университета. Марсель, испытавший его влияние, был с ним лично знаком. Ему вместе с Бергсоном он посвятил свой главный труд – «Метафизический дневник» (1927). Осн. соч.: «Значение Бога в человеческом опыте» (1912), «Типы философии» (1929), «Наука и идея Бога» (1944) и др.

софии, но и изучение произведений литературы, поскольку она вносит свой вклад в познание человека, учат нас тому, что мир других высвечивается со все большей интенсивностью по мере того, как я сам все сильнее и все более героическим образом просветляю свои собственные темноты.

Влиятельная философская традиция, в наши дни представленная, например, Леоном Брюнsvиком²⁰, стремилась установить фундаментальное различие между тем, что свойственно каждому из нас, и тем, что является общим для всех нас и представляется тем самым рациональным. Я не считаю, что подобное разграничение не имеет практического смысла, но я опасаясь его бесплодности, ибо оно отсылается к тому, что я бы назвал плоской психологией, игнорирующей то измерение, которое по преимуществу есть измерение, свойственное духовной жизни – измерение глубины.

Здесь снова мы встречаемся с тем, о чем я уже сказал выше, говоря о смыслах и требованиях. Своеобразие нас самих или другого, конечно, всегда может получить ярлык причуды и потому быть отосланным в какой-то там своего рода чулан для всякого ненужного хлама; но оно может также открыться нам как призыв к более глубокому пониманию, более интимному общению; оно может ненавязчиво пригласить нас к нашему собственному обновлению, к пересмотру наших ка-

²⁰ Брюнsvик Леон (1869–1944) – французский философ, проф. Сорбонны, основатель «Французского философского общества», представитель критического идеализма. Осн. соч.: «Модальность суждения» (1897), «Введение в жизнь духа» (1900), «Прогресс сознания в западной философии» (2 тт., 1927).

тегорий, в то время как общие, всем присущие черты самим фактом того, что они позволяют себя легко узнавать, классифицировать, воспроизводить, ведут лишь к тому, чтобы привести в действие самые привычные и тем самым наименее творческие, минимально продуктивные для нашего постижения мира операции. Мимоходом я замечу, что эта ре-марка, следующая в русле наиболее глубоких критических воззрений Андре Жида²¹, лежит в самой основе всего моего театра.

Все эти размышления приводят нас к таким выводам: чем больше мы стараемся общаться с нами самими – я понимаю под этим общение с тем, что предстает в нас, прежде всего, как максимально уклоняющееся от определенного истолкования, – тем скорее освобождаемся от автоматизма, порождаемого застоєм нашей активности суждения; с другой стороны, по мере вовлечения нас в подобный автоматизм другой перестает постигаться как другой, превращаясь в набор абстракций, с которым мы уже не можем поддерживать никакого живого общения. Но такое не-общение (non-communication) несет с собой тяжелое для нас возмездие, выражающееся в нередко неосознаваемой потере некоей лучистой силы, присутствие или отсутствие которой непосредственно схватывается интуицией.

Конечно, на это мне могут возразить, указав на тот факт,

²¹ Жид (Gide) Андре (1869–1951) – французский писатель и литературный критик. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1947).

что некоторые очень спонтанно действующие и к тому же неспособные к проникновению в свои собственные внутренние темноты существа – предполагая, что таковые существуют – являются как раз самыми способными к коммуникации с другими. Но подобная легкость общения у тех людей, о которых мы говорим, обусловлена тем, что они почти лишены того, что зачастую рассматривается как превосходство: они лишены сознания себя, понимаемого в негативном, пейоративном смысле английского слова *self-conscious*²². Неспособность к общению связана с сознанием себя, или более точно, с тем, что самосознание пребывает в напряженном, как бы судорожно сжатом состоянии. Таким образом, по-видимому, можно различать два уровня, на которых общение становится реальным: первый уровень – это состояние наивности, или то состояние, которое можно было бы назвать духом детства, предшествующим развитию сознания себя, второй – это бесконечно более высокий уровень, на котором сознание себя неким образом преодолевает само себя.

Философ по определению имеет позади себя как бы потерянный рай. (Это состояние чистой спонтанности есть состояние ребенка, без всякого усилия вступающего в контакт с другими). Нечего мечтать о том, чтобы отступить назад в это состояние неразвитости самосознания; напротив, в усилии его превзойти можно видеть надежду на восстановление путей общения, затрудненных преградами. Кроме того тре-

²² Застенчивый, легко смущающийся. Прим. пер.

буется, чтобы философский поиск путей к другому происходил не только с желанием, но и с решительным намерением вырваться, наконец, в мир конкретной мысли, в котором философ выступал бы на равных со своим ближним и видел бы его в проясненном, очищенном свете, который привычные каждодневные отношения с трудом позволяют предчувствовать.

Служение философа, о чем ясно все еще не было сказано, на мой взгляд, состоит именно в этом. В противовес к тенденции герметической самозамкнутости – ей не чужды некоторые современные мыслители и она в особенности различима у многих поэтов – я скажу, что философ, как я его понимаю, должен развить до предела возможного волю к общению. Но оно действительно может быть достигнуто лишь окольным путем. Путь, ведущий от меня к другому, проходит через мои собственные глубины. Это, впрочем, не означает, что упомянутые глубины доступны интроспекции, предоставленной исключительно своим собственным ресурсам. Есть основание считать, что в этой сфере участие интроспекции является ограниченным. Здесь более важным является опыт, понимаемый в широком смысле слова, то есть в смысле испытания самого себя в горнилах жизни; речь идет о таком испытании, которое может принимать самые различные формы, иногда наиболее озадачивающие и неожиданные. В том, что касается меня, то я должен признать, что, как я уже сказал в начале этих размышлений, такое испыта-

ние имело чаще всего форму драматургического творчества, как если бы мои персонажи были своего рода необходимыми реактивами, замысленными неким сверх-сознательным воображением с тем, чтобы позволить моей самой задушевной мысли перейти в фазу кристаллизации, к которой она не была бы способна, если бы была предоставлена исключительно ресурсам одного лишь *Эго*. И тем самым уточняется связь, на которую я указал в начале, между моим драматическим творчеством и моим собственно философским поиском.

(1937 г.)

Метафизический дневник (1938–1943)

Жаку Дюрону с любовью Г.М.

Париж, январь 1938 г.

Я бы хотел исследовать то, что мы спонтанно понимаем под глубокой идеей или глубоким чувством. Когда мы говорим «глубокая идея», то не хотим ли прежде всего сказать, что она квалифицируется таким образом из-за своего содержания? В таком случае глубокая идея раскрывала бы скрытую реальность, а не простую видимость. Но подобное толкование не ведет нас к нужному результату, ибо размышление показывает прежде всего, что различие между видимостью и реальностью, несомненно, не относится к объектам, или к областям объективным образом различенным. И можно спросить, а не называем ли мы реальностью то, что с других позиций и при определенных условиях предстает как простая видимость.

Я буду исходить из феноменологической позиции, вопрошая себя, что происходит, когда идея, или мысль, предстает предо мной как глубокая, то есть как носящая определен-

ную метку, недостающую обычным, привычным идеям, образующим идейный багаж повседневности. Важно, что глубокая идея не представляется мне просто как необычная, по крайней мере, в том случае, если под необычностью понимают странность или причудливость. Быть может, точнее было бы сказать, что странности недостаточно, чтобы охарактеризовать глубокую идею как таковую. Действительно, в духовном мире существует такая странность, которую можно сравнить с эфемерным собранием, например, облаков. Подобная странность сопровождается сознанием случайности соединения, следовательно, осознается в своей неустойчивости. Имеются и мысли такого типа – в этом случае я вспоминаю парадоксы, на каждом шагу встречаемые у Оскара Уайльда. Однако нужно заметить, что странность в этом случае может означать иллюзорность. Почему? Очевидно, в силу действия перспективы, поскольку такая странная мысль, подобно возвышению посреди ровной местности, представляется нам приоткрывающей путь к чему-то иному. Но, как всегда, решающее слово остается за опытом: если я оставлю свою позицию наблюдателя-любителя и встану на путь активного отношения, приняв эту показавшуюся мне глубокой мысль как трамплин, как точку отталкивания с тем чтобы узнать, действительно ли она наделена творческой силой или же нет, то, приблизившись к этой мысли, я смогу установить, способна ли она развиваться, раскрываться или же, напротив, при приближении к ней окаменеет в неподвижности,

храня разочаровывающую в своей скудности неизменность застывшего декора.

Теперь мы видим, что идея воспринимается нами как глубокая постольку, поскольку предстает выводящей к трансцендентному: оно же по определению, строго говоря, не может быть данным, его нельзя логически вывести, но можно лишь предчувствовать или предвосхищать, при условии, что такое предвосхищение является скорее чем-то предваряющим, чем логически последовательным. Наиболее точной метафорой, на мой взгляд, служит в данном случае фарватер, приоткрывающийся с помощью косвенных примет. Подобным образом некоторые пейзажи вызывали во мне чисто духовную эмоцию. Я в данном случае думаю об окрестностях Рагузы, когда к ней приближаются морем от Корчулы²³.

Таким образом, я склонен предположить связь опыта глубокого с чувством обещания, имманентно присущего такому отрывочному видению. Однако нужно продолжить начатый анализ.

Недостаточно сказать, что мысль, представляющаяся нам глубокой, есть та, которая, как нам кажется, приоткрывает некую даль.

Нужно еще спросить о том, что это за даль, причем здесь мы подошли к тому, чтобы отбросить чисто пространствен-

²³ Рагуза – другое название г. Дубровник в Далмации (сейчас это Хорватия), основанного в VII в., исключительно богатого архитектурными памятниками и живописно расположенного на берегу Адриатического моря. Корчула – остров недалеко от Дубровника.

ные рамки мысли. Эта даль не испытывается нами как некое «там», как «другое место»: я бы сказал, что она скорее есть «совсем рядом». И здесь нужно выражаться с предельной строгостью. Действительно, в этом случае преодолевается само различие «здесь» и «там», или, более точно, оно переворачивается. Как это возможно? Дело в том, что эта даль предстает перед нами как находящаяся внутри некой области, о которой мне хочется сказать, что она является *ностальгически нашей*, данной нам в ностальгии по ней. Действительно, здесь нужно обратиться к мифу об изгнании с тем, чтобы помыслить эту ситуацию, предстающую с точки зрения чисто пространственной логики противоречивой. Таким образом, мы должны сконцентрировать наше внимание на положении существа, осознающего свое несовпадение с самим собой в его «здесь» или считающего свое место в мире случайным по отношению к некоторому центру, являющемуся его действительным местом, но в фактических условиях, в которых находится это существо, могущему переживать лишь как потустороннее, как очаг ностальгии.

В этой связи было бы уместно вспомнить о переживаниях детства, лежащих в основе эффективного воображения и вращающихся вокруг его потаенных мест, таинственных садиков и т. п., то есть всего того, что, выражаясь метафизическим языком, я бы назвал абсолютным *здесь*, которое в то же время является и *там*. Конечно, вполне возможно объяснить такого рода опыт психоаналитически. Но кроме то-

го, что такое толкование, по всей вероятности, не является необходимым, я очень сомневаюсь, что оно способно помочь нам в прояснении того, что же это такое – чувство глубокого.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.