

ФИЛОСОФИЯ
РЕЛИГИЯ
КУЛЬТУРА



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОУНКА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ
*
РЕЛИГИЯ
*
КУЛЬТУРА

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
СОВРЕМЕННОЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1982

В книге дается марксистский анализ и подвергаются критике специфические формы взаимопроникновения философских и религиозных элементов в современном буржуазном мировоззрении. Критически проанализированы попытки обновления христианской веры со стороны представителей традиционных религиозно-философских направлений (неотомизма, персонализма, протестантизма, христианского экзистенциализма).

Редакционная коллегия:

Т. А. КУЗЬМИНА, В. В. ЛАЗАРЕВ,
Г. М. ТАВРИЗЯН (ответственный редактор)

Ф $\frac{0302020300-381}{042 (02)-82}$ 218-82

© Издательство «Наука», 1982 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Критика религиозной идеологии, попыток теоретического обоснования религии с помощью философского идеализма всегда была важнейшей задачей марксистской философии. В. И. Ленин видел в использовании философского идеализма в целях утверждения и распространения религиозных идей одну из характерных черт буржуазной идеологии эпохи империализма.

Сегодня, как и прежде, религия ищет и находит поддержку у идеалистической философии; опосредствованный современной культурой синтез их принимает новые формы. Анализ современной ситуации убеждает в необходимости всестороннего изучения и критики новейших направлений и тенденций современного идеализма, религиозной философии, теологии.

В настоящее время усугубляется общий кризис религиозной идеологии. Вся современная обстановка в мире — социалистическое переустройство общественной жизни, развитие международного рабочего движения, национально-освободительной борьбы народов, а также революционные изменения в науке, развертывание НТР — коренным образом преобразует облик планеты. Эти процессы неизбежно ведут к упадку влияния и авторитета традиционной религии; усугубляется разрыв между церковью и секуляризированной культурой; адаптивные возможности религии вызывают у идеологов христианства тревогу за его судьбу... В условиях утраты былого влияния на политическую, общественную, культурную жизнь церковь вынуждена искать компромиссные пути сохранения своего авторитета, выражать солидарность со стремлениями и надеждами современников.

Тенденции обновленчества в странах Европы в последние десятилетия особенно тесно связаны с постановкой проблем отношения к светской культуре, с существенным пересмотром традиционного для христианской церкви негативного отношения к ней. Среди теологов неомодернистской формации раздаются требования перемен, «историзма», «динамизма» в подходе к современности. В свою

очередь, руководители церкви усматривают здесь опасную перспективу «растворения» в мире, прямую угрозу существованию церкви как социального института: усугубляется раскол внутри христианской церкви.

Обстановка, сложившаяся в мире, — опасность глобальных военных катастроф, поддержка международным империализмом реакционных политических режимов, фашистских диктатур, бедственное положение масс во многих частях света, освободительные усилия народов — побуждает наиболее дальновидных религиозных идеологов выдвигать такие интерпретации социальной «миссии» христианства, которые соответствовали бы важнейшим задачам современности. Так, значительное распространение получили различные течения «социального» христианства. Необходимо указать на антифашистскую позицию церкви в ряде стран Латинской Америки; в контакте с прогрессивными политическими силами и демократической общественностью страны стремятся выступать «левые католики» во Франции. Прогрессивные деятели религиозного движения видят свою задачу в том, чтобы установить между верующими и неверующими диалог, который касался бы философских, религиозных, моральных, политических, эстетических проблем, затрагивал бы самую широкую сферу культуры. В настоящее время складываются довольно прочные традиции диалогов между марксистами и христианами, необходимость которых продиктована самой историей, такими актуальными вопросами современности, как борьба за мир, за прекращение гонки вооружений и разрядку, хотя при этом представители теологии не отказываются подчас от попыток исказить смысл и значение марксистского мировоззрения¹.

При всем многообразии социальных программ, выдвигаемых в наши дни церковью, свидетельствующих о значительной мобильности социальных позиций христианства, остается неизменной сама *сущность* религии как

¹ Принципиальный марксистский анализ этой позиции христианской церкви дан в трудах советских философов: Федосеев П. Н. Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. — В кн.: Философия и мировоззренческие проблемы современной науки: XVI Всемирный философский конгресс. М., 1981; Замошкин Ю. А. Диалог марксистов и христиан на XVI Всемирном философском конгрессе. — Там же; Гараджа В. И. Трансценденция и история — диалог христианской философии с современностью. — В кн.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.

иллюзорного, превратного отражения реального мира, действительного социального бытия людей — религии как специфической формы отношения людей к господствующим над ними чуждым силам, природным и общественным. Оставаясь способом универсальной «ирреализации» картины мира, посредством ли теологических, спекулятивно-философских или мифологических, поэтических конструкций, религиозное «удвоение» мира объективно служит препятствием политизации современного общественного сознания, целенаправленному включению масс в борьбу за переустройство социально-политических форм жизни; оно несовместимо с научно ориентированным прогрессивным, революционным мировоззрением².

Исследователями-марксистами не раз подчеркивалась глубокая двойственность ситуации религии в современную эпоху. Капиталистический мир становится свидетелем необратимого кризиса религии как института и одновременно значительной активизации религиозных умонастроений. Источником надежд на «обновление» силы воздействия христианского вероучения в глазах религиозных идеологов служит общая ситуация капитализма с неотъемлемыми от него отношениями эксплуатации и социальной несправедливости, тревожной атмосферой нагнетания милитаристских психозов, чувством человеческой обездоленности и «бесприютности», неудовлетворенности людей духовным содержанием жизни, прагматической мотивацией деятельности и многое другое. Это та атмосфера тревоги, то ощущение духовной недостаточности, которые всегда служили питательной почвой для идеологии христианства. Кризис духовных ценностей в «массовом обществе» создает тот вакуум, который не может быть заполнен бурной экспансией научно-технического прогресса, поскольку последний, будучи лишен в мире капитала какой бы то ни было гуманистической базы, нравственного «обеспечения», ставит перед обществом все новые мучительные проблемы... В то же время попытки философского осмысления науки неопозитивизмом и другими сциентистскими направлениями, оставляя вне поля зрения, как «псевдонаучные», вопросы социальной и нравственной ориентации, лишь усугубляют потребность в формах ду-

² См.: Ойзерман Т. И. Философия, наука, идеология. — В кн.: Философия в современном мире: Философия и наука. М., 1972; Современная буржуазная философия и религия/ Под ред. Богомолова А. С. М., 1977; Философия и ценностные формы сознания. М., 1978; и др.

ховно-практического осмысления мира, придавая им, в свою очередь, односторонний, зачастую заведомо иррациональный характер. Это расширяет сферу влияния религии, традиционно апеллирующей к нравственности, к непосредственному жизненному опыту и — в наши дни во все большей мере — к искусству, творчеству.

Однако речь идет не только о субъективной потребности, возникающей в условиях мировоззренческого кризиса, отсутствия подлинных, достойных человека мотиваций, о проецировании вовне психологических состояний индивида, организации «вокруг» переживаний соответствующей эмоциональной структуры мира. Социальная функция религии значительно шире подобных психологических рамок, поскольку религиозное мировоззрение выступает как способ адаптации к действительным условиям целых социальных групп, как способ систематизации и регуляции стихийно складывающегося самосознания людей³.

Определяющими тенденциями религиозной идеологии на современном этапе в целом являются: значительное «обмирщение» содержания христианского учения, поиски его «обновления» путем охвата широких сфер «жизненной действительности» (К. Ранер); акцентирование в христианстве «земного», «человеческого» начала, а именно: светской культуры, исторического развития человечества, собственно антропологической природы человека. Это выражается в усилившемся стремлении теологов опереться на буржуазную антропологическую философию⁴.

Однако, отмечая факт определенной активизации — в той или иной сфере влияния христианства — религиозных умонастроений, нельзя упускать из виду значительное изменение самой сущности религиозности, которая в секуляризованном мире не может быть тождественна той, какой она была, например, в социально-исторических условиях средневековья. Мыслительный горизонт верующего сегодня «разомкнут», религиозные формы переживания действительности выступают на широком фоне светского содержания культуры; каково бы ни было личное отношение верующего к научным, рациональным способам освоения окружающего мира, в его духовном мире многое определяется общим характером культуры совре-

³ См.: *Мигрохин Л. Н.* Протестантская концепция человека. — В кн.: *Проблема человека в современной философии.* М., 1969.

⁴ Об этом см. подробнее: *Григорьян Б. Т.* Философская антропология: (Критический очерк). М., 1982.

менности. Все это обуславливает, наряду с ослаблением силы воздействия традиционной христианской догматики и ростом влияния неинституционализированных форм христианства, чрезвычайно показательный *диффузный* характер распространения религиозных идей и настроений в современной культуре Запада.

По мере усугубления противоречий между важнейшими тенденциями эпохи и религиозной идеологией предпринимаются все новые и новые попытки активизировать на Западе религиозность в *неспецифических* для исторического христианства формах. Именно это многообразие форм, зачастую *неявный* характер, свойственный в настоящее время экспансии религиозной идеологии, делают задачу критики религиозных умонастроений, всевозможных попыток их обоснования и распространения в западной культуре особенно актуальной.

Тенденция религии в ее стремлении адаптироваться к изменившимся условиям буржуазного общества учесть потребности эпохи, культуры приводит к взаимодействию идеалистической философии, теологии, искусства.

Все это побудило авторский коллектив данной книги уделить особое внимание тому аспекту в изучении основных направлений современной философско-теологической мысли, который касается их отношения к основным проблемам современной культуры.

Предлагаемая вниманию читателя коллективная монография представляет собой, по существу, первый в нашей литературе опыт развернутого *культурологического* анализа современной религиозной идеологии (как она выражена в философско-теологических конструкциях или в религиозно инспирированных философских направлениях), осуществляемого наряду с критикой социального, гносеологического и эстетического ее аспектов, критикой, опирающейся на богатые достижения марксистской научно-атеистической мысли.

Известна историческая роль христианства в общественно-политическом, этическом, художественном развитии европейской и мировой культуры. Распространение христианства в странах Европы сделало достоянием европейской культуры средиземноморский синтез античных и восточных социальных и религиозных учений; христианство было одним из важных исторических факторов, обеспечивших культурное единство Западной Европы. Рассмотрение этих вопросов выходит за рамки данного исследова-

ния, однако одной из непосредственных задач его является изучение реинтерпретации античного наследия, принимаемой современными идеологами христианства, ее идеологических и культурных оснований.

Религиозно-философская мысль вовлекает сегодня в свой духовный арсенал небывало разнообразный, разнородный культурный спектр явлений, многие, на протяжении столетий не актуализировавшиеся христианством пласты духовной культуры, вплоть до образов язычества, мотивов пантеизма, как бы делая их своим достоянием. Показательно в этом отношении, в частности, обращение религиозного «христианского экзистенциализма» к античным идеям и образам. Апелляция к ним в данном случае призвана служить возрождению религиозности в той достаточно вольной, эстетически «избирательной», поэтически субъективной форме, которая в отличие от христианского догматизма оказалась бы приемлемой для широких слоев буржуазной интеллигенции. Культивируется духовная атмосфера, в которой христианство должно как бы «вызреть» вновь, принимать неопределенные поэтические формы, более «гибкие», послушные художественному воображению индивида. Эту общую тенденцию можно обнаружить как в христианской «недогматической философии» (Г. Марсель), так и в философии «нетеистического экзистенциализма» (М. Хайдеггер), пафос которых в конечном счете направлен на придание действительности сакрального, всепронизывающего «духовного» характера (что позволило бы миру сохранить в представлениях людей «единство» и «цельность», обусловленные его неизъяснимым сокровенным «смыслом»).

Разумеется, все это отнюдь не означает, что религиозная идеология стала пренебрегать «рациональными» способами аргументации. Если все менее популярной в последнее время становится традиционная томистская схоластика (в силу слишком очевидной несовместимости ее с уровнем науки, достижения которой она стремилась мистифицировать и ассоциировать), то зато методология рационализма привлекается в настоящее время в целях обоснования структурного единства религии, ее внутренней целостности и «самобытности» как системы, ее «незаменимости» в системе мировой культуры. Для этих целей применяется модернизированный философский, логический инструментарий; широко используется феноменология.

Итак, если всевозможные варианты теоретического «синтезирования» осуществляются, как и прежде в истории христианства, с помощью идеалистической философии, то попытки оживления религиозных, «сакраментальных», богоискательских настроений предпринимаются в наиболее «открытой» сфере, способной воздействовать на духовный мир значительной части общества: в области художественной культуры, искусства. Именно потому наряду с отмеченными тенденциями теологии к «антропологическому повороту», «обмирщению» содержания христианского вероучения религиозной идеологии сегодня присуща активная тенденция «сакрализации» окружающего мира с помощью средств идеалистической «нерелигиозной» философии и искусства. Эти попытки расширения сфер влияния в духовной культуре современности принимаются христианством на основе небывалого в его истории *компромисса* с иными формами религиозности или даже светскими учениями.

Значительное внимание уделено в книге эстетическим концепциям анализируемых направлений идеализма и религиозной философии, прежде всего таких, как персонализм или экзистенциализм, где эстетическое учение о трагическом составляет единство с философским учением в целом, с концепцией человеческого бытия.

Наша эпоха — эпоха необычайно возросшего интереса к искусству, как массового, охватывающего небывало широкие слои общества, так и специального, со стороны философских, эстетических, психологических наук. Подобное отношение к искусству в жизни современного общества можно считать одним из эпифеноменов научно-технического прогресса.

Если искусство — могучий фактор созидания нового, необходимый обществу, ориентирующемуся на идеалы справедливости социальных отношений, гуманности, красоты, то так же верно и то, что в иных условиях оно неотъемлемый спутник той атмосферы, в которой действуют законы капиталистической эксплуатации и наживы, порождающие настроения неуверенности в завтрашнем дне, придающие явлениям НТР значительный элемент трагизма, ее динамике — характер безразличия к человеческим судьбам. В этих условиях идеалистическая философия склонна мистифицировать миссию и социальные функции искусства, видя в нем единственного выразителя непосредственных той или иной официально-

идеологической или ложной теоретической установкой чаяний отдельного индивида, сомнений мятущейся души или социального «вызова» бунтаря-одиночки; в созданиях искусства усматривается единственная идеальная проекция «подлинного» человеческого самосознания. В подобных концепциях приоритет художественных средств в сравнении с философским познанием утверждается исключительно с позиций иррационализма.

Большую роль в выборе авторским коллективом указанного аспекта исследования сыграло и другое обстоятельство. В наши дни проблемы культуры, взаимодействия культуры в целом с одной из важнейших ее областей — философским знанием, места и функции религии в современных условиях, вопрос об исторически преемственном характере мировой культуры, об уникальности человеческой цивилизации, о диалектике культуры и человека приобрели особую актуальность. Многостороннему рассмотрению этой проблематики в соответствии с решением МФФО будет посвящен предстоящий XVII Всемирный философский конгресс.

Изучение этих проблем имеет особое значение для решения выдвигаемых эпохой задач социального, политического, духовно-нравственного порядка: в отличие от «трансцендентных» идеалов религии современность требует от людей *реального* единства и солидарности в деле защиты лучших идеалов, веками вынашивавшихся человечеством. Сфера культуры — это сфера взаимопонимания народов, взаимодействия всех миролюбивых сил. В своем выступлении на XXVI съезде КПСС Л. И. Брежнев отметил: «Если будет мир, творческая энергия народов, опираясь на достижения науки и техники, наверняка решит те проблемы, которые сейчас волнуют людей»⁵. «Мир, — подчеркнул Л. И. Брежнев, — решающая предпосылка прогресса в любой сфере человеческой деятельности»⁶.

Вопрос о преемственности культуры, ее сохранении, обогащении в настоящее время неразрывно связан с вопросом сохранения мира на планете, перспективами лучшего будущего для человечества.

Книга подготовлена к печати в секторе критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Научно-вспомогательная работа осуществлена научным сотрудником Института философии Т. А. Клименковой.

⁵ Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 31.

⁶ Там же, с. 219.

ВВЕДЕНИЕ



ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ СИНТЕЗОВ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

В. В. Лазарев

В целом ряде философских, этико-аксиологических, религиозных и других течений современной буржуазной мысли определенно проявляется стремление к разного рода сочетаниям как друг с другом, так и с обширной областью культурного наследия прошлых эпох. Можно понять, что именно побуждает предпринимать непрестанные усилия в этом направлении: требуется подкрепить расшатывающееся и не выдерживающее критики мировоззренческое кредо, подвести под него более солидный фундамент. Предполагается при этом, что построение, разваливающееся на собственном принципе, сможет устоять, если будет поддержано принципом, заимствованным из другой сферы — современной или исторически прешедшей.

То, что в ренессансных идейных движениях представляло собой стихийный универсализм, основывающийся на недостаточной дифференцированности сторон духовной жизни, теперь становится делом сознательных усилий по объединению уже расторгнутых и обособленных ее элементов. Подобные синтезы тем и проблематичны, что связывать приходится элементы, далеко отстоящие друг от друга, до очевидности несовместимые и явно перечечащие один другому. И неудивительно, что интеллектуальная проверка часто вскрывает неорганичность конструируемых синтезов, критический анализ показывает их эклектичность, искусственность. Однако неадекватно выполненный синтез может стать ступенью или несовершенным вариантом другого, более стройного и прочного соединения, — неудачи и ошибки в иных случаях лишь придают новые стимулы к поискам более зрелых решений.

Особая настойчивость в данном отношении проявляется в экзистенциалистской философии, что видно уже из часто встречающихся заглавий работ ее приверженцев и интерпретаторов. После фразы: «Экзистенциализм

и...» — здесь обычно следует если не название какого-либо другого влиятельного направления в философии (например, феноменология, психоанализ или аналитическая философия), то такие слова, как томизм, христианство, религия, или искусство, этика, культура, или же политика, социология, история, мифология... Синтезирующие тенденции, которые у классических представителей экзистенциализма так или иначе намечены, а порой и эксплицитно выражены, находят еще более отчетливое проявление в работах последующих сторонников этого направления, пытающихся проводить ту же линию синтезов, пусть по частям или только в отдельных аспектах, но намного решительнее и настойчивее, чем их предшественники.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что часто в этих случаях имеет место не просто естественная тенденция философского мышления к синтезу идей своего времени, но, сверх того, устремленность к определенным сочетаниям или сращениям философских принципов со специфическими принципами других областей духовной жизни: искусства, религии, культуры — прошлой и современной. Аналогичным процессом охвачена и религиозная мысль. Неудивительно, что теологические доктрины там и тут встречаются с философскими и взаимно влияют одна на другую. Теолог, хотя он и желал бы быть совершенно независимым от философии, не может избежать употребления философских категорий и впадает в подчинение бытующим в его время философским положениям. Философу, в свою очередь, приходится — позитивно или негативно — иметь дело с областью сакрального. «Каждая дисциплина, — отмечает в данной связи американский экзистенциалист Джон Уайлд, — по-видимому, нуждается в другой и все-таки стремится быть всеохватывающей и самостоятельной¹. Сколь бы ни были тесны их переплетения, грань между ними, пусть подвижная и зыбкая, все же существует, и имеет смысл поочередно проследить, как они проторяют пути друг в друга, фиксируя активность сначала только с одной из сторон и наблюдая, как она производит «наведение мостов», чтобы простереться в другую или вобрать ее в себя, потом с другой стороны, полагая ее иницилирующей к связи с первой.

Признание необходимости такого дифференцированного подхода содержится в «методе корреляции» Пауля

¹ Philosophical interrogations. N. Y., 1964, p. 168.

Тиллиха, резко разграничивающего функции философии, с одной стороны, и теологии — с другой. Этот мыслитель сам выступает в двойственной роли: то как теолог от протестантизма, то как философ. В качестве последнего он придерживается экзистенциализма, полагая, что для XX в. это не философия отдельных мыслителей и не просто одно из течений европейской философии, а зеркало, адекватно отражающее ситуацию человека в западном мире; экзистенциализм вскрывает острые вопросы во всех сферах жизни и служит откликом на коренной вопрос о смысле человеческого существования.

Данное направление современной буржуазной мысли заслуживает пристального внимания еще и потому, что после второй мировой войны оно отчетливо проявило склонность к синтетичности и к универсальному охвату также и в другом отношении. Стали складываться сочетания его с другими, не только философскими течениями — литературно-художественными, религиозными — и не только современными. В этой философии появились своеобразные историко-культурологические сплетения, создающие впечатление, будто она переживает подлинный подъем, реализуя собственные внутренние потенции.

Однако в различных — не только марксистских — критических исследованиях экзистенциализма эта же самая устремленность к синтезу с тем или иным формообразованием сознания не без основания расценивалась как следствие внутренней подорванности и неслучайных кризисных явлений в нем. Сам тип этого сознания кризисный. В историко-философском отношении он является современной спецификацией гегелевской модели «несчастливого сознания», существенной характеристикой которого выступает «разорванность» и жажда преодолеть свою раздвоенность. Для этого сознания путь синтезов не есть поприще его свободного самоосуществления и развертывания, а отчаянный выход из мучительного внутреннего разлада с самим собой. Когда у Сартра спросили, считает ли он желательным хранить в человеческом сердце противоречие в форме тезиса и антитезиса, то он незамедлительно ответил: «Надо всегда стремиться к синтезу!»²

Противоречие ведет вперед, но что там, впереди? Чтобы лучше уяснить, имеем ли мы здесь дело с кризисом роста или с кризисом упадка, приглядимся внима-

² *Desan W.* The tragic finale: An essay on the philosophy of Jean-Paul Sartre. N. Y., 1960, p. XIX.

тельное к характеру экзистенциалистского синтеза. Нагляднее всего он дан в сращении этой философии с искусством. Сами представители ее усматривают тесное родство своего направления с художественным творчеством, поскольку последнее в поисках первоизданного, изначального, «первооснов» в человеке и его душевных состояниях реализует, по существу, глубоко философичную устремленность.

В философии экзистенциализма творчество толкуется не как стремление художника к созданию нового, небывалого, а как приобщение к «первобытийственному». И поскольку это совпадает с собственной установкой и тенденцией этой философии выявить свои начала, обратиться к истокам, раскрыть и утвердить свою определенность не только в себе, но также и в отличных от нее сферах, в иных формообразованиях сознания, в частности в искусстве, то мы можем в целях осмысления этого продвижения и для лучшего понимания возникающего отсюда неожиданного результата воспользоваться следующим рассуждением Гегеля.

«Каждая новая ступень выхождения вовне себя, т. е. дальнейшего определения, есть также и некоторое углубление-в-себя, и большее расширение есть равным образом большая интенсивность. . . Именно таким образом каждый шаг вперед в процессе дальнейшего определения, удаляясь от неопределенного начала, есть также возвратное приближение к началу, стало быть, то, что на первый взгляд могло оказаться разным, — идущее вспять обоснование начала и идущее вперед дальнейшее его определение, — сливается и есть одно и то же»³.

Углубляясь в себя, в свои предпосылки и первоосновы, в изначальные интуиции, экзистенциалистская философия осуществляет одновременно и выход из себя как философии, как определенной формы сознания, реализуя себя в чем-то другом, что не есть философия. Это так. Но, далее, обращаясь к образам искусства, чтобы с их помощью «осязуемо» представить основы этой философии, сторонники ее полагают, что обычный способ категориального выражения, которым пользуется традиционная философия, не пригоден для передачи глубинного смысла, что рефлексия, превращая содержание в «объект», отдаляет и отчуждает нас от него, тогда как искусство, напро-

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 307.

тив, проясняет и доносит до нас исконный, нерационализированный смысл, приобщает к нему.

Хайдеггер пытается превзойти философию как умозрительную науку и прислушаться к голосу поэзии. Он подводит свою философию к известного рода заключительному пункту, когда соединяет ее с поэзией, в частности с поэзией Гельдерлина, полагая при этом, что только поэзия способна подобрать слова, соответствующие бытию. Габриэль Марсель говорит, что в написанных им драмах его философская мысль «находится в естественном состоянии и как бы в своем первоначальном возникновении»⁴. Здесь удовлетворяется стремление найти уровень, на котором еще не возникает различие между субъектом и объектом и где содержание — «существование» — схватывается до всякого размышления, до абстрагирования и постигается в конкретном переживании как непосредственный внутренний опыт. «Это экзистенциалистский способ. И это объясняет также, почему экзистенциализм часто стремится выразить себя через художественное произведение: роман или пьесу (например, Марсель, Сартр, Камю). Здесь стремятся постичь существование в самом акте, в котором оно проявляется»⁵.

Но поскольку укоренение в искусстве сопровождается в экзистенциализме отказом от «объективирующих» понятий, возникает вопрос: является ли этот процесс действительно расширением и обогащением философии, самоутверждением ее за своими пределами, или же это есть не экспансия ее, даже не «перекочевывание» во что-то отличное от нее, а просто превращение в нечто совсем другое, ее самоутрата?

Покуда художественное творчество делают одним из предметов рассмотрения, философия искусства продолжает оставаться философией с присущим ей специфическим способом видения, а не искусством. Но экзистенциалисты идут дальше, к сращению самой формы философии с формами искусства. «Метафизика в качестве философии искусства, — утверждает К. Ясперс, — является мышлением в искусстве, а не об искусстве»⁶.

В этой самоотдаче в искусстве и в попытке объективировать в форме художественного творчества свои ос-

⁴ Marcel G. Le mystère de l'être. P., 1951, vol. 1, p. 29.

⁵ Beauvoir S. de Littérature et Métaphysique. — Les Temps Modernes, 1946, avr., p. 160.

⁶ Jaspers K. Philosophie. B., 1956, Bd. 3, S. 192.

новные понятия экзистенциализм исчезает как философия, как концептуальная схема — он не только ускользает куда-то по ту сторону себя, он уже иная форма сознания. Сначала художественное творчество выступало как проблема философии; теперь искусство должно принять на себя решение философских проблем. Искусство поэтому признается подлинной философией; оно для экзистенциалиста уже не предмет рассмотрения, а «око», или сам способ видения. Но в таком случае бунт против традиционной философии, имеющей дело с «эссенциями» и неспособной уловить «экзистенцию» редкой сетью своих категорий, сводится, по сути дела, не к отвержению одной философии в пользу другой, а к отвержению всей философии в пользу искусства на том только основании, что одна форма освоения действительности имеет свою специфику и не тождественна другой. Между тем не только в отвержении «эссенциализма», но и вообще в попытках что-либо высказать даже самый радикальный экзистенциалист все же «по необходимости впадает вновь в те или иные эссенциалистские положения, потому что без них он не может даже говорить»⁷.

Поскольку же экзистенциализм отказывается реконструировать свои первоосновы средствами традиционной философии и пренебрегает концептуальным анализом, то это означает признание его неспособности решить внутренние свои проблемы, это есть самоустранение от собственной теоретической работы, в сущности, самоупражнение себя как философии. В свете приведенной выше гегелевской схемы, касающейся теоретического продвижения вперед через углубление в «начала», ситуация экзистенциализма отнюдь не дает оптимистического вывода о прогрессе его как философской формы. По крайней мере, углубление в искусство приводит не к развитию, а к утрате ее как формы.

Такой исход — превращение философии в иную форму сознания — для экзистенциализма чрезвычайно показателен, и, если его нельзя считать общезначимым для этой философии, он тем не менее также и не случаен, не единичное явление в ней и имеет место также в персонализме; сходные явления (исчезновения в искусстве) можно наблюдать в христианской философии и в теологии, также стремящихся в определенных своих направлениях осу-

⁷ *Tillich P. Theology and culture. N. Y., 1959, p. 121.*

поставить синтез с искусством и реализовать себя в нем. Католический экзистенциализм Габриэля Марселя не единственное свидетельство того, как разного рода включения (в данном случае античного наследия в виде «нового орфизма», неосократизма, соединение философии с поэзией, «мудрости» с религией в ее христианском виде) хотя и создают своеобразное учение, но не укрепляют, а разрушают в нем философию как автономную дисциплину.

Поскольку синтез становится характерным стилем экзистенциалистского мышления, внешне напоминающим стиль философов-гуманистов Ренессанса, уместно различить направленность в том и в другом. Возрожденческий синтез нес в себе сильную тенденцию к рационализму, подрывал господство богословия, вел к снижению удельного веса последнего в общей массе учений и воззрений — новых и старых, «растворял» религиозное учение в самых разнообразных знаниях — исторических, филологических, естественнонаучных. Флорентийская школа неоплатоников проповедовала «философскую религию», совпадающую с всеобщей мудростью, пронизывающей все верования и сливающейся с философией, которая объединяла в себе самые несходные древние и новые философские системы.

Экзистенциализм в своем культурологическом синтезе демонстрирует тенденцию, противоположную возрожденческой, а именно: он ведет к сдаче позиций философии в пользу религии и богословия. Тогда религия едва ли не исчезала в необъятном море философских связей, сплетений, синтезов; теперь экзистенциализму как философии создавалась угроза затеряться в разного рода контекстах, особенно в религиозном, и перестать быть собой.

Христианский экзистенциализм, даже будучи еще философией, влечет эту последнюю дальше, к подчинению ее религии. Правда, Г. Марсель провозглашает тождество христианского и рационального, подобно тому как Эразм Роттердамский утверждал, что философствовать и быть христианином — одно и то же. Но во времена Ренессанса такое утверждение имело смысл возвышения достоинства разума. Теперь же это должно означать низведение его к докартезианскому уровню и отказ от достигнутой в новое время свободы и самостоятельности мышления, возврат к католицизму, который издавна не только не чуждался синкретизма разума и веры, но и настаивал на та-

ком их объединении, в котором христианское, как и у Марселя, бралось бы рационализированным, а рациональное — непременно христианизированным. Хорошо известно, что за роль отводилась философии в этом ее «содружестве» с религией.

Может, однако, возникнуть вопрос: не является ли разложение экзистенциализма, растворение и исчезновение его как самостоятельной философии только зрелищем заката, после которого следует ожидать нового восхода? И не в том ли смысле движется к своему концу эта философия, в каком, согласно воспринятому ею в себя мифу, гибнет божество — умирает, чтобы снова возродиться обновленным?

Возвещенная Ницше «смерть бога» находится в центре переживаний экзистенциалистов и служит неизменным фоном их мрачных раздумий о ситуации человека в современном мире, «мире без бога»⁸. Посмотрим, куда ведет эта сквозная тема экзистенциалистских работ, как философских, так и литературно-художественных.

Признание «смерти бога» еще не делает человека атеистом. Ж.-П. Сартр отмечает, что «отсутствие бога в мире» нередко оживляет набожность: бог безмолвствует, но все в человеке взывает к нему. Тоска по богу — вот что становится в человеке пламенем его религиозности⁹. Так же и по М. Хайдеггеру, богооставленность мира «столь мало исключает религиозность, что только через нее отношение к богу превращается в религиозное переживание»¹⁰. Уже это должно наталкивать на мысль, что религиозные следствия, вытекающие из хайдеггеровской системы, не случайны и что выход к ним не следовало бы представлять как некий крутой перелом в развитии немецкого экзистенциалиста. Здесь и в самом деле нет «поворота» в эволюции его взглядов, поскольку христианские

⁸ Ясно, что разговоры об обезбоженности мира своеобразно выражают действительное положение дел в буржуазном обществе — бездушие, бессердечность, бесчеловечность отношений в нем, внутреннюю опустошенность самого человека. Однако буржуазные идеологи как раз не берут на себя труд исследовать эту главную сторону вопроса. И такое «упущение» у них не случайно и не ново. Издавна они старались — и в этом всегда сказывалась классовая ограниченность их подхода — уклониться в данном вопросе от сути дела, «избавить себя от исследования источников духовной пустоты» (Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд., т. 2, с. 93).

⁹ См.: Sartre J.-P. *Situations I*. P., 1947, p. 153.

¹⁰ Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt a. M., 1950, S. 70.

мотивы заложены уже в самом «бытии» — этом фундаментальном понятии его системы. Наконец, К. Ясперс, при всех его выпадах против клерикализма и религиозного идолопоклонства, все же достаточно определенно высказывается об основе и постоянном ориентире своего философствования: это — Библия и библейская религия, «источник незаменимых истин»¹¹.

Исследователи давно уже обратили внимание на то, что религиозный дух заложен в самом идейном фундаменте экзистенциализма, даже в так называемом атеистическом варианте его. Поэтому и собственно христианский экзистенциализм, в котором сращение философии с христианством выступает как очевидный факт, а не просто как тенденция, есть лишь обнаружение того, что в «атеистическом» варианте экзистенциализма до поры до времени затаено, не выставлено напоказ.

Экзистенциалистская «стойкость» духа при переживании «смерти бога» лишь подчеркивает трагичность человека перед лицом этой истины. В своих пьесах Сартр постоянно напоминает, что обреченность на действия без всякой поддержки свыше — состояние не из отрадных. Какой из поступков в этой ситуации человек ни совершает, он делает это без высшей санкции и иначе не может. Он отрешен от бога. Божество в этой сфере безмолвствует, не вмешивается и не подсказывает решения.

Свобода выбора в этом случае еще не предполагает какой-либо положительной меры и потому безмерна, она знает только бессилие священных заповедей быть критерием поступка, знает отрицание религиозных норм поведения — это есть свобода не следовать им (отрицательная). «Небожественность» этой свободы еще не то же самое, что «человечность» человеческой свободы. Человечность как раз не принимается в расчет. С этой свободой человек «может отказаться от своей человечности»¹². Отсюда изощреннейшие изуверства Калигулы в одноименной пьесе А. Камю.

В ситуации «без бога» всякий поступок такого человека — собственно, «христианина наизнанку» — будет безбожным, человек оказывается принципиально греховен. Это есть религиозная ситуация — со «смертью бога» она не уничтожается, а обнажается. Философская позиция

¹¹ *Jaspers K. Der philosophische Glaube. Zürich, 1948, S. 86.*

¹² *Tillich P. Systematic theology. Chicago, 1959, vol. 2, p. 32.*

экзистенциализма в этом пункте подводится к пределу и исчерпывается. Приходится иметь дело с чисто религиозной проблематикой (грехопадения, виновности, страдания, искупления).

К этому приходит экзистенциалистская трагедия, в которой в отличие от классической модели ее конфликт разыгрывается не между богом и человеком, а на фоне элиминированности одного из этих полюсов. Отрешенность человека от бога лишь заостряет коллизию, конфликт целиком переносится внутрь человеческой совести и делает судьбу экзистенциалистского героя неотвратимо трагичной. Он сам — не без отчаяния и не без душевного надлома — отрекся от бога, это его собственное деяние, и чувство вины не покидает его. Отречение от своего отречения, раскаяние, сделает виновность, уже в силу признания ее таковой, явью. В бунте против бога виновности не избежать никак.

Как в низших, неразвитых формах атеизма, так и в атеистическом экзистенциализме сосредоточеннейшее внимание приковано к отвергаемому предмету и испытывается постоянная потребность в нем, ибо без него отречение, провозглашение свободы человека, его независимости от бога утратили бы смысл. Тем самым признается величайшая важность того, от чего отрекаются, многозначительность этого акта измеряется его предметом, серьезность акта предполагает реальность того, на что он направлен. У Сартра в «Мухах» (1943) отвергается не существование бога, а подчинение ему человека. Богоборчество не устраняет, а только обостряет религиозное чувство.

В этом пункте экзистенциалистское искусство встречается с христианским, которое, отправляясь от иного полюса, в одном из своих вариантов прорабатывает такую же ситуацию, проделывая путь как раз в обратном направлении, в сторону экзистенциализма. Так, в «Великом отречении» («Der Grosse Verzicht», 1950), пьесе христианского драматурга Рейнгольда Шнайдера (1903—1958), принятие ситуации (возложение на себя бремени власти) и отказ от нее — вина. «Здесь все вина» (слова Конрада, одного из героев драмы). В этом случае внутренняя коллизия открывает путь в экзистенциалистскую проблематику человеческой свободы.

Если философия существования находит человека странником, чужаком в этом мире и говорит о его «забро-

шенности» в этот мир, о покинутости и одиночестве, беспокойстве и страдании, не будучи в силах справиться с которыми эта философия отсылает человека к религии (непосредственно или через искусство, которое, по Ясперсу, является «шифром трансценденции» и имеет тенденцию стать «эстетическим эквивалентом» откровения) в надежде когда-нибудь найти с его помощью духовное освобождение, осуществить перестройку и обновление сознания (Хайдеггер видит в языке искусства средство преодолеть когда-нибудь «бесприютность» современного человека в мире — язык искусства должен стать «дворцом», «домом бытия», стихией человеческого существования в нем, местом, куда грядет «святость»), то и религия не дает былой умиротворенности; утратив способность быть интегрирующим фактором, создававшим, например, во времена средневековья — пусть превратную, но ощутимую — целостность душевной жизни, она в своем круге также не позволяет теперь человеку чувствовать себя как дома.

Не удивительно поэтому, что и искусство, насыщаемое нерешенными в обеих этих областях проблемами, лишь интенсифицирует чувство отчужденности, а не избавляет от него. Отсюда жуткие надрывы и диссонансы в самой эстетической форме соответствующих произведений искусства. «В самом своем облике эстетический феномен является в глубочайшем смысле следствием боли, которая происходит из бесприютных условий человека и из утраты им сущности»¹³.

Сдача в плен обеих форм сознания — как философии, так и религии — художественному творчеству не дает успокоения и влечет их еще дальше, к выходу одной из них в другую, а этой другой — в первую. Это бегство от неразрешимых проблем в своей области ведет не к снятию проблем, а к иной их формулировке. Сменяются формы сознания, но ни одна из них не становится надежным убежищем от разлада в другой. Отсюда ясно, что, доведись религиозному сознанию перейти на почву экзистенциальной философии, ему пришлось бы вместе с ней пройти уже проложенной в ней стезей и снова примкнуть к ее собственным поискам выходов и решений и искать их опять-таки там же, где искала эта философия, — в религии.

На последних страницах «Бытия и ничто» Сартр обещал написать специальную работу, посвященную «этике избавления и спасения». Такой книги не появилось. Реконструкция его идей по этому вопросу показывает, что спасение должно заключаться в осознании человеком своей полной свободы — способности пренебречь ценностями, которые вменяются ему. Четкое осознание своего положения, раскрывающееся в страдании, влечет за собой «радикальное преобразование»: индивид решительно, страстно, с радостью и любовью принимает свою ситуацию¹⁴. В своем завершающем пункте экзистенциализм очищает и высвобождает религиозное чувство, осуществляя преобразование (*Verwandlung*) человеческого сознания перед богом¹⁵ — полезную подготовительную работу для религии как своей единственной альтернативы.

Концепция экзистенциалистской свободы человека «отработана» у Сартра. Понятая как самоотчужденность от бога, она подведена Ясперсом к логическому завершению: это не истинная свобода, а только бунт, и если его делать жизненным принципом, то получится жизнь, лишенная положительной основы. Начиная с известного пункта, именно эта лишенность начинает испытываться весьма и весьма остро как недостаток, который требуется восполнить: «Тот, кто опирается только на самого себя, перед лицом трансценденции решающим образом испытывает ту необходимость, которая целиком отдает его в руки бога...»¹⁶.

Религиозные выводы из своего учения о свободе, которых Сартр не желает делать, делают за него другие: «Религиозные склонности человека вытекают из его свободы»¹⁷. Рассуждения Сартра о небожественности человека служат лишь прелюдией к последующему рассуждению о реальности трансцендентного бога¹⁸. Бог, против которого восставал сартровский Орест («Мухи»), — не бог Авраама, Исаака и Иакова и заслуживает того, чтобы быть отвергнутым, это — псевдобожество; такой взгляд

¹⁴ См.: *Olson R. G.* An introduction to existentialism. N. Y., 1962, p. 60—61.

¹⁵ *Jaspers K.* Lebensfragen der Deutschen Politik. München, 1963, S. 49.

¹⁶ *Jaspers K.* Philosophie, B., 1956, Bd. 2, S. 196.

¹⁷ *Niebuhr R.* The self and the dramas of history. N. Y., 1955, p. 61.

¹⁸ См.: *Collins J.* The existentialists: A critical study. Chicago, 1952, p. 224.

стали разделять многие бывшие религиозные противники Сартра, его «атеизм» перестал быть пугалом для них: своей борьбой Сартр лишь способствовал расчищению пути к истинному богу. Что может быть для христианства ценнее души, прошедшей и выдержавшей соблазны и испытания *mauvaise foi* («дурной веры») и поборовшей ложных богов!

«Сартр атакует воображаемого противника, а католическое учение достаточно глобально, чтобы включить в себя его „атеистические“ взгляды»¹⁹. Со стороны протестантизма П. Тиллих приветствует отрицание бога ради самого бога как «акт веры».

Сартр, Камю, Ясперс связывают свободу человека с всеобщей ответственностью. Между их концепцией «ответственности человека за все человечество» и неустранимой первородной греховностью человека, как это понимается в христианстве, есть некоторый промежуток, который, однако, не является непреодолимым, и экзистенциализм совершает этот переход. У Сартра и Камю «невиновных нет». Хайдеггер провозглашает действительным источником всякой провинности «изначальную виновность» человеческого существования. Ясперс говорит о роковой судьбе всех немцев — и не только их, всех людей — быть виновными за гитлеризм. Вины нельзя избежать, можно лишь принять ее, участвовать в ней и разделять ее с другими, подчиняться судьбе: не злоупотреблять властью — так подчиняться злоупотреблениям, не отдавать преступные приказы — так исполнять их²⁰. Первоисточник вины, по Ясперсу, — в человеческом бытии, «немецкая вина» есть лишь специфическое обличие метафизической виновности всех, всего человечества. Самое большее, на что можно решиться при этих условиях, смиренно принять на себя эту виновность за все человечество и выстрадать ее каждому. В обыденных выражениях Ясперс преподносит учение еще более беспросветное, чем кальвинистская доктрина о «страшном предопределении».

Полная безнадежность, крайняя степень отчаяния пробуждают страстную веру в ирреальное и неутолимую надежду на осуществление невозможного, поскольку все мы-

¹⁹ *Greene N. N.* Jean-Paul Sartre, the existentialist ethic. Ann Arbor, 1960, p. 91.

²⁰ См.: *Ясперс К.* Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы. М., 1969, с. 96.

слимые возможности исчерпаны. Только тогда, собственно, и открывается с точки зрения экзистенциализма «последний горизонт» (К. Ясперс) и «из бездны» человеческого отчаяния, экзистенциальной свободы, вины, ответственности и решимости начинают взывать к богу — уже прямо и откровенно. Так философия, запутавшаяся в собственных противоречиях и осознавшая свою совершенную неспособность разрешить их на путях разума, изменяет ему и апеллирует к религии, которая издавна претендовала на то, чтобы быть для угнетенного человека утешением и «усладой» (К. Маркс) в его безысходном страдании²¹.

А теолог встречается исстрадавшегося в экзистенциалистской свободе человека с распростертыми объятиями. Он узнает в экзистенциалистской проблематике свою, остается только поставить ее на теологический фундамент, чтобы окончательно вырвать из секуляризованного контекста и ввести в религиозный. Тиллих без особого труда осуществляет эту операцию. Экзистенциализм, полагает он, занят существующим человеком, отчужденным от своей сущности, т. е. от бога. «Человек, как он существует, не таков, каким он является по своей сущности и каким он должен быть. Он отчужден от своего подлинного бытия. В глубине понятия „отчуждение“ (estrangement) заложен тот смысл, что некто по существу принадлежит тому, от чего он отчужден. Человек не чужд своему подлинному бытию, потому что он принадлежит ему. Человек отвергнут им, но не может быть полностью отделен, даже если человек враждебен ему. Враждебность человека к богу бесспорно доказывает, что человек принадлежит ему»²².

У Сартра человек «обречен» на свободу, «осужден» и «приговорен» к ней, это его роковая судьба. Тиллих раскрывает религиозный смысл этого положения: сама свобода человека приводит его к трагическому отчуждению от себя, от других существ и от последней основы и смысла его существования. Это отчужденное от бога состояние содержит в себе «структуру разрушения» и составляет то, что обычно называют «злом». Отчуждение и грехопадение тождественны. Библейский миф о грехопадении символизирует универсальную человеческую ситуа-

²¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 414—415.

²² Tillich P. Systematic theology, vol. 2, p. 45.

цию — неизбежный переход каждого человека от невинности к актуализации виновности.

Для теологии тем доступнее становится выход за свои пределы, что в еще не освященных религией, не оправданных ею формах человеческого самоотчуждения существует «запрос» на сакрализацию, на увековечение отчужденности. Вместо уничтожения отчуждения, самих условий, порождающих его (на что ориентировано марксистское учение), буржуазное сознание ищет лишь смены формы отчуждения и санкционированного свыше, благословенного пребывания в нем²³. Ставится вопрос не о снятии отчуждения как такового, не об искоренении его, а только о поддержке в нем; нужна религия, которая укрепила бы силы для того, чтобы выдержать трагедию отчужденного существования, и теология с готовностью предоставляет свое снадобье, она пользуется кризисным состоянием в светской сфере, чтобы обрести в ней ту значимость, которую теряет в своей, чтобы выйти из собственного кризиса, возместив внутренний урон внешними приобретениями, ловлей новых душ.

Этот поворот к светскому обставлен рассуждениями о заботе и обеспокоенности по отношению к мирским проблемам, о добровольной секулярной миссии, а не о вынужденной переориентации на посясторонний мир. Что уход от земных интересов еще более усугубил бы кризис религии, об этом, конечно, умалчивается. Выход из собственного кризиса переформулируется: не обстоятельства вынуждают переключиться на светские проблемы, а назначение христианства, его призвание и долг обрести подобающее место в светской культуре. Во главе угла, конечно же, остается забота о судьбе самой религии. «Коль скоро христианской религии подобает быть значимой, — говорит американский теолог-баптист Э. Раст, — то ей надлежит заниматься светскими проблемами»²⁴.

В то время как экзистенциализм бьет тревогу именно в связи с утратой смысла и «абсурдностью» жизни в посястороннем мире и делает все, чтобы превозмочь это переживание и возвыситься над ним — вольно или невольно — к восприятию благ «не от мира сего» (даже Сартр,

См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 39.

²⁴ Rust E. C. Positive religion in a revolutionary time. Philadelphia, 1970, p. 9.

как заключает исследователь его творчества, «присоединяется к христианам, помещая человеческие цели за пределы истории; фундаментальное стремление быть богом столь же определенно делает человека причастным к вне-историческому абсолюту, как и подражание Христу»)²⁵, в теологии, напротив, обнаруживается тенденция к обновленчеству на светском поприще и стремление представить христианство как средство подготовки человека не столько к загробному существованию, сколько к обретению нового смысла в земном существовании, к обретению ценностей в нем. На одном полюсе готовится обновленчество, направляющееся к религии, тогда как на другом — обновленчество, возникающее внутри нее самой и идущее в обратном направлении.

Лютеранский священник Дитрих Бонхёффер отверг и осудил утопические надежды на «лучший» потусторонний мир: христианское спасение — в обновлении жизни здесь, на земле. Подлинно христианский взгляд на спасение в отличие от обычно принимаемого, «мифологического», состоит, по его убеждению, «в том, что христианская надежда отсылает человека обратно на землю, к совершенно новому образу жизни»²⁶.

Заметим, что в данном случае не недостаток и не ослабление веры, а перенапряжение ее толкает к такому пониманию христианского учения. Бонхёффер размышлял над кризисом христианской религии в нацистской тюрьме, откуда ему не суждено было выйти. Идею «мертвого бога» он возвестил как теолог. Он осознал, что приобщение к Христу должно пониматься как подражание его жизни: человек должен испить до дна свою горькую чашу; спасение — не в бегстве от забот и страданий, а в принятии земных мук. Экзистенциалистская «пограничная ситуация» не отрешает человека от забот земной жизни, а возвращает и приобщает к ним — ход мысли, обратный экзистенциалистскому.

Теология видит в экзистенциалистском кризисе перехода к религии то, что желает видеть: не этот переход, а подготовку светской сферы философом для вступления в нее теологии. Теолог Дж. Коллинз усматривает в концепции Хайдеггера «попытку секуляризовать христиан-

²⁵ *Greene N. N. Jean-Paul Sartre, the existentialist ethic*, p. 205.

²⁶ *Bonhoeffer D. Widerstand und Ergebung: Briefe und Auszeichnungen aus der Haft*. München, 1956, S. 226.

скую догму и перенести ее в чисто человеческий и мирской план»²⁷, хотя сам Хайдеггер стремится к обратному: его отправной пункт — мирской план, а цель — переведение его в теологическое измерение.

Припоминая лучшие традиции классической буржуазной философии и сравнивая современную буржуазную философию с теологией, можно подумать, что теперь в своих задачах и функциях они поменялись местами: первая питает пристрастие к дорефлексивным состояниям духа, к архаичным формам сознания и, проникая в них, сама проникается ими, вторая же, напротив, предпочитает модернизироваться; первая трогательно печется о религиозности и вере, вторая — о светских проблемах и разуме; прежние противоречия между ними не только потеряли свою остроту и непримиримость, но превратились скорее в трения, проистекающие от взаимных уступок и расшаркиваний друг перед другом.

Протестантский теолог Рудольф Бультман ведет речь о демифологизации христианской веры, пытаясь перевести библейские мифы на язык экзистенциальной философии, а философ-экзистенциалист К. Ясперс усматривает в этом реальную опасность для религии: попытка выразить религиозную истину не мифологически, а понятийно, рационально грозит разрушением религиозного содержания. Ясперс видит в мифе художественное произведение, через которое можно, как сквозь «шифр», приобщиться к вере и проникнуть в первоначальное иррациональное содержание мифа и в глубинные пласты культуры, а Бультман хочет возвысить это содержание до современного, облечь веру в современные философские покровы, придать ей «разумность»²⁸. «Демифологизация» превращается в известного рода «философизацию» теологии²⁹.

Если философия существования, желая выразить себя в художественно-эстетической форме, приходит, наконец, к христианской мифологии, к Библии, и «утопает» там (нечто обратное тому, что было у Ф. Бэкона, Гегеля, Шел-

²⁷ Collins J. Crossroads in philosophy: Existentialism, naturalism, theistic realism. Chicago, 1969, p. 53.

²⁸ Bultmann R. Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. — In: Bultmann R. Kerygma und Mythos. Hamburg, 1952; Jaspers K., Bultmann R. Die Frage der Entmythologisierung. München, 1959.

²⁹ См.: Угринович Д. Попытки «экзистенциальной» интерпретации христианства. — Вopr. философии, 1966, № 8.

лингв, которые выражали библейские мифы па философский манер, переводя их в рациональную интерпретацию), то нынешняя теология, напротив, хочет выразить себя в терминах современной философии, христианская вера желает «познать себя в терминах разума»³⁰. Приходится принаравливать к современности, дабы выжить, и теология внутренне перестраивается, чтобы воспринять в себя «разум и философию». Но — парадоксальный момент! — философия существования, ища поддержки у религии или прямо отдавая себя в ее распоряжение, ожидает там совершенствований как раз диаметрально противоположного характера. По мнению уже упомянутого Дж. Уайлда, задача религии и церкви — перейти «к более глубокому пониманию исключительного характера религиозной тайны и очиститься от того рационализма, который на Западе выхолостил непреложные свидетельства Священной истории...»³¹. Ясперс наперед полагает, что чтение «шифров», в которых запечатлены «следы божии», никоим образом не доступно абстрактному пониманию.

В то время как экзистенциализм осуществляет переход к религиозной проблематике и увязает в ней, собственно религиозная мысль не остается на месте, она претерпевает определенные изменения и внутренние сдвиги, внешне выражающиеся в тенденции к разного рода сочетаниям с многообразными явлениями духовной культуры настоящего и прошлого. Теология начинает склоняться к признанию тезиса, что ничто человеческое — даже в смысле «антирелигиозного» — не чуждо вере.

Так, у Карла Ранера (род. в 1904 г.), западногерманского католического философа и теолога, можно найти новые, подчас неожиданные сцепления с предшествующей историей духовного развития — не только с мистикой основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы, но и со светскими интеллектуалистскими философскими системами, такими, внутри которых интерпретации христианской религии должны бы представляться — и представлялись в свое время — вредными для католицизма и еретическими: с кантовским критицизмом, с системами Фихте, Гегеля, а также «философией экзистенции» Хайдеггера. Противопоставленность церковной культуры мирской интериоризуется в этом богословском учении.

³⁰ Trillhaas W. Religionsphilosophie. B.; N. Y., 1972, S. 13.

³¹ Philosophical interrogations, p. 173.

Мало того, предпринимаются также шаги в сторону модернизации понимания веры соответственно представлениям современной секулярной культуры. И здесь прослеживается намерение в известной степени секуляризовать, релятивизировать, редуцировать противопоставленность земного и божественного посредством «возвышения» первого и «приземления» второго. У Ранера происходит под тем же знаком дальнейшее амальгамирование религиозного и секулярного. Спасение достигается, по его мнению, не только в церкви, но и во всех сферах человеческого существования. Все человеческое превращается христианским теологом в религиозное, а все религиозное провозглашается человеческим. В самом теологическом мышлении теперь воссоздаются даже антикатолические и антиатеологические начала эпох Ренессанса, Реформации и Просвещения.

С освоением перечисленных ей в прошлом форм сознания католическая теология обретает чувство своей историчности, хотя ближайшей причиной этого является пропикновение в теологию проблем, поставленных современным общественным развитием, характеризующимся процессами секуляризации и эмансипации духовной жизни.

Положение дел внутри католицизма в данном отношении не иное, чем в протестантизме: вынужденность учитывать изменения в современном мире трансформируется во внутренний императив, формулируется как христианский долг; теология, говорит К. Ранер, «должна считаться с изменениями, обусловленными совокупной ситуацией, в которой она исторически существует»³². Другие защитники католической теологии также начинают признавать, что современность работает не в пользу их ортодоксальной доктрины и перестраивают свои взгляды, приспособляя их к духу времени.

II Ватиканский собор (1962—1965) недвусмысленно признал необходимость изменения философско-теологической ориентации церкви применительно к современности, внутренней перестройки в духе смягчения ригористического следования учению Фомы Аквинского. «Школьному» томизму пришлось потесниться. Все большее признание в католицизме стали получать тенденции, направленные против консерватизма официального церковного учения, против крайней статичности томистской доктрины,

Rahner K. Zur Theologie der Zukunft. München, 1971, S. 73.

в пользу допущения более свободных рамок для универсализма, «открытости диалогу» с современным миром и его философией. В поисках новой философской ориентации церкви и в целях создания нового синтеза католические теологи все охотнее и чаще обращаются к феноменологии, экзистенциализму и другим течениям современной буржуазной мысли³³.

Было бы упрощением видеть в этом только уступку, сдачу богословских позиций. Томизм еще не капитулирует, а перегруппировывает силы. Речь должна идти не просто о «растворении» томизма в сочетаниях и связях с чем-то ему инородным, порой действительно чуждым и враждебным: не следует упускать из виду, что внешние католицизму факторы интересуют его защитников не сами по себе, внимание к ним проистекает исключительно из обеспокоенности состоянием дел внутри церкви. Цель заключается в том, чтобы пожертвовать мертвеющим телом томизма, дабы удержать и укрепить его дух, — в этом смысл обновления: нужна имманентизация томизма в сознании, это считается более важным, чем внешнее его бытие в качестве фиксированной окостеневшей доктрины. Прежней борьбе за чистоту ее предпочитается духовное ее возвышение и более прочное укоренение в сознании. Вот почему многие католические философы считают, что необходим не томизм, но «философствование в духе томизма», что ортодоксальный томизм слишком ограничен и узок, слишком ригористичен, замкнут, изолирован, что он «закрыт» для ассимиляции идей Канта, Гегеля, Дарвина, Хайдеггера, что нужно оплодотворить его достижениями научного развития, нужны преобразования в нем, учитывающие новую социальную действительность и ее интересы.

Наряду с обращенностью в мир и поисками ответов на конкретные вопросы современности в католических учениях неизбежно появляется и другая, сопряженная с этим явлением сторона — открытость миру, готовность вести диалог с философией, воспринимать ее критику и ассимилировать философскую проблематику. Ряд неостомистов, улавливая способ, которым экзистенциальная философия выражает дух современного западного мира, провозгласили, что томизм включает в себя коренные положе-

³³ См.: Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 276—292.

ния этой философии. Так, профессор Этьен Жильсон утверждает, что томизм является не только экзистенциальным, но что он есть «единственная» экзистенциальная философия³⁴.

Далее, начинается самораскрытие церковного христианства перед миром. В «дособорном» католицизме вплоть до 50-х годов церковь выполняла роль хранилища «сокровищ веры», оберегала их от мира и, боясь признаться в том самой себе, укрывала тяготеющую как камень на сердце тайну об «умершем боге», пока не пришла пора поведать — тоже «откровение», только в противоположном смысле, — что бога больше нет не только в мире, но и в душе. Это очень важный момент. Теология теряет свой предмет. С середины XX в. получает развитие «христианский атеизм», или «не-теизм», который пытается приспособить лишенное бога христианство к обезбоженному миру.

В век общего кризиса капиталистической системы внутренний надлом, переживаемый теологией и формулируемый в ней как «смерть бога», естественно, проецируется на все вокруг. Теология улавливает и усваивает из окружающих явлений объективные моменты, созвучные критической ситуации в ней самой. Отсюда понятно, почему Тиллих, пытаясь осуществить широкий историко-культурный синтез на основе протестантской теологии, делает объектом ее как раз лишь то, что, по его словам, может стать для людей делом жизни и смерти, вопросом «быть или не быть?».

Кризисные или «пограничные» ситуации резюмируются у него в понятии «пограничное отношение», существенно выражающем религиозный опыт. Это есть высшее отношение, оно носит экзистенциальный характер и является безусловным, всеобщим и бесконечным: «Никакая часть нас самих или нашего мира не исключается из него; нет никакой возможности избежать его. нет никакого момента расслабления или передышки перед лицом религиозного отношения»³⁵. Отсюда понятно, какие из сторон действительности вовлекаются Тиллихом в теологический синтез. «Живопись, поэзия и музыка могут стать объектами теологии не с точки зрения эстетической

³⁴ См.: Gilson E. The Cristian philosophy of St Thomas Aquinas. N. Y., 1965, p. 368.

Tillich P. Systematic theology. Chicago, 1951, vol. 1, p. 11—12.

формы, а с точки зрения их способности выразить известные аспекты того, что относится к нам пограничным образом и через эстетическую форму. Естественнаучные, исторические или психологические взгляды могут стать объектом теологии, но не с точки зрения их познавательной формы, а с точки зрения их способности раскрыть некоторые аспекты того, что относится к нам пограничным образом и через их познавательные формы»³⁶.

Экзистенциалистский пафос, напряженность чувствования Тиллих относит к достоянию не философии, а теологии; именно теолог экзистенциально включен в бытие и всматривается в него страстно, со страхом и любовью. Воспользовавшись немощью философии существования, протестантский теолог выхолостил из нее имманентнейшее ее содержание, само мирочувствование, переместив его в теологию, а в удел этой — как, впрочем, и всякой — философии оставлена им бесстрастность, холодная объективность в подходе к реальности. Задачу христианской теологии Тиллих видит в том, чтобы отвечать на экзистенциальные вопросы каждого нового поколения; для этого необходимо интерпретировать и конкретизировать христианские верования и символы в терминах доминирующей концептуальной системы эпохи. В наше время такой системой является философия существования. Что она превращается — и должна превращаться — в категориальную систему, Тиллих не сомневается: всякий экзистенциализм, несмотря на упорство, неодолимо влечет к рациональной оформленности, к облечению в систему понятий, к перерастанию в ту самую «эссенциалистскую» философию, для которой «реальность как таковая есть объект»³⁷.

Тиллих помещает экзистенциальную философию в рамки теологии, отводя ей там особое, «самостоятельное» (!) место. Но от этой самостоятельности почти ничего не остается: философия может только ставить проблемы, отвечать же на них должна теология. Исследователь справедливо указывает на фактическую сведенность у Тиллиха самих экзистенциалистских проблем человеческого существования к его теологии: «Его анализ перехода человека от сущности к существованию есть в конечном счете восстановление христианского учения о гре-

³⁶ Ibid., p. 13.

³⁷ Ibid., p. 18.

хопадении; его взгляд на качества, которые характеризуют экзистенциальное состояние человека, есть переформулировка христианского учения о грехе; а его описание человеческого экзистенциального саморазрушения и отчуждения есть переработка христианского учения о зле»³⁸.

Конечно, глубокую внутреннюю переработку и преобразование претерпевает при этом в теологической концепции Тиллиха и само христианское учение. Прежде чем объединять его с широким полем светской культуры, христианство, по мысли Тиллиха, само должно быть взято в очищенном виде, только тогда обнаружатся в нем универсалистские тенденции, превращающие его во всеохватывающую религию в смысле высказывания: все истинное, где бы то ни было в мире, принадлежит нам, христианам.

Если отделить, в духе протестантизма, христианскую религию от специфического сращения с церковью, прежде всего средневековой, и отделаться от ходячего представления о христианстве как о церковном учении, то не будет надобности усматривать в нем исключительно негативное отношение к другим религиям. В таком виде оно приобретает в глазах Тиллиха ренессансные черты в смысле диалогичности, полемичности, открытости критике извне — со стороны других религий и квазирелигий — и в смысле вытекающей отсюда самокритичности: внешнюю критику христианство оказывается способным усвоить и трансформировать в самокритику.

Цель христианства, по Тиллиху, заключается не в отстаивании себя как определенной религии, а в искоренении себя в качестве таковой. Христианство должно бороться в самом себе с тем, что делает его религией. Эта борьба была начата еще в Библии, «которая — и этого не следует забывать — является не только религиозной, но и антирелигиозной книгой»³⁹. Библия борется за бога против религии. Израильский бог был «демифологизирован» и превращен во всеобщего бога, а национальные боги оказались «ничто» по сравнению с ним. Бог Израиля отвергает даже Израиль в момент, когда израильтяне про-

³⁸ *Martin B.* The existential theology of Paul Tillich. N. Y., 1963, p. 134.

³⁹ *Tillich P.* Christianity and the encounter of the world religions. N. Y.; L., 1963, p. 89.

возглашают его национальным богом. Бог отвергает свое бытие в качестве только некоторого божества.

Ритуальный элемент был обесценен Реформацией. Это было важной победой в борьбе бога против религии. Бог стал присутствовать в светской жизни. «В борьбе за бога против религии защитник бога находится в парадоксальном положении, потому что он вынужден использовать религию, чтобы бороться против религии»⁴⁰.

Тиллих признает, что нет бога без религии. В наше безрелигиозное время бог отсутствует. В борьбе за бога против религии сам бог оказался утраченным. Его нет. «Мы живем в эпоху, когда бог, которого мы знаем, является отсутствующим богом. Но, зная бога как отсутствующего бога, мы знаем о нем... Дух показал нашему времени отсутствующего бога и пустое пространство, которое вопиет в нас о том, чтобы быть заполненным им»⁴¹.

Светская сфера, в глазах Тиллиха, полна тех же ожиданий и предчувствий, которыми томится теология. Поэтому он использует и светские элементы: гораздо важнее разделения секулярного и конфессионального представляется ему в обеих этих сферах дихотомия «подлинного» и «неподлинного». Тиллих не только не отвергает, но, отправляясь от протестантской традиции, даже оправдывает присоединение светской области к теологическому контексту: «Отношение протестантизма к светской области самое положительное благодаря тому протестантскому положению, что духовная сфера не ближе к всевышнему (Ultimate), чем светская»⁴².

Если внешне мы видим теологию как бы в процессе созидания, в растущей реализации синтетических потенций, то взгляд внутрь дает картину совершенно противоположную: разложение религии в ней на простейшие элементы, из которых едва ли не всякий взятый сам по себе не является уже собственно конфессиональным, религиозность может существовать уже и без него, он не обязателен для нее.

В этом свете уясняется смысл демифологизации. Религиозность может не нуждаться в мифах, а эти последние могут существовать и вне ее⁴³. Подосновой высвобожде-

⁴⁰ Ibid., p. 93—94.

⁴¹ *Tillich P. The eternal now. Sermons. L., 1963, p. 73.*

⁴² *Tillich P. Christianity and the encounter... , p. 47.*

⁴³ См.: *Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 192.*

ния религий от религиозных мифов является, конечно, их собственная историческая судьба: угаснуть в качестве религиозного феномена в искусстве и возродиться в нем в качестве эстетического феномена. Религия может намеренно освобождаться от ритуальной стороны (протестантизм), иметь дело с утраченным богом (упанишады, конфуцианство, буддизм VI в. даже вовсе не имели его). Тиллих признает преходящую природу религиозных символов, их историчность (они рождаются, живут и умирают). От всего этого до исчезновения религиозности еще очень далеко, но это, безусловно, есть самоопустошение религии: создается разреженность ее «атмосферы», появляется духовный вакуум и этим объясняется ассимиляция теологией нерелигиозных элементов и проливается свет на природу нынешних теологических синтезов, приобретающих секуляризованный вид.

Д. Бонхёффер прямо выдвинул концепцию «теологии без бога». Это неудивительно: в теологии подрван самый корень ее. «Личная встреча с богом и воссоединение с ним является сердцевинной всей подлинной религии», — утверждал Тиллих⁴⁴, но сам развивал концепцию надличностного бога, бога всех религий (иначе он не мог строить всеобъемлющий теологический синтез); какая же может быть непосредственная встреча с таким богом, какое личное общение, какое личное соединение? ⁴⁵ При малейшем предположении личностных, субъект-субъектных, отношений они сразу же разлагаются у Тиллиха на две субъект-объектные структуры, в одной из которых бог есть объект для нас, как субъектов, в другой — мы являемся объектами для него, как субъекта. Воспроизводится сартровский тип отношений вражды, конфликта: «Бог, как субъект, делает меня объектом. Он лишает меня моей субъективности, потому что он всемогущий и всезнающий. И протестую и стремлюсь превратить его в объект, но бунт заканчивается неудачей и наступает отчаяние»⁴⁶. Мужество принять эту драматичную ситуацию (отважиться быть и субъектом, и объектом, и самим собой, самостоятельным, и ничтожнейшей частью) Тиллих соединяет с необходимостью изменить понимание бога, вернее, отказать от всякого его интеллектуального понимания.

⁴⁴ *Tillich P. Systematic theology*, vol. 1, p. 86.

⁴⁵ *Martin B. Op. cit.*, p. 176.

⁴⁶ *Tillich P. The courage to Be*. New Haven, 1952, p. 185.

Бог не является ни личным, ни безличным, всякое утверждение о нем должно быть дополнено разрушающим его отрицанием, никакие наши человеческие, конечные определения не приложимы к нему, он находится за пределами всякой концептуальной категории, которую человек мог бы изобрести, за пределами всякого человеческого понимания... Тиллих говорит уже не о боге, а о «боге за пределами бога». Более детальные рассуждения его на эту тему развертывают деструктивную работу по отношению к понятию бога, сложившемуся в теологии. Не только попытки доказать его бытие, но и само выражение «бытие бога» представляется Тиллиху чуть ли не богохульством. В «Систематической теологии» он говорит: «Утверждение существования бога является столь же атеистическим, как и отрицание его существования»⁴⁷. Единственным человеческим средством для размышлений о реальности бога является, по Тиллиху, символ. Но всякий религиозный символ отрицает себя в своем непосредственном значении и утверждает себя в своем переносном, «самотрансцендирующем» значении. Поскольку этот фигуральный смысл не установлен, Тиллих широко и произвольно распоряжается им, явно отдавая предпочтение современным светским смыслообразованиям.

Если экзистенциалистская философия при своем обращении к искусству стремится низвести себя к устаревшим, доконцептуальным формам сознания, то теология с ее нынешним духом модернизации и обновления, как видно, лучше уяснила себе, что современные проблемы не могут быть решены путем возврата к прошлому состоянию, в котором эти проблемы еще не возникали. С другой стороны, что касается эсхатологических чаяний, то они в наше время мало кого обольщают, теология если не отбрасывает полностью, то и не акцентирует их, а оттесняет в сторону, оставляя «про запас». Остается современность.

Воспринятая теологией экзистенциалистская проблематика возвращается так и не решенной ею в сферу, откуда она «задается», — в современную светскую жизнь. Божественная «история спасения» не срабатывает и не оправдывает возлагавшихся на нее высших надежд. Карл Ранер снова перекладывает осуществление упований на мирскую историю, на деятельность самих людей, на их

⁴⁷ *Tillich P. Systematic theology, vol. 1, p. 237.*

собственные усилия. «Ищущих спасения людей история спасения отсылает обратно в историю мира, которая остается темной, неистолкованной, загадочной, и дает им завет оправдать себя в ней. . . Когда история спасения отделяет от себя отличную от нее мирскую историю, она посылает человека в демифологизированный мир, который есть не столько сфера, управляемая богами, сколько материал для решения задачи, поставленной перед человеком. . .» ⁴⁸ Христианство, по Ранеру, не дает указаний, что и как делать людям в нынешней ситуации, вся тяжесть исторического решения и ответственности ложится на самих людей. Вера, полагает он, должна ориентировать нас на ту конкретную реальность, в которой должно быть достигнуто спасение всего существования, должна ввести человека в его историческую ситуацию, ему же остается мужественно принять ее и говорить «из нее», ее языком.

Упования на всевышнего отодвигаются далеко на задний план. Таков результат, к которому приходит протестантская теология. Легенду о Ноевом ковчеге, в которой судьба человека была целиком в руках бога, Тиллих приводит в одной из своих проповедей только для того, чтобы противопоставить ей трезвый взгляд на нынешнее положение. «Теперь, — говорит он, — разрушение и спасение жизни отдано в руки самого человека» ⁴⁹.

Таким образом, теология возвращается на первоначальную почву проблем экзистенциалистской философии, говорит ее языком о самостоятельности, свободе, ответственности человека. Весь путь должен начаться сызнова. Приходится опять говорить о «невыразимых глубинах» этой философии, апеллировать к помощи искусства, религии и т. д. Поэтому мы находим у Тиллиха приемы выражения, сопоставляемые им самим с теми, которые можно найти у Кьеркегора, Ясперса: его «символы» — аналог «псевдониму» и «иронии» первого, «шифрам» — второго. Совсем в духе этой философии и с ее позиций он ведет речь об искусстве как средстве раскрытия экзистенциальных структур: художественные произведения «выражают уровни реальности, которые остаются скрытыми при нашей обычной встрече с реальностью. По отношению к этим уровням они являются символическими, даже если

⁴⁸ Rahner K. Op. cit., S. 73.

⁴⁹ Tillich P. The eternal now, p. 55.

максимально приближаются к натуралистическим»⁵⁰. «Все искусства порождают символы для уровней реальности, которых нельзя достичь иным способом. Картина и стихотворение раскрывают элементы реальности, к которой нельзя подойти научным способом. В творениях искусства мы сталкиваемся с такой реальностью, которая вне этих произведений скрыта от нас. Символ открывает нам не только измерения и элементы реальности, к которым иначе нельзя подойти, но также измерения и элементы нашей души, соответствующие элементам и измерениям реальности. Великая пьеса не только дает нам новое видение человеческой драмы (*scene*), но и открывает потаенные глубины нашего собственного существования»⁵¹. И т. д. и т. д.

По существу так же смотрит на искусство Ясперс, полагая, что оно уводит нас прочь от запросов эмпирического мира и суетной повседневности, освобождая посредством фантазии и мечты «от неподлинности» и подготавливая к иному измерению действительного. Различными оказываются акценты: теолог намеревается с помощью творений искусства «навести мост» к человеческому миру и охватить в теологическом синтезе философскую проблематику, а философ — вобрать религиозное измерение в свое учение. Отвергнутая в качестве догмы религия восстанавливается в философии Ясперса в качестве мифа. Через искусство, которое он называет «промежуточной областью между мистикой и экзистенцией»⁵², осуществляется чтение таинственных шифров, заключенных в религиозных мифах, и достигается понимание «истинного языка бытия».

Как теология, так и экзистенциалистская философия, вовлекшие в себя (и себя в) искусство, начинают вращаться в одном общем порочном круге. Рафинирование способов синтеза в промежуточных звеньях превращается в бессмысленное занятие для обеих, поскольку в окончательном звене, там, где они встречаются, синтез оказывается разрушительным как для философии, так и для теологии.

⁵⁰ *Tillich P.* The Word of God. — In: *Language: an enquiry into its meaning and function*/ Ed. by R. N. Anshen. N. Y., 1957, p. 132.

⁵¹ *Tillich P.* Dynamics of faith. — In: *Religion from Tolstoy to Camus*/ Ed. by W. Kaufmann. N. Y., 1961, p. 384.

⁵² *Jaspers K.* Philosophie, Bd. 3, S. 192.

С переводением Ясперсом религии в мифы и последующим растворением ее в философии последняя сама оказывается в плену религии и перестает быть самостоятельной формой сознания. Такая же пиррова победа ожидает и теологию, когда она поглощает и подменяет собой философию. Известный шведский теолог А. Нюгрэн правильно усматривает деструктивные последствия этого взаимного проникновения обоих явлений: «Когда философия и религия смешиваются, это неизбежно вредит и той и другой. Философия, которая берется в большей или меньшей мере заменить религию, перестает быть философией, а религия, облачающаяся в философское одеяние, перестает быть реальной религией»⁵³. Но к этому именно и идет дело. Синтез для каждой из сторон превращается в саморазрушение, обогащение связями — в собственное оскудение и вырождение, экспансия в чуждую себе область — в самоотдачу.

Если в стремлении к историко-культурным синтезам тенденции в экзистенциалистской философии и в христианской теологии аналогичные, то по направлениям они встречные. Оба полюса делают себя доступными взаимным переходам. Теология оказывается способной вмещать и выдерживать в себе атеизм экзистенциалистского толка. Более того, Тиллих утверждает: «Подлинную религию без элемента атеизма невозможно себе представить»⁵⁴. Экзистенциализм даже в атеистическом варианте приходит к богу, поначалу еще к богу без теологии, но запрос ее уже подготовлен. Теология, напротив, утрачивает бога как «данность», разрушает непосредственное его переживание и влечется к той или иной форме экзистенциалистской философии. Обе стороны привлекают одна другую своей обманчивой видимостью жизнеспособности, своей мнимой внутренней состоятельностью; обе возлагают тщетные надежды одна на другую; обе взаимно обманываются.

Процесс обоюдного самоуничтожения религии и философии как самостоятельных форм сознания скрапивался и смягчался в сфере искусства и в этой общей сфере их брожения, столкновений и взаимных трансформаций при-

⁵³ *Nygren A. Meaning and method: Prolegomena to a scientific philosophy of religion and a scientific theology. L., 1972, p. 18.*

⁵⁴ *Tillich P. Theology of culture, p. 25.*

обретал даже эстетическую привлекательность, видимость самоутверждения — сам закат их еще мог завораживать воображение, представляться торжеством, но это было уже торжеством падения. Художественное творчество для обеих — настоящий «пир во время чумы». Когда же краски заката меркнут и открывается их непосредственное противостояние без этого промежуточного звена, т. е. помимо искусства, то развеиваются остатки иллюзий о самоутверждении каждой из форм сознания вне себя, на почве другой; катастрофическая ситуация — крушение обеих форм — выступает в обнаженном виде: каждая форма служит для другой не твердой опорой, а пропастью.

Взаимное влечение проистекает из неспособности каждой из них в своей сфере разрешить собственными силами и средствами возникающие там и здесь проблемы: в одном случае — на путях разума, от которого отворачиваются и предаются вере в откровение, в другом — на путях религии, от которой обращаются к светской духовной культуре, к философии, к разуму. Но при этом получается, что мучимая собственными неразрешимыми проблемами и ищущая выхода из тупиковых ситуаций христианская теология рвется в объятия разума, туда, откуда он изгоняется или уже изгнан, где веру, возжаждавшую света разума и распахнувшуюся для принятия в нее философствования, ожидает разочарование — приходится обнимать облака: не философию, а самоопустошение и исчезновение ее, ибо последняя, отчаявшись в разуме, страдавшая собственными недугами и сама needing в оздоровлении, пустилась в богоискательство в надежде — явно запоздалой — обрести в религии средство исцеления, которого религия теперь уже не может предоставить.

Так одна деградирующая форма стремится обновить себя с помощью другой, бывшей вид которой, внушавший надежду на то, чтобы быть опорой, оставлен позади дальнейшим продвижением и уже ничего не значит сам по себе, — без учета трансформации, которую он претерпел, он лишь мираж; а это вторая форма, ставшая теперь, как и первая, регрессивной, в свою очередь, питает иллюзию возможности укрепить себя, уповая на не истершийся еще в памяти классический образец той первой формы, также уже прешедший или клонящийся к упадку. Мы видим двух банкротов, каждый из которых, вспомнив, что другой был некогда состоятельным, направляется искать

у него выручки, не ведая, что банкротство того уже произошло, как и его собственное, только оно еще не объявлено во всеуслышание.

Поскольку взаимное влечение экзистенциалистской философии и теологии вызывается не действительной положительной склонностью, не подлинной «симпатией», а просто истощенностью прочих альтернатив и отсутствием иных перспектив избавления от внутреннего неустройства, то эти процессы можно осмыслить как реакцию каждой на самую себя, как бегство от себя и самоотдачу в другую, полярную себе крайность. «Было замечено, — говорит американский исследователь, — что взгляды Киркегора на религию были столь суровы, что многие, считавшие себя людьми религиозными, обратились к атеизму. Точно так же сартровский взгляд на атеизм до того резок и беспощаден, что он, по-видимому, многих людей обратит к религии»⁵⁵.

Теологию влечет не «исход» этой философии, а первоначальная энергия, решительность в намерении дать человеку мировоззрение, соответствующее характеру современной эпохи, ее претензия на то, чтобы дать человеку точку духовной опоры в жизни, пробудить в нем уверенность и отвагу в выборе своего пути. Но, «перейдя» в эту философию, теологическое сознание снова пройдет вместе с ней ее путь, в конце которого убедится, что представители экзистенциализма стараются, как раз напротив, показать, что вожделенной опоры нет и быть не может и что настоящая позитивная задача этой философии состояла как раз в том, чтобы довести до сознания эту истину. Коль скоро это так, то назначение экзистенциалистской философии исполнено и истощено и она самоупадает.

Как и теология, она стремилась сначала подключить к себе историю культуры, охватить собой все и стать «мирочувствованием эпохи», претендовала на то, чтобы быть ответом на вопрос о смысле существования. В конце развития оказывается, что ставя вопросы, она не дает ответов на них, что в стремлении стать «всем» она раздувается и лопается как мыльный пузырь, превращаясь в «ничто», т. е. в свою противоположность, достигая в ко-

вечном счете такого пункта, который полярно противопоставлен исходному намерению.

В лице протестантского теолога Харвея Кокса буржуазная мысль приходит, наконец, к неотвратимым выводам относительно фактической ситуации западной философии и теологии и их перспектив: понятие бога в теологии опустошено; философия не способна более выполнять самостоятельной роли и самостоятельных функций; пророка «конец религии», Кокс заодно предрекает и «конец философии»⁵⁶.

Это означает своеобразное осознание реального результата устремленности к синтезам в современных направлениях буржуазной мысли. Конечно, это не универсальная ситуация, а экстремальный пункт напряжения тех тенденций, содержание и судьбу которых мы и пытались выявить и проследить.

Для успешной борьбы против какого-либо идейного направления с позиции внешней и совершенно противоположной ему очень важно показать, что оно само испробовало и проверило все свои принципиальные возможности и, исчерпав их, пришло к самоопровержению и самоотрицанию. Тогда открывается действительное значение его как определенного исторически преходящего явления, его достоинство, заключающееся в том, что это явление делает себя достойным отвержения, само создавая из себя негативный и уничтожающий себя фон подлинному прогрессу.

⁵⁶ Кокс *H.* The secular city: Secularisation and urbanisation in theological perspective. N. Y., 1966.

КРИЗИС РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И СИТУАЦИЯ КУЛЬТУРЫ



ФИЛОСОФИЯ «СМЕРТИ БОГА» И ПАНТРАГИЧЕСКОЕ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX в.

С. И. Великовский

Оглядываясь на крутую волну леворадикального бунтарства, опавшую к середине семидесятых годов, хотя и не ушедшую бесследно в песок забвения, и пробуя разобраться в миросозерцательных истоках этого безоглядного «оспаривания» привычных ценностных устоев, зарубежные истолкователи тогдашнего «взрыва» весьма настойчиво соотносят случившееся с историческим износом христианства в XX в. и преломлениями этого износа в культуре Запада. В «кризисе самосознания, который возник из-за утраты религиозной убежденности, веры в потустороннюю жизнь, рай и ад, а также вследствие изменившегося представления о непостижимой меже, отделяющей жизнь от совершеннейшей пустоты смерти», усматривает, скажем, Д. Белл, еще не так давно провозвестник так называемого постиндустриального общества, основное злосчастье сегодняшней цивилизации. И коль скоро причина опасных неурядиц установлена, при всей изощренно-внутренней оснастке доводов, почти на домостроевский лад: мол, вся беда и вина в том, что бога забыли, — то и совет спасения подбирается в том же роде: следует если не попросту вернуться к вере отцов, то изыскать или изобрести заново что-нибудь попроще — некое «трансцендентное начало» как «средство обеспечить общественную солидарность», вылечив им от душевной маеты блудных — и заблудших — детей безвременья¹.

¹ См.: *Bell D. The cultural contradictions of capitalism*. N. Y., 1976, p. 47, 167, 171.

Со своей стороны, иные из вчерашних «левых» бунтарей, теперь одумавшиеся и склоняющиеся к философствованию охранительного толка, по-своему подхватывают те же объяснения превратностей своего века. «Является ли тоталитаризм новшеством нашего времени? — задается вопросом один из вожжаков „новых философов“ во Франции. — Да, это так, но следует сразу же уточнить, что изначален и решающ тут кризис Священного... Ныне впервые за всю историю мир обходится без помощи божественного... Исчезнувшая глубинная вера оставляет после себя пустоту — сумасбродного и безответственного пастыря, разнузданное и безнравственное стадо, бога, удалившегося окончательно в обитель бредовых сновидений. Отныне нет ограничений, нет оправдывающей и санкционирующей сверхструктуры. У десакрализованного, лишенного высшей цели государства нет другого выбора... кроме варварского своеволия, которое не держит ответа ни перед чем, не имеет ни собеседника, ни трансцендентного императива: невозможно, к примеру, ничего понять в гитлеризме, если забыть, что одной из его мишеней для истребления было как раз запредельное — опора для личности подданных и ограничитель для правителей, лик трансцендентного, служащий пределом, полагаемым всемогуществу и смертоносному разгулу власти»².

В обоих случаях — и тогда, когда трагедию сегодняшнего Запада обнаруживают в духовном разброде, и тогда, когда ее обнаруживают в тиранической «заорганизованности», — неизменно указывается один и тот же источник потрясений: утрата умами потустороннего, надмирно-священного средоточия всех смыслов Вселенной как залога непререкаемых нравственных ценностей, т. е. «творца», промысла свыше, божества.

При критико-аналитической оценке этого запоздалого возрождения давнего ницшеанско-карамазовского философствования о «смерти бога» и следствиях его «не-бытия» вряд ли правомерно сбрасывать со счетов то обстоятельство, что надлом одного из устоев западноевропейского самосознания, чем на протяжении полутора с лишним тысячелетий так или иначе служило христианство, и

² Lévy B.-H. *La Barbarie au visage humain*. P., 1977, p. 159—161. См. также его следующую книгу: Lévy B.-H. *Le Testament du Dieu*. P., 1979.

в самом деле усугубил главную, социально-историческую причину разброда умов и душ — всепроникающий кризис позднебуржуазного общественного уклада, расшатанного изнутри и поколебленного извне, уже дрогнувшего под натиском надвигающихся революций.

Но именно усугубил, а не лежит в его основе, как это получается, когда пытаются толковать упрощенно и потому превратно действительно имеющую место окольную зависимость между болезнью «западного духа» и износом христианства. Ведь трагический отклик — далеко не единственный и не преобладающий в том гулком разноголосье, каким отозвалась «гибель богов» и в обыденном жизненчувствовании, и в культуре Запада. Утрата веры в сверхразумный промысл небес отнюдь не всеми переносится сокрушенно, наоборот, очень и очень многими — с полнейшим безразличием, вздохом облегчения, а то и с восторгом духовного раскрепощения.

Отсюда проистекает целесообразность вникнуть в существо дела поглубже, уточнив, отчего иных западных мыслителей и деятелей культуры, причисляющих себя к неверующим, «богоутрата» и затмение «правды свыше» внутренне не освобождают, а гнетут, уязвляют, повергают в содрогание, заставляют подчас пророчить «светопреставление»? А для этого постараться, в свою очередь, вскрыть природу и состав тех духовно-мыслительных образований, при разработке которых, провозглашая решительный разрыв с христианством, находят, однако, это состояние столь тягостным, что побуждают заподозрить, так ли уж оправданы заверения относительно их безрелигиозности?

Для такой проверки философская история нашего столетия поставляет вполне откристаллизовавшийся и вместе с тем достаточно свежий материал прежде всего в виде «атеистической» ветви экзистенциализма³, преимущественно французского, в котором переживания «богоутраты» и трагического «абсурда» тесно переплетены и

³ Сомнительная атеистичность философствования «безрелигиозных» экзистенциалистов, равно как и их предшественников, так или иначе отмечалась и в зарубежных работах о них, и нашими историками философии — А. С. Богомоловым, Ю. Н. Давыдовым, М. А. Кисселем, В. Н. Кузнецовым, И. С. Нарским, С. Ф. Одуевым, Э. Ю. Соловьевым, Г. М. Тавризян. В данном случае вскрытие этой квазиатеистичности подчинено задаче pamiętać некоторые особенности трагического умонастроения в буржуазной культуре XX столетия.

где поэтому зримо проступает суть умонастроения, вновь — после оттеснения на обочину структуралистски-сциентистскими веяниями — возвращающегося как будто в мыслительный обиход стран Запада⁴.

Чуть ли не каждый раз, когда речь заходит о «философии существования», бывает так или иначе потревожена тень Достоевского. Имя Толстого всплывает куда реже. Между тем весьма уместно вспомнить, что сразу после казни пяти «поджигателей» Москвы, когда Пьер Безухов, стоявший шестым в очереди осужденных, по неведомой случайности избежал расстрела, в нем вдруг рухнуло доверие к жизни, и это повлекло за собой крах всех его бывших понятий о сущем: «С той минуты, как Пьер увидел это страшное убийство, совершенное людьми, не хотевшими этого делать, в душе его как будто вдруг выдернута была та пружина, на которой все держалось и представлялось живым, и все завалилось в кучу бессмысленного сора. В нем, хотя он и не отдавал себе отчета, уничтожилась вера и в благоустройство мира, и в человеческую, и в свою душу, и в бога... Мир завалился в его глазах, и остались одни бессмысленные развалины»⁵.

Задавшись целью очертить предельно кратко содержание тех трагических «смыслоутрат», с какими сплошь и рядом сталкиваешься в одном из потоков западноевропейской культуры XX в., трудно найти что-нибудь точнее, проще и ближе к существу дела, чем эти толстовские строки. С одной только — и весьма важной — оговоркой:

⁴ Как на одну из первых ласточек этого возврата на очередном витке к личностно-бытийному философствованию во Франции — из тех самых ласточек, что погоды еще не делают, но смену ее уже предвещают, — можно сослаться на выход в 1977 г. трактата близкого соратника Сартра леворадикального идеолога Андре Горца «Основание морали» (*André Gorz. «Fondements pour une morale»*). Книга писалась в 1946—1954 гг. и была задумана как свод экзистенциалистской этики, который был обещан под занавес сартровского «Бытия и ничто», но так и не был построен. Объемистая рукопись Горца, просмотренная и в целом одобренная Сартром, тогда, однако, не была напечатана. Зато теперь, судя по откликам на нее, книга пришлась вполне ко времени. «Сейчас, в 1977 г., — писал обозреватель одного из журналов в „досье“ „Последние двадцать лет философии во Франции“, — Горц анализирует предпосылки будущей морали, набрасывает ее предварительные очертания, описывает возможные преимущества. Так порой закладывают первый камень» (*Magazine littéraire*, 1977, N 127/128, p. 22).

⁵ Толстой Л. Н. Собр. соч. М., 1981, т. 7, с. 49.

то, что у Толстого выглядит преходящим состоянием болезненной потрясенности — гранью, частью правды, что в конце концов преодолевается в более полном и здоровом воззрении на жизнь, которая и жестоко уязвляет, и врачует души, в пределах упомянутого умственного потока мыслится как вся правда о жизни — правда исчерпывающая, неопровержимая, последняя.

С тех пор, как «страшное убийство» приняло облик Верденов и Герник, лагерей истребления и газовых душегубок, Орадуров и Хиросим, а угроза стократ худших бед и по сей день не исключена, попытки осмыслить пронзительно-горькие озарения смятенных умов не просто участились в странах Запада. Усугубилась завороченность пережитым и передуманным в этих путешествиях на край почти. Чувство не просто собственной проблематичности, мучившее когда-то Паскаля, а коренной бессмыслицы всего на свете, когда скрепы внутреннего равновесия, вчера еще не слишком изношенные, внезапно, перед лицом неминуемой гибели, вдобавок насильственной, обращаются в кучу сора; разъедающие мозг сомнения и в добрых задатках рода людского, вложенных «творцом» в «вещь творения» или присущих человеку от природы, и в «благоустройстве» мироздания, залогом чему исстари служила вера в божественный промысл или просто в естественную разумность хода вещей на земле, — «смыслоутраты», подобные той, что описана столь емко у Толстого, в нашем столетии пропитывают воздух буржуазной культуры. С ними здесь поневоле сживаются, привыкают считать основополагающими и непререкаемыми: ни философский разум, ни художественный вымысел не находят мало-мальски убедительных противовесов гнету таких «смыслоутрат». Трагическое жизнечувствие сгущается, донельзя уплотняется, безбрежно разрастается — переходит в пантрагическое умонастроение. И в русле, им заданном, разворачивается все онтологическое мировиденье или, если угодно, пантрагическая метафизика: то, как личность определяется относительно бытия как такового, относительно других, себе подобных, и не в последнюю очередь — относительно самой себя.

При таком чреватом срывах расположении духа оползень «смыслоутраты» отнюдь не обязательно вызывается обстоятельствами, из ряда вон выходящими. Отныне достаточно и толчков обыденно-житейских: доверие к бытию настолько подточено, что опрокидывается иной

раз мелочами быта. И даже совсем вроде бы пустяками. Ну, скажем, — как в повести Сартра «Тошнота» (1938) — слегка смещенным взглядом на обыкновенный камень или корень дерева.

Заурядность подобных поводов имеет, впрочем, и свои преимущества для тех, кто хочет разобраться в философском существе трагедии вдумчиво, по порядку, не минуя ее завязки. При удивленно-настороженном взгляде на привычное, примелькавшееся, обозначается в своей почти беспримерной первозданности тот сдвиг умонастроений, который, собственно, и влечет за собой «смыслоутрату» как некое — словесный парадокс тут оправдан — полое ядро пантрагического в жизни, философии и культуре нашего века.

...К своим тридцати годам успевший с избытком накопить душевную усталость холостяк Антуан Рокантен ведет бесприютную жизнь в провинциальном приморском городке. Он остановился в замызанной гостинице после скитаний по дальним странам, чтобы поработать в местной библиотеке, где хранится архив одного знатного французского авантюриста конца XVIII — начала XIX в. Быть может, из этих разысканий когда-нибудь получится книга. Затея с жизнеописанием вельможи-проходимца, предпринятая для того, чтобы хоть чем-нибудь занять себя, лишена особого смысла и, естественно, не клеится. Промаявшись час-другой в читальном зале, Рокантен обычно остаток дня неприкаянно бродит по улицам, заходит в кафе поесть или просто так посидеть тоскливыми вечерами. Мелкие происшествия, наблюдения, смутные ощущения, мысли по тем или иным незначительным поводам он записывает в тетрадь, и эти дневниковые заметки образуют повесть. С их помощью он надеется разобраться в странных и крайне неприятных состояниях, которые иногда его охватывают. И постепенно обнаруживает, что уяснить себе эти приливы дурного до болезненности настроения означает не больше не меньше, как докопаться мыслью до самых что ни на есть первооснов человеческого бытия. «Тошнота» — лирическая исповедь, где дан предварительный, еще не очищенный от житейской плоти и прибегающий пока к обыденному языку набросок целой онтологии, вскоре и выстроенной Сартром в его труде «Бытие и ничто» (1943).

Толчком, побудившим Рокантена заняться пристальным самоанализом, послужил как будто бы совсем нич-

тожний случай. Однажды, бродя по берегу моря, он привычно нагнулся и взял в руки камешек, сухой с одного конца, мокрый и грязный с той стороны, что находилась в песке. И вдруг ощутил какую-то неизъяснимую тревогу, брезгливую неприязнь — нечто вроде приторно-сладковатого отвращения⁶. С тех пор подобные мутящие приливы откуда-то из самого нутра стали повторяться все чаще и нарастать в силе. Поводом для них бывало не обязательно прямое прикосновение, но и созерцание издалека разных предметов, а потом и лиц, частей тела, чужих и своих, вплоть до собственной руки или головы, отразившейся в зеркале. Все материальное, вещественное, телесное, все, что существует, просто-напросто пребывая здесь и сейчас, превращается для Рокантена в источник смутного беспокойства, раздражения, перерастающего в позывы тошноты. Она может подкатить к горлу в любую минуту. И Рокантен отныне вынужден всегда и повсюду жить в противном предощущении этих головокружительных приступов отвращения, стараясь каждый раз, когда они обрушиваются на него, постичь их природу и значение — ту истину относительно бытия, которую он в них подозревает.

Озарение, приносящее окончательную ясность, посещает его в разгар самого мучительного припадка. Очнувшись, Рокантен спешит сбивчиво записать: «Недавно я сидел в городском саду. Корень каштанового дерева уходил в землю как раз под моей скамьей... Я сидел слегка нагнувшись, опустил голову, один на один с этой черной узловатой плотью, совершенно первозданной и внушавшей мне страх. И затем мне было откровение — от него перехватило дыхание. Никогда раньше, до этих последних дней, я даже не предчувствовал, что такое „существовать“... Обычно существование спрятано. Оно всегда присутствует и вокруг нас, и в нас, оно — это мы сами, нельзя и слова произнести, не упомянув о нем, и все-таки к нему самому никак не прикоснуться... И вот вдруг все стало ясно как день: существование внезапно сбросило покровы. Оно утратило облик безобидной отвлеченности и оказалось самым тестом вещей, корень был весь из теста существования. Или, вернее, корень, решетка садовой ограды, скамейка, реденький газон лужайки — все исчезло; разнообразие вещей, особые черты каж-

⁶ *Sartre J.-P. La Nausée. P., 1968, p. 25.*

дой из них обернулись поверхностной видностью, наружным слоем лака. Лак растаял, остались одни чудовищные и дряблые сгустки месива, совершенно неупорядоченные, ужасающие в своей бесстыдной наготе»⁷.

Откровение потрясенного Рокантена как бы «распредмечивает» вещи, выделяя в чистом виде их «вещность», материальное нечто, на деле встречающееся только воплощенным в них, оформленным и только таким данное обычному взгляду. Но, оставаясь при подобном «растопливании лака» в пределах непосредственного, ничем дополнительно — научно или философски — не вооруженного восприятия, помыслить и даже вообразить себе «существование» становится почти невозможно. В результате полная хаотичность и простое наличие — два признака, исчерпывающие в глазах Рокантена (и угадываемого за ним Сартра) возможности положительно высказаться об этом действительно «не-что».

Все остальные его свойства сводятся к отсутствию определений, благодаря которым человек способен так или иначе различать, обозначать и использовать окружающие предметы. Разлитое везде, присутствующее во всем и пребывающее всегда «существование ограничено только существованием»⁸, не протекает во времени — оно вечно, не располагается в пространстве — оно безбрежно. Нет у него и цвета, запаха, вкуса, размеров и прочих качеств — все это «заключено в скобки», поскольку этим обладают лишь отдельные вещи. Когда же «существование» являет себя Рокантену в своей скинувшей предметные одежды оголенности, оно не поддается усилиям наложить на него хоть какую-нибудь, сколь угодно приблизительную сетку показателей. «Я чувствовал произвольность всяких соотношений (а я упорно за них цеплялся, чтобы отсрочить крушение человеческого мира — мира измерений, количеств, направленностей), они никак не прикладывались к вещам»⁹.

Больше того, «перед огромной шершавой лапой корня невежество или знание теряли какой бы то ни было смысл — мир объяснений и доказательств не был миром существования»¹⁰. Ведь если это последнее само по себе

⁷ Ibid., p. 175—176.

⁸ Ibid., p. 183.

⁹ Ibid., p. 177.

¹⁰ Ibid., p. 179.

аморфно, лишено отличительных примет, чтобы мысль человеческая, ухватившись за них, смогла как-то его освоить, то ей, разумеется, не дано проникнуть и в его причины, закономерности, цели. Почему «существующее» возникло, как именно оно существует и особенно зачем — все такого рода вопросы представляются Рокантену не то чтобы напрасными и неуместными, но заведомо неразрешимыми. «Как раз сильнее всего меня раздражало бесспорное отсутствие *любых оснований* к тому, чтобы эта текучая плазма существовала»¹¹. Подобно мистику-ясновидцу, Рокантен словно прозревает суть вселенской жизни, только выносит из своего «прорыва в запредельное» прямо противоположные заключения: вместо уверенности в сверхъестественной разумной воле, направляющей бытие, — убежденность в том, что оно изнутри поло. «Вещи всецело есть их кажимость — *за* нею... нет ничего»¹², кроме плотной пустоты. А раз так, подводит итог ошеломленный созерцатель вязкой магмы «существования», «самое главное в ней — это ее случайность... Думаю, что уже были люди, которые это поняли. Только они попытались как-то совладать со случайностью, изобретя носителя необходимости и причину самого себя. Но никакой живой носитель необходимости не может объяснить существования: случайность не мнима, она не есть видимость, которую легко рассеять; она абсолютен, а следовательно, совершеннейшая беспричинность и бесцельность»¹³.

Отсылка к тем, кто в смятении перед неведомым «изобрел носителя необходимости», проливает свет на воззрения, от которых отталкивается Сартр и его Рокантен. Прежде всего это любые представления, покоящиеся на вере в божественный первотолчок и скрытую провиденциальную пружину сущего во всех его проявлениях. Однако отмежевывающаяся мысль Сартра, устремляясь дальше, отвергает и взгляд на природу как упорядоченное самостановление, которое заключает в себе собственную «первопричину», «двигатель» и «целесообразность». Употребленное сартровским Рокантеном понятие «причина самого себя» недвусмысленно намекает на учение Спинозы о *causa sui*. Бога, выступающего у средневеко-

¹¹ Ibid., p. 186.

¹² Ibid., p. 135.

¹³ Ibid., p. 181.

вых мыслителей и даже у Декарта внеприродным творцом Вселенной, порождающим ее и приводящим в движение с помощью мистического «первотолчка», Спиноза внедрил в саму природу и растворил в ней без остатка, сделав ее первопричиной самой себя и всех составляющих ее конечных слагаемых вплоть до человека. У Спинозы причинно-следственная необходимость еще сохраняла вид совершенно жесткого предопределения, исключаящего все случайное. Но, избирая своей мишенью это крайнее заострение, Сартр подразумевает, что в нем открыто договорено то, что подспудно присуще любым, в том числе и гибко-диалектическим, истолкованиям закономерности. Для экзистенциалиста Сартра все природно-материальное бесструктурно рыхло и «инертно», и лишь человеческое сознание привносит туда некую условную упорядоченность, сообщает вещам значение, которое в онтологическом смысле неподлинно, хотя и позволяет человеку в ходе деятельности прагматически использовать окружающие предметы.

Ум, ухитрившийся уравнивать столь решительно веками враждовавшие миропонимания — религиозное и материалистическое — и одним махом с порога отмести их оба, немедленно расплачивается за свою самонадеянность потерей всех опор и вех, пригодных к тому, чтобы выверить относительно них местоположение личности. Коль скоро «существование» — сплошь неопределенность, то и самоопределиться в нем нельзя. Вещи, люди, он сам видятся Рокантену одинаково необязательными — «грудой существующих, которые повергнуты в смущение, испытывают неловкость за себя, неведь отчего находясь именно здесь. Всяк существующий сбит с толку, снедаем смутным беспокойством, ощущает себя излишним... И я, весь вялый, расслабленный, переваривающий, приводящий в колыхание тусклые мысли, — *я тоже был излишен*»¹⁴.

В перспективе последующих перепутий французской культуры Сартр, водящий пером Рокантена, выглядит здесь учеником чародея из легенды: в «Тошноте» «за-столблено» почти все, что позднее, спустя 15—20 лет, вынудит Сартра переместиться, возражая, обличая и сопротивляясь, из самого средоточия литературно-философской жизни Парижа ближе к ее окраинам. Умозаключения сартровского мученика метафизической «тошноты»

¹⁴ Ibid., p. 177—178.

уже предвещают и кошмарно-причудливые притчи «театра абсурда» Беккета и Ионеско, где бредовые выходы вещей повергают в полнейшую растерянность замордованных этой несуразицей людей, и сочинения неороманиста Роб-Грийе, у которого геометрически-бесстрастная опись случайно очутившихся рядом предметов прорастает, поглощая человеческую былинку, фантасмагорией вселенной «груды существующих».

Самочувствие такого рода пасквозь скептически по той простой причине, что им утрачены мало-мальски надежные мерила, на основе которых оно могло бы судить о сравнительной ценности тех или иных явлений, намерений, шагов, действий, их разнице, степени важности, вреде или пользе, смысле или бессмыслице. В царстве всеуравнивающей равнозначности даже сама жизнь не имеет ни значения, ни оправдания — исчезли предпосылки, исходя из которых ей отдается предпочтение перед смертью. И когда перо Рокантепа ненароком выводит слово «абсурд», оно кажется самому пишущему венцом осенившей его мудрости: «Я нашел-таки ключ к существованию, к своей тошноте, к собственной жизни. На деле все, что я сумел уловить, сводится к этой коренной абсурдности»¹⁵.

Истина, томительно безотрадная, выбивающая почву из-под ног, делает того, кто ее открыл для себя, пасынком и отщепенцем бытия, затерянным в дебрях всесветного беспорядка. Но, согласно Сартру, это истина в ее совершенной полноте. В этой «смыслоутрате» и в самом деле вся соль пантрагического умонастроения, и сколь бы болезненное смущение духа она ни приносила, учет ее служит, в глазах Сартра, залогом подлинности и жизненности, и ценностно-поведенческих выборов.

Соблазн отмахнуться от этой изначальной данности, намеренно или неосознанно спрятать голову под крыло вполне понятен, но является уступкой лжи, и даже искреннее неведение отнюдь не извиняет. Сартр полагает краеугольным камнем достоинства личности трезвое признание нелепицы «существования». В любых попытках мыслить и строить свою жизнь так, будто она имеет оправдание в умопостигаемом сцеплении причин, следствий и целей, а тем более в некоем разумно-доброжелательном к нам устройстве Вселенной, он усматривает самообольщение — плод умственной слепоты, душевной

¹⁵ Ibid., p. 178.

слабости или корыстного сокрытия правды. В «Тошноте» Рокаnten ведет настойчивый спор с двумя разновидностями мышления, поставляющими доводы в пользу подобного метафизического и одновременно житейского самообмана — *mauvaise foi*: «дурной веры», «ловчащей совести», «недобросовестного верования».

Первая, пошлая и низменно-своекорыстная разновидность — довольное собой, тупо уверенное в себе мещанское правильномыслие. Оно особенно сквозит в облике, повадках, разговорах и даже одежде «отцов города» — торговой, деловой и чиновничьей верхушки его обитателей. Терзаемого сомнениями Рокантена выводит из себя сытая степенность этих «хозяев жизни». Приземленно-крохоборческий здравый рассудок, который они почитают за Мудрость, надежно стережет их душевное спокойствие. Он пресекает в самом зародыше малейшие поползновения задуматься об оправданности раз и навсегда заведенных, передаваемых из поколения в поколение нравов, представлений о должном и предосудительном, о деловых и семейных обязанностях, о своем месте в мироздании.

Самое глупое и самое раздражающее во всех этих, как называет их Рокаnten, «мерзавцах»¹⁶ — ревностная серьезность, с какой они деловито прозябают сами и насаждают вокруг уклад своего повседневного прозябания. Понятия «существователей» о порядке и подобающем жизненном укладе внушены заботой о выгоде и преуспевании, но приобретают в их услужливо-оборотистых умах мнимо бескорыстный ореол освященных свыше, дарованных волей божьей. Поддерживаемое удовлетворенным благополучием собственников чувство полного согласия с небесным устроителем их земного процветания не покидает их даже на смертном одре, в час последнего причастия. Из рода в род оно закрепляется в непробиваемой убежденности, будто им даровано неотчуждаемое право быть блюстителями здешнего — нравственного и социального — порядка как прямого следствия и продолжения порядка природного, мирового. Они и невыносимы в первую очередь этим сознанием своего наследственного «права на все: на жизнь, работу, богатство, хозяйничанье, уважение, вплоть до права на бессмертную память»¹⁷.

¹⁶ Французское «*les salauds*» можно перевести и резче: «сволочи».

¹⁷ *Sartre J.-P. La Nausée*, p. 25.

Желчная и хлесткая издевка Сартра над этим раздутым «правосознанием» не минует ни корыстной подоплеки, ни охранительных сверхзадач всех помыслов и поступков малопочтенных столпов буржуазного «порядка». Однако порок, подлежащий первоочередному разоблачению и рассматриваемый как источник всех прочих изъянов куцега рассудка «мерзавцев», имеет, согласно Сартру, преимущественно миросозерцательные корни и заключается в онтологически совершенно превратной посылке мышления. Как это следует из метафизического открытия Рокантена, она произвольно полагает мировое бытие некоей предустановленной упорядоченностью. Кивок в сторону божественного придает первичному допущению мнимую непреложность священного, принимаемого на веру, не подлежащего проверке. И чем внушительнее такая отсылка, тем надежнее обоснованы права «мерзавцев», тем благороднее выглядит их заинтересованность в существующем порядке. Сартр пробует взорвать сплав собственничества и христианства, метя в отправную философскую бездоказательность этого последнего, как, впрочем, и любого другого миросозерцания, замешенного на слепой вере.

Сартровский подход к делу по-своему напоминал бы давние споры рационалистического просветительства против богословия и, очевидно, «неразумного» суеверия, если бы опорная площадка гуманистов, уповающих на всемогущество и ценности разума, не казалась Сартру столь же шаткой, что и у «мерзавцев», которые тоже ведь не прочь прослыть гуманистами, только христианскими, выводящими свои права и обязанности из воли божьей. Правда, преемники возрожденчески-просветительского гуманизма в глазах Сартра несравненно великодушнее выжиг-«правоблюстителей». Но и простодушнее. Они беспомощны, крайне недалеки и потому зачастую жалки. В «Тошноте» этих вторых мировоззренческих противников Сартра олицетворяет невзрачный, помятый жизнью бедняга, которому Рокантен дал про себя прозвище «Самочка».

Почти каждый день, придя заниматься в библиотеку, Рокантен встречает там нелепого человечка, с виду мелкого служащего, который прилежно изучает от корки до корки книги, беря их подряд по алфавиту. Медицина, география, физика, история — все отрасли знания усваиваются вперемешку по мере продвижения от одной буквы

к другой. Самоучка, пока застрявший где-то на переходе от «л» к «м», уповает на то, что по завершении своего «алфавитного» образования он сделается поистине энциклопедистом, будет сведущ во всем на свете и тогда ему откроется самая что ни на есть последняя правда. Столь несуразное книгочейство призвано в «Тошноте» заострить до нелепицы и тем обнажить худосочие, ущербность кабинетного гуманизма с его культом книжной премудрости как основного способа добыть исчерпывающее знание, а следовательно, определить смысл каждой вещи и каждой жизни. Предположение о том, что таковой существует и его возможно найти, вдохновляет исполненную серьезности и тем паче смехотворную затею.

А вслед за этим не менее решительно объявляется беспочвенной и главная ценность гуманизма, с большей или меньшей долей осознанности извлекаемая из предположения, что человек есть самое совершенное чудо, высшее достижение и вместе с тем доказательство целесообразной устремленности всего сущего. Она, эта ценность, без которой вообще нет гуманизма, как бы он ни толковался, — в благоговении перед личностью ближнего, в возведении братской приязни к себе подобному (для верующих еще и «богоподобному») в степень высшего долга совести и самого достойного указателя для собственных поступков. Короче, во всем том, что подразумевается под словом человеколюбие.

Однажды Самоучка, преклоняющийся перед ученостью своего соседа по читальному залу, интеллигента Рокантена, делает робкую попытку сблизиться с ним и приглашает его пообедать вместе. Во время встречи за столом он, смущаясь и робея, переводит разговор на самое для него заветное — изливает перед собеседником душу в сбивчивом и неловком исповедании веры. Сначала снисходительно молчащему, но постепенно выведенному из себя Рокантену приходится выслушать трогательную историю о том, как смолоду душевно одинокий Самоучка, очутившись в немецком плену, в один прекрасный день возлюбил своих товарищей по несчастью, а через них — весь род людской. Случилось это в тесноте и давке толпы пленных, загнанных от дождя в холодный грязный сарай. В первый раз, когда их там заперли, Самоучке сделалось дурно от дыхания соседей, от прикосновения вплотную прижатых друг к другу тел. Но вскоре, вспоминает он, «мощная радость вдруг поднялась во мне, и я почувство-

вал, что люблю этих людей как братьев, мне хотелось всех их обнять»¹⁸. С тех пор он неоднократно сам приходил в сарай, сделавшийся для него местом святого причастия. Точно так же он, неверующий — ведь «наука опровергает существование бога»¹⁹, — ходил затем и в церковь, чтобы вновь и вновь изведать восторг приобщения к соборному братству. А вернувшись с войны, из тех же побуждений записался в ячейку социал-демократов.

Чем воодушевленное изливается Самоучка, не подозревая, что имеет дело отнюдь не с единомышленником, тем злее досада слушателя, опознающего в собеседнике одного из «гуманистов... которые посвящают благу униженных свою пресловутую классическую культуру»²⁰. В памяти отчужденно молчащего Рокантена всплывает череда знакомых и постылых ему «жалелыщиков и благодетелей человечества»²¹, пока в конце концов он не взрывается, когда и его хотят — из вящего уважения — причислить к разряду гуманистов. Самоучка просто-напросто не способен взять в толк, чтобы такой умный, образованный собеседник к ним не принадлежал, и даже мизантропию готов посчитать страдающим от недостатков людских человеколюбием. В этой попытке во что бы то ни стало повесить на него почетный ярлык Рокантену чудится то же бездумное упоение своей правотой, та же «глухая стена самодовольства»²², какую он пуце всего презирает в обыкновенных «мерзавцах», а главное, та же самая христианская закваска, хотя и стыдливо, бессознательно спрятанная за речами о неверии.

Рокантен убежден, что Самоучка берет свои понятия о жизни в вероисповедном источнике, только по узколобости и невежеству не отдает себе отчета в их настоящем происхождении, внушая себе и окружающим, будто они вполне светские, безрелигиозные. Отсюда — взгляд на человека как на «венец творения», что уже само по себе подразумевает небесного творца, благосклонно выделившего среди всего им созданного свое любимое детище, даровав ему особо драгоценную крупицу божественного совершенства — мысль, душу. Отсюда же и ревностно от-

¹⁸ Ibid., p. 159.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 162.

²¹ Ibid., p. 163.

²² Ibid., p. 164.

правляемый самоучкой обряд праздничного единения с другими в сарае или на собраниях — слепок воскресных церковных служб. Все, крайне сомнительные в глазах Рокантена «преимущества» подобного гуманизма сводятся к переносу основания веры с того, что было вообразимо лишь где-то за пределами действительного, на то, что усмотрено в самом действительном: с промысла бога на «умысел» естественного становления.

Но вера остается верой — произвольным полаганием изначальной, до и вне нас наличествующей «разумности», существование которой никаким подтверждениям со стороны ума не поддается, да в них и не нуждается. Светский гуманизм, согласно Сартру, есть всего лишь обмирщенное христианство, псевдорационалистическая надстройка над суеверием. Отповедь Рокантена Самоучке имеет весьма дальний философский прицел: «вывести на чистую воду» гуманистический культ разума и знания как простое производное от бездоказательного предрассудка.

Но, если вникнуть, победоносность этой расправы раннего Сартра над гуманизмом совсем не бесспорна. Хотя бы потому, что «не-гуманизм» Рокантена, всячески заверяющего о трезвости своего взгляда на вещи, в свою очередь, зиждется на недоказуемом «откровении»: прозрение «смыслоутраты» сталкивается с прозрением смысла бытийного устройства в «благодати братства» как одна вера — с другой. И в чисто познавательной плоскости сколь угодно хитроумным исхищрениям логики, действительно, вряд ли под силу обосновать аксиоматические допущения, лежащие в сердцевине каждой из этих «вер», а тем более склонить чашу весов на чью-нибудь сторону.

Зато сравнительная оценка их возможностей — дело отнюдь не безнадежное и складывается далеко не в пользу ясновидца «существования». Ведь Рокантен открывает повсюду лишь хаос и ничего, кроме хаоса, что обрекает его на бесплодие всяких поползновений в чем-нибудь разобратся, продвинуться в понимании окружающего. Установки такого рода обладают если не отрицательной, то нулевой эвристической ценностью. Самоучка же, при всей его интеллектуальной неискушенности, пусть ошибаясь в замыслах достичь исчерпывающего всезнания, тем не менее делает ставку на то, что разуму доступно поле для поисков, по-своему их поощряет и благословляет. Скептическая вера поэтому напрасно кичится полнейшей свободой от предрассудков: накладывая запрет на постигающую

деятельность ума как заранее обреченную, она гораздо догматичнее своей, как выясняется, не такой уж наивной соперницы.

Не исключено, кстати, что неосознанное ощущение слабости своей позиции и подталкивает Сартра к тому, чтобы в конце книги «добить» философски недобитого Самоучку, пустив в ход не совсем дозволенный прием. Оказывается, бедняга питает страсть к мальчикам, и в этом свете «любовь к себе подобным» получает оттенок чего-то постыдного, разоблачает себя. Облегченность такого рода снижающе-фарсовой победы над гуманизмом, даже в повествовании вымышленном, не делает «торжество» достойным, а лишь увеличивает его шаткость. Не лишенное, видимо, доли неуверенности самомнение обладателя абсурдистской истины из «Тошноты» парадоксально сближает его скепсис скорее с «недобросовестной верой» ревнителей порядка — «мерзавцев».

Еще заметнее проигрыш с точки зрения нравственно-поведенческой. Разбитый было — не без помощи оглушения — гуманизм и в духовно-ценностном отношении куда плодотворнее, чем изысканное на последних страницах «Тошноты» снадобье, долженствующее если не излечить от «смыслоутраты», то частично залечить причиненные ею душевные раны. После долгих метаний между разочарованностью в любом виде жизненных занятий внутри царства «абсурда» и повелительной потребностью к чему-то прислониться, чтобы продолжать жить, Рокантен неожиданно для себя нащупывает, как ему кажется, выход. И заключается он в том, чтобы постараться произвести на свет нечто непричастное к мерзкому «существованию», раз оно и так преизбыточно — нечто незапятнанное абсурдом и самостийное в своей упорядоченности.

Подобной незамутненностью, предполагает Сартр, может обладать лишь рожденное в лоне неведущего, беспредметного — плод бесплотного духа, воображения. Вымысел — единственное, что не вязнет в «существовании», а отрывается от липкой материальности, воспаряет над ней. Перед самым отъездом из городка в привокзальном кафе Рокантен в последний раз слушает засвоенную пластинку с записью немудрящей джазовой песенки, которую исполняет негритянская певица. И ему внезапно приходит в голову, что сочиненная кем-то неведомым музыка являет собой совершенный порядок, где каждый следующий звук действительно не случаен, не излишен,

непреложен. А вместе с тем она и не сводится к доносящим ее до слуха бранным «существованиям» — певице, инструментам и тем, кто на них играет, патефонной игле, разьеженным канавкам диска... «Сквозь толщи и толщи существования она обнаруживает себя, тоненькая и твердая, и когда ее хотят схватить, наталкиваются лишь на существующих, упираются в существования, лишённые смысла. Она же остается где-то за ними... пребывает все той же, молодой и нерушимой, как беспощадный свидетель»²³. И благодаря этой вечной сохранности все, кто причастен к ее созданию — композитор, певица, музыканты, «спасены. Они, вероятно, думали, что затерялись бесследно, утонули в существовании. И все же... они смыли с себя грех существования. Конечно, не вполне, но в той мере, в какой это дано человеку. Эта мысль меня переворачивает, ведь я уже потерял было надежду. Оказывается, можно-таки оправдать свое существование? Ну, хотя бы чуть-чуть?»²⁴. Рокантен решает пойти подобным же путем — написать книгу. Только не историческую, не посвященную тому, что однажды существовало, а полностью вымышленную. «Вот последнее слово, завет моей жизни, — заключает он свою исповедь. — В глубине моих вроде бы бессвязных попыток я обнаруживаю единое желание: изгнать из себя существование, очистить мгновения от налипшей на них смазки, протереть их, отскрести, высушить, а самому отвердеть, чтобы издавать чистое и четкое звучание»²⁵.

Чем, однако, задуманная книга будет так уж отличаться от тех, что берет подряд с полок Самоучка и на досуге почитывают прочие «мерзавцы»? Из этого порочного круга, куда втянута мысль Сартра в «Тошноте», выход только один: всячески настаивать на безотносительности того, что предстоит сочинить, к «существованию». Но, увы, выход мнимый. Ведь сочинение Рокантена, будь оно порождено и самым вольным вымыслом, вряд ли достигнет возжеленной «чистоты» по той простой причине, что слова не просто буквы и звуки, но и знаки, отсылающие к обозначаемому ими. Брезгливо избегая «грязи существующего», будущая книга обречена лишь тяготеть к тому, чтобы быть буквально ни о чем, предельно пустой,

²³ Ibid., p. 23.

²⁴ Ibid., p. 242.

²⁵ Ibid., p. 243.

в содержательном отношении полой, — намерение, если оно вообще выполнимо, по необходимости выльется в ничемное нанизывание более или менее беспредметных фраз с крайне ослабленным смысловым накалом. Бессодержательность результатов такого труда делает бессодержательным и сам труд, самую жизнь, потраченную на добывание беспримесного «не-».

Смысл, померещившийся было в занятии поистине «излишнем», не может не быть рано или поздно обращен в труху червоточинной догадки о собственной призрачности, равно как и тщете надежд «спастись» таким путем от тошнотворного «существования».

Мнимость «оправданий» своей жизни при помощи столь напрасных выхолощенных дел и поступков задана самим составом тех мирозерцательных пластов, толща которых приоткрывается в «Тошноте» уже при встрече взгляда с разрозненными простейшими вещами.

«Смыслоутрата» проистекает здесь, собственно, из сартровской убежденности в том, что невозможно сколь-нибудь обоснованно помыслить вселенский порядок, куда без зазоров встраивалась бы каждая отдельная вещь и где бы человек чувствовал себя бытийно «оправданным», раз пет одаренного всеблагим разумом устроителя бытия — бога. Неверующий Сартр как бы воспроизводит, только с противоположной целью и в обратном направлении, построенное когда-то верующим Кантом «онтологическое доказательство» существования бога: «Красота и совершенство во всем, что возможно, предполагает некоторое существо, в свойствах которого эти отношения обоснованы... Большая правильность и благоустройство в многогранном гармоническом целом приводят в изумление, и даже обыкновенный разум не бывает в состоянии признать их существование без допущения некоего разумного виновника мира»²⁶. Если для Канта бог есть, потому что сущее — царство порядка, то для Сартра сущее — царство беспорядка, потому что бога нет. Выходит, что окружающее обесмысливается из-за смены веры неверием.

Странности такого безбожия не ускользают даже при беглом знакомстве: оно вроде бы всерьез соглашается с предупреждениями истовой благочестивости, что от по-

²⁶ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога. — Соч. М., 1940, т. 2, с. 60, 93—94.

тери веры одна беда, в душе поселяется недобрая смута, когда «божье творение» начинает казаться кучкой праха. И, словно взявшись доказать это своим воцарением, само проникается смущенной уязвленностью, а свою правоту возвещает в тоске сердечного омрачения и неприкаянности. Во всяком случае, это неверие выглядит своего рода доказательством от противного той точки зрения, что в «человеческой жизни или вообще нет никакого смысла, или он зависит от такой цели, которая осуществляется вне жизни человеческого рода, его прошлого, настоящего и будущего», как писал когда-то русский неокантианец А. Введенский²⁷. Да и поныне на Западе это убеждение отнюдь не анахронично даже для внецерковно самоопределяющейся мысли — достаточно напомнить установку Э. Фромма или так или иначе подхватывающих ее богостроителей от молодежной «контркультуры». По этим представлениям, дехристианизация не должна быть равнозначна отходу от религиозного сознания как такового, поскольку «предотвратить крах нашей нравственной структуры» возможно лишь при бережном сохранении врожденной и извечной потребности человека в вере, — потребности столь же непреложной, как чувство голода или сексуальное влечение, хотя это «спасение устоев» и предполагает разрыв с церковностью «организованной, традиционной религии»²⁸ и богоискательство ощупью где-то на перекрестках психоаналитического «врачевания душ», восточной мистики и иногда замыслов учредить в разгар XX в. нечто вроде «катакомбных братств» ранних христиан.

Чьи бы, впрочем, предостережения — богословов старой закваски или постхристианско-гуманистических богостроителей — по-своему ни подтверждало безбожие, которое при своем утверждении само же впадает в отчаяние, нельзя не признать, что его особые приметы и впрямь довольно необычны, во всяком случае, заставляют внимательнее проверить подлинность его заверений о разрыве с христианством. А для этого уточнить, в частности, что именно вкладывается этим неверием в те пары противостоящих понятий: «упорядоченность» — «случайность»,

²⁷ Введенский А. Условия позволительности веры в смысл жизни. — В кн.: Введенский А. Философские очерки. Спб., 1901, вып. 1, с. 123.

²⁸ Fromm E. Psychoanalysis and religion. New Haven, 1950, p. 34.

«познаваемость» — «непостижимость», «присутствие» — «отсутствие» смысла, посредством которых оно отмежевывается от веры, а заодно и от заподозренного в тайных пристрастиях к ней наследия европейского гуманизма.

Уяснить действительное наполнение этих слов удобнее всего, обратившись к самому, пожалуй, крайнему, заостренно выявленному истолкованию «смыслоутраты», своего рода манифесту «абсурдизма» в западноевропейской мысли и культуре — к эссе Альбера Камю «Миф о Сизифе» (1942).

Смущение духа, подобное запечатленной в «Тошноте» внезапной «смыслоутрате», описано на первых страницах «Мифа о Сизифе» как нечто весьма распространенное, могущее постигнуть чуть ли не каждого. Все последующее философствование строит мировоззренческое учение, которое бы удерживало в поле своего зрения нужды простейшего житейского здравомыслия и их обслуживало. Охваченный мучительными недоумениями обыденный рассудок, отчаявшись справиться с ними самостоятельно, пробует призвать себе на подмогу искусственное умозрение — «ученую классическую диалектику»²⁹. И в самом этом запросе, в пронизывающих его ожиданиях во многом уже задан особый способ употребления тех собственно философских, в частности гносеологических, понятий, которые привлекаются, чтобы разрешить испытываемые трудности.

А они, эти затруднения, согласно Камю, осаждают отнюдь не одних избранных прозорливцев. Они подстерегают и ничем не примечательного «человека из толпы» за ближайшим углом, ими чревато самое невинное происшествие, любой неловкий шаг. До поры до времени жизнь протекает сама собой, гладко, не внушая сомнений: «Пробуждение утром, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон — понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же распорядке изо дня в день вплоть до пенсии, а там уж и до могилы рукой подать»³⁰. И вот однажды от случайного, едва заметного повода в мозгу вдруг проскальзывает: а зачем это унылое круговращение, стоит ли тянуть и впредь постылую лямку?

Независимо от того или иного толчка, послужившего причиной для изумленной растерянности, она всякий раз

²⁹ Camus A. *Essais*. P., 1965, p. 99—100.

³⁰ *Ibid.*, p. 105.

выбивает из наезженной колеи и вынуждает задуматься о «нелепости сложившейся привычки, отсутствии каких бы то ни было глубоких оснований продолжать жить, тщете повседневных занятий и ненужности страданий»³¹. Споткнувшийся обескураженный ум одним скачком добирается до «проклятых вопросов», тревожащих мыслителей с тех пор, как стоит мир. Скажем, о том, какие именно побудители заставляют брести и дальше чредою дней по дороге от колыбели до могилы, прилежно исполняя очередные дела и в поте лица добывая свой хлеб? Не проще ли махнуть на все рукой и, приблизив час все равно неминуемой смерти, взять да и покончить с собой вместо того, чтобы влачить до гробовой доски бремя забот и обязательств?

В свете этих буднично-общедоступных наметок задачи, подлежащей разрешению в книге, понятен броский афоризм, каким открывается «Миф о Сизифе»: «Есть лишь одна поистине важная философская проблема — проблема самоубийства»³². Все дальнейшие мыслительные выкладки и должны в конце концов обосновать выбор в пользу жизни в обстоятельствах, когда ее самооценность по каким-то причинам перестала рисоваться несомненной и ее смысл приходится отыскивать, поскольку он неведь куда запропастился, исчез. Философская оценка знания у Камю и предъявляет научному разуму требования поставить личности твердые доводы для отказа предпочесть смерть земным тяготам.

Движимый подобными побуждениями рассудок, естественно, добывается совершеннейшей, самой последней ясности — ведь найденный смысл, будь он обнаружен, без нее всегда останется под угрозой пересмотра, утраты вновь. Но, согласно Камю, при обращении к сокровищнице, накопленной за века ученой премудрости, восхищение ее богатствами постепенно уступает место разочарованию. Научные истины, сколь бы высокой степенью точности они ни обладали, всегда подлежат дальнейшему уточнению. Они неизменно частичны, упускают что-то ими неохваченное, неосвещенное, загадочное. И к тому же они рано или поздно устаревают, вытесняются или поглощаются истинами, более широкими и глубокими, хотя, в свою очередь, тоже неполными, неокончательными, при-

³¹ Ibid., p. 101.

³² Ibid., p. 99.

близительными. Камю готов признать известные заслуги и права разума, следуя здесь за «ограниченным рационализмом» Паскаля, который писал в «Мыслях»: «Последний шаг разума состоит в установлении бесконечности существующих вещей. . . Две крайности: исключать разум, полагаться на один только разум»³³. Соответственно и в «Мифе о Сизифе» оговорено: «Мы можем многое понять и объяснить. . . бесполезно вовсе отрипать разум: есть пределы, внутри которых он действен»³⁴. Но коль скоро это именно пределы, вне и вокруг которых простирается безбрежность таинственного, то научно-рационалистический подход к миру расценивается как применимое в сравнительно узкой области исключение. Всякий познанный в своей упорядоченности космос — только часть неисчерпаемого хаоса. Поэтому «есть множество истин, но нет Истины»³⁵.

Поскольку же для целей Камю в общем-то неважно, какую именно долю заблуждения будет заключать в себе «истина» как очередное приближение к Истине, тут неполнота равносильна провалу, поскольку относительность всякого знания воспринимается им как неистребимая примесь химеричности. Взыскующий «предельной», окончательной, всеобъемлющей Истины, будучи повергнут в уныние тем, что так и не смог ее заполучить, он оплакивает немоту попыток разорвать плену мнимых достоверностей: «Ничто не ясно, все — хаос, человек. довольствуется лишь точным знанием стен, которые его окружают»³⁶. Он даже не в праве утверждать, что мир абсурден, это было бы, считает Камю, слишком самонадеянно. «Сам по себе мир попросту не разумен, это все, что можно о нем сказать. Столкновение этой нерациональности с отчаянным желанием ясности, зов которой раздается в глубинах человеческого существа, — вот что абсурдно»³⁷.

Но ведь в таком случае подразумевается, что неабсурдно, удовлетворяет жажду ясности, походит на завидное любовное согласие только приобщение — заранее подозреваемое, правда, в несбыточности — к Истине-всеведению, которая бы являла собой совершеннейшее средоточие всех без изъятия смыслов Вселенной. «Если бы мысль

³³ *Pascal B. Pensées. P., 1882, p. 90—91.*

³⁴ *Camus A. Essais, p. 124.*

³⁵ *Ibid., p. 111.*

Ibid., p. 117.

³⁷ *Ibid., p. 113.*

обнаружила в изменчивых зеркалах явлений вечные сущности, способные исчерпывающе объяснить и эти явления, и ее саму, сведя все к одному-единственному принципу, то можно было бы говорить о счастье, сравнительно с которым легенда о блаженных островах выглядит смехотворной безделицей»³⁸.

Наука, когда она трезво смотрит на себя и не впадает в мифологизирующее ее сциентистское наукопоклонство, подобных сверхъестественных намерений, конечно, не питает. Зато в человеческой истории упования на такой единый источник света, в лучах которого кажется прозрачной упорядоченность мирового целого и любых его слагаемых, неоднократно воплощались в виде либо верооткровенного полагания бога, либо его отвлеченных философских заменителей, вроде платоновских вечных сущностей или гегелевского самостановящегося духа. Поэтому, доведись кому-нибудь спросить у Камю или близких ему мыслителей, не сдача ли перед мракобесием утверждать в век расцвета наук о природе, будто знание и разум вовсе беспомощны, он наверняка получил бы ответ: имеется в виду не то, совсем другое. И в самом деле, когда в «Мифе о Сизифе» высказывается неудовлетворенность знанием, то за ней различим совершенно определенный — и отнюдь не научный, а, скорее, как раз религиозный — взгляд, по которому Истина, если бы она была достижима, должна раскрывать раз и навсегда предустановленную, метафизическую благоустроенность сущего, непогрешимую мудрость божественного творца.

Да и само овладение такой — после сказанного придется брать слово в кавычки — «истиной» точь-в-точь напоминает вожделенное, хотя, увы, заказанное, магическое заклятие, призванное избавить от страхов, тревоги, малейшей неуверенности. Оно рисуется не воспроизведением в уме внутренней структуры предметов и их взаимосцеплений, как они существуют независимо от сознания, а неким одухотворяющим обживанием материальной среды. «Понять мир означает для человека свести его к человеческому... Если бы человек открыл, что Вселенная тоже может любить и страдать, он бы почувствовал себя примиренным»³⁹. Обретение «безмятежности сердца»⁴⁰, лич-

³⁸ Ibid., p. 110.

³⁹ Ibid. p. 39.

⁴⁰ Ibid., p. 111.

ной правды, приносящей покой и душевное благополучие, — вот, собственно, упование, приписанное в «Мифе о Сизифе» познавательной деятельности, а затем с досадой развеянное как напрасное. «Раз мне не дано знания, нет и счастья»⁴¹. Год спустя после выхода «Мифа о Сизифе» Камю в частном письме соглашался: «Вы правы, усматривая в книге тоску по потерянному раю»⁴².

Смыслоискательство, скроенное по образу и подобию богоискательства и уязвлено сокрушающееся по поводу неоправданности взлелеянных им надежд расчислить каждому при помощи науки его неслучайное место в природном и человеческом распорядке, его нравственную правду, смысл появления на свет, жизни и смерти, а вдобавок снискать еще и нечто вроде земной благодати, — такой оказывается на деле философия знания у Камю. Предпринятое в «Мифе о Сизифе» низложение разума есть своего рода иносказание о рассыпавшейся в пыль вере в такую благожелательную осмысленность творения, залогом которой выступало бы провидение, облаченное в одежды рационалистической истины. По существу, эпистемологический скептицизм Камю, несущий на своем знамени девиз: «Я знаю, что ничего (почти ничего) не знаю», — предстает как подмена, как гносеология незаконная, самозванная — плод поглощения и переработки вопросов собственно познавательных неверием, утратившим небесного вседержителя Истины и Смысла. Поэтому действительные значения таких употребляемых в абсурдистской псевдогносеологии слов, как «неупорядоченность» или «непостижимость», помещены в не подобающий им смысловой ряд и отсылают к отсутствию сверхразумного промысла, точнее, к его сокрытости, к невозможности проникнуть в его святая святых.

Вероподобие обманутых надежд на то, что научный разум — коренная ценность гуманизма, возвращенного в лоне возрожденчески-просветительской культуры, — обеспечит устойчивое личностное самосознание умопостигаемыми вечными сущностями, не есть, конечно, простое тождество с христианским жизнечувствием.

Несостоятельность старых, теоцентристских оправданий веры предполагается в «Мифе о Сизифе» само собой

⁴¹ Ibid., p. 113.

⁴² Ibid., p. 1423.

разумеющейся, не нуждающейся в том, чтобы изыскивать дополнительные опровержения. Зато против учений веро-откровенно-экзистенциального толка, на свой лад принявших в расчет широкую распространенность безрелигиозного знания в XVIII—XIX вв., Камю ведет достаточно жесткий спор в одном из разделов своей книги, озаглавленном «Философское самоубийство».

Вписываясь в контекст французской мысли и словесности XX в., этот спор именно отсюда получил свою особую направленность. Дело в том, что культура Франции в нашем столетии, после двух с лишним веков преобладания в ней духа решительно светского даже и тогда, когда иные из ее ценнейших достижений выходили из-под пера таких верующих, как Бальзак, Гюго или Бодлер, неожиданно выдвинула внушительный ряд мастеров, напрямую поставивших свой дар на службу защиты и прославления христианских ценностей. Если к громким именам писателей: Пегги, Клодель, Жув, Мориак, Бернанос, Ж. Грин, Эмманюэль — добавить (в обоих случаях не исчерпывая перечня) имена таких философов, как Маритен, Марсель, Мунье, Тейяр де Шарден, которые по-разному, но с усердием возделывали своей мыслью пустеющий «вертоград господень», то разговоры о чем-то вроде «христианского возрождения» во французской культуре XX в. и в самом деле не беспочвенное преувеличение. Вспышка эта, питаемая, судя по всему, иссякающим источником, может быть объяснена, если иметь в виду слова Маркса о вере как «духе бездушных порядков» и «сердце бессердечного мира»⁴³: огонь веры взметнулся прощальным пламенем в культуре как раз тогда, когда он затухал в жизни с ее всепроникающим бездушием. Недаром в философском и литературном творчестве большинства служителей все реже посещаемого храма — а порой и в их личных судьбах — «правда не от мира сего» обычно не столько дарованное заранее, поддержанное непоколебимой непосредственной уверенностью и потому неотъемлемое достояние, сколько соломинка, за которую хватается измаявшаяся душа на исходе своих блужданий среди здешней, предательски засасывающей неправды. Упор богополагания мало-помалу смещается извне вовнутрь: с бытия как такового, теперь погруженного в молчание, на отдельную личность, которой при свидании наедине с собой слышится

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 415.

голос, смутно доносящийся из потаенных душевных глубин. Зиждитель сущего постепенно лишается многих своих обличий и все чаще довольствуется одним-единственным — хранителя ключей от совести и, вопреки всему, надежды. В конце концов вера исподволь перестраивается, вбирая и пробуя как-то по-своему пересилить жуть, охватившую при взгляде на мглу там, где до сих пор брезжил свет верооткровения. «Христианское возрождение» во Франции, развивающееся под знаком постепенного перехода от трансцендентно-томистского понимания бога к персоналистски-имманентному, — из тех, подчас мощных, возвратных волн, что гонят свои закрученные гребни к берегу, когда море на отливе.

В результате бросающаяся в глаза примета большинства выдвинутых в XX в. теодиций «второго дыхания» — отчаянная надрывность их парадоксалистской, от головы идущей мистики. Вера не переживается в них как безотчетная самоочевидность, гораздо чаще она бывает вынуждена преподносить себя единственно спасительным выходом из состояния духовной невесомости, сопряженной среди прочего с крахом притязаний получить от научного разума или иных секуляризованных ценностей последнюю смыслоизлучающую Истину — заместительницу святого духа. Отнюдь не изжитая нужда в метафизическом освящении каждой отдельной жизни вкупе с убежденностью, будто оно должно быть непременно «абсолютной санкцией» или его попросту нет, заставляет судорожно хвататься за соломинку веры. Боязнь очутиться в пустоте подталкивает к самовнушению, в ходе которого износ подточенных религиозных подпорок удастся мнимо приостановить, возведя собственную застарелую потребность доверяться им в свидетельство их несокрушимости. Бог утверждается не потому, что его представляют себе существующим, а потому, что думают, будто без него не обойтись.

Во всех таких случаях интеллект совершает, по оценке Камю, самоубийственный «прыжок». Различные по своим вероисповеданиям мыслители — С. Киркегор, К. Ясперс, Л. Шестов, о которых непосредственно заходит речь в «Мифе о Сизифе», — одинаково расстанутся со своим философским первородством, перекидывая мостик от умозрения к откровению. Провозвестники абсурдистской правды, они, согласно Камю, и отступники от нее.

С одной стороны, все трое оповещают о терзающих их

недоумениях относительно несообразности того обстоятельства, что существа, наделенные даром мышления, не властны, однако, познаться до самой окончательной сути вещей. Но, с другой стороны, беда прозорливцев, дерзнувших во всеуслышанье возвестить свою догадку об этой изначальной и неустрашимой несурразице положения «мыслящего тростника», о «скандале» смертного человеческого удела, состоит в нехватке мужества, какое необходимо, чтобы удержаться на уровне собственного открытия. И Киркегор, и Шестов, и Ясперс, каждый по-своему, сначала прилагают немало стараний для показа нашей обреченности испытывать, после самых головокружительных побед разума, разочарование и трепет перед пространствами мировой бездны, которая ускользнула и впредь будет ускользать от наших вопрошаний, во веки веков пряча свои недомолвки. Однако на самом дне безнадежности, когда уже признаны неизбывными и отлученность от взыскуемой полноты истины всех истин, и вытекающая отсюда тоска изгнанничества во Вселенной, упоминаемые Камю философы, вдруг дрогнув, не выдерживают и допускают «умысел» божественного творца, чьи предначертания неисповедимы, но чье незримое повсеместное присутствие объявляется бесспорным вопреки любым доводам против. «Отправляясь от абсурда, возобладавшего на развалинах разума... они в конце концов обожествляют то, что их подавляет, и обретают залог надежды в том, что их обездоливает»⁴⁴.

Тягостной очевидности предпочитается утешительный самообман. И чем безуспешнее попытки уловить признаки доброжелательного покровительства свыше, тем упорнее упование на него, тем настойчивее привносится в посюстороннее «неразумие» сомнительная воля потустороннего создателя. Потому-то, заключает Камю, парадоксальный скачок к богу первых пророков «абсурда», одним махом перечеркивающий их же собственные послышки, есть не что иное, как самоубийство мысли. Сгоревшая было при испытании на огне логики вера в провиденциальный смысл, оправдывающий все на свете, вплоть до самой вопиющей бессмыслицы, возрождается из пепла. Философия, громко возвестившая свою неустрашимую прозорливость, кончает пугливой слепотой. Добытой при помощи мистического откровения благодатной мудростью небес

⁴⁴ Camus A. Essais, p. 122.

она отменяет свои же предыдущие сетования на земную юдоль, задним числом соглашается с ней и примиряется.

Но коль скоро причина срыва предшественников усмотрена не в самой установке, не в направленности их философствования, а в его половинчатости, понятно намерение поставить точку над «і», петвердо пачертанную в их трудах. Камю пренебрегает решимости построить свою разновидность «абсурдизма» снизу доверху без малейших уступок вере, как философию неверия, исправляющую отступничество слишком робких предтеч.

Быть последовательным до конца означает, по мнению Камю, сохранить, невзирая на всю мучительную трудность, равновесие на «головокружительном горном хребте» между притягивающими безднами двух искусов и не позволить себе соблазниться ни одним из них. «Я могу от всего отречься, кроме собственной жажды ясности и упорядоченности. Я могу всем пренебречь в окружающем меня мире, кроме его хаоса, его всевластной случайности. Я не знаю, есть ли в этом мире превосходящий его смысл. Но я знаю, что я этого смысла не знаю и что у меня сейчас нет возможности узнать его... И я знаю также, что не могу примирить обе эти уверенности — мою жажду абсолюта, единства, и несводимость мира к одному рациональному разумному принципу»⁴⁵. В обрисованных таким образом обстоятельствах, очевидно, единственно оправданным будет напряженное удерживание сразу обеих несопрягающихся данностей — темноты вселенной и нашей тяги к ясности. «Домогательство невозможной прозрачности... не есть упование и не ведает надежды. Такой бунт есть лишь твердое знание о давящем гнете судьбы за вычетом сопутствующего обычно смирения»⁴⁶. Правда, которой Камю присягает на верность, — вечное столкновение неподатливого в своей скрытности бытия и тщетно пытающегося высветить его ума, заранее, впрочем, убежденного в своем неуспехе и все-таки упорствующего вновь и вновь возобновлять ту же стычку, ни на шаг не продвигаясь вперед.

Подтверждая несомненность размежевания Камю как одного из глашатаев трагической «смыслоутраты» с собственно вероисповедными учениями, такой поворот спора в «Мифе о Сизифе» против их приверженцев позволяет

⁴⁵ Ibid., p. 136.

⁴⁶ Ibid., p. 138.

вместе с тем вникнуть в особый способ этого разрыва, а следовательно, в природу учреждаемого им неверия. В самом деле, Камю ведь не настаивает безоговорочно: бога нет. Он гораздо осторожнее и уклончивее: у меня нет оснований ни полагать, будто божественный разум существует, ни надеяться установить это в будущем; может, он где-то есть, а может, его и вовсе нет, мне же дано сейчас и навеки лишь его молчание. По поводу такой «обезбоженности» М. Хайдеггер писал, что она «не означает простого устранения богов, грубого атеизма» и «не исключает религиозности», а «есть состояние, при котором невозможно вынести решение относительно бога и богов»⁴⁷. А придерживающийся схожих взглядов Мальро не раз удачно уточнял суть своей безрелигиозности, прибегая взамен слова «атеистическая» к слову «агностическая»⁴⁸, т. е. ограничивающая себя заключением о непостижимости чего-то, в данном случае — сверхразумного существа. Сартр, в свою очередь, отмечал неатеистичность подобного безбожия, неоднократно возникавшего в духовной истории XX в. после того, как признанный его первым пророком Ницше устами своего «безумца» в «Веселой науке» огласил «благую весть», на сей раз «антихристову»: «Где бог? — восклицает он. — Я вам скажу! Мы его убили — вы и я! И это мы его умертвили! Как утешимся мы, убийцы из убийц? Самое могущественное и святое существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами»⁴⁹ «Бог умер, — описывает Сартр подкладку такого „умерщвления бога“ в душах людских. — Не станем подразумевать под этим, будто он не существует совсем, ни даже того, будто он не существует отныне. Он умер: он говорил с нами, и он замолчал, мы имеем дело с трупом. Возможно, он удалился куда-нибудь в мир иной, подобно душе умершего человека. . . Бог умер, но человек не сделался от этого атеистом»⁵⁰.

Примечательно, что весьма похожая «агностика», безусловно не уместаясь — пока? — в жестких рамках католической ортодоксии, по-прежнему ведущей свою родо-

⁴⁷ Heidegger M. Die Zeit des Welthildes. — In: Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1963, S. 70.

⁴⁸ Malraux A. Les voix du silence. P., 1951, p. 416; Malraux A. Antimémoires. P., 1967, p. 596.

⁴⁹ Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft, aph. 125. — Werke. München, 1963, Bd. 2, S. 127.

⁵⁰ Sartre J.-P. Situations I. P., 1947, p. 153.

словную от Фомы Аквинского, оказывается, однако, допустимой в пределах доктринально более гибкого протестантизма, по крайней мере его последних разновидностей, и тем свидетельствует о довольно зыбкой двусмысленности своего отграничения от собственно религиозного жизненного чувства. Так, нынешняя «радикальная теология смерти бога» в англосаксонских странах без ущерба для веры соглашается с тем, что «людям сегодня не дано переживания другого бога, кроме бога утраченного, отсутствующего, молчащего», однако речь следует вести «не об отсутствии переживания бога, а о переживании отсутствия бога». Столь парадоксальное приобщение к богу в отличие от «исторического христианства» протекает не как обретение благодати, а как трагический бунт, на свой негативный лад полагающий бога уже самим вызовом опустевшим небесам: «Бог присутствует для нас своим отсутствием, и постигнуть отсутствие или утраченность бога значит постигнуть пустоту, которую следует заполнить отчаянием и мятежом, значит познать страх, вытекающий из досады»⁵¹ на незанятость «святого места». Не выдает ли здесь это совпадение с безбожием французов Мальро, Сартра, Камю тайну их неверия, — тайну, состоящую в том, что оно есть скорее очередная и крайне изощренная философская ересь внутри христианской мысли XX столетия⁵², сходящая за чисто атеистические воззрения из-за обстановки в романо-католических странах, где даже подновленное богословие отличается столь архаичной нетерпимостью, что до сих пор не смогло толком переварить даже «шатаний» отечественного янсе-

Altizer Th. J. J., Hamilton W. Radical theology and the death of God. L., 1968, p. 14, 139.

⁵² Впрочем, встречавшаяся в тех или иных видах и гораздо раньше. «...Атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, — писал Ф. Энгельс, — сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 161*). Возможность переноса верооткровенных упований на вполне мирские, посторонние ценности, — переноса, новейшие парадоксальные механизмы которого описываются в настоящем очерке, — также обращала на себя внимание Ф. Энгельса, который разделял, например, мнение, что многое в идеологии французской революции конца XVIII в. было по сути «теологическим мировоззрением, которому придали светский характер. Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 496*).

низма, — ведь уже у Паскаля и Расина три века назад «бог молчал»⁵³? Не оправдывается ли в обоих случаях «пророчество» Ницше, чей Заратустра внес важную оговорку в весть о «богоубийстве»: «Вы называете это саморазложением бога; однако это только линька; он сбрасывает свою. шкуру!»⁵⁴

Как бы то ни было, но вернувшись к «Мифу о Сизифе», нетрудно заметить: структурообразующий стержень любого религиозного мирозерцания — основополагающая соотнесенность с лоном метафизически священного, пусть на сей раз опустевшим, вернее, не подающим доступных человеческому разумению признаков жизни, — у Камю сохраняется. Больше того, это всегда присутствующее отсутствие завораживает до такой степени, что уму пока недосуг заботиться о чем-либо другом, кроме самоопределения перед лицом зияющей над головой пустоты⁵⁵ и подгонки всего остального мыслительного оснащения к принятой им за исходную «богоутрате».

Отрыв от христианства тут налицо, но включает и подспудную зависимость. Ведь именно оттуда полностью заимствовано предположение, что смысл жизни, как одиночной, так и космической, имеет своим единственным поставщиком и хранителем бога, безотносительно к последнему невозможен и исчезает вместе с иссяканием своего потустороннего источника.

Неспособность допустить и вообразить другое местонахождение смысла, чем то, где отныне разверзлась «дыра», «ничто», и служит подлинной причиной, из-за которой все рисуется царством случайности, хаоса, пеленцы. «Из всех отметив, отпечатавшихся в нас, — справедливо указывал на источники этой неспособности Мальро, — христианство оставило особенно глубокий шрам в самой нашей плоти. Церковь выстроила, словно собор, наше виденье мира, по сей день тяготеющее над

⁵³ См.: *Goldmann L.* Le Dieu caché: Étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine. P., 1959.

⁵⁴ *Nietzsche Fr.* Nachgelassene Werke, 1881—1886. — Werke. Leipzig, 1901, Bd. 12, S. 329.

«Отношения человека с богом всегда казались мне важнее и интереснее, чем отношения людей между собой», — заметил в своем дневнике один из заочных наставников Камю Андре Жид, «иммориализм» которого был весьма близок к «агностическому неверию», тянущемуся от Ницше (*Gide A.* Journal II. P., 1954, p. 1175).

нами... и наша слабость — слабость тех, кто уже не принадлежит к числу христиан, — проистекает из потребности воспринимать мир, накладывая на него христианскую „сетку“»⁵⁶. Избавление от духовного гнета неземного хозяина не знаменует поэтому удовлетворенного раскрепощения, а обрекает на скованность и переживается как злосчастье, крайняя несвобода, проклятие. Как поистине *пан-трагедия*.

Трагедия здесь предельно усугублена, во всяком случае, лежащая на ней печать безысходности по-своему даже сильнее, чем у самой мрачной христианской апокалиптики с ее упованиями на нечто брезжущее впереди после «светопреставления».

Загробное воздаяние, бессмертие души, промысл всевышнего как залог ненапрасности земных испытаний — всех этих утешений веры у неверия при всей их близости все-таки нет. Иными же оно, всецело поглощенное выяснением своих запутанных отношений с немощствующим небом, обзавестись не успело. Неразрешимость этого межумочного состояния и грозит приступами уныния, упадка духа, когда жажда избавиться от маеты внушает помыслы о самоубийстве — теперь уже не философском, а вполне обыкновенном, настоящем. Однако после того, как в «Мифе о Сизифе» уже вынесен не подлежащий обжалованию приговор: жизнь человеческая есть и во веки веков пребудет «абсурдом» — вразумительных причин возражать против отказа от нее вроде бы не сыскать. Разве что сослаться на врожденное, нерассуждающее отвлечение живого к смерти. Тем не менее Камю пытается опереть свое решительное «против» как раз на внятные умозаключения.

Согласно им, самоубийством убирается один из участников встречи между сознанием и окружающим миром, из которой, собственно, и проистекает «абсурд». И тогда, следовательно, задачу просто обходят, от нее избавляются, так и не попробовав решить. Самоубийство уничтожает человеческий полюс противостояния: «тяга к ясности — темнота Вселенной» — и являет собой неверность по отношению к единственно несомненной истине — истине «абсурда». Раз последний «сохраняется лишь постольку, по-

⁵⁶ *Malraux A. D'une jeunesse européenne. — In: Ecrits. — Les Cahiers Verts. P., 1927, N 70, p. 135—137.*

сколько с ним не соглашаются»⁵⁷, то гибель по собственному избранию нелогична, есть отступничество, измена себе. От равнодушно-отчужденного молчания сущего не следует убегать или прятаться, нельзя самоустраниться. Достоинство мужественной и ответственной личности в том, что она бросает свое дерзкое несогласие натиску обстоятельств, упрямо исповедует культ непокорности и вопреки всем напастям продолжает жить. «Единственная правда — это вызов»⁵⁸.

Отведя самоубийство прежде всего из соображений логики, как этого требует первоначальная философская постановка вопроса в его эссе, Камю вместе с тем отдает себе отчет, что в таких вещах одних доводов рассудка мало. Тут важно приглушить, посылить устранить еще и неосознанные душевные поползновения поддаться губительному соблазну.

Если разобраться во всех этих обескураживающих срывах, то обнаружится, что опасность таится в задолго их предвещающих несбыточных надеждах: сначала магия напрасными обещаниями и потом не осуществляясь, они стократ увеличивают испытываемую боль. Однако пока исходят из презумпции, будто бытие где-то в своих недрах упорядочено, несмотря на неразумие непосредственно обозреваемых обстоятельств, до тех пор самые глухие тупики для упершихся в них не лишены просветов впереди. Пища для надежды не исчерпана, а тем самым не исключены и худшие, горчайшие разочарования. Заблаговременно предотвратить их, считает Камю, можно только одним: выкорчевать лженадежду вместе с ее корнями — верой в даруемую откровению или разуму благоустроенность бытия, в каких бы ипостасях этот «идеализм блаженных»⁵⁹ ни выступал: мистически-провиденциальным «все к лучшему в этом лучшем из миров» у незадачливого вольтеровского горемыки-лейбницианца Панглоса или философическим «все действительно разумно» у многомудрого Гегеля. «Утрата надежды и будущего влечет за собой возрастание возможностей человека»⁶⁰. Неверие гордится тем, что, предлагая исповедать «не-надежду» на провидение, оно закаляет личность от болезненной сломенности

⁵⁷ Camus A. Essais, p. 122.

⁵⁸ Ibid., p. 139.

⁵⁹ Ibid., p. 1824.

⁶⁰ Ibid., p. 140.

сти при поражениях и просто блужданиях по ухабистым житейским дорогам гораздо успешнее, чем его соперница — вера, когда последняя кивает на «призыв свыше»⁶¹ — божественный или богоподобный глас. Клин вышибается клином: не-надежда служит лекарством от отчаяния.

Наряду с врачеванием души по этому старому способу у Камю предусмотрено и другое следствие «корчевки» христианских надежд. Готовность к худшему призвана вернуть вкус к быстротекущей жизни. Когда человек лелеет упования на грядущее потустороннее блаженство, он склонен воспарять над налично данным, пренебрегать отпущенными ему на земле скромными радостями и всеми помыслами прилепляться к воображаемому запредельному. И тогда он во многом потерян для жизни здешней, в своей погоне за химерами сам себя обкрадывает, проходя мимо малых наслаждений, доступных ему в настоящем. Чувство «абсурда» с неизменно ему сопутствующей отрешенностью от хлопот о божественном «смысле» и памятью о смерти как рубеже перед окончательным ничто, напротив, резко обостряет чуткость к потоку повседневности, обеспечивает насыщенность переживанию всего доброго и дурного, что несет с собой каждый очередной миг. «Если существует грех против жизни, — записывал Камю в пору подготовки к „Мифу о Сизифе“, — то он, видимо, не в том, что не питают надежд, а в том, что полагаются на жизнь в мире ином и уклоняются от беспощадного величия жизни посюсторонней... Последней из ящика Пандоры, где кишели беды человечества, греки выпустили именно надежду как ужаснейшее из всех зол. Я не знаю более впечатляющего символа. Ибо надежда, вопреки обычному мнению, равносильна смирению. А жить означает не смиряться»⁶².

В дополнение к приговору христианской вере именем дорожащего своей строгой трезвостью рассудка Камю учипяет ей проверку на жизнестойкость и жизнелюбие — и оправданий не находит. Помимо своей необоснованности, она неудовлетворительна в его глазах еще и потому, что, во-первых, тщится оправдать лишения, болезни, беды, служит благословением мировому злу. Во-вторых, она разобщает дух и тело, понуждая жертвовать потребностями

⁶¹ Ibid., p. 137.

⁶² Ibid., p. 76.

живой плоти ради надличных, неосязаемых, сомнительных благ. А в-третьих, она обманывает своей ставкой на грядущее воздаяние, тогда как «в окружающем нас мире насилия и смерти нет места надежде» и «нашей цивилизации нечего с надеждой делать. Человек здесь живет своими собственными истинами»⁶³.

Однако и здесь, в плоскости житейско-поведенческой, — в советах «Мифа о Сизифе», «как поступать, если не веришь ни в разум, ни в бога»⁶⁴, — неверие Камю во многом остается в плену у той самой веры, от которой он отталкивается. Между не-надеждой на провидение и отсутствием любых надежд на лучшее проведен знак равенства, подобно тому как он ставился в плоскости познавательной между частичным знанием и незнанием, а в плоскости онтологической — между «богоутратой» и «смыслоутратой». Поэтому земная участь по-прежнему расценивается как неизбывное изгнаничество. А крохи выпадающего иногда счастья отравлены убеждением в мимолетности их посреди царства всезатопляющего злосчастья, мало чем отличного от христианской «юдоли».

Да и может ли дело обстоять иначе, когда счастье жить не сопряжено со смыслом жизни и оттого неполноценно, ущербно, знает об этом и вынуждено вновь и вновь внушать себе, что оно доподлинно, а не померещилось? Когда Камю, намереваясь раскрыть наглядно, что такое «абсурдный стиль жизни», набрасывает ряд аллегорических «масок» таких искателей счастья, как дон Жуан, Актер, Завоеватель, Творец-Художник, то именно погоня за все время ускользающим миражем оказывается основной пружиной их поступков. Всем им свойственна, согласно «Мифу о Сизифе», мозаичная дробность, чересполосица жизни в смене самоутверждений (очередных любовных утех, сыгранных ролях, одержанных победах, написанных сочинениях и полотнах), уже назавтра оказывающихся тленными. На поверку — поражениями сравнительно с вложенными в них замыслами. Неудовлетворенность побуждает спешить навстречу следующим авантюрам тела и духа, которые будут опять столь же ненадежны, зыбки, обречены очень скоро померкнуть. Каждое из начинаний — попытка неосознанно соперничать с «творением», ухватить и присвоить в острейшем

⁶³ Ibid., p. 1327.

⁶⁴ Ibid., p. 1427.

наслаждении (роли, успехе, произведении) нечто самое главное, корневое и тем осветить общим смыслом собственное существование. Но всякий раз прикосновение к вожделенному средоточию жизни оборачивается крайне недолговечным обладанием ее крупницей, ничтожной гранью, моментально испаряющимся призраком. После множества таких разочарований к перенесшим их приходит умудренность: заманчивая добыча, если она вообще бывает на свете, не дается и никогда не дастся в руки. Остается снова и снова бросать вызов неподатливости, понимая, однако, свою обреченность гнаться за тенью, не надеясь когда-нибудь исчерпать их бесчисленность и отдаваясь в каждый данный миг занятию, приносящему сомнительные плоды, которые уже в следующую минуту обратятся в горстку праха. Здесь усилие — все, оно и есть цель. Охотники за вспышками бытия на своих разных поприщах не собиратели, а перебиратели «урожая бездны», ибо сколько ни копи, все равно накопленное ничтожно рядом с огромностью целого и канет в небытие — чуть раньше, чуть позже, какая разница!

Так, художественное творчество — едва ли не наиболее показательная для писателя Камю разновидность «сизифова труда». Ведь даже самый честолюбивый создатель не может не догадываться, что его произведениям суждено разрушиться или быть забытыми. Тем не менее мастер самоотверженно вкладывает весь свой пыл, упорство, умение в работу над тем, чему не миновать гибели. А стало быть, по Камю, «само по себе произведение менее важно, чем испытание, которому ради него подвергает себя человек»⁶⁵. Испытание в духе того, что выпало на долю Сизифа: «Трудиться и творить „ни для чего“, строить на песке, зная, что у построенного нет будущего... и что в конечном счете все это столь же несущественно, как и строить на века, — вот трудная мудрость, полагаемая абсурдной мыслью»⁶⁶. Выдержавшие такого рода проверку свидетельствуют для всех остальных о достоинстве человека, о его упрямом несогласии с бренностью и его самого, и его творений. Упражнения в этом «аскетическом подвижничестве»⁶⁷ — «школа упорства и ясности» и для тех, кто отважился ее посещать, и для тех, кто наблю-

⁶⁵ Ibid., p. 191.

⁶⁶ Ibid., p. 189—190.

⁶⁷ Ibid., p. 190.

дает происходящее там со стороны. Предметные же результаты этих трудов — книги, полотна, скульптуры, музыка — не так уж насущно нужны, необязательны, «их могло бы не быть вовсе»⁶⁸.

Самосознание, кроющееся за подобными «иконоборческими» низложениями дела, которому, как Камю, посвящаешь жизнь, позволяет окинуть взглядом дорогу, пройденную от тех рубежей столетней давности, когда на трагическое еще не лег полновесно гнет бытийной «смыслотраты». Европа не даром распространила понятие «творец» с божественного создателя всего существующего на создателей культуры. Когда, скажем, в сочинениях, переписке, дневниках мыслителей, ученых или художников XIX в. речь заходила об оценке духовного творчества, оно обычно выглядело вполне сопоставимым со жреческим служением — неколебимо уверенным в живой причастности тех, кто его отправляет, к сонму избранных, допущенных в сокровищницу эзотерических тайн, святилище правды⁶⁹. Применительно к естествоиспытателям это мнение особенно ярко выражено Фихте: «Слова, с которыми основатель христианской религии обратился к своим ученикам, относятся, собственно, полностью к ученому: вы соль земли, если соль земли теряет силу, то чем тогда солить? Я (ученый) призван для того, чтобы свидетельствовать об истине... Я — жрец истины, я служу ей»⁷⁰. Гегелевский философ, не испытывающий и тени сомнений в том, что «скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания»⁷¹, внутренне причисляет себя к тому же братству апостолов, чьими устами глаголет, обретая завершенную самотождественность, Дух космического становления и всемирно-истори-

⁶⁸ Ibid., p. 192.

⁶⁹ См. обстоятельное двухтомное исследование «жреческого» самосознания интеллектуала-романтика во Франции XIX в.: *Bénichou P. Le sacre de l'écrivain, 1750—1830: Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. P., 1973; *Le temps des prophètes: Doctrines de l'âge romantique*. P., 1977.

⁷⁰ Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935, с. 113—114.

⁷¹ Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1929, т. 1, с. 16. Подробнее о «классическом» устройстве философской рефлексии и отходе от него буржуазных мыслителей XX в. см.: *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия: Опыт эпистемологического сопоставления*. — *Вопр. философии*, 1970, № 12; 1971, № 4.

ческих судеб рода людского. Общеизвестно благоговение романтиков перед гением, подвизающимся на ниве искусства, которое, по словам Шеллинга, «открывает взору святая святых, где как бы в едином светочке изначального вечного единения представлено то, что истории и природе ведомо лишь в своей обособленности и что вечно от нас ускользает в жизни и действовании»⁷². За пределами романтизма как такового следы его «провидческого» самочувствия («... вечный судия мне дал всеведение пророка») отнюдь не стерлись: суверенно, «богоравно» всезнающ рассказчик бальзаковских повествований и редко сужает свою точку зрения до взгляда скромного «частичного» очевидца; к касте глашатаев подлинно прекрасного, мудрого, нетленного, вознесенной над невежественной толпой, высокомерно относит себя Флобер, да и не он один; «маяками» светят человечеству в его путешествии сквозь века прославленные художники у Бодлера, и подвигов «ясновидца» требует от себя Рембо. «А мы, мудрецы и поэты, хранители тайны и веры»⁷³, — скажет уже в нашем веке преемник этого обмирщенного «жречества» Брюсов. Занятия на поприще духовной культуры за редким исключением мыслятся теми, кто отдает им свои труды и дни, как нечто протекающее в разреженно-прозрачном воздухе близ средоточия Истины и прикосновенное к ее стержневому Смыслу. Простая саморефлексия и самовыражение во многом уже обеспечивают здесь доступ к алтарю в храме мироздания. Мыслитель и лирик равно наследуют сакральные обязанности служителей культа, только прибегая, вместо «боговдохновенно»-мифологического проповедничества, к языку «естественной разумности» в одном случае, к языку исповеди — в другом. При таком положении автора рассказываемая им трагедия может быть безысходной, рассказ о ней — нет, коль скоро само рассказывание свидетельствует по-своему, что трагический разлад с бытием не безнадежен, его возможно снять.

И даже в тех довольно редких случаях, когда у отдельных предтеч бого- и смыслоутраты XX в., живших и работавших в середине XIX, подобный разлад намечается, он все же мыслится в конце концов преодолимым. Так,

⁷² Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 39.

⁷³ Брюсов В. Стихи. М., 1972, с. 150.

в первых трех сонетах пятисонетного «венка» «Гефсиманский сад» Жерара де Нерваля весть о «смерти бога» вложена в уста самого Христа, который оглашает ее почти так же, как это сделают позднейшие пророки пантрагического:

Твердил он: «Все мертво! Пустыня — мирозданье;
Я обошел весь свет, по млечным брел путям,
К истокам вечных рек меня влекло скитанье
По серебру воды и золотым пескам, —

Везде безжизненных земель и вод молчанье,
Лишь океан валы вздымает к небесам,
Покой межзвездных сфер тревожит их дыханье,
Но разума, — увы! — не существует там.

Я божий взор искал, но впадина глазная
Зияла надо мной, откуда тьма ночная
На мир спускается, густея с каждым днем;

И смутной радугой очерчен круг колодца,
Преддверье хаоса, где мрак спиралью вьется, —
Во мгле Миры и Дни бесследно гибнут в нем!»⁷⁴

Пер. Н. Стрижевской

Если взять изолированно один этот сонет, нетрудно принять его за написанный сверстником-единомышленником Ницше или даже Мальро. Нерваль, в свою очередь, почерпнул у Жан Поля, немецкого писателя рубежа XVIII—XIX вв., эпиграф: «Бог умер! Небеса пусты!.. Плачьте, дети! У вас нет отныне отца...». Но, с одной стороны, тогда эта «весть» обречена была кануть в безответную пустоту, и Христос у Нерваля — похоже, не только для соблюдения деталей евангельского эпизода — тщетно взывает к своим апостолам, погруженным в сон:

И изнемог Господь и крикнул: «Бога нет!»

«О, бездна! Бездна! Ложь, обман мое ученье!
Не освящен алтарь, пет в жертве искупленья...
Нет Бога! Бога нет!» Все спали крепким сном⁷⁵.

Зато «весть» громово отозвалась, когда ее обнародовал Ницше, и дело здесь в бодрствовании слушателей, а не в силе голоса.

⁷⁴ Европейская поэзия XIX века. М., 1977, с. 662 (БВЛ).

⁷⁵ Там же, с. 661.

А с другой стороны, заключительные строки последнего, пятого сонета «Гефсиманского сада» возвращают к уверенности, что был «один-единственный, кто мог объяснить тайну сию, — тот, кто вдохнул душу в детей праха»⁷⁶. Иными словами, создавший людей и пребывающий повсюду в «тварном» мире бог, хотя Нервалю, который намеренно смешивал разные мифологии, не суть важно его библейское первородство. Однако и с такой, отдаленной, мимолетной и тут же рассеянной, догадкой о «смерти бога» Нерваль во французской, да и не только французской, культуре прошлого века — среди исключений, тогда как для нашего столетия это скорее правило⁷⁷,

⁷⁶ *Nerval G. de. Œuvres. P., 1958, vol. 1, p. 708.*

⁷⁷ «Правило», разумеется, не просто по причине частоты и распространённости в культуре Запада признаний, заверений, умозаключений относительно несводимости всего разноликого множества мира к какому-либо единому — мыслимому или наличному — устройению, в пределе имеющему единый центр и, быть может, устроителя. Гораздо существеннее то обстоятельство, что из обширного набора «инструментов» этой культуры некоторые, вероятно, вряд ли были бы вообще изобретены и пригодились всерьёз, не утрать она прежнего «центростремительного» виденья вещей. Представляется допустимым, например, высказать предположение, что среди таких неклассических её орудий

- принципы относительности и дополнительности в науках о природе, делающих ныне упор на аксиоматичности предпосылок даже точного знания и соответственно оставляющих право опереться на другой ряд аксиом;
- свойство некоторых математических утверждений в теории множеств, состоящее в том, что для доказательства их непротиворечивости необходим выход за пределы данной системы;
- замена исходящей из одной идеальной точки пространственной перспективы в живописи передачей становления мира во времени, плоскостной декоративностью или развернутым на полотне круговым обзором предмета;
- отказ в музыке от лада и тональности и признание всех ступеней звукоряда равноправными;
- «освобожденный» или вовсе «свободный» стих, в котором постоянство размера и ритма уступает место контрапункту словесных отрезков, каждый раз по-своему организованных;
- приемы повествования, так или иначе подчеркивающие частичность и личностность рассказываемого, его преломленность в восприятии одного или нескольких повествователей, из коих всей правдой о происходящем не обладает никто, поскольку иначе он волей-неволей претендовал бы на почти божественное всезнание, и т. п.

Перечень возможно продолжить, пополнив материалами геометрии или квантовой механики, но, конечно, пока он бу-

и не случайно он, признанный ныне одним из самых проникновенных лириков Франции, в свое время умер в безвестности и нищете, наложив на себя руки.

Что касается пронзенных смыслоутратой ее истолкователей в культуре XX в., то у них отчасти сохраняется восприятие духовного творчества как моделирующего образца всякой жизнедеятельности. По Камю, «в произведении искусства обнаруживаются все противоречия мысли, вовлеченной в абсурд»⁷⁸. Однако сходство внешнее только подчеркивает внутреннюю разницу. Для Камю толчок к тому, чтобы взяться за кисть, резец, перо, — не обладание смыслом, а утраченность смысла. Когда вопрошающий ум уясняет себе напрасность надежд получить все-расшифровывающий ответ на свои «зачем» и «почему», он волей-неволей меняет установки и довольствуется тем, что просто запечатлевает непроницаемую материальную поверхность жизни в ее бесконечном — и хаотичном — разнообразии. Отныне «он не поддается искушению добавлять к описанному некое более глубокое значение, осознав его неправомочность»⁷⁹. Вот тогда-то и бьет час искусства. В «Мифе о Сизифе» оно сведено к воспроизведению осязаемых обличей мира при убежденности в том, что «любой принцип объяснения бесполезен и что чувственная оболочка сама по себе поучительна»⁸⁰. «Не в состоянии постичь действительность, мысль ограничивается тем, что подражает ей»⁸¹, отрекается от своих «самообольщений и покорно соглашается на то, чтобы быть лишь духовной силой, которая пускает в ход видимости и облекает в образы то, в чем не содержится смысла. Будь мир ясен, искусства бы не существовало»⁸².

Выходит, что творчество художника есть занятие сущностное лишь постольку, поскольку вызвано к жизни «спрятанной», недостижимой сущностью вещей и зримо напоминает о сущностной нелепице человеческих дел. Плоды последних в таком случае могут быть какими

дет включать лишь сугубо гипотетические наметки возможного — и, судя по всему, бесплодного — истолкования так называемых авангардистских течений в различных областях культуры.

⁷⁸ Camus A. Essais, p. 175.

⁷⁹ Ibid., p. 176.

⁸⁰ Ibid., p. 179.

⁸¹ Ibid., p. 179.

⁸² Ibid., p. 177.

угодно, а то и уиичтожаться в момент их завершения. По-настоящему важно только одно: вкладывать всю страсть, умение и упорство в затеваемое именно сегодня, хотя твердо знаешь, что завтра у твоего «сизифова труда» нет, что особого смысла тут вообще не сыскать и взяться ему неоткуда. Разве что удовлетвориться содержательно полым «как бы смыслом» самодостаточного и наверняка тщетного усилия справиться с враждебными обстоятельствами — воплощенного в поступке укора, который брошен отсутствию всезначимого смысла, как в сартровской «Тошноте» книга о несуществующем — вызов существованию. Не ждущий оправданий от плодотворности созданного, этот «как бы смысл» жизненных выборов — побудитель к продолжению своего дела вопреки всесветной бессмыслице — предназначен для краткого личного утешения посреди неодолимых невзгод. Опо-то и названо в «Мифе о Сизифе» счастьем, хотя оно даже не просвет, не передышка в чреде бед и его уместнее тоже обозначить «как бы счастьем».

Отпечаток условности, невсамделишности, выражаемый этим «как бы», делает призрачными и все нравственно-поведенческие ценности. Под замолкшими небесами, где все сущее повергнуто в неупорядоченность, управляется слепым случаем, иерархия ценностей бесполезна⁸³, потому что у нее нет точки отсчета, нет «санкции» — освящающей первосущности и смысла. Любой выбор, следовательно, оправдан, лишь бы осознавалось это «отсутствие». Вообще же «важно не прожить жизнь лучше, а пережить побольше»⁸⁴. Качественный подход к поведению заменяется количественным, надо лишь научиться со вкусом использовать каждое пробегающее мгновение. «Настоящий момент и смена настоящих моментов — вот идеал абсурдного человека, хотя само слово „идеал“ здесь звучит ложно»⁸⁵, — ведь ценностные определения к такой области не приложимы, нет различителя, позволяющего сказать, что достойно, а что дурно, что добро и что зло. Сиюминутное желание тут безраздельный хозяин и, не взирая ни на что, должно удовлетворяться.

Своеволие — вне-моральное, без-нравственное — и обрывает самое слабое, ломкое «звено разрыва» во всей це-

⁸³ Ibid., p. 144.

⁸⁴ Ibid., p. 146.

⁸⁵ Ibid., p. 145.

почке философствования, берущего истоки в признании бессмыслицы сущего, которая якобы восторжествовала со «смертью бога». «Чувство бессмыслицы, когда из нее берутся извлечь правила действия, — самокритично описывал Камю позже нравственные следствия такого бытийного нигилизма, — делает убийство по меньшей мере безразличным и, следовательно, допустимым. Если не во что верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, тогда все позволено и все неважно. Нет „за“ и „против“, убийца ни прав, ни неправ... Злодейство или добродетель — все чистая случайность и прихоть»⁸⁶.

С понятной в данном случае чуткостью это не преминула заметить та критика «Мифа о Сизифе» и близких ему по духу сочинений, которая исходила из христианско-католического лагеря. «Коль скоро смерть есть последняя данность, — писал Г. Марсель по поводу всей линии трагического безбожия от Ницше до Камю, — все ценности рушатся». Суждение справедливое, хотя отсюда само по себе еще не вытекает марселевское поучение: «Ценность не может быть действительной, если она не соотносится с сознанием, которому дарована вера в бессмертие души»⁸⁷. Марсель не представляет себе иного спасения скитальцев, заблудших в пустыне «богооставленности» и «смыслоутраты», кроме возврата к прямой вере. Все дело, однако, в том, что как раз не утрата бога, а скрытая за нападками неокончателность этой утраты, побуждающая строить нравственность как изнаночное отражение положительной морали христианства, и есть настоящая причина неудовлетворительной шаткости этических надстроек «агностического безбожия». И средство укрепить их, видимо, — в нащупывании иной, от начала до конца земной опоры для них в плоскости совершенно мирских, веками действующих социально-исторических взаимозависимостей: «человек—другие люди—общество—человечество»,

⁸⁶ Ibid., p. 415.

Сартр, в свою очередь, оглядываясь на пройденный путь, обозначал период, когда он придерживался подобного нигилизма в особом, «историцистском» повороте (рубеж 40—50-х гг., время постановки пьес «Грязные руки» и «Дьявол и господин бог»), как период «аморалистического реализма». См.: *Gavi Ph., Sartre J.-P., Victor P.* «On a raison de se révolter»: Discussions. P., 1974, p. 79.

⁸⁷ *Marcel G. Homo Viator*. P., 1945, p. 211.

а не в плоскости замкнутого на себе и нравственно полого отношения: «одиноким человеком» — «отсутствующий бог».

Есть, следовательно, своя примечательная неслучайность в том, во-первых, что все приверженцы философии «смерти бога» во Франции на ранних стадиях становления своей мысли, не будучи порой сверстниками, равно склоняются к философскому имморализму, который затем в их же собственных глазах не выдерживает испытания текущей историей, и это вынуждает каждого из них к серьезной мировоззренческой самокритике, поиску заново опорных ценностных посылок, могущих послужить основанием для поступков личности в обстоятельствах трудного нравственного выбора. Коль скоро, однако, само их мышление по-прежнему во многом структурировано неизжитой зависимостью от христианского подхода к бытию и этике, этот поиск, во-вторых, чаще всего протекает в виде полагания той или иной положительно-абсолютной санкции, по внешнему облику светской, по в своем внутреннем существе впрямую воспроизводящей исходные измерения религиозно-священного.

Культурфилософия позднего Мальро особенно отчетливо обнажает, так сказать, «возвратную» логику подобных исканий. Тысячестраничные глыбы трудов об искусстве, выпускавшиеся им в последние тридцать лет жизни, на все лады и с привлечением громадного запаса сведений по истории цивилизаций обосновывают одну дорогую Мальро мысль, высказанную в конце книги «Голоса безмолвия» (1951): «Искусство — это анти-судьба»⁸⁸. Афоризм получает достаточно ясную расшифровку, если иметь в виду, что под «судьбой» — одним из ключевых своих понятий, в некотором роде обмирщенной мифологемой «юдоли» и «первородного греха» в христианстве — Мальро подразумевал «совокупность всего того, что навязывает человеку сознание его брэнного удела»⁸⁹, что угрожающе напоминает «о равнодушном к нему и смертоносном космосе, Вселенной и времени, земле и смерти»⁹⁰. Духовное творчество всегда и везде, полагает Мальро, было движимо упорно возобновлявшимся порывом воспол-

⁸⁸ Писатели Франции о литературе. М., 1978, с. 294.

⁸⁹ *Malraux A. Les voix du silence*, p. 628.

⁹⁰ *Malraux A. De la représentation en Orient et en Occident*. — *Verve*, 1968, N 3, p. 69.

нить недостаточность, беспорядок, незавершенность личного положения вещей, «исправить», «приручить» и «очеловечить» сущее. Не будь этой неутолимой и ничем другим не удовлетворяемой потребности, зачем бы понадобилось людям тратить усилия на то, чего нет, — плоды вымысла? Художник бросает вызов своей смертной доле, ходатайствуя о бессмертии в детищах своего воображения. Он пробует превозмочь мимолетную частичность своего отдельного существования, причаститься всеобщей вечности. Своей зависимости и несвободе в действительной жизни, своему «уделу человеческому» он противопоставляет творение собственных рук и ума, согласно с его запросом быть независимым и свободным хозяином во Вселенной. «Искусство рождается из решимости вырвать формы у мира, где человек — страдательное существо, и включить их в мир, где он сам повелевает»⁹¹; оно есть «преображение судьбы претерпеваемой в судьбу покоренную»⁹².

Так истолкованное искусство выглядит воплощением самонадеянной мечты поколений смертных о богоравной свободе. Заявка на то, чтобы уподобиться небесному творцу, который создал сущее *ad libitum*, по собственной воле и разумению, живопись всегда «вырабатывала систему линий, дабы с их помощью вырвать людей из власти человеческого удела и приобщить к уделу священному»⁹³. И потому, считает Мальро, не случайно во всех предшествующих цивилизациях, чтивших тех или иных богов как владык мироздания, оно обрамляло религиозный культ и им вдохновлялось. Творчество было заклинанием, обращенным к надмирным зиждителям конечных смыслов, смешивалось и переплеталось с молитвой о даровании верующему нездешнего могущества и совершенства. Служение красоте и правде было сродни подвижничеству, сопутствовало служению святыням, примыкало к жреческому обряду.

Однако все решительнее расходящаяся с верой культура XX в. расщепила окончательно это сращение, и без того в последние два-три столетия в Европе довольно непрочное. Она впервые вычленила собственное призвание художественного творчества во всей его чистоте и само-

⁹¹ *Malraux A.* Les voix du silence, p. 318.

⁹² *Malraux A.* L'Homme précaire et la littérature. P., 1977, p. 145.

⁹³ *Malraux A.* Adresse aux intellectuels. Цит. по кн.: Mounier E. L'Espoir des désespérés. P., 1970, p. 57.

достаточности. Искусство отшвырнуло подпорки религиозно-священного и нашло оправдание в самом себе. «Воля к творчеству не уходит вместе со священным, она становится высшей ценностью, перестав быть подчиненным этому священному способом его достижения»⁹⁴. Орудие превращается в самоцель. Вот почему «новейшее искусство не есть искусство, лишенное духовных ценностей, как иногда болтают, впустую тратя время, оно — искусство, ставшее собственной фундаментальной ценностью. Ни искусство, ни, шире, культура не являются украшением праздности; они суть яростные завоевания человека, дабы воздвигнуть в противовес миру действительному — мир, принадлежащий только человеку»⁹⁵.

Но, сделавшись полностью мирским, искусство отнюдь не переродилось. Оно не потеряло своей священной устремленности, а только окончательно в ней утвердилось, ибо что есть «священное», как не удовлетворение спедающей человека страсти «спастись», одолев «судьбу», обуздав хаос, осмыслив бессмыслицу, из раба преобразившись во властелина? Творчество художника, по Мальро, как раз и несет в себе все это или по крайней мере возвещает и обещает. А значит, оно может и должно быть лекарством от «богооставленности», последним земным прибежищем «священного». Искусство, и только оно, способно еще на Западе утолять хоть как-то извечную метафизическую жажду трансцендентного абсолюта, которая вовсе не исчезает вместе с насыщавшим ее христианством, а лишь обостряется у пересохшего источника. Духовная культура, по Мальро, — единственное, что в нашем безрелигиозном столетии откликается на личностно-бытийную потребность в подлинном и последнем смысле жизни, которого не сыщешь ни в накоплении материальных благ, ни в безудержном росте наук и умения, уже успевших обнаружить свои угрожающие задатки. Мальро-культурфилософ неколебимо убежден, что в XX в., когда напор знаний теснит куда-то на задворки веру в божественно-священное, когда «цивилизация науки угрожает сделаться едва ли не самой подчиненной слепым инстинктам и первобытным вождедениям за всю человеческую историю», ибо «наши боги мертвы, а демоны полны жизни»⁹⁶, — в эту

⁹⁴ *Malraux A.* Le Musée imaginaire de la sculpture mondiale. P., 1954, p. 45.

⁹⁵ André Malraux nous dit... — Arts, 1951, 30 nov., p. 10.

⁹⁶ *Malraux A.* Antimémoires, p. 348—349.

сумеречную пору как раз искусство призвано послужить поставщиком обмирщенного «священного», а музей — храмом мирских духовных ценностей, хранильницей коих прежде независимо от вероисповедания бралась выступать церковь. «Что делать душе, если не веришь ни в Бога, ни в Христа?» — маялся один из героев романа Мальро «Удел человеческий» (1933). Революцию — отвечал Мальро в свою бытность «попутчиком» освободительных движений; культуру — отвечает Мальро — министр культуры Франции, резко разводя теперь эти два поприща, прежде для него смежные, прямо смыкавшиеся. Искусство будущего «должно вернуть богов в человеческую жизнь»⁹⁷, оно видится позднему Мальро всеохватывающей мирской церковью со своими соборами — домами культуры в каждом поселении, своими прихожанами — зрителями и слушателями, своими священниками — живописцами, писателями, музыкантами.

Культурфилософское «богостроительство» Мальро под пустыми небесами на свой лад возрождало эстетические утопии, неоднократно вслед за Шиллером возникавшие в Европе, неизменно преисполненные доброй воли и, увы, равно несбыточные. В полувековых приключениях его мысли — да и на самом деле, в обстановке Франции второй половины XX в., — этот культ искусства был попыткой подставить собранные в музеях художественные ценности всех веков и народов на место изрядно выдохшегося католичества, придав им заодно то же назначение посильного заслона от «подрывного духа» исторической переделки общества⁹⁸. При всей внушительной торжественности словесных одежд, в какие Мальро сумел облечь эти свои начинания, самый замысел его слишком походил на орудие сравнительно безболезненного, но во

⁹⁷ *Malraux A. L'Homme et le Fantôme. — L'Express, 1955, 21 mai, p. 15.*

⁹⁸ Избегая обнажать политико-идеологическую подкладку своей философии культуры в искусствоведческих эссе, Мальро-министр в парламентских речах бывал вынужден это делать, когда ему приходилось убеждать депутатов не скупиться на бюджетные расходы. «Наша цивилизация постепенно осознает, — говорил он в ноябре 1967 г., — что ее атакуют мощные силы, которые воздействуют на ее дух и от которых ей надо защищаться. Каким способом? Сегодня следует на уровне государства обеспечить постоянную оборону от атаки. Через пятьдесят лет культура станет бесплатной» (Цит. по кн.: *Dorenlot F. E. Malraux ou l'unité de la pensée. P., 1970, p. 204*).

многом мнимого снятия мировоззренческих трудностей, издавна одолевавших его ум. И в первую очередь главной из них — обоснования волевого действия в жизни, разъединенной изнутри, но его же приговору, пантрагической бессмыслицей. С одной стороны, художественное творчество — вполне действие, созидание. С другой, будучи расшифровано в ключе Мальро как вечная тяжба личности с несокрушимым «уделом», оно словно парит над историей, взирает на нее свысока. В таком случае это созерцание как единственное дело, причастное к подлинно бытийному, есть деятельное не-действие. На поверку — отдушина для угнетенной совести, которая удручена крайним неблагополучием окружающего уклада жизни, злосчастием выпавшей ей доли быть вовлеченной в духовно-исторический излет своей цивилизации и вместе с тем зареклась пытаться круто изменить трагическое положение вещей. «Искусство никаких вопросов не разрешает, — пояснял Мальро, — оно только осуществляет их трансценденцию»⁹⁹. Жизнь-против-Судьбы, как мыслил сам Мальро пафос своего творчества¹⁰⁰, в конце концов преобразуется в со-жительство, когда заклятые недруги взаимно притираются, скрепя сердце, но — приспособляются друг к другу.

Сравнительно с Мальро Камю, двигаясь примерно в том же направлении от «Мифа о Сизифе» к своей второй философской книге «Бунтующий человек» (1951), шел скорее окольными путями и не столь охотно оголял реликтовые верообразования, скрытые в самой мыслительной ткани его «философии бунта».

В узловые положения этой философии, пришедшей на смену «философии абсурда», вводит краткое описание мятежа раба, открывающее эссе. Раб, восстав на хозяина, отнюдь не обязательно, по мысли Камю, учреждает дурную бесконечность схватки двух сознаний за господство одного над другим, как эта ситуация отчасти предстала уже в «Феноменологии духа» Гегеля и затем особенно у Сартра в трактате «Бытие и ничто». Камю склонен усматривать в ней совсем иное — указание на залог их

⁹⁹ См.: L'Esprit, 1948, oct., p. 467.

¹⁰⁰ Когда один из истолкователей этой устремленности предложил обозначить ее почерпнутым у Хайдеггера понятием «бытие-к-смерти», Мальро счел нужным внести от себя поправку: «бытие-против-смерти». См.: Picon G. Malraux par lui-même. P., 1953, p. 74—75.

возможного примирения. Ведь своим протестом подчиненный как бы очерчивает границу, дальше которой он не намерен терпеть произвол и не согласен сносить унижения. Но тем самым он словно заявляет: есть какая-то часть его самого, «нечто», с чем он в данный момент отождествляет себя целиком и на что нельзя ни в коем случае посягать другому. Поэтому взбунтовавшийся раб говорит сразу «да» и «нет»¹⁰¹. Причем то, к чему обращено это «да», не просто личное, индивидуальное благо, но и благо сверхличное, наиндивидуальное, раз его отстаивают ценой самопожертвования, раз оно дороже повстанцу, чем собственная жизнь. Оно, это благо, в ходе бунта возводится в ранг неотчуждаемого права, равно принадлежащего и самому мятежнику, и всем прочим ему подобным, включая в конечном счете и его угнетателя. Оно — «достоинство, общее для всех людей»¹⁰², «место встречи» лучшего, что в них есть¹⁰³. Бунт раба выявляет всеохватывающую — поверх всех различий, раздоров, соперничества — «метафизическую солидарность»¹⁰⁴ рода людского, которая, по Камю, и должна быть обозначена философским понятием «человеческая сущность» или «человеческая природа», принята за изначальный корень всех ответвлений от нее, называемых ценностями и «предшествующих всякому действию»¹⁰⁵, выбору поведения, свершению поступка. «Анализ бунта ведет по меньшей мере к догадке, что человеческая природа существует, — как думали греки», в отличие от нынешних «чисто исторических философских систем, где ценность обретается (если обретается вообще) в конечном результате действия»¹⁰⁶. Словом, «в повседневном испытании, составляющем нашу жизнь, бунт играет ту же роль, что *cogito* в царстве мысли: здесь он — первичная очевидность. Но эта очевидность извлекает человека из одиночества. Она и есть общее место, которое позволяет сделать основанием первичной ценности весь род людской: «Я восстаю, следовательно, мы существуем»¹⁰⁷.

¹⁰¹ Камю А. Бунтующий человек: (Отрывок). — *Вопр. литературы*, 1980, № 2, с. 182.

¹⁰² Camus A. *Essais*, p. 428.

¹⁰³ Ibid., p. 432.

¹⁰⁴ Камю А. Бунтующий человек, с. 185.

¹⁰⁵ Там же, с. 184.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же, с. 187.

В этой философской теореме-притче, предпосланной основным разделам «Бунтующего человека», важно отметить четыре момента. Во-первых, Камю если не вообще отвергает, то существенно пересматривает исходное понятие своих умозаключений: вместо «абсурда» ключевым звеном всех выкладок становится «бунт». Во-вторых, сам «бунт» обогащается категорией «граница», «мера», «предел» и в итоге из ценностно неопределенного, всеядного («все равнозначно и все позволено» или, как сказано было в «Мифе о Сизифе», «ничто не запрещено») делается утверждающим, защитой некоторых незыблемых нравственно-поведенческих ценностей. В-третьих, ценности эти истолкованы не эгоистически, но и не коллективистски, в смысле их принятия определенным социальным кругом, кланом, племенем, прослойкой, а общечеловечески: они возвышаются, скажем, над общественно-исторической враждой угнетателей и угнетенных, служат абсолютным критерием для разграничения добра и зла. В-четвертых, их сущностное основание мыслится антропологически — это присущая человеку как родовому существу «человеческая природа» или «человеческая сущность».

Последняя вводится в прямой спор с философией, исповедуемой экзистенциалистами, в том числе окружением Сартра, куда дотоле входил и Камю. Продолжая заимствовать из сартровской «философии свободы» определение человеческого существования как «проекта» (в глазах Камю и теперь «человек есть единственное существо, которое отказывается быть тем, чем оно является»¹⁰⁸), Камю тем не менее в дальнейшем отмечает знаменитую и ставшую своего рода девизом аксиому сартровского экзистенциализма: «Существование предшествует сущности». Согласно «Бунтующему человеку», это положение являет собой бессодержательный парадокс, игру спекулятивного ума: «Невозможно утверждать, будто бытие — это одно только существование. То, что всегда становится, не может само по себе быть, тут необходимо начало. Бытие обретает себя только в становлении, и становление ничто без бытия»¹⁰⁹. Сущность, по Камю, присутствует в любом становящемся существовании в качестве предпосылки и возможности, а не в качестве неведь откуда взявшегося результата. Без нее развертывание пусто, ли-

¹⁰⁸ Ibid., p. 420.

¹⁰⁹ Ibid., p. 699.

шено наполнения, есть совершеннейшее отсутствие, небытие, относительно которого нельзя даже определенно сказать, становится оно или топчется на месте — ведь к этому способно нечто, а не ничто. Правда, «сущность уловима только на уровне существования и становления»¹¹⁰, так что последнее есть неперемutable условие самопроявления бытия и нашего к нему приобщения, однако это уточнение не меняет сути дела. И не случайно Сартр, чье имя в книге Камю впрямую названо не было, тем не менее не преминул узнать себя между строк и уязвленно сосредоточил философскую часть своего ответа Камю на том, что свобода не знает ничего предустановленного, никакого заранее данного масштаба, «сущности», основания, — она есть «отрыв, отщепление, нарушение непрерывности, тогда как концепция „человеческой природы“ способна человека раздавить»¹¹¹. Камю вызывающе опрокидывает сартровский афоризм, преобразуя его в противоположный постулат: сущность предшествует существованию, которое в своей свободе обязано считаться с этой сущностью. «Бунтующий человек» знаменует собой поэтому отход от экзистенциалистских воззрений и поворот в сторону эссенциалистской философии человека.

Оценка этого поворота во многом зависит от того, как именно самоопределяется теперь Камю на философской карте XX в., от чего он отталкивается, где проводит разграничения. По ходу движения мысли в «Бунтующем человеке» выясняется, что отсутствие ценностно-аксиологического стержня усматривается, помимо экзистенциализма, еще и во всем западноевропейском «метафизическом бунтарстве» — в тянущемся от маркиза де Сада до Ницше и его преемников романтико-нигилистическом умонастроении, которое на каждом шагу срывается в иррационалистический имморализм, а будучи внедрено в действительную историю, дает «кровавую перелицовку философии» в виде фашистского человеконенавистничества¹¹².

Однако на этом разоблачительном прощании, в частности и с прошлым собственной мысли, Камю не останавливается. Всеразъедающий порок нравственной всеядности обнаруживается им, далее, в рационализме филосо-

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Sartre J.-P. Réponse à Camus. — In: Situations IV, P., 1964, p. 108—109.

¹¹² Camus A. Essais, p. 485.

фий, представляющих в его глазах идеологию также «исторического бунта», — в просветительстве, затем гегельянстве; панлогизм последнего, подчинив этику историческому становлению Духа и объявив добродетелью все, что на пользу этой железной необходимости, особенно опасно релятивизировал оценку нравственных ориентаций и впал, согласно «Бунтующему человеку», в рационалистический пигилизм, когда «действие рассчитывает себя в зависимости от результатов, а не принципов»¹¹³.

В конечном итоге почти вся двухвековая философская история Европы с кануна французской революции XVIII в., да и история гражданская, есть, по Камю, история разномастного, но повсеместного нигилистического падения. Остановить это последнее можно только одним — возвратом к эссенциалистской, безоговорочно универсальной, метафизически-трансцендентной категории «человеческая природа», что после провозглашенной еще Ницше «смерти бога» в душах людских якобы только и может скрепить расшатанную донельзя нравственность, «введя в человеческое существование ценность, постороннюю истории»¹¹⁴.

Преодоление экзистенциалистского «абсурдизма» в «Бунтующем человеке» ведется, таким образом, отнюдь не в направлении зрелой философской культуры XX в., не вперед к тому, что достигнуто научно-историческим подходом к гуманизму, а, напротив, является откатом к былому отвлеченному антропологизму — этому томлению по «немой всеобщности», связующей индивидов «только *природными* узами»¹¹⁵, если воспользоваться словами К. Маркса по поводу философии Фейербаха. Но если материалистический антропологизм Фейербаха явился для своего времени подлинным завоеванием, плодотворной корчевкой того «фантастического остатка веры в потустороннего творца», каким было «гегелевское домировое существование „абсолютной идеи“», «предсуществование логических категорий»¹¹⁶ до возникновения мира, то антропологизм Камю скорее лирически заявлен в виде смутного и зыбкого пожелания, чем обстоятельно философски проработан, мыслительно выстроен в учение.

¹¹³ Ibid., p. 542.

¹¹⁴ Ibid., p. 651.

¹¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.

¹¹⁶ Там же, т. 21, с. 285.

Но чем беднее содержанием подобная «заявочная» антропология, тем легче прослеживается и вызвавшая ее к жизни потребность, и возложенное на нее предназначение.

Сама по себе забота о непременно метафизическом, «трансцендентном» оправдании ответственных жизненных выборов в кризисных конфликтных ситуациях, когда произвольно-беспредпосылочная поведенческая установка («зов совести») и в самом деле нуждается в соотнесении с благом высшего порядка, которое бы служило обоснованием самой этой установки, уже выдает стремление опереться на «санкцию», которая бы структурно обладала религиозными признаками.

Тяга именно к такому «освящению» поступков сопряжена с тем, что нравственность, замешенная на вере, не только осмотрительно-расчетлива, поскольку уповает на воздаяние если не в земной юдоли, то в царстве божьем, — она еще и чувствует себя заранее подстрахованной, «трансцендентно» обеспеченной в своих тылах, имеющей право хотя бы отчасти разделить бремя ответственности за свой выбор с вышестоящим «провиденциальным» законодательством. Тщательно скрываемое малодушие этики, оглядывающейся на мистическое откровение, выявляет, а вместе с тем преодолевает та этика, которая сообщает моральной «санкции» подлинность вовсе не обращением к трансцендентному абсолюту (хотя бы и земного, светского покроя в виде «человеческой природы» или возведенной в онтологический статус совести, как будто последняя не разнится от одной цивилизации к другой), а обретением действительной почвы морали как порождения человеческой истории. Нравственные предпочтения при таком перевертывании аксиологической проблемы с головы на ноги получают возможность опереться на осмысленную совокупность целого ряда социально-исторических по своим истокам духовных образований, включая как складывавшиеся веками (и лишь в этом смысле «метаисторические») общечеловеческие понятия о добре и зле, и преломления этих идеальных поведенческих норм в свете запросов различных сил, сталкивающихся в истории, да и в повседневной жизни. Сопряжение всех этих подчас далеко не однонаправленных составляющих в единое основание для этического действия, бесспорно, дело нелегкое, не обходящееся без трений между ними, однако непрестанно возобновляемый поиск их оптимального, никогда

заранее не данного и не всегда полного совмещения, собственно, и есть нравственная свобода исторического поступка, выбора, означающая тем самым и громадный подчас риск, серьезнейшую ответственность. Она, эта трудная свобода, далека от чистого произвола сартровской экзистенции, пустой «щели», «дыры» в наличном бытии, от «ничто», единственная примета которого — сугубо негативная «инакость» по отношению к косному и вязкому окружающему ходу вещей; но она не спасается от самостоятельности и при помощи трансцендентно-эссенциалистских талисманов.

Вне- и надисторическая «человеческая природа» и служит Камю — подобно тому как божественное откровение служит верующему — душевной страховкой на все слишком для него тягостно-противоречивые случаи жизни. Есть, конечно, такие случаи, когда она на самом деле выручает — оказывается противоядием от разъедающих кислот ницшеанского нигилизма. Но сдерживанием своеволия дело здесь не ограничивается. Собственные былые имморалистические прегрешения мысли отбили у Камю охоту всякий раз мучиться нахождением изменчивого равновесия неоднородных, порой конфликтующих, но одинаково поставляемых историей в ее прошлом и настоящем слагаемых. И тогда он спешит запастись совершенно однозначной «трансцендентностью», сотворенной в спекулятивной лаборатории эссенциалистского антропологизма по образу и подобию трансцендентности божественной. Отрекаясь от бога как трансцендентного субъекта, Камю восстанавливает в правах его универсально-абсолютные предикаты и полагает обмирщенного заместителя священного — «человеческую природу». Евангелическая окраска моралистического гуманизма позднего Камю, взывающего «святости без бога» (притча «Чума», 1947; пьеса «Праведные», 1951), упоая на заимствованную из христианско-иудейской традиции заповедь «не убий!», — добавочное тому подтверждение. Фундировав в «Бунтующем человеке» этот завет антропологическим эссенциализмом и затем как бы доставив с помощью ракеты-носителя в виде «человеческой природы» на историческую орбиту, Камю тщетно стремится доказать способность к развертке таких житейско-очевидных истин обыденного поведения в целую стратегию общественно-политического действия.

В пределах обсуждения философского существа этой

императивной моралистики важно вникнуть в умственный настрой, составляющий ее подпочву. Ведь для того, чтобы заговорить в «Бунтующем человеке» от имени трансцендентного абсолюта, выступив провозвестником санкционируемых им столь же абсолютных предписаний долга, Камю понадобилось одно вольное или невольное мыслительное допущение: сознание самого мыслящего должно было присвоить себе метафизические прерогативы, разместившись где-то вне потока меняющейся житейской относительности с ее страстями — вне текущей истории, рассматриваемой в таком случае сверху или со стороны. Камю проясняет сокровенную установку, а заодно и само внутреннее устройство своей рефлексии, когда пишет: «Бунтарь, далекий от преклонения перед историей, отвергает ее и оспаривает во имя представлений о своей природе. Он отвергает свой удел, а его удел в значительной степени предопределен историей. Несправедливость, быстротечность жизни, смерть проявляют себя через историю. Отвергая их, отвергают вместе с ними и историю»¹¹⁷. Подобный «спор» с историей возможен только тогда, когда «оспариватель» выступает в виде внемирного, неотмирного обладателя ничем незамутненной — по сути поистине «божественной» — правды, который существует до истории или чудесным образом из нее вдруг выпал. Иными словами, в виде трансцендентного субъекта мышления и действия, который наделен насквозь эссенциалистским самосознанием.

В конечном счете моралистический гуманизм позднего Камю и в своих этических заповедях, и в подведенной под них зыбковатой лирико-философской антропологии своих основоположений выглядит одной из не столь уж редких в XX в. попыток откатиться вспять под видом движения вперед, и восстановить в правах интеллектуальное ядро религиозного сознания, пожертвовав «суеверием» — чересчур устаревшей мистико-мифологической оболочкой. Изнаночное, «отрицательное полагание» бога в рамках удрученного его «смертью» неверия, ужаснувшись своих опустошительных имморалистических следствий, исподволь снова преобразуется в гораздо более прямое полагание светской кальки священного.

Уловить совершенно отчетливо мыслительную этимологию понятия «человеческая сущность (природа)», как оно возникает у Камю в «Бунтующем человеке», помогает

¹¹⁷ Camus A. Essais, p. 653.

одно эвристическое сопоставление с лирико-философским репортажем Сент-Экзюпери «Военный летчик» (1942). Сравнение тут правомерно хотя бы потому, что Сент-Экзюпери, рассказывая об одном своем разведывательном вылете в мае 1940 г., в дни поражения Франции, уясняет для самого себя вещи, над которыми несколько лет спустя столь же мучительно будет размышлять Камю в своей хронике-притче «Чума» (1947): что побуждает сопротивляться, сражаться и идти на смерть в обстановке, когда надежды на успех нет, когда действие заведомо обречено быть бессмыслицей с точки зрения здравого рассудка и непосредственной пользы, когда доводы разума теряют свою убедительность, а взамен приходит некая не поддающаяся чисто логическому выведению душевная непреложность, которая заставляет вновь и вновь возвращаться в пекло боя, хотя он наверняка в конце концов будет проигран, а подвиг и жертва вряд ли причинят заметный ущерб врагу и сколько-нибудь ощутимо помогут своим. Подобно «врачевателям», лечащим у Камю чумных больных со смертельным риском для себя и без надежды пресечь недуг своим вмешательством, летчики у Сент-Экзюпери, исполняя свой долг так, «как совершают обряды, когда в них уже нет религиозного смысла», «похожи на христианина, которого покинула благодать». И, подобно Камю, Сент-Экзюпери нащупывает властный побудитель к действию «вопреки правде логиков» в чувстве ответственности перед товарищами по отряду, соотечественниками, братьями-людьми в целом. Каждая из этих все более широких общностей рисуется ему собором, любой камень которого получает свою подлинную значимость от смысла всей постройки, призванной служить местом поклонения святыне. Святыней храма «соборного человечества», которая придает каждому из составляющих его людей свойство «соборности», и является, по мысли Сент-Экзюпери, Сущность или понятие Человека с большой буквы. Присутствуя в любом отдельном человеке, эта Сущность вместе с тем ему не тождественна, а больше и выше его, так сказать, трансцендентна по отношению к его частичности, т. е. является тем же самым, что в «Бунтующем человеке» Камю обозначено как «человеческая природа».

До сих пор ход рассуждений обоих мыслителей-писателей, как видим, совпадает, но если Камю прерывает здесь свои выкладки, то Сент-Экзюпери их продолжает, пробуя

вскрыть, в свою очередь, содержание самой категории «человеческая Сущность» и тем как бы высвечивая то, что у Камю остается подспудным. Выдержки из этого самотолкования не нуждаются в особых комментариях, подтверждая выводы о скрытой христианской подкладке эссенциалистского поиска, в котором Сент-Экзюпери и Камю родственны: «Моя духовная культура стремилась положить в основу человеческих отношений культ Человека, стоящего выше отдельной личности... Моя духовная культура стремилась сделать из каждого человека Посланца одного и того же владыки. Она рассматривала личность как путь или проявление того, кто выше ее; она предоставляла ей свободу восхождения туда, куда влекли ее силы притяжения. Я знаю, откуда взялось это силовое поле. Веками моя духовная культура сквозь людей созерцала Бога. Человек был создан по образу и подобию Божию. И в человеке почитали Бога. Люди были братьями в Боге. Этот отблеск сообщал каждому человеку неотъемлемое достоинство. Отношение человека к Богу ясно определяло каждого перед самим собой и перед другими. Моя духовная культура — наследница христианских ценностей». Далее идут умозаключения, в которых, по существу, уже дано все необходимое для принципа милосердной меры, выражающегося у Камю в запрете посягать на жизнь другого, поскольку это есть посягательство на «человеческую природу», т. е. на сущностно-человеческое, а согласно Сент-Экзюпери, и «божественное», наличное и в том, кто посягает: «Я понимаю, откуда приходит уважение людей друг к другу. Ученый должен был уважать грузчика, потому что в этом грузчике он почитал Бога, чьим посланцем грузчик являлся наравне с ним... Любовь к ближнему была служением Богу через личность. Она была данью, воздаваемой Богу, сколь бы посредственна ни была личность... Долг врача состоял в том, чтобы, рискуя жизнью, лечить зачумленного, кем бы он ни был. Врач служил Богу... Моя духовная культура, наследуя Богу, превратила любовь к ближнему в дар Человеку, приносимый через личность»¹¹⁸.

В свете этой сопоставительно-пояснительной расшифровки «Бунтующий человек» Камю предстает как одна из недостроенных теодицей развоплощенного, безипостасного «святого духа» по имени «человеческая природа».

¹¹⁸ Сент-Экзюпери А. Соч. М., 1964, т. 302, 338, 406—408.

Онтология здесь по самой своей структуре теологична, так что не будет ошибкой назвать ее онто(тео)логией.

Культура искони была и пребудет духовным домогательством жизненного Смысла — согласия между предполагаемой правдой сущего и полагаемой правдой личности. Из века в век возобновляется искание возможностей такой встречи: чаяние, сомнение, предвосхищение, обретение, разочарование, утверждение, привнесение.

Но раз для этого понадобилось поддерживать в безостановочной работе весьма непростое смыслодобывающее и смыслоизготавливающее орудие культуры, стало быть, нужный, как воздух и хлеб, смысл жизни далеко не всегда палицо, отнюдь не самоочевиден и без труда, непосредственно недоступен. Он имеет обыкновение в свой час угасать, постепенно истончаться или вдруг иссякать. И смеяющиеся одна другую цивилизации вынуждены опять и опять открывать его для себя заново, каждая на свой особый лад. Недаром трагическое — а оно-то, собственно, и знаменует собой убыль, помраченность правды на земле, есть содрогание от этой пропажи и волеие заполнить разверзшуюся пустоту — крайне изменчиво, подвижно. Почитаемое самым благородным, самым непреходяще-вечным достоянием каждой из культур, оно насквозь исторично и всякий раз удостоверяет их неповторимость.

В культуре XX в. трагическое не просто в очередной раз подновило свои обличья. Не испытало оно недостатка и в новшествах по существу, хотя резко между собой несхожих, друг друга отвергающих. С одной стороны, — «трагедия оптимистическая», подчеркивающая свой вызов привычному уже самим сращением двух как будто несовместимых понятий. С другой, на Западе, — «пантрагедия».

Бытует, впрочем, и довольно широко, мнение, будто эта до предела, а то и сверх предела насыщенная разнообразность трагического есть просто-напросто мóрок умов злокозненно-химеричных, одолеваемых дурными наваждениями и низменными наклонностями, а поэтому — вроде бы незаконпорожденное дитя («а-литература», «анти-театр») в почтенном семействе, ведущем родословную от самой Мельпомены. По-человечески попятные, высказываемые подчас находчиво и хлестко самозащитно-защитные изобличения пантрагического мировиденья в беспочвенности и несуразности страдают, однако, одним изъяном, обрекающим их скользить по поверхности ве-

щей. Ведь боль, включая боль душевную, не снять, объявив ее почудившейся блажью, толком не установив вызвавший ее недуг.

Разумеется, основная из всей совокупности причин этого нездорового жизненного чувства коренится в потрясениях позднебуржуазного общественного устройства. Но, как свидетельствует обзор онтологических, гносеологических, этических концептуализаций пантрагического, оно настояно еще и на продуктах, так сказать, полураспада христианства, которое почти два тысячелетия входило так или иначе в состав «генетического кода» западноевропейской цивилизации. По своему виду вполне безрелигиозные, подчас даже богоборческие, они могут иногда воспроизводить выработанные христианством мыслительные привычки и душевную настроенность впрямую, попросту перенося самый уклад его запросов на совсем иные, светские, но перетолкованные в старом ключе духовно-исторические образования, скажем, науку. В других, осложненных случаях вторичные отходы христианской религиозности могут давать опрокинутые, соперничающие с обмирщенно-вероподобными культами изнаночные слепки с веры — обиженное на «пустые небеса» безбожие, своего рода скрытую иконоборческую ересь нашего времени. Она-то и служит переключателем трагического в сверхнапряженный, пантрагический режим работы — в угнетенное, тоскующее осознание бытийной «смыслоутраты», в досаду на немощствующего «творца», на все его «творение».

Взращенная в лоне этого пантрагического умонастроения установка на самодостаточную и «беззаконную» — исключительно внутри себя черпающую все, что ей необходимо для жизнедеятельности, — одиночную свободу обрекает, однако, проваливаться в ямы имморалистического своеволия. Тогда-то, чтобы избежать вырождения свободы в произвол, и делаются отчаянные попытки все-таки обзавестись «священным», почерпнув его в несвященных источниках. Обжегшись на собственных уступках моральной неразборчивости, оглядываются назад и пробуют мыслить подставное «священное» подобным тому, что было недавно смыто утратой веры, во всем, кроме самого вероткровения, которое и полагало раньше смыслоизлучающий источник.

Непосредственный побудитель к такому движению укордкой вспять — соприкосновение впрямую с тем сокрушительно усугубленным ныне парадоксом, который про-

истекает из государственно-монополистического присвоения труда и был установлен еще применительно к раннебуржуазному укладу: уже там «полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение»¹¹⁹ и «его проявление жизни оказывается его отчуждением от жизни, его приобщение к действительности — выключением его из действительности, *чужой* для него действительностью»¹²⁰. Рывок навстречу безрелигиозному самосознанию, провозглашенный во всеуслышанье и в самом деле было предпринятый, пресекается и сворачивает на окольную тропу стыдливого «богостроительства» тогда и там, где и когда созданное разумом и трудом людей отделяется волей общественных обстоятельств от своих создателей, выходит из-под их власти и против них же обращается. При столь сбивающих толку превратностях распротиться с христианством как одним из «священных образов человеческого самоотчуждения» бывает способна лишь мысль, преисполненная решимости вопреки всему непосредственно очевидному уповать на возможности преодолеть «самоотчуждение в его *несвященных образах*»¹²¹. В противном случае ей не обойтись без квазирелигиозных подпорок. Святыня культуры у Мальро и не менее вечная святыня «человеческой природы» у Камю — два таких философских заменителя божественного, два близких усилия бытийно укоренить личность.

Беда подобного умозрительного и стыдливого «богостроительства» прежде всего в том, что справиться со смысловым голодом, чреватых припадками моральной всеядности, невозможно всерьез и надолго при помощи искусственного питания, к какому прибегают, когда настоящей нравственной пищи взять неоткуда. Смысл жизни должен обладать непреложностью. Он не изобретается, он обретается. Его не насадить и самыми хитроумными доказательствами рассудка, самыми громкими и обильными словословиями, коль скоро он, подобно кислороду, не содержится в самом воздухе, каким изо дня в день дышит личность. Когда же «священное» изготавливается в мастерских умозрения по образу и подобию иссякающей веры, оно быстро обнаруживает свою поддельность и легко оборачивается томлением по недостижимой правде. И тогда бывает способно служить разве что, по словам Маркса, скоро остывающей «грелкой для отдельных умов».

¹¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 476.

¹²⁰ Там же, т. 42, с. 119.

¹²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 415.

ЛИТЕРАТУРА ХРИСТИАНСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ В ФРГ

С. С. Аверинцев

Годы нацистской диктатуры и военных катастроф привели не одного представителя немецкой творческой интеллигенции к дверям церкви. Разумеется, непохожие друг на друга писатели искали у этих дверей отнюдь не одно и то же. Лучшие сумели в свое время более или менее твердо противопоставить идеологическим и житейским приманкам нацизма свою верность христианскому моральному идеалу. Другие сами были подвержены в прошлом соблазну шовинизма, если не в гитлеровском, то в кайзеровском его варианте, и теперь, когда мечта о «великой Германии» развеялась, желали как-то заполнить образовавшуюся пустоту. Третьи успели уронить свое доброе имя воспеванием нацистского режима в стихах или в прозе и теперь выставляли напоказ свои христианские убеждения как своеобразное алиби, которое должно было отделить их от окончательно скомпрометированных персонажей вчерашнего дня и сохранить за ними хотя бы минимум респектабельности. Четвертые, наконец, ощущали потребность в «покаянии» за исторический грех немецкого общества, причем потребность эта у разных людей имела весьма различную меру глубины.

Каждая из перечисленных ситуаций должна рассматриваться отдельно: совсем не одно и то же — пусть тихо, но твердо сказать «нет» нацистскому культу сверхчеловека в те дни, когда этот культ справлял свои торжества на площадях немецких городов, или задним числом разочароваться в нем после его крушения. Однако в любом случае все, что было сколько-нибудь содержательным в умонастроении послевоенной христианской «волны», обусловлено отталкиванием от вульгаризованного гитлеризмом ницшеанства. Швейцарский католический философ Ганс Урс фон Бальтазар так выразил в 1948 г. это умонастроение: «В двух направлениях повое время взорвало древнюю меру гуманности — в направлении сверхчеловека и в направлении недочеловека. Ницше верил, что может в начале своего „Заратустры“ противопоставить то и другое как предельные противоположности. Однако

крайности соприкасаются. Они совпадают в том, что оба потеряли ту срединную меру, которая, если верить основателям западного гуманизма, как раз и составляет самую суть человечности. Понятно, что для истории не составило большого труда доказать диалектическое тождество сверхчеловека и недочеловека, и она проделала это столь основательно, что все дальнейшие слова становятся излишними... В этот исторический момент настоятельнее, нежели когда-либо, возникает вопрос о сверхисторической мере человека — вопрос об отношении западного гуманизма к сверхземной, христианской человеческой мере»¹.

Поиски абсолютной, «сверхисторической» и «сверхземной» меры человека отвечали на запросы тех кругов, которые, не приемля марксизма и коммунизма, в то же время относились с антипатией к враждебным духовности тенденциям позднебуржуазной идеологии, испытали в прошлом болезненное потрясение от фашистского варварства и с печалью воспринимали в настоящем торжество технократического утилитаризма американской складки, для которых оставалась лишь надежда на «вечное в человеке» (заглавие известной книги М. Шелера), на возвращение к «вечной философии», к христианским истокам.

После 1945 г. к немецкому читателю возвращаются писатели и мыслители, воздействие которых насильственно пресекалось полицейским произволом гитлеризма. Молодое поколение заново открывает для себя имена, многие из которых были отлично известны предыдущим поколениям. Среди «властителей дум» с католической стороны особую роль играет философ и публицист Романо Гвардини (1885—1968). На его личности и на его книге «Конец нового времени» («Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung»), вышедшей в 1950 г., стоит остановиться подробнее, тем более что философская эссеистика этого автора сама по себе стоит на грани художественной литературы.

Гвардини по происхождению итальянец, по с детства жил в Германии, учился в немецких университетах, писал по-немецки и принадлежит немецкой культуре; лишь особая легкость его эссеистического красноречия, пожалуй,

¹ Balthasar H. U. v. Christlicher Humanismus. — Studium gen., 1948, N 2, S. 63.

сближает его с романской культурной традицией. Имея сан священника, он с 1923 г. профессорствовал в Берлинском университете. Необычный характер имела в 20-е годы и начале 30-х годов деятельность Гвардини как воспитателя и вдохновителя интеллигентной католической молодежи. Вокруг него возникло движение «Квикборн» («Quickborn» — «Живой родник»); доклады и лекции самого Гвардини и его последователей, споры и беседы в замке Ротенфельс на берегу Майна, где был постоянный центр заседаний «Квикборна», вошли в историю немецкой культуры. В 1939 г. Гвардини выступил против нацистского антисемитизма, издав во Франции под псевдонимом «Л. Вальдор» книгу «Христианин перед лицом расизма» («Chrétien à face du racisme»); другие его работы, не имевшие столь явной связи с актуальными событиями, также противостояли гитлеризму своим нравственным пафосом. В том же 1939 г. последовало отстранение Гвардини от преподавательской и общественной деятельности; ему было запрещено публично выступать, что обосновывалось ссылкой на его «антигосударственное поведение» (попытка все же организовать выступление Гвардини в Грейфсвальде окончилась арестом пригласившего его священника). Так нацисты по-своему оценили действенность его слова. После крушения гитлеровского режима маститый философ получает почетные отличия от самых различных религиозных и культурных организаций (его антифашистская позиция находит признание и в ГДР, где выходит ряд его книг). Он уже не может вернуть личный контакт с молодежью, но остается влиятельным католическим публицистом; «аджорнаменто» папы Иоанна XXIII и Второй Ватиканский собор часто рассматриваются как торжество некоторых его идей.

Гвардини как философ стоял в стороне от школ и направлений, хотя его мысль была близка проблематике экзистенциализма и особенно христианского персонализма; в молодости он был лично связан с Максом Шелером. Не отождествляя себя ни с консервативной неосхоластикой, ни с католическим «модернизмом», он стремился дать в эссеистической форме христианское осмысление опыта европейского культурного творчества от античной классики до новейшего времени. Пистет перед традиционными ценностями культуры — и прежде всего художественной культуры — нередко навлекал на Гвардини обвинение в эстетизме; как бы ни относиться к этому обвинению, необ-

ходимо признать, что «Квикбори» при несомненном господстве религиозно-этического идеала имел в себе нечто от специфической атмосферы «элитарных» кружков, противопоставлявших себя «омассовлению» жизни. (Вспомним, что в свое время Стефан Георге, будучи в качестве имморалиста и «язычника» антиподом христианства, готов был порой славить католическую церковь как один из последних приютов аристократического чувства формы.) Тем более неожиданной для читателей и почитателей Гвардини была его послевоенная книга «Конец нового времени».

Тема этой книги сама по себе традиционна для западной культурфилософии со времен Ницше: кризис норм и оснований культуры, восходящих к Ренессансу, самоисчерпание индивидуалистических концепций суверенной личности как высшей ценности, дисциплина, налагаемая индустриальной цивилизацией, выход на передний план «человека массы». Эта тема не только разрабатывалась буржуазными мыслителями в духе пессимизма (Шпенглер и его многочисленные продолжатели), но нередко эксплуатировалась ими как оправдание нигилизма (Э. Юнгер, Г. Бенн). Ничего подобного нет у Гвардини. Нельзя, конечно, сказать, что его взгляд на будущее только оптимистичен; он краешком души сожалеет об утрате былых «роскошеств» культивирования самодовлеющей индивидуальности и рассматривает многие тенденции индустриального века как самый серьезный риск, однако решительно отказывается быть перед лицом этого риска пораженцем. Что резко отделяет его от антидемократических глашатаев пессимизма, так это твердая решимость видеть в «человеке массы» прежде всего человека, имеющего право и шанс быть личностью, даже если он не может стать «индивидуальностью» в духе идеалов эпохи Гёте.

«Имеем ли мы право, — спрашивает Гвардини, — рассматривать ограничение, налагаемое ростом массы на все культурно-субъективные ценности, как аргумент против роста массы? Если культурный уровень тысячи должен быть ниже культурного уровня десяти, вправе ли мы говорить, что следовало родиться не тысяче, а только десяти? Разве предоставление шанса стать личностью не есть нечто безусловное, перед чем должны отступить все прочие соображения? У новоевропейского индивидуалиста есть серьезная причина спросить себя, до какой сте-

пени он возводит в абсолют свои же собственные индивидуально-экзистенциальные предпосылки <...>. Вместо того чтобы во имя культивирования индивидуальности протестовать против поднимающейся массы, было бы правильное поставить вопрос: где лежат человеческие проблемы самой массы? Они заключены вот в чем: поведет ли единообразие, неотделимое от множественности, только к утрате индивидуальности или также к утрате личности? С первым можно примириться, со вторым — никогда»².

Католический философ доказывает свою способность увидеть возникающую внутри массы новую этику человеческой солидарности; более того, он способен оценить ее как противодействие силам распада и разобщения, как конструктивную основу гуманизма будущего.

«Это товарищество по существованию — по грядущему делу человечества и по грядущему риску человечества. Если это товарищество будет осмыслено, исходя из личности, оно станет великим положительным началом массы. Идя от него, можно надеяться в изменившихся условиях, задаваемых существованием массы, сызнова отвоевать человеческие ценности доброты, понимания, справедливости»³.

Вопрос о грядущей судьбе человеческих ценностей переходит в вопрос о сущности человека. Не присматривая атеистической концепции человека как части единого материального мира, Гвардини подвергает критике философскую антропологию немецкого классического идеализма и влиятельного в 1950 г. экзистенциализма. То и другое рассматривается как отклонение от католической «меры». Если гегельянство не видит за «логикой мирового духа» человеческой свободы, экзистенциализм неправомерно абсолютизирует эту свободу.

«Человек не таков, каким его видит экзистенциализм. Согласно этой доктрине, у человека нет предпосылок — ни сущности, ни нормы. Он абсолютно свободен и сам определяет себя, притом не только в своем действии, но и в своем бытии. Заброшенный в бездомность и в беспорядок, он якобы имеет только себя самого, больше ничего, и его жизнь есть наипрадикальнейше замкнутая на себя самого судьба. Но это тоже неверно. У человека есть сущ-

² *Guardini R.* Das Ende der Neuzeit: Ein Versuch zur Orientierung. Würzburg, 1953, S. 70—71.

³ *Ibid.*, S. 73.

ность, в силу которой он может сказать: „Я есмь это“. Человеку дан порядок, в силу которого он может сказать: „Я есмь здесь и сейчас, я стою внутри этой определенной взаимосвязи вещей“. Ему дан окружающий мир — мировое целое и непосредственное окружение, которые составляют для него угрозу, но также и опору»⁴.

Среди «властителей умов» протестантской стороны необходимо назвать швейцарского теолога-кальвиниста Карла Барта (Karl Barth, 1886—1968), чья деятельность в значительной мере связана с Германией и чьи идеи находили в Германии широкий отклик. Еще в период между двумя мировыми войнами Барт выступил как ведущий теоретик так называемой диалектической теологии, в полемике с оптимистическим, не в меру «благополучным» либеральным протестантизмом XIX в. и с опорой на наследие только что открытого Киркегора, настаивая на абсолютной трансцендентности бога по отношению ко всем ценностям цивилизации. Бог есть, по Барту, «критическая негация» всего сущего, «совершенно непредметный источник кризиса всякой предметности, Судия, небытие мира»⁵. Человек может обрести истинное отношение к богу лишь на пределе своего бытия, лишь будучи «снят» богом в акте диалектического отрицания. В той мере, рассуждает Барт, в какой человек тождествен себе, он не может веровать, а в той мере, в какой он всрует, он уже не тождествен себе. «Лишь через веру я есмь то, что я (не) есмь»⁶, — заостряет он до парадокса свою мысль. Резко критикуя иллюзию, благодаря которой человек под видом бога получает собственный мистифицированный образ, Барт готов даже солидаризироваться с атеистическим антропологизмом Фейербаха, но, конечно, не ради отрицания бытия бога, а ради утверждения его запредельности. При таких предпосылках положение теолога становится остро драматическим: он стоит между Сциллой и Харибдой — между отвергнутым опредмечиванием и пустой беспредметностью, между фальшивым утверждением и бессодержательным отрицанием. Однако в книгах Барта читателю нередко импонировала именно прямота, с которой он отказывался от любой попытки смягчить или затушевать напряженность ситуации.

Той же прямоотой в еще более высокой степени отме-

⁴ Ibid., S. 85.

⁵ Barth K. Der Römerbrief. 2. Aufl. München, 1922, S. 57.

⁶ Ibid., S. 126.

чено гражданское поведение Барта. Еще до 1933 г. он осудил рост немецкого милитаризма, с первых месяцев гитлеровского режима стал к нему в оппозицию, в 1935 г. был изгнан из германского университетского мира и вернулся в Швейцарию, а затем прошел мучительный, но последовательный путь от ориентации на чисто религиозное сопротивление к призыву бороться против фашизма с оружием в руках («Письмо Громадке», 1938). После войны он резко выступил против нового вооружения ФРГ, против идеологии НАТО, за контакты со странами Варшавского договора; выражая известную сдержанность относительно общественного строя ГДР, он в то же время заявил себя последовательным противником антикоммунизма. «Борьба против антикоммунизма, — заметил он в 1956 г. в заключительном слове на заседании Общества евангелической теологии в Вуппертале, — являет собой сегодня великую задачу для христианских сил»⁷. Политическая позиция Барта сближала его с такими деятелями христианских антивоенных кругов, как пастор-антифашист Мартин Нимёллер, президент Немецкого общества мира, лауреат Международной Ленинской премии «За укрепление мира между народами». Но облик Барта, как он воспринимался поколениями современников, немыслим без фундаментальных теологических штудий, отложившихся в многотомной «Церковной догматике» («Kirchliche Dogmatik») ⁸. Существует колорит-

⁷ Цит. по кн.: Trebs H. Karl Barth. B., 1966, S. 54.

⁸ В строгой и цельной композиции этого труда очень неожиданно, но по-своему логично появляется, между прочим, раздел о музыке Моцарта. Вот несколько проб из этого раздела. «Почему для каждого, имеющего уши, чтобы слышать, почти в каждом такте, пришедшем Моцарту в голову и записанном им на бумагу, звучит музыка, применительно к которой «красиво» — просто несообразное слово; музыка, которая есть для праведного не развлечение, не удовольствие, не восторг, но еда и питье? Почему она утешает и увещевает? <...> Почему позволено утверждать, что Моцарт принадлежит теологии (специально по разряду науки о творении и по разряду эсхатологии), хотя он менее всего был отцом церкви или даже просто ревностным христианином? Это позволено утверждать потому, что он знал нечто о доброкачественности творения как целого и умел выразить это нечто, как не могли ни учителя церкви, ни церковные реформаторы, ни ортодоксы, ни либералы, а экзистенциалисты и подавно. Чистота его сердца превыше всякого оптимизма и всякого пессимизма. 1756—1791! Это было время, когда Господь Бог находился под судом и следствием за лиссабонское землетрясение и когда теологи и прочие благо-

ный анекдот об одном разговоре Барта и Нимёллера. Реплика Барта: «До чего странно, Мартин, что ты так мало занимаешься систематической теологией и все-таки почти всегда попадаешь в точку!» Реплика Нимёллера: «До чего странно, Карл, что ты так много занимаешься систематической теологией и все-таки почти всегда попадаешь в точку!»

Прежде чем говорить о таком предмете, как «литература христианского направления в ФРГ», полезно уяснить себе, в каких именно границах и в силу каких обстоятельств предмет этот реален, а обозначающий его термин имеет смысл. Не может же, в самом деле, конфессиональная принадлежность писателя как таковая служить критерием при классификации фактов, изучаемых не историей религий, не историей идеологий, но историей литературы! Можно вспомнить слова известного протестантского теолога Рудольфа Бультмана: «Есть сапожники-христиане, но не существует христианского сапожного ремесла». Иначе говоря, есть писатели с христианскими воззрениями, есть отголоски этих воззрений в их творчестве, но разве позволительно говорить о каком-то «христианском направлении» как реальности историко-литературной, стоящей в той же плоскости, что реальность прочих направлений и школ?

Однако для периода, начавшегося еще в пору гитлеровского гнета, продолжавшегося в начале существования ФРГ и окончательно завершившегося лишь в 60-е годы, дело обстоит не так просто. Наиболее влиятельные, заметные и типичные представители «христианской литературы» этого периода в совокупности образуют если не литературную группу в собственном смысле слова, то, так

намеренные лица с великим трудом силились Его защитить. А у Моцарта был перед лицом проблемы теодицеи данный свыше мир, который выше, чем хвалящий или хулящий, критический или спекулятивный рассудок. Он услышал и дает по сей день слышать любому, кто имеет уши, то самое, что мы увидим в конце времен: великую связь божьих дел. <...> В музыке Моцарта перед нами ясное, хочется сказать — логически достаточное доказательство, что если творение включает в себя и «да» и «нет», если оно имеет сторону, обращенную к Богу, и сторону, обращенную к ничтожеству, то утверждать, будто оно причастно хаосу, — значит на него клеветать». Музыкальность Карла Барта не случайная, но существенная черта его облика, дополняющая и суровость полемиста, и тяжеловесную основательность систематика.

сказать, одну литературную «компанию», культурно-бытовое сообщество людей, объединенных отнюдь не только религиозными интересами, но едва ли не прежде всего житейскими навыками, эстетическими вкусами, местом в обществе (пристойная «золотая середина» на равном удалении как от напористых хозяев жизни, от власти и настоящего богатства, так и от пролетариата или люмпен-пролетарского «дна»). Их духовные запросы и творческие устремления определены более или менее замкнутой кружковой средой интеллигентов старого типа — «порядочных людей». К этой специфической, от XIX в. унаследованной «порядочности» (как-никак, помогшей иным сохранить честь в годы национального бесчестия при Гитлере) со времен неоромантизма непременно присоединились столь же специфические «духовность» и «глубина». Важно понять, что сколь бы важное место ни занимала в их мыслях, утопиях и эмоциях церковная, конфессиональная общность, все они были эмпирически объединены между собой в рамках совсем иной общности. Грубо говоря, они изначально повстречались между собой не в церкви, а за чашкой чая. Недаром конфессиональные различия между писателями-католиками и писателями-протестантами почти не ощущаются; они перекрыты единством интеллигентского умонастроения. За период гитлеризма беда заставила этот достаточно узкий круг сплотиться еще теснее⁹.

Сколь ни второстепенна конфессиональная сторона дела, стоит, однако, отметить одну вещь: нам предстоит увидеть, что в рядах писателей христианского направления заметнее католики. Это один из сюрпризов XX в.: еще около 1900 г. немецкая культура была массивно протестантской и конца этому отнюдь не предвиделось. Протестантизм в его либеральной форме (А. Гарнак, А. Ричль) отождествил себя с благополучным буржуазным прогрессом кайзеровских времен, с победительным, самоуверенным настроением тогдашнего образованного бюргерства; зато каждый из последовавших кризисов — падение монархии, экономические неурядицы и политические тревоги Веймарской республики, торжество насилия и массовое отступничество вчерашних либералов при Гитлере, наконец, вторая мировая война, разгром нацистской Гер-

⁹ Ср.: История немецкой литературы: В 5-ти т. М., 1976, т. 5, гл. XXIV.

мании и послевоенная разруха — приносил новые обращения в католичество. Сказал же папа Бенедикт XV в 1918 г.: «Эту войну Лютер проиграл». Заметим, что во всем мире виднейших писателей и мыслителей за последние два века подарили католичеству отнюдь не традиционно католические семьи: в Англии за блестящим писателем и экс-англиканином Ньюменом, умершим в сане кардинала, последовал поэт-иезуит Хонкинс, так опечаливший отца переходом в одиозную для него религию, затем Честертон, отпрыск пуританских предков, и другие; даже в католической Франции Жак Маритен был потомком протестантского рода, а жена его Раиса — еврейкой с Украины. Германия не составила исключения: Теодор Хеккер, а также Вернер Бергенгрюн и Гертруда фон Ле Форт, о которых пойдет речь в этой статье, — конвертиты (предками Бергенгрюна были балтийские протестанты, бесконечно далекие от католичества, предками Ле Форт — французские гугеноты, бежавшие в Германию). Религиозность конвертита — это совсем особая религиозность, куда интенсивнее идеологически и эстетически окрашенная, куда менее бытовая, чем такая религиозность, которая наследуется по праву рождения (если еще раз обратиться к французским примерам, для Маритена церковь — метафизическая идея и социальная утопия, а для Бернаноса, выросшего в католичестве, — очень жесткая действительность, любимая, но и мучающая).

Но важно отметить и другой момент: ситуация католических писателей в Германии, стране с сильными католическими «анклавами», но отнюдь не сплошь католической, была еще одной причиной, побуждавшей их держаться поближе друг к другу. Немецкое интеллектуальное католичество сравнительно с французским более провинциально и как раз поэтому гораздо более миролюбиво. Здесь мы не встретим кипения страстей, побуждавшего Леона Блуа накидываться с оскорблениями на Гюисманса, а Бернаноса — иронизировать над Клоделем; не свойственно немцам и столь характерное для их французских собратьев болезненное переживание противоречия между религиозной верой и профессионально-писательским бытием. Интеллигентные новообращенные в Германии как раз и воплощают свою веру в своем творчестве, в несколько отвлеченной сфере чуть стилизованных образов — так где же здесь разлад? И это еще одно основание относиться к их общности как к подобию литературной

группы, литературного направления. Перед нами достаточно различные писатели, но на словесной ткани их книг лежит общий отпечаток торжественного архаизаторства, благородного эпигонства, заставляющего вспомнить так называемое Бевронское искусство («Beuroner Kunst») — попытки немецких монахов-бенедиктинцев второй половины прошлого века создать новый сакральный стиль путем обращения к египетским формам, к греческой архаике, к романскому средневековью. Мы увидим, как налет этот постепенно улетучивается; и когда от него не остается ровно ничего, о «христианском направлении» уже невозможно говорить как о направлении литературном.

Едва ли не первое место среди тех христианских писателей Германии, которые имели мужество последовательно противостоять духу мещанского шовинизма и конформистского «единомыслия» как в фашистском его варианте, так и в респектабельном псевдорелигиозном облики, занимает Рейнгольд Шнейдер (Reinhold Schneider, 1903—1958). Место это обеспечивается не столько чисто литературным уровнем творчества Шнейдера — хотя манере его нельзя отказать в целомудренном, истовом благородстве интонаций, она остается безнадежно эпигонской, — сколько человеческим обликом этого писателя. Еще при жизни он стал для многих своих современников легендой благодаря своей трагической прямоте, неустрашимости, безжалостности к себе, благодаря своей старомодной, подчас достойной Дон Кихота рыцарственности, своей готовности одному стоять против всех, и прежде всего против своих же мнимых союзников и почитателей, ни на йоту не отступая от правды, как он ее видел и понимал. «Первое впечатление, которое исходит от этого высокого, выше двух метров ростом, человека, — это впечатление излучающейся, изливающейся струями нравственной безупречности», — свидетельствовал литературный соратник Шнейдера Вернер Бергенгрюн¹⁰. В самой фигуре Шнейдера, необычно длинной, строгой, пегнувшейся фигуре одинокого и больного человека, было нечто от Рыцаря Печального образа (сравнение тем более неизбежное, что старая Испания, увиденная через Сервантеса, через Тересу и Хуана де ла Крус, через Кальдерона, за-

¹⁰ *Bergengruen W. Dichtergehäuse: Aus den biographischen Aufzeichnungen. Zürich, 1966, S. 400.*

пимает существенное место в творчестве писателя не просто как одна из тем, но как прообраз собственной судьбы).

Литературный путь Рейнгольда Шнейдера начался в 1930 г. с эссеистического трактата «Страдания Камозенса, или Крушение и полнота португальского могущества» («Das Leiden des Camoens oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht»). Заглавие предвосхищает некоторые ключевые мотивы позднейшего творчества писателя. Характерно, например, что оно говорит именно о «страданиях» поэта, о поэте как страстотерпце, для которого страдание не менее активно и осмыслено, чем деяние, ибо принято на себя как внутреннее выявление еще не до конца выявившегося вовне кризиса моральных норм общества (в случае Камозенса это противоречие между высоким рыцарственным пафосом «Луизиады» и хищным духом эпохи колониальных завоеваний). Характерно и то, что «крушение» — безнадежный конец государственной мощи португальских королей — отождествлено с сокровенной «полнотой могущества», совершающейся «в духе» перед лицом беды. Молодому Шнейдеру импонировала доктрина испанского писателя и философа Мигеля де Унамуно о «трагическом восприятии жизни», о христианстве как «агоне» и «агонии» — осознанно безнадежной борьбе духа против всего мира.

Затем пришли годы гитлеровской диктатуры; Шнейдер сам рассказал впоследствии, как в январскую ночь 1934 г. его душа была перевернута рассказами о реальности концентрационных лагерей¹¹. Всепоглощающая потребность в вере, в нравственной опоре среди всегерманского нравственного падения делает Шнейдера из адепта «аристократического» пессимизма пламенным католиком. Теперь его герой и образец — испанский священник Бартоломе де Лас Касас, мужественно осудивший зверства конкистадоров в только что завоеванных индейских землях. Книга Шнейдера «Лас Касас перед Карлом Пятым» («Las Casas vor Karl V. Szenen aus Konquistadorenzeit»), вышедшая в 1937 г., имеет своей темой моральный суд над властью, поправшей право, и проходящие в ней образы — узники, заживо разрываемые псами или умирающие от истощения под бременем каторжного труда, лишенные всех человеческих прав лишь за свою принадлежность

¹¹ *Schneider R. Lebensringe.* — Michael, 1953, 17 Mai.

к гонимой расе, — имеют остроту притчи. В 1942 г. писателю было официально запрещено печататься, а двумя годами позже против него было возбуждено дело «о приготовлениях к государственной измене», и жизнь его оказалась спасенной по случайности: пока врачи готовили его, как раз тогда находившегося в тяжелом недуге, для транспортировки живым на суд в Берлин, во Фрейбург вошли войска союзников. «Колесо мировой истории двигалось быстрее, нежели адская машина тогдашнего правосудия»¹². Но в эти годы испытаний и опасностей Шнейдер переживал такой прилив внутренней силы, как никогда, и его слово, доходившее до читателя затрудненными путями, получало необычный резонанс. По свидетельству современников, его стихи вытверживались наизусть, переписывались от руки, в списках доходили до людей «в бомбоубежищах, в концлагерях, в укрытиях отчаявшихся»¹³. Незнакомцы во множестве писали ему. Простые люди, никогда не читавшие его книг, суеверно надеялись, что его святость каким-то образом защитит Фрейбург от бомб.

Понятно, что после 1945 г. на Рейнгольда Шнейдера посыпались почести и отличия. В 1946 г. Фрейбургский университет присудил ему почетную степень доктора философии как «защитнику человеческого достоинства, заступнику неисчислимых жертв варварства», а Мюнстерский университет — почетную степень доктора права «за труд жизни, посвященный отважному отстаиванию священных и вечных установлений». В ином тоне о нем не говорят. И тогда происходит непредвиденное: писатель, принимая на себя горечь конфликтов с фальшивыми единомышленниками, прямо-таки отчаянно сопротивляется роли заживо канонизируемого «святого» и «патриота», ходячего монумента самому себе, призванного украшать клерикальное благолепие боннского режима. Он обращается к совести хранителей христианства и демократии с неприятным вопросом: где были бы все, если бы победил Гитлер¹⁴? Проявив столь пламенную веру перед лицом гитлеровских гонений, он именно теперь, не отступая от верности своей вере, с раздражающей ханжей прямоот говорит о своих сомнениях. Но наибольшее озлобле-

¹² *Bergengruen W.* Zum Tode Reinhold Schneiders. — In: *W. Bergengruen, R. Schneider: Briefwechsel. Freiburg etc., 1966, S. 25.*

¹³ *Zimmermann I.* Reinhold Schneider. B., 1966, S. 26.

¹⁴ *Schneider R.* Der Mensch vor dem Gericht der Geschichte. Baden-Baden; Augsburg, 1946.

ние он навлекает на себя тем, что высказывается против вооружения ФРГ. «Речь идет вот о чем, — объясняет он свою позицию в письме к Гертруде фон Ле Форт от 27 июня 1951 г. — Во время последней войны я пришел к убеждению, что сила христианина может быть только в ненасилии. Я высказал это убеждение тогда же и остался ему верен по сей день. Это ввергло меня в тяжелый конфликт с германской общественностью, но также и с проповедью церкви, как только стала побеждать тенденция к вооружению. Я вступил в противоречие с доктриной о „справедливых войнах“, с вердиктом американских католических теологов о возможности применения новейших видов оружия, а также — ничего тяжелее не случилось со мной за всю мою жизнь — с Рождественским посланием Святого Отца на 1948 год, поскольку оно обходило вопрос совести, стоящий перед призывниками»¹⁵.

Вчерашний кумир консервативно-католических кругов с поразительной быстротой превратился в изгоя, в предмет газетной травли, диффамации, бойкота. Снова бюргерское «сплоченное большинство» было против Шнейдера. Конечно, на сей раз жизни писателя ничего не грозило, но душе его было тяжелее, ибо политики, чье себялюбие, своекорыстие и ожесточение он ясно видел, на сей раз объявляли себя добрыми христианами. Его чувства хорошо выражены в прощальном монологе поэта из драмы «Иннокентий и Франциск»:

... Плачу я о том,
Что в сердце веры поселилась мерзость,
И благочестье наше — ложь пред Богом.
Не стоит плакать о другом. Прощайте!
Я уйду от вас и от себя
И разбиваю все, что прежде строил.
Мне мерзки мысли ваши и дела.
О, стыд, о стыд, что вас я звал друзьями
И вам был другом...

В разделенном мире «холодной войны», фронт которой рассек надвое родину писателя, Шнейдер решительно сопротивляется самоубийственному духу вражды. «Вот дело превыше всех дел — в мире, еще горящем ненавистью, думать о мире и осуществлять мир; это новое рыцарство, отвага и честь которого в том, чтобы в борьбе отнять сотво-

¹⁵ Zimmermann I. Reinhold Schneider, S. 28—29.

ренное у смертоносного безумия. Дух преодолевается только духом; помыслы смерти могут быть побеждены только помыслами мира. Мы должны в безоговорочной решимости жить помыслами мира, должны нести их сквозь жизнь и в каждом споре звать мир третейским судьей: он знает более глубокий, более верный ответ, нежели война»¹⁶.

Вопрос о войне и мире, о насилии и отказе от насилия есть для мировоззрения Шнейдера религиозно-нравственный вопрос о правде и вине. С сочувствием цитирует он слова Ибсена: «Быть писателем — значит править суд над самим собой». Он развивает этот тезис в контексте собственных представлений: писатель судит, осуждает, обвиняет себя, через это совершается суд бога над миром¹⁷. Вопрос о вине ставится у Шнейдера прежде всего как вопрос о вине христиан, о вине исторического христианства. Он не забывает и не оправдывает ни инквизиции, ни политической игры средневекового папства, ни противоположной вины — тихого ухода от действия. «Не забудем, — настаивает он, — что предыстория концентрационных лагерей уходит далеко в прошлое... что отказ христиан от ответственности есть одна из тем этой предыстории»¹⁸. Но, ничего не забывая и не оправдывая, Шнейдер в то же время сохраняет глубокий «сыновний» пиетет ко всей истории христианства, ко всем властным папам средних веков и тем паче ко всем аскетам, спасавшим свою душу и предоставлявшим миру идти своим грешным путем. Конфликт между бескомпромиссной критикой и безоговорочным благоговением неизбежен, и Шнейдеру остается только один выход, пользование которым имеет два аспекта.

Во-первых, Шнейдер переживает всю историческую вину христианства — вину ответственных лиц в церкви, ее иерархов, ее деятелей, ее мыслителей — как свою собственную вину, рассматриваемую всегда изнутри, никогда — извне. Он ничего не смягчает, но и ни от чего не отрешивается. Это не всегда убедительно как модус трактовки исторических событий; читатель вправе найти, что бремя двухтысячелетней ответственности, пожалуй, слишком тя-

¹⁶ *Schneider R.* Gedanken des Friedens. Freiburg i. Br., 1956, S. 28.

¹⁷ *Schneider R.* Rechenschaft: Worte zur Jahrhundertmitte. Einsiedeln, 1951, S. 24.

¹⁸ *Schneider R.* Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen: Das christliche Deutschland, 1933—1945. Freiburg i. Br., 1947, S. 10.

желю для его хрупких плеч, и что ему порой просто не доставало житейского опыта, искушенности в зле, чтобы по-настоящему вообразить всю конкретность палачества, предательства, лукавства. Он никогда не идеализировал зла, но он видел его всегда несколько абстрактно. Поскольку же он переносил конфликт вовнутрь собственной совести, он, во-вторых, принужден был понимать его как коллизию, как трагическую антиномию единого нравственного закона, а это толкало его к драме, к жанру трагедии. «Драматическая форма как выявление коллизии начал и предложенного в этой коллизии выбора последней человеческой свободы может, пожалуй, давать такие решения, которых нельзя ждать ни с какой другой стороны»¹⁹. Точнее, приход к трагедии характерен для позднейшего Шнейдера, и это легко понять. В годы, когда зло стояло перед ним в откровенно чужом ему облике гитлеризма, он выражал свой гнев, свое страдание и свою веру как лирик в афористических, сжатых, энергичных строках сонетов, настроение которых свободно от противоречий, — вот безусловное зло, а вот столь же безусловный идеал, которому нужно хранить верность. Образ мира в сонетах Шнейдера имеет лишь два цвета — непроницаемую черноту и незапятнанную белизну. Позднее же, когда он вступил в борьбу с духом институционально-политизированного клерикализма, одновременно воспринимая его как обращенное к миру лицо церковности, от которой он никоим образом не хотел отделять себя, все стало несравнимо противоречивее²⁰, и тогда ему понадобилась драматическая форма как зримое выявление «агона» — разлада и спора.

Выход из противоречия для Шнейдера — отказ от понимания христианства как внешнего «закона», долженствующего быть навязанным обществу и цивилизации. «Христос — не упорядочиватель мира. Он есть наша смертельная свобода. Притом нам должно быть ясно, что свобода эта перешла в такой мир, который в самой своей суб-

¹⁹ *Schneider R.* Der Kronprinz: Politisches Drama. Nachwort. München, 1948, S. 91.

²⁰ Нельзя сказать, что у Шнейдера и до 1945 г. не было таких переживаний; например, он болезненно воспринял то обстоятельство, что общегерманский погромный набаш 9 ноября 1938 г. встретил в католических кругах только слабый протест. Но пока фашизм совершал свои неприкрытые, бесстыдные оргии, все остальные печали, в том числе скорбь о молчании «благомыслящих», естественным образом отходили на второй план.

станции изменен лежащими в духовном плане событиями наших лет, нашим всеобщим делом»²¹. Так консерватизм Шнейдера приходит к самонпреодолению.

Романист и поэт Вернер Бергенгрюн (Werner Bergengrün, 1892—1964), близкий к Шнейдеру по своему мировоззрению, должен быть упомянут лишь на втором месте после него, и притом по двум причинам. Во-первых, хотя человеческому облику Бергенгрюна нельзя отказать в честности и мужестве²², а его умонастроению — в благородство, то и другое тривиальнее, обыденнее, чем в случае Шнейдера. Во-вторых, его творчество после 1945 г. не находит принципиально новых тем, идей, мотивов и приемов, старые романы («Великий тиран и суд», 1935, «На небеси яко на земли», 1940), новеллы («Три сокола», 1936) и стихи («Роза Иерихона», 1934; «Сокровенный плод», 1938; «День гнева», 1945) остаются непревзойденными. Поздний Бергенгрюн не имеет сказать ничего, чего бы он не говорил прежде; ему остается только варьировать сказанное. Колоритная деталь, характеризующая нравы былых времен, становится почти самоцелью, тяга к старомодному историческому анекдоту доходит до сюжетной манерности, над всем господствует потребность реконструировать усилием воображения еще один жест, еще одну картину той жизни, которая навсегда ушла в прошлое. Эта ностальгия отмечает все три романа послевоенной трилогии («Последний ротмистр» — «Der letzte Rittmeister», 1952; «Ротмистрша» — «Rittmeisterin», 1954; «Третий венок» — «Der dritte Kranz», 1962), как и поэму «Ломбардская элегия» («Lombardische Elegie», 1951), пачинающуюся с воспоминания о старинных вощах в доме отца и приходящую к консервативной философии истории. Если консерватизм Шнейдера преодолевал себя в драме, консерватизм Бергенгрюна утверждал себя в элегии.

Христианско-гуманистическая позиция и живая связь со старой культурой сближает со Шнейдером и Бергенгрюном писательницу Гертруду фон Ле Форт (Gertrud von Le Fort, 1876—1971). Ее творчество, очень женственное в своих основах, довольно неровно: оно опускалось до такой сентиментальности, но и поднималось до такой непо-

²¹ Schneider R. Winter in Wien: Aus meinen Notizbüchern, 1957—1958. Freiburg i. Br., 1959, S. 18.

²² О поведении Бергенгрюна в годы гитлеризма см.: История немецкой литературы, т. 5, с. 388.

средственности, до такой силы слова, каких не знали, пожалуй, оба писателя. Ее «Гимны Церкви» («Hymnen an die Kirche», 1924) и «Гимны Германии» («Hymnen an Deutschland», 1932), написанные энергичным, исполненным риторической патетики свободным стихом, имеют ближайшую аналогию во французской литературе тех же десятилетий, и это — славословия католицизму в лирике и драмах Клоделя. «Гимны Германии» сильно идеализируют немецкое средневековое прошлое, но то, что Ле Форт видела возможность величия Германии в отказе от национального эгоизма, объективно противостояло поднимавшейся как раз тогда гитлеровской идеологии. Сжатый, захватывающий ритм прозы, в которой каждое слово весомо, найден в романе «Папа из гетто» («Der Papst aus dem Ghetto», 1930); его герой — Анаклет II, сврей по происхождению, занимавший папский престол в 1130—1138 гг. Гонимые иудеи в средневековом Риме обрисованы с уважением и человеческим сочувствием. Образы римских аристократов, молодых хищников, отрекающихся от христианства ради тайного культа богини Рима, готовых на любые мерзости и зверства во имя восстановления имперского владычества над миром, едва ли не навеяны впечатлениями от Италии Муссолини.

Роман «Магдебургская свадьба» («Die Magdeburgische Hochzeit», 1938) рисует события времен Тридцатилетней войны. К числу удач следует причислить зловещую фигуру полковника фон Фалькенберга, холодного фанатика, истерического демагога, который, безусловно, несет в себе некоторые черты активистов национал-социализма. Читатель не может забыть и лютеранского пастора Баке с его благодушием и безвольной растерянностью перед массовым психозом; этот тип человека был отлично известен писательнице, и его слабость схвачена очень зорко. Сомнительная сторона романа — идеализация роли католических войск, подвергших Магдебург 20 мая 1631 г. страшному разгрому (который сам по себе не становится предметом изображения). Все же писательница приводит главнокомандующего графа Тилли, воспитанника иезуитов, к омрачающим его победу раздумьям о бессмысленности священных войн во имя католицизма и имперской идеи.

К военному времени относится очень характерная для Гертруды фон Ле Форт новелла «Дочь Фаринаты» («Die Tochter Farinatas», 1941, появилась в 1950); ее тема —

примирияющая роль женщины как жертвенной победительницы политического и религиозного фанатизма. Суровый, непримиримый Фарината, воспетый в «Божественной Комедии» как гордец, с презрением озирающий ад, умер отлученным от церкви. Его дочь готова принять на себя загробное проклятие, постигшее отца. Ученик Франциска Ассизского говорит ей: «Вы не должны жаловаться, сударыня, что Вы всего лишь женщина, — женщина очень могущественна, ей вверена великая, хотя и безмолвная власть. Она вынашивает в своем теплом чреве все живое — мужчина рождается от женщины, это так же верно, как то, что Ева подала ему яблоко, а Мария — милость божью». Когда за грешника запрещено было молиться, мать Фаринаты упорно молилась за него. «Понимаете ли Вы теперь, — спрашивает францисканец, — то, что я говорил о силе женщины? Мне кажется, что в этот час она была сильнее, нежели проклятия мессира папы и его церкви»²³.

В центре послевоенного творчества писательницы стоит повелла «Виффлеемские младенцы» («Die Unschuldigen», 1953), которая трактует тему фашизма и войны на сей раз без всяких исторических переодеваний. Герой повеллы — ребенок, для которого жизнь началась с американских бомбежек и который наделен недетской чуткостью к психологической атмосфере жестокости. Его отец — офицер вермахта — покончил с собой во время войны, чтобы не исполнить приказа, неприемлемого для его совести. По завещанию мужа и по воле родни мать мальчика должна выйти за своего деверя, тоже офицера, но вполне «нормального», «жизнеспособного» и самодовольного, не страдающего избытком совести. Ребенок ощущает в напористом женихе своей матери убийцу детей — таких же детей, как он сам; действительно, к концу повеллы выясняется, что это военный преступник, причастный к гибели Орадура, который преспокойно устраивает свои дела, отсиживаясь в безопасности, пока во Франции идет суд над низшими чинами, действовавшими под его командованием. Мальчику удастся обратить этого палача в бегство, но пережитое ему не по силам, и он умирает. Фон событий — контраст двух духовных установок и типов: если бабушка героя — пример бездушно-фарисейского, рутинного, авто-

²³ *Le Fort G. von. Die Tochter Farinatas: Vier Erzählungen. Wiesbaden, 1950, S. 28.*

ритарного псевдохристианства, отлично уживающегося с фашизмом, то мать воплощает ту арелигиозную нравственную позицию, которую на послевоенном Западе с легкой руки католического теолога Карла Ранера (и под влиянием идей казненного гитлеровцами протестантского теолога Дитриха Бонхёффера) стали называть анонимным христианством. В глазах набожной бабушки самоубийство более совестливого из ее сыновей — непрощаемый грех, а палачество другого — вполне приличествующее законопослушному офицеру поведение, на темные стороны которого необходимо смотреть сквозь пальцы. Финальная катастрофа — непонятное для нее столкновение душ и смерть любимого внука — камня на камне не оставляет от ее религиозности. Не в ней, а в матери, может быть, слабой, но человеческой в своих страданиях, живет христианская готовность к жертве. Как раз предел горя, отнимая веру у бабушки, даст матери «способность молиться».

Писательницу и поэтессу Ину Зейдель (Ina Seidel, род. 1885) иногда рассматривали как лютеранскую соперницу католички Ле Форт, что несправедливо по отношению к последней, и притом в двух аспектах — человеческом и литературном. Если Ле Форт всю жизнь сохраняла верность твердому нравственному идеалу, не совместимому с фашистским растлением душ, то Зейдель способна была в гитлеровское время сочинять стихи, призывающие «благоговейно склонить голову» перед фюрером и «доверчиво поднять взор» на него. Не то, чтобы она была в какой-либо период своей деятельности фашистской писательницей в полном смысле этого слова, просто ей недоставало принципиальной позиции, и недостаток этого восполнялся удобной «доверчивостью» к сильным мира сего. После 1945 г. она заявила о своем раскаянии в таких же поверхностных, не касающихся жизненной реальности фразах, в каких прежде воспевала Гитлера²⁴.

В объемистом романе «Микаэла» («Michaela», 1959) дается попытка запоздалой критики нацистского режима, но критика эта не идет вглубь, ни разу не покидает перспективы образованного бюргерства. Гитлеризм нехорош, по сути дела, тем, что унизил культурного филистера перед некультурным. Любопытно, что христианские мотивы

²⁴ Cp.: Literatur und Dichtung in Dritten Reich: Eine Dokumentation von I. Wulf. Reinbeck, 1966, S. 405.

почти чужды этому позднему роману. В целом же религиозная проблематика Ины Зейдель очень осторожна: если Шнейдер размышлял о вине христиан в мировой истории, Бергенгрюн стремился вместить в своем католичестве всю «языческую» широту природы и культуры, а Ле Форт поставила папскую анафему ниже примирительных молитв простой женщины, то Ина Зейдель не шла дальше запоздалой, устаревшей уже столетием ранее темы конфессиональных противоречий между немцами-католиками и немцами-лютеранами («Нетленное наследие» — «Das unverwesliche Erbe», 1954). Иногда ортодоксальная религиозность эклектически соединяется у нее с налетом оккультизма, впрочем довольно неопределенного и «невинного» («Наш друг Перегрин» — «Unser Freund Peregrin», 1940).

Ее романы написаны в меру «серьезно» и в меру «трогательно», не без метафизических «глубин» (вычитанных у Новалиса или впитанных из атмосферы «эзотерических» кружков первой четверти века)²⁵; на первом плане — «вечные темы» материнства, таинственной «родовой памяти» и т. п. Благодаря ровному, сдержанному, довольно старомодному тону повествования проза Зейдель благополучно избегает явных безвкусиц, но не переступает пределов «облагороженной» банальности, и то же можно сказать о ее лирике, отнюдь не бесталанной, но чересчур гладкой и всегда поверхностной.

В 1947 г. Томас Манн, живший тогда в Калифорнии, получил из неизвестной ему послевоенной Германии от неизвестного поэта сборник стихов, впечатление от которого было явно не слишком ярким, но зато неожиданно чистым и утешительным; приятно было убедиться, что такая «ненавязчивая мягкость и доброта», такая «доверчивость к человечеству» еще возможна после всех испытаний, и он ответил автору тепло и сердечно²⁶. Автором был Альбрехт Гез (Albrecht Goes, род. 1908), потсмствен-

²⁵ Через своего брата, рано умершего Вилли Зейделя (Willi Seidel, 1887—1934), неоязыческого мистика и автора романа «Бог в теплице» («Der Gott im Treibhaus», 1925), Ина Зейдель была отчасти прикосновенной к окружению таких «пророков» иррационализма, как Людвиг Клагес, Альфред Шюлер, Карл Вольф-скель. Это ощутимо в некоторых «подземельных» и «хтонических» мотивах, присутствующих даже в «Микаэле», не говоря уже о более ранних произведениях писательницы.

²⁶ Mann Th. Briefe 1937—1947. Berlin; Weimar, 1965, S. 596.

ный швабский пастор, питомец богатой историческими воспоминаниями Тюбингенской школы («Tübinger Stift»), лишь к 1953 г. на середине пятого десятка своей жизни сменивший еженедельные обязанности местного проповедника на профессиональный статус литератора. Пастор, да еще швабский, на досуге занимающийся медитативной лирикой, — образ, почти автоматически вызывающий ассоциации из эпохи Мёркис, чему соответствует и тихий, самоуглубленный, мечтательный писательский темперамент Альбрехта Геза; но жить ему пришлось в совершенно иное время, и это время весьма много поработало, чтобы сделать идиллические ассоциации подобного рода неуместными. Почти всю вторую мировую войну Гез нес свою пасторскую службу при фронтовых госпиталях. Масовую бойню и массовое палачество он видел с близкой дистанции: описанное в одном из его рассказов бормотание эсэсовца в тифозном бреде: «Раздеться — лечь — лицом вниз» — простая зарисовка с натуры. Опыт этих лет — центральное событие жизни Геза, и все, что он впоследствии имел сказать читателю, так или иначе связано с пережитым тогда. Поэтому особенно важно сразу же понять, в чем специфика и ограниченность его опыта.

Пастор говорит с ранеными, с умирающими, с приговоренными к смертной казни за непослушание фашистскому «отечеству» (тема напугавшего рассказа «Беспокойная ночь» — «Unruhige Nacht», 1950); ему, пастору, открывается неприглядная изнанка войны, и, если у него есть глаза, чтобы видеть, ему есть о чем рассказать. Но он каждую минуту видит то, что он видит, не так, как активный участник событий, — естественно, не так, как боец против военной машины Гитлера, но и не так, как гитлеровский солдат или офицер, в минуту прозрения остро осознающий собственную виновность. Пастор ни в чем, по всей видимости, и не виновен, ведь он никого не убивает, напротив, он силится сказать жертвам слово утешения, и, если ему это удастся, у него есть возможность считать свой долг исполненным. Поскольку же у Геза развито скорее чувство трогательного (в лучшем смысле этого слова), нежели чувство трагического, поскольку антиномии «христианского рыцарства», так мучившего Рейнгольда Шнейдера, никогда не входили в его горизонт, взгляд на все вещи с позиции профессионального утешителя стал особенно определяющим для его творчества.

В этой связи значение парадигмы приобретает автобиографический рассказ «Встреча в Венгрии» («Begegnung in Ungarn»), вошедший в книгу эссе «От человека к человеку» («Von Mensch zu Mensch», 1949) и ставший хрестоматийным текстом²⁷. Немецкий пастор на службе Красного Креста — собственно говоря, сам Альбрехт Гез — прибывает в венгерский городок и должен остановиться в доме, принадлежащем двум врачам-евреям, отцу и сыну. Приглядевшись к необычному постояльцу, почувствовав к нему доверие, хозяева смотрят на него вопрошающими глазами: «Господин пастор, Вы нас защитите, ведь, правда?». Но пастор никого не может защитить от эсэсовцев, и в воздухе повисает другой вопрос: что же с нами будет? Пастору нечего ответить, все его сведения довольно неопределенны, между тем он во что бы то ни стало должен утешить, даже и речи не может быть о том, чтобы он уклонился от этой обязанности! Он старается в христианском духе осмыслить все бытие стоящих перед ним отверженных, и как характерно, что его мысли с самого начала приобретают налет книжности, отправляясь от литературной цитаты, от стихов Франца Верфеля. И то, в чем он ищет выхода, имеет не только набожный, но и книжный характер; вспомнив, очевидно (как вправе без насмешки, но не без улыбки подумает читатель), семинарские уроки еврейского языка, он на этом языке молится с ними древней библейской молитвой «Шема, Йисраэль». Пожалуй, такое «экуменическое богослужение» по обстоятельствам момента выглядит реальнее, нежели вошедшее на Западе в моду за последние два десятилетия совместное рецитирование псалмов патерами и раввинами. И все же умиленная приподнятость финала («Слезы стоят в глазах у отца, и сын глядит на меня разгорающимся взором. Они подходят ко мне. Они подадут мне руку. Что было отчужденностью и страхом, бесследно кануло...») находится в несколько озадачивающей, противной такту диспропорции по отношению к размаху организованного человекоубийства. Хорошо, что пастор нашел утешительный жест для обреченных людей, но то, что через несколько недель или несколько дней этим людям —

²⁷ Примером может служить его использование в швейцарской школьной антологии: *Deutsches Schrifttum. 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch für Mittelschulen.* Lausanne; Aarau, 1966, S. 109—112.

им, а не ему! — предстоит уйти в смерть, остается, и остается даже не в укор ему, а просто как реальность, не снятая, не преодоленная, не объясненная. Она никуда не «капула», тем паче «бесследно». Притом утешение предложено единицам («от человека к человеку», как гласит заглавие сборника), но ведь счет идет не на единицы, счет идет на «миллионы убитых заденсно», и эта бесчеловечная анонимность массовой, механизированной, рационализированной насильственной смерти не входит и не может войти в горизонт писателя.

У добрых героев Геца, обычно сливающихся с ним самим, совесть чуткая в том смысле, что ее легко растрогать; представляется, однако, что она слишком быстро снова обретает спокойствие. Так, в повелле «Беспокойная ночь» пастор, проводив на расстрел несчастного дезертира гитлеровской армии, поскорбев о несправедливости этой казни, переживает в фипало «просветление», отдающее скорей эйфорией, чем катарсисом²⁸; именно такие мотивы, а никак не проявление чувствительности к чужой боли сообщают произведениям Геца сентиментальный характер. Может быть, суровее и серьезнее других написан рассказ «Жертва всежжения» («Das Brandopfer», 1954), где присутствует ощущение жуткой обыденности налаженного, безнаказанного, самоуверенного палачества и где, наконец, звучат голоса самих палачей (а значит, беда перестает быть таинственным роком и оказывается черным делом обезчеловечивших себя людей). Насмотревшись и наслушавшись, добрая ффрау Валькер не может так легко обрести успокоение в том, что па пей лично не лежит никакой вины, что она исполнила свой долг, не без риска для себя предложив ласку и утешение обреченным. Нет, жизнь становится для нее непереносимой совсем не на шутку, и в смутном и неразумном, но человечески весьма понятном состоянии духа она среди бомбежки и пожара предлагает свою жизнь небесам как «жертву всежжения» за всех. Впрочем, ее жертва не принята, выгнанный из бомбоубежища и потому оказавшийся на пустой улице человек с желтой звездой на пальто выносит ее из горя-

²⁸ Goes A. Unruhige Nacht. B., 1955, S. 74; Cp.: Allert D. Zur Novelle «Unruhige Nacht» von Albrecht Goes. — Wiss. Ztschr. M.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg. Ges.- und sprachwiss. R., 1957, Apr., Abt. 2, S. 469—477, besonders S. 476.

щего дома, она остается жить, и только метка от ожога на ее лице читается «как знак любви, той любви, которой и мир стоит»²⁹, — заключительная нота даже здесь невозмутимо идилична.

Понятно, почему произведения Геза, возникшие из опыта годов гитлеризма и войны, пользовались в послевоенные времена огромной популярностью, и притом не только у немецкого читателя³⁰, — ведь они являют собой неподдельное свидетельство, подлинный человеческий документ «добрых чувств, на который чуть наброшен покров литературной обработки»³¹. Никто из тех, кто научился сокрушаться о преступлениях гитлеризма лишь после падения Гитлера, не смог бы дать ничего подобного. Понятно, однако, и другое — почему популярность Геза так быстро прошла. Для того чтобы удовлетворить более долговечные запросы, слишком ограничены и бедны возможности не только его литературного мастерства, но, что еще важнее, его мысли.

Все персонажи этой главы, мало похожие друг на друга, принадлежащие к различным человеческим типам и характеризующиеся весьма различным уровнем творчества, объединены известным налетом эстетического и этического консерватизма. Идеалы Рейнгольда Шнейдера трагически антиномичны, идеалы Ины Зейдель расплывчаты и двусмысленны, идеалы Альбрехта Геза обезоруживающе простосердечны, но у всех этих идеалов есть одно общее свойство: они лежат в прошлом. Гертруде фон Ле Форт принадлежит моралистический трактат под заглавием «Вечная женщина» («Die ewige Frau», 1934), и заглавие это весьма характерно; женщина, какой ее видит Ле Форт, — это именно «вечная» женщина, как любой герой Шнейдера — «вечный» рыцарь или священнослужитель, а фрау Валькер Геза — персонификация «вечной» народной души, еще не растленной фашизмом (акцент на «еще не», па, так сказать, душе ненынешнего века).

²⁹ Goes A. *Das Brandopfer*. В., 1955, S. 65.

³⁰ Например, «Беспокойная ночь» была прямо-таки немедленно после своего появления переведена и издана в десяти странах, в том числе в США, Англии, Франции, Италии, Аргентине, Японии.

³¹ Аллерт Д. (Op. cit., S. 474) называет «Беспокойную ночь» «художественно оформленной страничкой из дневника» и обозначение это подходит ко всем важнейшим произведениям Геза.

Совершенно так же английский католический писатель Честертон писал в свое время о «вечносущем человеке» («Everlasting Man», 1925), а католические мыслители по всему Западу в период между двумя войнами и затем вплоть до 50-х годов включительно рассуждали о «вечной философии» («philosophia perennis») ³². «Вечное», «вневременное», «старая истина» («das alte Wahre» — словечко Гёте) — вот ключевые слова умонастроения, границы которого долго совпадали с границами конфессионально (особенно католически) ориентированного творчества.

Но когда 50-е годы подошли к концу, с ними подошло к концу многое другое. Папу Пия XII сменил Иоанн XXIII, а теологов-неосхоластов, являвших собой по духу буллы Льва XIII «Aeterni Patris» единственных правомочных интерпретаторов католической доктрины, — такие мыслители «аджорнаменто», как Карл Ранер, Ив Конгар, Чарльз Дэвис и, наконец, Ганс Кюнг, самый радикальный из всех. Уже у позднего Гвардипи, человека совершенно иной эпохи и формации, мы встретили требование понять современную психологическую реальность — реальность эпохи масс — как она есть, не подгоняя ее под чересчур «вечные» и «вневременные» мерки. Под влиянием немецко-американского протестантского теолога Пауля Тиллиха понятие «кайрос» (греч. «подходящий момент») ³³ становится ходячей категорией теологии в пределах обеих конфессиональных сфер, и категория эта выражает требование историзма, динамичности, чуткости к сегодняшнему дню. Слово «кайрос» вошло в моду одновременно с другим словом — «диалог».

Луиза Ринзер (Luise Rinser) принадлежит к старшему поколению ныне здравствующих писателей ФРГ. Она родилась в 1911 г., и ее год рождения находится почти на равной дистанции между датами рождения Р. Шнейдера и Генриха Бёлля; по по своему человеческому, общественному и художническому складу она в полном смысле этого слова «современница» второго, а никак не первого. В молодости она готовила себя к педагогической деятель-

³² Ср.: Аверинцев С. Жак Маритец, неотомизм, католическая теология искусства. — Вopr. литературы, 1968, с. 126—143, особенно с. 131—132.

³³ Ср., например: *Tillich P. Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie.* — Eranos-Jahrbuch, 1954. Zürich, 1955, S. 264—274.

пости, изучала теорию педагогики и психологию, и связанная с этим «мужская», аналитически-рефлексирующая установка по отношению к собственной и чужой душевной жизни (столь противопоказанная традиционалистской «вечной женщине»!) необходимо входит в ее облик.

Ее первая повесть «Стеклянные кольца» («Die gläsernen Ringe», 1941) с утонченной наблюдательностью рисует впечатления чувствительного, рано созревшего ребенка, его конфликты с бездушной средой, кризисы на пороге взрослой жизни. «Стеклянные кольца», с геометрической правильностью расходящиеся по воде от брошенного камня, становятся для девочки символом ясного разумного закона, спасающего от иррациональной стихии. Книга, получившая у читателя заметный успех, вскоре была запрещена, ибо молодая писательница вступила в столкновение с нацистским режимом; за «запретом писать» в 1944 г. последовали арест и тюрьма (Ринзер инкриминировалась «попытка разложить вооруженные силы»).

Время действия следующей повести — «Ян Лобель из Варшавы» («Jan Lobel aus Warchau», 1948) — последние месяцы войны и первые месяцы послевоенной жизни. Герой повести — польский еврей, которому удалось бежать из концлагеря и укрыться у двух немецких женщин, не признающих друг другу, что прячут беглеца. Можно представить себе, в какую благодетельную притчу о милосердии превратил бы такой сюжет Альбрехт Гез. Ринзер очень мало оставляет от этой благодетельности; она уверенно и точно передает психологическую атмосферу молчания, до невозможности дышать переполненную бессловесным страхом и невыговоренной влюбленностью (в которой обе женщины — мачеха и падчерица — оказываются соперницами).

Важным событием литературной жизни ФРГ оказались два романа Ринзер, объединенные фигурой героини, — «Середина жизни» («Mitte des Lebens», 1950) и «Дерзание добродетели» («Abenteuer der Tugend», 1957); позднее они вышли под общим заглавием «Нина» (1961). В центре стоит образ независимой, энергичной, волевой и интеллигентной женщины, ровно настолько наделенной свойствами «современности» и «эмансипированности», чтобы являть собой полную противоположность «вечной женщине». Луиза Ринзер с несомненным успехом разрушает старомодные штампы «женственности»; что, пожа-

луй, удастся ей меньше, так это избежать возникновения новых, более утонченных «антиштампов» (сила — бескомпромиссность, своеволие, порой довольно загадочное, но почему-то всегда оправдываемое, и т. п.) В первом романе проходит жизнь героини с конца 20-х до второй половины 40-х годов: интеллектуальные искания студенческой юности, разнообразные попытки полюбить, неудачный брак, попытка самоубийства, наряду с этим — бесстрашная помощь гонимым при нацистском режиме, арест, постепенное созревание литературных способностей. Все это увидено беспомощно-восхищенными глазами доктора Штейна, который верно любит Нину, но, имея несчастье принадлежать к другому поколению и к другому, «слабому» полу, только и делает, что пасует перед ней. Что до Нины, то ее сил достает на все; скажем, она в одно и то же время зарабатывает себе на жизнь тяжелым трудом, внимательно воспитывает в одиночестве двух маленьких дочерей, хладнокровно занимается подпольной деятельностью — и по вечерам ищет нервной разрядки в самом грубом ресторанном флирте с нетрезвыми господами. После всего этого во втором романе та же Нина неожиданно предстает как обратившаяся католичка и образцовая супруга, христианским самопожертвованием спасающая для благодати своего второго мужа, беспутно-гениального артиста; повествование перемежается с рассудочными рассуждениями о браке, жертве, ответственности и т. п. Из-за своей дидактичности второй роман был встречен критикой куда менее восторженно, чем первый. Слабое место обоих — чересчур некритическое отношение умной писательницы к собственной героине, которое оказывается особенно странным оттого, что образ Нины откровенно автобиографичен³⁴. Все это, впрочем, не должно заслонять неоспоримой наблюдательности Ринзер в анализе нетривиальных психологических ситуаций.

Значимость фигуры Л. Ринзер на панораме литературной и общественной жизни ФРГ связана со страстностью гражданского темперамента писательницы, с ее резко выраженной (хотя не всегда последовательной) политической позицией. Она выступала и выступает с протестом против реставраторских и антидемократических тенден-

³⁴ Ср.: *Rinzer L. Wagnis und Wandlung: Selbstportrait.* — *Welt und Wort*, 1952, Bd. 7, S. 413—414.

ций западногерманской реальности, навлекая на себя антипатию правых кругов; выражением этого протеста были, в частности, такие ее акции, как выход из Немецкой академии языка и литературы в Дармштадте, из западногерманского отделения ПЕН-клуба и т. д.

В творчестве Ринзер явственно достигнута та граница, за которой понятие «литература христианского направления», составляющее предмет этой статьи, теряет всякий историко-литературный смысл. В дальнейшем перед нами — отдельные писатели, которые могут быть связаны с христианской традицией, могут также с ней экспериментировать, но уже не «христианские писатели» в том специфическом значении слова, которое было довольно конкретной реальностью для предыдущих поколений. Как-никак кружковое единство «порядочных людей» в лоне респектабельного «культур-протестантизма» (и менее бытового, а значит, более притязательного «культур-католицизма» интеллигентных конвертитов вроде той же Гертруды Ле Форт), не будучи способно создать стиль, создавало литературную манеру, давало направление работе над словом; но теперь это единство перестало связывать и обязывать кого бы то ни было. Последняя тень иератического стилизаторства, хоть чуть напоминающего вышеназванных монастырских художников Бевронской обители, исчезает с горизонта. Современные литераторы ФРГ, каким бы ни было их отношение, скажем, к различным аспектам христианской этики или к атмосфере культового *Mysterium* (таинства), подчас воспринимаемой в контексте сегодняшней цивилизации как еще один вид шоковой терапии³⁵, едины в одном: в безусловном, безоговорочном отворачивании к этому «бевронскому» вкусу. Пожалуй, от религиозно ориентированного писателя в наши дни особенно

³⁵ Во всяком случае, атмосфера эта оценивается как противоположность респектабельно-трезвому буржуазному духу, чуть ли не как явление «субкультуры» (и это одна из причин, по которой католический сакраментализм оказывается привлекательнее культур-протестантской традиции). Характерно в этом отношении стихотворение венского поэта Г. Фритча (род. 1924):

Над тленом и золотом,	Трепетет ли пламя
над широкими жемами благо-	перед бурей напева?
словении,	Органный ли веет вихрь
вдруг уставились глаза святых	вкруг их ореолов?
в дрожащее пламя свечей.	

настоятельно требуется суховатость, сниженность тона, резкая «провокативность» — качества, столь присущие, например, книгам Ганса Кюнга, теолога, так раздражающего консервативных епископов и так импонирующего определенному роду читателей своей «современностью»³⁶. Можно вспомнить у Г. Бёлли выпады против белых лилий и атмосферы культа святого Алоизия, покровителя лилейной чистоты целомудрия; разумеется, для современной ситуации специфичны не сами эти выпады, а лишь то, что исходят они от католика. Пропасть между тем, как писал в свое время Романо Гвардини (автор для своего времени отнюдь не самый консервативный), и тем, как в наше время пишет тот же Кюнг, — это символ происшедшей перемены на уровне, так сказать, семиотическом. Правила игры гласят: современный писатель в ФРГ может, если

Огоньки дрогнули.

бормочут святые
молитвы древних лет.

Господь поднимает
заржавленный якорь.
Корабли церквей,

Кто же знает лучше, чем они,
как глубоко

не в меру долго
загостившиеся в тихих бухтах,
медленно выплывают еще раз
в море Таинства.

открытое море
и как опасны
его бури.

Устами, источенными червем,

(Deutsche Lyrik: Gedichte seit 1945. Stuttgart, 1970, S. 192.)

³⁶ Швейцарец Ганс Кюнг, католический священник, плодовитый автор и соиздатель нескольких периодических органов печати, был назначен в 1962 г. папой Иоанном XXIII официальным консультантом II Ватиканского собора по вопросам теологии. Это не мешает ему быть фигурой настолько скандальной, что в кругах его коллег не перестают спрашивать, как человек с его воззрениями «вообще может оставаться в католической церкви» (с этой констатации он сам не без злорадства начал свою пресс-конференцию 10 октября 1974 г. на Франкфуртской книжной ярмарке).

Впрочем, традиционалистские тенденции, присущие нынешнему понтификату, ослабили позицию Кюнга: решением Ватикана он дезавуирован как полномочный интерпретатор католической доктрины. Это решение, вызвавшее немало шума, характерно для современной ситуации, о которой еще нельзя сказать что-либо определенное. Все меняется так быстро, что суждение о положении дел успевает устареть, пока его высказываешь...

ему заблагорассудится, иметь религиозные убеждения, но его интонация должна быть «мирской» (weltlich), иной интонации читатель ему не простит. Выяснили же социологи, что в наши дни верующий рабочий в ФРГ на вопрос, каким должно быть поведение хорошего пастора, отвечает: «Мирским»³⁷. Когда речь идет не о рабочем и его пасторе, а об интеллигенте и его писателе, ситуация та же, но только острее. Но, конечно, литераторы-протестанты и литераторы-католики с «мирской», подчеркнуто «мирской» интонацией литературной группы, как встарь, составить не могут. В профессиональном плане их больше ничего не объединяет.



ПЕРСОНАЛИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ «ТРАГИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА»

И. С. Вдовина

Французский персонализм с первых дней своего существования выступил с программой переустройства буржуазной цивилизации на гуманистических началах. Критику капитализма левокатолические мыслители ведут от имени человеческой личности, интерпретация которой в их учении носит откровенно религиозно-идеалистический характер. При этом французские персоналисты широко обращаются к понятию трагического, пытаются использовать его специфику в обосновании своей концепции гуманизма.

Одной из центральных тем концепции «трагического гуманизма» является вопрос о расширении возможностей человека и человечества, имеющий, несомненно, глубокое общественно-историческое содержание. Существенные социальные причины, лежащие в основе трагического, требуют при его осмыслении обращаться к философскому анализу диалектического характера общественных противоречий. Отмеченные особенности феномена трагического осмысливаются и истолковываются во французском персонализме с позиций религиозного идеализма.

³⁷ Kehler G. Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters: Eine empirische Studie. — Studien Soziol., 1967, Bd. 6, S. 124—134.

В «личностной философии» трагическое наряду с такими понятиями, как истина, красота, благо, призвано характеризовать изначальную сущность человека и человечества. Человеческая личность является здесь исходным моментом в понимании всех философских проблем, при этом человек рассматривается как существо по природе своей эстетическое. Вот почему именно трагедии как жанру искусства отводится исключительная роль в изображении противоречивости человеческого существования.

Специфически философский аспект эстетической категории трагического в персонализме не связывается с его общественным содержанием; он определен «онтологической сущностью» человека и общественное звучание получает постольку, поскольку само общество, согласно персоналистам, конституируется через изначальное отношение «я» к «другому», первичная структура которых как личностей складывается трагически. Стало быть, трагическое в персонализме является одновременно и философской, и эстетической категорией. Дело в том, что персонализм, как и другие феноменолого-экзистенциалистские учения (Сартра, Мерло-Понти, Дюффрена и др.), перетолковывает философские проблемы, ориентируясь на искусство и художественное творчество, что в пределе ведет к слиянию философии с художественным сознанием.

Такая роль отводится искусству прежде всего потому, что оно признается единственным средством выражения коллизий человеческого бытия, не поддающегося никакому рациональному познанию. В персоналистской философии, в значительной степени отождествляющей себя с искусством, теория познания смещается с рационалистических основ на позиции мистического иррационализма, поскольку личность, это центральное понятие персонализма, определяется здесь преимущественно через ее связь с божественной трансценденцией, принципиально недоступной рациональному познанию. Адекватным средством для описания и понимания личностного бытия, сконцентрированного в духовном мире человека, признается искусство. Наука, утверждает, например, Ж.-М. Доменак, занимается лишь объективированными элементами человеческого бытия, его «кожей», которую оно постоянно сбрасывает с себя, и, стало быть, теоретическое сознание не достигает собственно человеческого. Там же, где наука в той или иной мере соприкасается с человеческим материалом, она разрушает в нем сущностно человеческое. В итоге,

по мере того как науки о человеке прогрессируют, сам человек все более и более удаляется от них, становится непознаваемым¹.

Персоналисты, определяя границы научного познания, отводят ему «физическую» область, где возможны математические подсчеты и статистические выкладки и где действующими единицами являются механизмы, роли, функции. Сфера же подлинно человеческого, по персонализму, мета-физическая, она расположена по ту сторону физики, за пределами рационально постигаемых свойств и отношений и поэтому не подвластна научному познанию — человеческий удел и человеческая надежда не могут быть объектом статистики или математики.

В отличие от науки и в противоположность ей искусство нацелено на «живое человеческое» и в своих произведениях создает образ того, «что мы есть на самом деле», «какими мы должны быть», т. е. образ подлинного человека. Одной из первичных собственно-человеческих характеристик персоналисты признают изначальную интуицию зла, вместе с которой, по их утверждению, родилось трагическое. Не поддающееся интеллектуальному истолкованию, первичное зло, как и трагическое, может быть, по словам Доменака, выражено и опоэтизировано в искусстве, по как изначальный продукт духа оно никогда не покорится человеку и навеки останется онтологической структурой его сознания и существенным элементом его истории. Вот почему, согласно персоналистам, прежде чем изучать человеческое общество и его противоречия, необходимо проанализировать самого человека, структуру его сознания и самосознания; при этом надо постоянно иметь в виду, что «невозможно все истолковать интеллектуально» (Ницше).

Персоналистское понимание человека включает в себя идею многозначности, с помощью которой католические мыслители пытаются выразить «диалектику» личного существования, обуславливающую его трагичность. Везде, где ими угадывается сложное, диалектическое взаимодействие противоположных тенденций в человеческом бытии, персоналисты видят основание для трагедии: индивид и личность; стремление личности к внутренней устойчивости и ее открытость миру, другим, богу; интериоризация и экстериоризация как моменты жизнедеятель-

¹ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique. P., 1967, p. 14.

ности; индивидуалистические и коллективистские устремления; жизнь и смерть; имманентное и трансцендентное и т. д. Словом, «феномен трагического составляет фундаментальную структуру Вселенной»², соглашается Домена с Максом Шелером, понимая под Вселенной прежде всего внутреннюю реальность человека и сводя все многообразие представленных выше антиномий к одному противоречию — между свободой и фатальностью. При этом и свобода, и судьба (фатальность) оказываются категориями, характеризующими самоощущение личности, внутренний конфликт напряжения между Я (свободой) и Другим (фатальностью), где Другой — это вновь, «я сам», но тот «я», которого я плохо знаю³.

Трагическое, пишет Домена, в высшей степени личностно, оно обусловлено самим индивидом. Трагична не история, а трагичен сам человек, особенно если он отказывается переживать историю как свою судьбу и она превращается в «автономный блок», «создавая вне меня и внутри меня соперника, окружающего и парализующего меня»; «трагическое (объективное. — *И. В.*) вытекает из трагедии (субъективное. — *И. В.*)», трагическое предчувствуется и заявляет о себе до того, как проявляется в действительности»⁴. Характеризуя период с 1789 г. как трагическую эпоху, Домена пишет: «Я не говорю о восстаниях, революциях, репрессиях, гражданских, колониальных, мировых войнах, заливающих кровью землю... Здесь нет трагедии». Трагедия — в сознании людей, и «только роман — от Достоевского до Фолкнера, от Кафки до Мальро — является свидетельством живого трагического»⁵. Таким образом, идеалистическое понимание сущности трагического очевидно: объективное трагическое есть следствие трагедии как самоощущения индивида, его внутреннего состояния.

Возникновение трагедии, этого, по персонализму, сущностного элемента бытия, связывается католическими мыслителями с распадом первоначальной целостности божественного и человеческого. Трагедия, утверждает Домена, началась тогда, когда бог-отец отвернул от людей свой лик и стал трансцендентным, когда божество устра-

² Ibid., p. 25.

³ Ibid., p. 36.

⁴ Ibid., p. 43, 10.

⁵ Ibid., p. 71.

нилось и место его заняла человеческая свобода; трагедия — это «чистый акт» утверждения человеческих возможностей.

Философско-онтологическая трактовка генезиса трагического с позиции персонализма наиболее последовательно и развернуто представлена П. Рикёром. Можно обнаружить много общего в этом плане между Рикёром и главой христианского экзистенциализма Г. Марселем. Как и Марсель, Рикёр стремится придать христианскому миропониманию вид «естественной религии», будто бы вытекающей из самого человеческого способа существования, идет по линии «евангелизации» онтологии.

Избрав волевую активность в качестве показателя собственно человеческого и используя при ее исследовании феноменологический метод, Рикёр путем редукции доходит, как он считает, до «порога онтологии», где обнаруживает два противоположных начала: волевое, питающее собственно человеческое, «событийное», и певолевое как «онтологическая нехватка воли»; это последнее он видит в отрицательных человеческих страстях — честолюбии, скупости, ненависти и т. п. Для Рикёра «страсть» есть совокупная структура изначального человеческого опыта, его «этос» — единство бытия и небытия воли⁶. Страсть, с одной стороны, организуется вокруг интенционального «ничто», «тщеты», с другой — она одушевляет движение истории, устремляет человека к будущему.

Понятие вины, или первородного греха, по Рикёру, характеризует истинную ситуацию человека перед богом; грех — это онтологическое измерение существования; в грехе человек впервые отделился от бога, проявил свою свободу и самостоятельность. Архаическая форма сыновней связи с богом, считает персоналист, постоянно возрождается в самоощущении человека, где происходит борьба между свободой и необходимостью (могуществом и тщетностью). Стало быть, движение к трансценденции, объявленное персоналистами основным показателем человеческого, всегда и непременно совершается как трагедия. Чувство трагического — это то же чувство вины, вытекающее из онтологической виновности, возникшей в результате распада первоначальной целостности. Невозможность для человека соединиться, слиться с этой целостностью делает его существование трагическим.

⁶ Ricoeur P. Le conflit des interprétations. P., 1969, p. 419.

Согласно персоналистам, только искусство способно отразить движение к трансценденции, и самой ценной его формой выступает трагедия, поскольку она, как считает Доменах, «наиболее близко подводит нас к центральной загадке бытия — где начало того, что мы называем истинами»⁷. Вместе с тем изучение трагедии, по персонализму, дает более адекватную картину генезиса культурных эпох и их последовательных форм, чем разного рода научные интерпретации.

«Совершенной», «классической» трагедией для персоналистов является греческая; все же произведения трагедийного жанра последующих лет, по утверждению Доменаха, подражательны, так как в той или иной мере берут начало в греческой трагедии, питаются из ее конститутивных истоков. Греческая трагедия была совершенной и чистой потому, что она зарождалась в глубинах всеобщего верования и это позволило ей воплощать двойственность религиозной вселенной, где божественное и человеческое смешаны в неопределенном единстве; греческая трагедия говорит о тех начальных временах, когда люди и боги жили вместе. Греческая трагедия, считает Доменах, подводит человека к крайнему пределу, тому, что называют богом; современная же трагедия на первый взгляд ищет иные пределы, по, каковы бы они ни были — добро, благо, справедливость и т. п., сутью трагического остается отношение божественного и человеческого, а изначальным и постоянным двигателем трагедии и ее сущностным элементом является отсутствие бога (Гёльдерлин).

Значение трагедии как вида драматургии состоит для персоналистов в том, что она ставит человека перед необходимостью выбора: предлагая определенный порядок, трагедия выдвигает героя, отвергающего его. Она сталкивает противостоящие друг другу категории: страдание и радость, рабство и свободу — и задает загадку: как можно быть одновременно невинным и виновным, свободным и рабом; более того, она заостряет вопрос: как можно быть виновным, поскольку ты невиновен, несчастным, поскольку ты счастлив, рабом, поскольку свободен. При этом трагедия не дает решения («боги, на которых здесь можно было бы надеяться, ушли»), но настойчиво, почти гипнотически, внушает человеку мысль о необходимости жить более интенсивной жизнью. Показывая своеобразных ин-

⁷ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 58.

дивидов, трагедия создает опосредующее (между богом и человеком) бытие, открытое всем и каждому, которое никого не обезличивает; здесь человек может заимствовать чужой характер, жить жизнью чужой души. Стало быть, трагедия, по мысли персоналистов, содействует сближению человеческого с божественным и, постоянно сохраняя непреодолимую дистанцию между ними, способствует соединению одного человеческого духа с другим, т. е. установлению подлинной коммуникации между ними.

И еще одна существенная черта трагедии: через искусство трагическое из внутреннего мира индивидов переходит в историю. При этом моральность трагедии «имморальна»: ей, обнажающей коллизии человеческого духа и не дающей решения поставленных перед ним проблем, даже если она откровенно восхваляет одних персонажей и порицает других и в этом своем действии доходит через актеров до публики, не дано однозначно воздействовать на нее.

Возникшая в результате распада изначальной целостности божественного и человеческого, трагедия, согласно персоналистам, развивается по пути увеличения силы и могущества человека. Так, Доменак, присоединяясь к рикёровскому пониманию «теологической виновности», признает, что она, будучи сущностной составной частью трагедии, не является постоянной величиной и что историческое развитие трагедии осуществлялось как усиление в ней человеческого элемента. Ведь сама трагедия, напоминает Доменак, возникла, когда «давление божественного уже достаточно ослабло и человеческая инициатива сумела сознательно заявить о себе»⁸.

Христианство, по мысли Доменака, перевернуло отношение человека и бога и готово было упразднить трагическое, если бы не увидело в человеческой инициативе и деятельности тех противоречий, какие греческая трагедия выводила на сцену «в полубожественном наряде». Теперь — и здесь Доменак вновь согласен с Шелером — источник трагического в ситуации самого действующего человека: уже не боги порождают несовместимое, необъяснимое, а сам человек, как только он начинает любить, творить, быть счастливым. Но по-прежнему трагедия — внутри человека, в неистовстве его страстей и пылкости желаний. Место бога занимает Целность, или Абсолютный

⁸ Ibid., p. 47.

человек; «всякая деятельность, всякий проект утверждает ценность, свободный выбор на деле совершается не между нейтральными или закрытыми возможностями: он включает видение человека и человечества»⁹. «Трагический герой открывает изначальную несовместимость ценностей и делает это особенно явно, если он привержен одной цели, преследует ее с исключительной страстностью. Таков жестокий закон человеческой деятельности, обнаруживающийся в трагедии»¹⁰. Прометей и Зевс, Антигона и Креон, Ромео и его клан, пишет Доменак, дерутся на дуэли без арбитра, каждый за свои ценности. При этом, как сказал Камю по поводу трагедии, — и Доменак поддерживал его — «силы, противостоящие в трагедии, в одинаковой степени законны и равны»: трагедия двусмысленна и ее формула такова: все правы, по никто не справедлив¹¹.

Обращаясь к литературному жанру трагедии с целью анализа современного буржуазного общества и разоблачения его пороков, персоналисты отдают себе отчет в том, что «идут против течения», т. е. не только против научно обоснованного способа объяснения истории, но и против принятых в современном буржуазном литературоведении способов комментирования литературных произведений. Что касается соотношения научного и художественного методов постижения действительности, то, как уже отмечалось, персоналисты всецело поддерживают ту точку зрения, что искусство всегда и непременно опережает рефлексию и оказывается гораздо более пропигандельным и точным, нежели наука. Так, отмечает Доменак, «Топнота» Сартра и «Посторонний» Камю вышли в 1938 г., по смысл их относится ко времени второй мировой войны и к послевоенному периоду; Бернанос и Брок лучше любого историка объяснили Гитлера; «новый» роман, «новый» театр и «новое» кино «дают верное обозначение тому, чем мы живем сегодня и чего порой вовсе не замечаем»¹². Как раз связь литературы с жизнью игнорирует современное буржуазное литературоведение и литературная критика, которые, по мнению персоналистов, превратились в «автономную индустрию», занимающуюся бес-

⁹ Ibid., p. 51.

¹⁰ Ibid., p. 52.

¹¹ Camus A. Conférence prononcée à l'Athènes sur l'avenir de la tragédie. P., 1955.

¹² Domenach J.-M. Le retour du tragique, p. 11.

плодным интерпретаторством и изобретательным, по статичным классифицированием произведений¹³. «Вместо того чтобы всего лишь комментировать литературу, нужно идти от нее к жизни; вместо того чтобы делать из литературы историю, надо использовать ее для понимания истории»¹⁴, — так оценивает Доменах назначение дисциплин, исследующих литературное творчество.

Однако персоналистское понимание «жизненности» художественных произведений не содержит в себе и намека на их исторически-конкретное содержание, а само понятие жизни весьма далеко от реальных форм человеческого бытия и в силу этого не может использоваться в качестве опорного момента ни в исследовании действительного исторического процесса, ни в изучении произведений искусства. Как утверждает М. Недонсель, художественное произведение не соотносится «ни с какой реальной историей, ни с каким действительным завоеванием»¹⁵.

Проблема «искусство и общество» с момента зарождения французского персонализма была для его представителей одной из важнейших. Ориентирующаяся преимущественно на постижение сущности художественного творчества, «философия личности» с самого начала заявила о «вовлеченности» искусства, т. е. о его активном участии в жизни общества. Мунье, выступая в 30-х годах против «санкционированного беспорядка» (капитализма), призывал художников присоединиться к борьбе с ним и принять участие в создании нового мира, удовлетворяющего все сущностные потребности личности. По мере того как уточнялась философская позиция персонализма и проблемы эстетики приобретали в ней принципиально важное значение, художник превращался из того, кого призывали к восстанию, в того, кто звал на борьбу сам: ему отводилось место на переднем рубеже культуры и жизни общества.

Особый смысл художественного творчества персоналисты видят в его «проphetическом» характере. Писатель, считает Р. Кайуа, пишет не только для того, чтобы опи-

¹³ Это не относится к «новой критике», с которой персоналисты в понимании сущности литературного произведения и его анализа имеют много общего. См.: Вдовина И. С. Эстетика французского персонализма. М.: 1981, с. 171—184.

¹⁴ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 11.

¹⁵ *Nédoncelle M.* Introduction à l'esthétique. P., 1953, p. 48.

сать, рассказать, выразить что-то. Он хочет также что-то прибавить к миру; его роль состоит в том, чтобы давать импульс мышлению. Художественное творчество открывает перед зрителем, читателем, слушателем новые возможности. «Расширить наш жизненный опыт — в этом привилегия художественного вымысла», — утверждает Б. Пенго¹⁶. Пророческая функция искусства налагает на него особые обязательства перед обществом. Открывая возможные перспективы общественного развития, художник и его произведение не могут быть пассивными, бесстрастными, они должны призывать или предостерегать, превозносить или отвергать, успокаивать или воспламенять; искусству, по словам Мунье, надлежит судить реальность.

Вместе с тем вслед за Бергсоном персоналисты отстаивают идею о «незаинтересованности» художественного творчества, служащую им для того, чтобы противодействовать тезису о партийности искусства. В марксистском принципе партийности как исторически определенной классовой направленности любого мировоззрения и творчества они усматривают «заинтересованную ложь» того или иного класса¹⁷. Будучи представителями религиозного идеализма, французские персоналисты, на словах отрицая какую бы то ни было тенденциозность искусства, выдвигают в качестве его единственного центра притяжения и компетентного судьи божественную реальность, бога, который, по их мнению, всегда по ту сторону бытия как его «скрытый смысл», «спрятанное значение».

Характеризуя современную эпоху, персоналисты отмечают ее антигуманистический пафос, связанный, по их мнению, с отказом от христианских ценностей. Индустриальное общество с его отчуждением и насилием явилось, по мнению Мунье, следствием отступничества человека от своего призвания, суть которого в том, чтобы преобразовывать реальность в направлении высших, божественных ценностей. Человек выбрал легкий путь — пассивную жизнь среди вещей, подчинившись продуктам своей деятельности, став рабом механизмов и машин. Структура трагического, ранее выступавшая как отношение божественного и человеческого, распалась; трагическое, пере-

¹⁶ Pingaud B. La parabole du récit français de 1945 à aujourd'hui. — *Esprit*, 1964, N 7, p. 53.

¹⁷ Mounier E. *Œuvres*. P., 1960, vol. 1, p. 143.

местившись в историю, породило новый вид трагедии — «трагедию паизпанку». Потерявшие ориентиры творчества художники XX в., обращаясь к трагедии, как правило, упраздняют один из ее определяющих моментов — бога или человека — и в результате создают искаженное трагическое. Но прежде чем современная трагедия пришла к идеям «смерти бога» (Камю, Сартр) и «смерти человека» («новый роман», «новый театр»), она поставила в центр драматургии самоё смерть.

Согласно персоналистам, «трагическим поэтом смерти» был Мальро, многие мысли которого были восприняты литературой и философией экзистенциализма: абсурд, отчуждение, самоотчуждение и т. п. «Путевые заметки Камю уже были у Мальро, а сколько формулировок Мальро почти дословно повторил Сартр!» — пишет Доменак¹⁸. Подобное утверждение мы находим и у Мунье, считавшего, что Мальро не только задал экзистенциалистам, особенно Сартру, основные темы творчества, но прежде всего внушил им идею «отставки гуманизма», чувство абсолютной абсурдности всего человеческого. Концепция «смерти человека» Мальро, говорит Мунье, это «лирический эквивалент отрицания человеческой природы, веками бывшей общей мерой человеческого»¹⁹.

Отказ Мальро от гуманизма персоналисты видят прежде всего в том, что он отрицает сущностные характеристики христиански понимаемой личности. Персонажи его произведений, утратившие веру в метафизическое призвание человека и его истории, предстали индивидами, лишенными личностных определений. Так, способность к личностной коммуникации, осуществляемой, согласно персоналистам, через посредство божественной реальности, терпит у Мальро абсолютное поражение: его герои, замечает Мунье, не общаются друг с другом, над ними господствует рок одиночества. В своем творчестве Мальро разрушает структуру человеческой активности, которая, по персонализму, является «диалектическим» единством экстериоризации и интериоризации, где ведущим началом выступает внутренняя продуктивная активность (интериоризация).

Герои Мальро, утверждает Доменак, выступают скорее как силы, а не характеры, поскольку писатель заостряет

¹⁸ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 178.

¹⁹ *Mounier E.* Œuvres. P., 1963, vol. 4, p. 293.

свое внимание на их действии, а не на размышлениях, не на внутренних переживаниях. Персонажи Мальро, продолжает ту же мысль Мунье, действуют не размышляя. Анализируя его произведение «Орешники Альтенбурга», Мунье отвергает точку зрения Дитриха Берже, которого называет рупором самого Мальро, провозглашающего: «Человек есть то, что он делает»; по одновременно Мунье не согласен и со стариком Вальтером, уверяющим: «По сути своей человек есть то, что он таит в себе». Мунье, как и Доменак, — за действие, но осмысленное в категориях блага и греха, иными словами, за соотносительность человеческого сознания с божественной трансценденцией.

Однако Мальро, отвергнув божественное, но, по существу, сохранив религиозное понимание сущности человека, в своих поисках смысла жизни постоянно обращается к религиозным категориям, говоря словами самого писателя, постигает жизнь, накладывая на нее христианскую сетку. Факт присутствия в «атеистическом» экзистенциализме (Мальро явился предтечей именно этого крыла «философии существования») «скрытого христианства» очевиден не только для христианских мыслителей. Эта особенность экзистенциалистского «атеизма» является также предметом анализа и философов-марксистов. Однако, если персоналисты, как представители религиозно-идеалистического мировоззрения, критикуют атеистический экзистенциализм за то, что в этой концепции христианство присутствует на правах «незаконнорожденного», и считают, что только христианская надежда могла бы придать смысл экзистенциалистскому движению, марксисты вскрывают глубокую связь религиозности так называемого атеистического экзистенциализма с его идеализмом, который более всего ощущается в экзистенциалистских рассуждениях о человеке, поскольку «сама идея человеческого существования, независимого от истории, есть идея религиозная»²⁰.

Мальро в первый период своего творчества еще пытался связать смысл человеческого существования с историей, чему способствовало его участие в антифашистской борьбе в Европе и сотрудничество с коммунистами (что отразилось в ряде его романов — от «Завоевателей» до «Надежды»). Однако отказ в дальнейшем от передовой идеологии века и бесповоротное возвращение в лоно фепо-

²⁰ Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968, с. 293.

менолого-экзистенциалистского мышления заставляют французского философа-романиста признать бессмысленность человеческой вселенной.

Персоналистам более импонирует последний вывод Мальро, поскольку отсюда — один шаг до христианской надежды, в то время как ориентация на историю в истолковании человеческого существования может привести к точке зрения, противоположной христианской. Не случайно аргументы, используемые персоналистами при критике исторической концепции Мальро и марксистского историзма, одни и те же. «Обожествление» истории, по их мнению, характерное в равной мере и для Мальро, и для марксизма, на деле — в марксизме — означает признание исторической закономерности, объективных законов развития общества и объяснение целей и намерений людей условиями их материальной жизни. Это исходное положение исторического материализма Мальро силился понять, но так и не сумел преодолеть субъективно-идеалистической ограниченности своего мировоззрения.

Теоретическое осмысление «отставки гуманизма» («смерти человека») выливается у Мальро в прямое возвеличивание реальной, физической смерти, чем, по словам Доменака, французский мыслитель и художник приближается к «классической» трагедии. Мальро, пишет Доменак, «не делает из Смерти ни загадочного персонажа, ни отвратительной тайны... Для него, как и для всех великих трагиков, смерть есть братство, в ней — примирение»²¹. Но если в «классической» трагедии смерть ни в коем случае не была конститутивным элементом, то у Мальро она играет именно такую роль. Его герои, существующие в мире абсурда, потерявшие веру в какой бы то ни было порядок — божественный или рациональный, только в смерти видят довод в пользу жизни: перед лицом смерти все обретает паивысшее значение. Пытаясь в условиях абсурда современного мира найти способ активного и героического присутствия в нем и обращаясь для этого к действию как таковому, пусть даже лишенному цели, Мальро видит источник последнего в «зове смерти»; у Мальро, отмечает Доменак, «именно смерть заставляет жить, она собирает в революционные ряды братьев и друзей по оружию»²².

²¹ *Domenach J.-M. Le retour du tragique*, p. 190.

²² *Ibid.*, p. 191.

В то же время, по мысли Мунье, Мальро не принадлежит к тем художникам, которые своим творчеством толкают на самоубийство. Мысль о самоубийстве Мальро отбрасывает как надувательство. Для него смерть выступает пределом человеческой ситуации, тем, что раньше называли богом. Только перед лицом смерти, а не всемогущего Знания или всепоглощающего Развлечения можно увидеть смысл в бессмыслии; по, как замечает Мунье, герои Мальро делают это «простым переворачиванием» ситуации, поскольку претендуют обосновать решительное творческое действие через бессмыслие, а не через смысл. Вот почему, говорит Мунье, все персонажи Мальро — «метапрактики»: они живут заботой сделать осмысленным существование, лишившееся смысла.

Экзистенциализм явился прямым наследником драматургии Мальро. Но, несмотря на то что с течением времени в западном обществе потребления элементы трагического усиливаются и трагическое становится основной тональностью повседневной жизни, а экзистенциалисты не только отражают его, но и умножают в своих произведениях, их творчество, по мысли персоналистов, не стало рождением новой трагедии; они еще дальше отошли от «классической» трагедии, провозгласив смерть бога и тем самым лишив трагедию ее смысла.

Доменак определяет атеистический экзистенциализм с его центральной темой изначальной враждебности мира человеку как «неоромантизм». Но говоря о человеческом страдании и чуждости мира, экзистенциализм отвергает романтическое утешение, и в результате экзистенциалистская драматургия не оставляет человеку никакого шанса в мире абсурда. В этом плане Доменак ставит Мальро выше его экзистенциалистских последователей: «Сартр и Камю вышли на сцену с желанием бороться», но их герои не знали ценностей, за какие стоило бы бороться, а Мальро выступил «за самого человека», за его достоинство, за «возможность его роста», и, хотя, как замечает Доменак, эти цели были у Мальро абстракциями, истории надлежало дать им точный смысл²³.

Для Доменака трагедия — это абсолютная позиция, требующая минимума баланса. С этой точки зрения философ-персоналист критикует экзистенциалистскую драматургию. Камю, по словам Доменака, до такой степени ос-

²³ Ibid., p. 224.

лепел трагическим, что оно в его творчестве граничит со спокойствием, разливающимся пад трупами, с безмятежностью, в которой тонет поражение. Сартр, пишет философ-персоналист, неспособен на трагическое: «Слишком убежденный, слишком неточный, слишком проповедник, он разгадывает загадку до того, как излагает ее. То, что он нам показывает, это „ложные сознания“, т. е. уже осужденные; его прозведения поучают, воспитывают, но не потрясают»²⁴. Это весьма важное замечание. В кругах буржуазных мыслителей сложилось мнение, что экзистенциалисты едва ли не единственные из философов поставили в центр своих исканий человека, объявив существеннейшим свойством последнего способность к безусловному выбору, абсолютную свободу²⁵. Марксистская критика уже давно показала, что в экзистенциалистской философии реальная и «концептуальная» ценности свободы и выбора не совпадают: «Та самая ситуация, которую экзистенциалистский субъект на деле отрицает как унижительную, порабощающую, остается в его мировоззрении в качестве обладающей непреходящей ценностью, поскольку только в ней человек мог обнаружить безмерность своей свободы»²⁶.

Критика экзистенциалистской драматургии с позиций персонализма связана также с субъективизмом философии существования. Уже Мунье, критикуя экзистенциалистскую категорию трансценденции, отмечал ее «имманентный» характер, свидетельствующий, в частности, о «замкнутости» индивида в этой философии. Экзистенциалистская логика содействует усилению ощущения безысходности человеческого существования, поскольку эта безысходность постоянно психологизируется: освобожденный от ужаса, порожденного «незнанием неба и земли», экзистенциалистский человек «в самом себе нашел предписанную необходимость и неотступную мысль о виновности. Западня теперь не вовне, она внутри; сознание замыкается в себе, как в лабиринте»²⁷.

И еще один упрек персоналиста в адрес экзистенциалистской драматургии: она изменяет соотношение траге-

²⁴ Ibid., p. 226—227.

²⁵ Foulquié P. L'existentialisme. P., 1963, p. 59, 60.

²⁶ Тауризан Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977, с. 49.

²⁷ Domenach J.-M. Le retour du tragique, p. 228.

дии и трагического, в ее произведениях трагическое предшествует трагедии. Провозгласив смерть бога, экзистенциалисты тем самым упразднили одип из полюсов напряжения трагедии. Собственно, в этом, по мысли персоналистов, причина всех их неудач в создании трагических произведений: смерть бога делает бессмысленным не только существование отдельного человека, но и движение истории в целом. А подлинная трагедия, как уже отмечалось, возможна, согласно персоналистам, лишь между богом и человеком.

Парадокс атеистического экзистенциализма заключается в том, по мысли персоналистов — и здесь нельзя не согласиться с ними, — что он строит свои рассуждения на общей почве с теизмом. Экзистенциалистам не удалось создать (или возродить) подлинной трагедии из-за отказа от бога, и как раз отречение от бога делает трагичным существование экзистенциалистского человека. В самом деле, суть экзистенциалистского мирозерцания в так называемом светском варианте заключается в осознании и напряженном переживании утраты смысла бытия, которая истолковывается как следствие «смерти бога», неуклонного подрыва и «выветривания» христианства. Экзистенциализм не в силах преодолеть христианскую веру на подлинно атеистических путях и поэтому выпущен в своих исканиях ориентироваться на «абсолютное ничто», что оборачивается бесконечно возобновляемым отрицательным полаганием «умершего бога». Это «негативное» верование в его крайнем воплощении выступает в абсурдизме раннего Камю²⁸.

«Новая» литература, по мнению персоналистов, является прямой наследницей экзистенциализма, которому, как отмечает Доменаки, еще в довоенное время удалось распознать симптомы становления общества «массовой культуры» и потребления²⁹: безликость человека, описанная Камю в «Постороннем», вещи, сплотившиеся в чу-

²⁸ См.: Великовский С. Грани «несчастливого сознания»: Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. М., 1973.

²⁹ Еще ранее, чем в экзистенциализме, разрушение человека, по замечанию Доменаки, получило эстетическое выражение в изобразительном искусстве пачала века — в работах Пикассо, Эрнста, Чирико. В свою очередь, «новое искусство» предвосхищало многие решения зарождающегося структурализма, где гуманизм был подвергнут «массированной атаке».

довещную и угрожающую человеку организацию, опустошенные и механизированные люди в сартровской «Тошноте» — все это будет доведено «новыми» романистами до логического завершения.

«Новые» романисты и драматурги, по словам Доме-нака, обратились к трагическому в иной исторической ситуации — в условиях общества потребления и массовой культуры, когда социальный порядок основывается на постоянно возрастающем удовлетворении частных потребностей. «Современное трагическое, — пишет Доменак, — вырастает из удовлетворенности и душевного покоя», при этом «индустрия бесполезного постоянно прогрессирует в ущерб сущностным человеческим потребностям»³⁰.

Связь между экзистенциализмом и идейным содержанием «новой» литературы несомненна. Персоналисты в период наивысшего расцвета экзистенциализма выступили с резкой критикой тех положений философии существования, которые впоследствии содействовали оформлению мировоззренческих установок «новых» писателей. Если «положительное» содержание этой критики само не выдерживает критики, поскольку высказывается с позиций религиозного идеализма, то ее, так сказать, «отрицающее» начало сохраняет свое значение. Речь идет прежде всего о разоблачении антигуманизма экзистенциальной философии. Провозглашение индивидуализма и субъективизма, отсутствия человеческой способности к подлинному общению, абсурдности существования — эти и другие темы экзистенциализма Мунье в книге «Введение в экзистенциализм» подвергает критике как антигуманные. Доведенные до крайности, они перейдут в «повую» литературу.

Однако наибольшую роль в создании школы «новой» драматургии персоналисты не без основания приписывают философии Бергсона. Они справедливо видят связь между «неморальной» философией французского интуитивиста и идейными установками «новых» писателей. В самом деле, чтобы понять корни эстетики «новой» литературы, необходимо обратиться к учению Бергсона о длительности, времени, памяти, к его теории художественной интуиции, его критике интеллекта и языка³¹. Эти категории, восприня-

³⁰ Domenach J.-M. Le retour du tragique, p. 246, 251.

³¹ См.: Куликова Н. С. Философия и искусство модернизма. М., 1974. Гл. VII. Абсурд вместо логики; Новиков А. В. От позитивизма к интуитивизму. М., 1976, с. 224—234.

тые «новыми» драматургами и развитые в духе самого Бергсона, получают порой значение, прямо противоположное тому, какое они имели в философии французского интуитивиста.

«Превращенность» трагедии, отмеченная Доменаком уже в экзистенциалистской драматургии, получает, по его мнению, дальнейшее развитие в творчестве «новых» литераторов. Как и экзистенциалистская драма, современная трагедия, создаваемая «новыми» писателями, элиминирует один из существеннейших моментов классической трагедии — на этот раз человека — и добровольно отказывается от гуманистических категорий. Новая «антитрагедия», по мысли Доменака, еще в большей степени, чем экзистенциалистская, вырастает из «провалов» того, что составляет трагедию: характера, трансценденции, утверждения. Роб-Грийе, например, замечает персоналист, употребил все свое незаурядное мастерство на то, чтобы лишить личность каких бы то ни было индивидуальных примет, вместе с личностью писатель упразднил и историю, и время. «В современной антитрагедии, — делает вывод Доменака, — друг другу противостоят пустоты: отсутствие, не-ценности, бес-смысленность»³². Так, в «новой» драме, как и в «классической» трагедии, действует фатальность, но в «классике» фатальность «вторглась, чтобы спровоцировать излом в бытии и наказывать за это»; судьба героя находилась за ним и впереди него, и он «шел навстречу остановившемуся прошлому, чтобы победить его»³³. Теперь фатальность — что-то вроде бергсоновой длительности, но отделившейся от человека, идущей своим ходом («Конец игры» Беккета), протоплазма, плавающая в жизни, обществе, заполняющая собой пустоту, образовавшуюся между человеком и миром. Именно эта длительность сама по себе — и здесь с Доменаком солидарен другой близкий персонализму критик, А. Симон, — в центре пьес Беккета, где человек лишь ее следствие, нарост, «опухоль времени». Единственным субъектом в творчестве Беккета, по словам Симона, является абсолютное отсутствие смысла, ничто. Анализируя драматургию этого представителя «театра абсурда», Симон отмечает: «От пьесы к пьесе, от действия к действию процесс один и тот же. Темы, акты, детали повторяются. Но что-то изменяется,

³² *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 265.

³³ *Ibid.*, p. 265.

что-то идет своим ходом, всегда в одном и том же направлении. Это что-то — абсолютное ничто»³⁴.

Время, бывшее у Бергсона «субстанцией творчества», у «повых» литераторов агонизирует, оно — мертвое время, и, как пишет Доменах, оно «хуже, чем смерть, если смерть становится невозможной». «Логика абсурда, о какую споткнулся Камю, Беккет трактует так: мы должны инкриминировать богам не нашу смертность, а нашу жизнь»³⁵.

Претерпевает изменение и Бергсонова «память», превращаясь в изначальную матрицу персонажей «нового» творчества. Память перестает быть элементом «длящегося» сознания и становится способом бытия человека. В «новой» драме случилось то, о чем предупреждал сам Бергсон: настоящее, если к нему теряют интерес, «падает в прошлое». В театре Беккета, по словам Симона, как раз и живет человечество, впадшее в детство, прибегшее к изначальному террору, да и не живет, а «медленно умирает, поскольку Земля возвращается в космос, а космос — в хаос»³⁶.

О «нулевом уровне» падения человечества в пьесах Ионеско и Беккета свидетельствует то, что последний шанс человеческого бытия — язык — тоже находится под угрозой. Уже сейчас слова принадлежат другим, «человек больше не говорит — им говорят», и недалек тот день, когда слова, окончательно отделившись от человека, заговорят сами. Эти «открытия» представителей «новой» драматургии были подхвачены структуралистами, которые, по словам Доменаха, расщепили язык на части и снова собрали его воедино «в некий самодовлеющий поток, в вращении которого человек участвует в роли приемника и передатчика»³⁷.

«Новое искусство», по замечанию Доменаха, пытается уйти от разумной мысли, вызывая к бессознательному. В его произведениях одичание дошло до крайней черты: вопли и жесты заменили связную человеческую речь, на экраны и подмостки сцены вышел голый человек, явившись прототипом «этнологического дикаря» Леви-Стросса; некоторые художники (Делез, Гаттари) открыто делают

³⁴ *Simon A.* Le degré zéro du tragique. — *Esprit*, 1963, N 12, p. 906.

³⁵ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 265.

³⁶ *Simon A.* Op. cit., p. 907.

³⁷ *Domenach J.-M.* The attack on humanism in contemporary culture. — *Concilium*, 1973, vol. 6, p. 26, 27.

ставку на шизофреническое неистовство, надеясь разрушить природный и социальный порядок.

Мир людей в творчестве «новых» превращается в антимир. Так, действие пьес Беккета «Конец игры» и «О, прекрасные дни!» протекает во Вселенной, изолированной от жизни: закрытая комната, болота, выжженная пустыня; в пьесах Ионеско действует бредовый порядок логики антимира, он подавляет порядок общества, вещей, он всюду — в речах, в насилии, в трупах. В пьесах «новых» драматургов человек, как и в греческой трагедии, добыча, но не богов, а необходимости, имя которой — вещи и другие люди, порабащивающие человека в той мере, в какой возрастает потребность в них, и чем более человек населяет землю продуктами своей деятельности, тем меньше он узнает себя в них; чем более «уплотняется» и социализируется человеческое пространство, тем более возрастает изолированность людей друг от друга. Таким образом, «избыток превращается в фундаментальную нищету; культуре избытка соответствует редукция к изначальным потребностям»³⁸. В произведениях Беккета и Ионеско представлен загнанный в ловушку и раздавленный герой, символизирующий собой все человечество.

Сравнивая экзистенциалистскую драматургию с «новым» театром, персоналисты указывают на их основные расхождения: если экзистенциалисты своим отрицанием бога подчеркивают его необходимость как «возмещение недостающего бытия», то действующий в «новой» драматургии «мертвый бог» сам убил себя злобой и ненавистью к человеку. Но, если бог создал человека по своему образу и подобию, значит, бог ненависти убил самого себя. «Садомазохизм бога и является сутью современного трагического»³⁹.

Итак, «новая» литература, несмотря на трагичность своих тем и их решений, не является для персоналистов трагедией в высоком смысле этого слова. Она не только отказалась от бога, но и вступила в спор с гуманизмом. Если экзистенциализм, предвосхитивший ужасы второй мировой войны и явившийся в то же время реакцией на них, несмотря на многие антигуманные моменты, все-таки оценивается персоналистами как гуманистическое духовное течение современности, то послевоенная авангардист-

³⁸ *Domenach J.-M.* Le retour du tragique, p. 267.

³⁹ *Simon A.* Op. cit., p. 908.

ская литература, драматургия и кино, поставившие под сомнение целостность, сознание и свободу личности, рассматриваются ими как «атака на гуманизм». Тем не менее персоналисты стремятся выявить и положительное значение «нового» искусства. По мнению нынешнего директора «Esprit» Поля Тибо, «новое искусство», создавая произведения, разочаровывающие и озадачивающие публику, стремится «изменить видение зрителя» и тем самым присоединяется к разного рода «революционным проектам», которые намерены путем развенчания спокойствия и удовлетворенности открыть дорогу свободе человека⁴⁰.

Доменак, подвергнувший творчество «новых» драматургов, казалось бы, уничтожающему отрицанию, также стремится найти в нем некие достоинства. Ему представляется, что театр Ионеско и Беккета способен помочь человеку очиститься от вульгарного и искаженного трагического. С одной стороны, этот театр, по мысли Доменака, позволяет уяснить, что в современном мире, где счастье и свобода в принципе возможны для всех, судьба также «демократизируется»: принадлежащая ранее одному герою, теперь судьба открывается перед каждым индивидом, пусть даже она возникает как изначальная катастрофа, как поражение «до всякого усилия».

Далее, «новый» театр, считает Доменак, вступает в борьбу с науками о человеке, изучающими человека на расстоянии, подсчитывающими его, каталогизирующими, объединяющими его свойства в статистические группы. Благодаря наукам «индивид воспринимает себя вычисленным, затестированным, уравненным, объясненным». Драматургия «новых» призывает вернуться к конкретному человеку и его подлинному действию и существованию.

И наконец, «новый» театр, борясь против видимого благополучия общества массового потребления, показывает, как оно само порождает тоску по «незначащему», т. е. если воспользоваться словами Мунье, возрождает интерес к бескорыстному созерцанию универсума.

К мнению Доменака присоединяется и Симон, полагающий вместе с тем, что «новая» литература, пусть и окольными путями, ведет к возрождению религиозной веры. Как и Доменак, он критикует творчество Беккета за жестокость — «стыдливую и молчаливую». «В пессимистическом видении Беккета нет ничего пристрастного,

⁴⁰ *Thibaud P.* Voir la modernité. — *Esprit*, 1979, N 9/10, p. 238.

пазойливого, произвольного. Оно просто невыносимо. Трагический парадокс Беккета вот в чем: он поддерживает невыносимое и нас обязывает делать то же самое»⁴¹. Выход из этого положения Симон видит в том, чтобы вернуться к вере «по ту сторону смерти Бога» и тем самым обратиться к истоку трагического, которое не вне человека, а в нем самом. И надо помнить, продолжает Симон, что трагическое морально безысходно: мы освобождаемся не от трагического, а в трагическом. Страх перед жизнью, культивируемый театром Беккета, не может вычеркнуть из нее ни Старика Хемингуэя, ни Простого Человека Пеги, ни Мудреца Монтеня. Только возродив веру в бога, пусть «по ту сторону» его смерти, человек может прийти к успокоению даже в трагическом страхе.

Очевидно, что анализ проблемы трагического, принятый философами-персоналистами с целью изучения основных противоречий общественного развития и критики буржуазной цивилизации, по существу оказывается описанием превратностей сознания и самосознания буржуазного индивида, порвавшего с христианскими ценностями как основными принципами культуры. В действительности же «трагическая коллизия между исторически необходимым требованием и практической невозможностью его осуществления» составляет подлинную природу и сущность важнейшего конфликта, порождающего трагическое⁴². Каждый этап в историческом движении человечества характеризуется собственными трагическими коллизиями, а изучение их как общественного художественного явления должно «не забывать основной исторической связи» и руководствоваться тем, как она в истории возникла, какие главные этапы в своем развитии проходила, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь⁴³. У персоналистов, рассуждающих о трагичности современной ситуации в мире, речь идет в конечном счете о моральном вырождении буржуазного общества, его спасение они видят в духовной «революции», в «восстановлении чувства трансценденции», иначе говоря, в христианском обновлении.

Трагедия, понимаемая как поле напряжения, созданное отношением бога и человека, сегодня, с точки зрения

⁴¹ *Simon A. Op. cit.*, p. 908.

⁴² См.: К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957, т. 1, с. 31—32.

⁴³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

персоналистов, как никогда ранее, призывает к революции, коль скоро сама ситуация сознания «революционна»: отсутствие одного из сущностных элементов трагедии — бога (у экзистенциалистов) или человека (у «новых» драматургов) — само говорит в пользу «революции», способной возродить и бога, и человека. Игнорирование объективного характера общественного развития приводит персоналистов к произвольному толкованию понятия «революция» и к субъективным оценкам конкретных исторических событий.

Показательно в этом отношении развитие суждений персоналистов о событиях 60-х годов во Франции. Студенческие волнения, вспыхнувшие в марте 1968 г., для сотрудников «Esprit» были полной неожиданностью. Однако уже в мае они приветствовали студенческое движение и заявили о своем участии в нем, импониравшем им своей неоформленностью и нереалистичностью, поскольку оно отвечало духу «вечной надежды» (в отличие от конкретности марксистского учения о революции). Французские персоналисты склонны были видеть в майском движении «персоналистский модус поведения», признавали, что его идеи навеяны современным искусством, в частности драмами Ионеско и Беккета (согласно персопалистской схеме, трагическое из сознания через театр переместилось в историю). Однако в связи с тем, что, с одной стороны, события второй половины 60-х годов разворачивались явно не по программе христианских лозунгов, а с другой — участвовавшие в них левые католики в своих требованиях шли несколько дальше, не удовлетворяясь лишь «обновлением религии» (Доменак обвинил их в нарушении евангельских принципов за то, что они усваивали понятия нехристианской идеологии — «капитализм», «пролетариат» и др.), персоналисты разочаровались в движении и упрекали его участников в действии по сценарию, утвержденному властью.

Таким образом, хотя, говоря словами персоналистов, трагическое переместилось в историю, силы, способствующие этому демаршу, не были его достойны: одни — потому что вообще не признавали бога как необходимый полюс трагического пакала, другие — поскольку, вероятно, хотели более человеческого разрешения современной трагической коллизии, свойственной буржуазному миру, чем то, каким представляли это католические сотрудники «Esprit».

Идеалистическое понимание сущности исторического

процесса, его объяснение, исходя из сознания, а последнего — как конституированного изначальным соотношением человеческого и божественного, несовпадение и расхождение которых делают самоощущение человека и его существование трагическим, — на такой основе вырастает персоналистское учение о трагедии как философско-эстетической категории: философской — поскольку трагедия признается сущностной структурой человеческого бытия, сознания и самосознания; эстетической — так как только через искусство и его произведения возможно описание человеческого существования с его не выразимой никакими иными средствами (особенно рациональными) трансцендентной природой. Вот почему критика буржуазной цивилизации с позиций «персоналистического гуманизма» выступает прежде всего и главным образом как критика человеческого сознания и самосознания, отказавшихся в своих решениях ориентироваться на божественное и изыскивающих иные полюсы притяжения, нежели религиозно-идеалистические абсолюты.

В итоге в центре внимания персоналистского анализа трагического не действительность буржуазного общества, порождающая трагическое мироощущение индивидов, а искусство, призванное, по убеждению католических мыслителей, описывать трагедию сознания и «перемещать» ее в историю. Не случайно, что в поле зрения персоналистов оказываются прежде всего те художественные направления, представители которых, по их мнению, в той или иной мере тяготеют к религиозному мироощущению. К числу последних персоналисты относят не только писателей-экзистенциалистов «атеистической» ориентации, но и создателей «нового» искусства. При этом философы-католики не принимают всерьез высказываний самих художников, свидетельствующих порой об искреннем атеизме; их интересует прежде всего то, какие идеалы и ценности отстаивают художники в своем творчестве. Отсутствие идеалов и господство «не-ценностей» в экзистенциалистской литературе и произведениях «новых» художников вселяют в сторонников персонализма надежду обратить их в свою веру «по ту сторону» атеизма.

ФИЛОСОФСКО- ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ «РЕСАКРАЛИЗАЦИИ» ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ



ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ:

МЕЖДУ ХРИСТИАНСКИМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМОМ
И «НОВЫМ ОРФИЗМОМ»

Г. М. Тавризян

Пятидесятые годы ознаменовали собой существенный поворот в истории экзистенциализма. В этот период ясно обозначалась тенденция ведущих философов-экзистенциалистов обсуждать поставленные перед Западом послевоенной действительностью насущные вопросы, касающиеся перспектив общественного развития, международной политики, судеб «технической цивилизации» и проблем истории, хотя само обращение к этим вопросам грозило разрушить традиционную экзистенциалистскую интерпретацию взаимоотношений индивида с обществом.

В эти годы старейший представитель французского экзистенциализма Габриэль Марсель сосредоточивает свое внимание на одной из важнейших проблем истории и общества: проблеме духовного наследия, отношения к культурному достоянию прошлого как связующего звена истории цивилизации. Эта проблема целиком поглощает внимание Марселя на протяжении последних трех десятилетий его деятельности. Если впервые она затрагивается им еще в датируемых 44-м годом очерках о Р.-М. Рильке¹, то в 50—70-е годы эта проблема становится основным моментом размышлений о том, что в наши дни вообще имеет право называться философией, мудростью, здравым смыслом.

¹ *Marcel G. Rilke, témoin du spirituel.* — In: Marcel G. *Homo viator.* P., 1944.

Характер этой связи очевиден. Сам Марсель не раз останавливается на потерях, в том числе и морального порядка, которые понес Запад за последние десятилетия: это глубокий след разрушений, причиненных фашистским варварством; это, далее, враждебная культуре фанатизация массового сознания, усугубление атмосферы нетерпимости в период холодной войны; в 60-е годы это воинствующая позиция леворадикального анархизма и псевдореволюционаризма, выразившаяся прежде всего в нигилистически-разрушительных тенденциях в отношении к культурно-историческим ценностям, к духовному наследию цивилизации.

Однако, поскольку, как уже отмечалось, в самой постановке вопроса о духовном наследии обнаруживается существенный отход от брошепного некогда экзистенциализмом вызова всей истории цивилизации, Марсель считает необходимым объяснить эту эволюцию: примечательно, что он это делает на страницах книги «В защиту трагической мудрости и ее трансценденции», подготовившейся к печати в дни майских событий 1968 г. «Разумеется, — пишет Марсель, — было время (я в этом по-прежнему убежден), когда возникла настоящая необходимость утвердить специфичность экзистенции перед лицом экспансии определенного рода интеллектуализма. Теперь же в условиях того, что выглядит уже даже не романтизмом, а нигилистическим заблуждением... следует призвать к ясному осознанию безусловных ценностей, создававшихся в великие периоды цивилизации, их инвариантного характера»². В этом плане, подчеркивает Марсель, экзистенциализм, которому Запад обязан столь многим в качестве философии человека, чреват несомненным нигилизмом³.

С каких же позиций подходит сам Марсель к проблеме преемственности в области духовной культуры?

Утверждая безусловный характер ценностей, составляющих духовное наследие цивилизации, Марсель отно-

² *Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968, p. 13.*

³ Это не проблема эстетизма или философии культуры; в современную эпоху, по Марселю, это основной вопрос цивилизации: быть человечеству или не быть. Лозунг создавать новое «из ничего», на руинах, где бы он ни раздавался, в политических ли сферах или в доктринах «новой теологии», звучит, отмечает Марсель, одинаково кошунственно.

сит резко обозначившиеся тенденции разрушительно-нигилистического отношения к ним за счет издержек *историзма*, который, с его точки зрения, неизбежно ведет к релятивизации ценностей реально складывавшейся культуры: нравственных и религиозных идеалов, эстетических представлений, памятников. Критика Марселем «исторического сознания» во многом близка феноменологической критике историзма⁴. Марсель занимает резко отрицательную позицию не только в отношении «панлогического» историзма гегелевского типа, но и в отношении историзма «философии жизни» с присущим, в частности, дильтеевской методологии психологизмом, поскольку «философия жизни», в свою очередь, в качестве предпосылки опирается на «историчность» самосознания субъекта.

По Марселю, присущая всем направлениям историзма релятивизация прошлого неизбежно совершается в общем русле все большего обесценения будущего. Основная причина утраты обществом интереса к собственным судьбам — психологическая «свыкнутость», порожденная историцистскими теориями о непрестанно совершающейся эволюции, изменениях, рассматриваемых в качестве естественноисторических закономерностей. Разработанная исторической наукой схема «закономерного», «совершенно естественного» ведет к полной «свыкнутости», «конформности» сознания по отношению к происходящим и возможным изменениям и обуславливает парадоксальное и тем не менее очевидное равнодушие общества к событиям, в которых оно привыкает видеть «объективно детерминированное развитие», «прогресс». Так, если обществу всегда было свойственно заботиться об «устроении» своего будущего, то сейчас оно не видит иных задач, кроме всемер-

⁴ В пору разработки своего учения Марсель не был знаком с идеями Гуссерля; тем не менее общность с феноменологическими принципами совершенно очевидна, как и близость задач. Методологической задачей феноменологии было, как это ясно формулировал Гуссерль, освободить сознание от заблуждений историзма и связанного с ним релятивизма. Современный историзм Гуссерль рассматривал как «теоретико-познавательное заблуждение», вызванное к жизни бессодержательностью позитивизма. «Историк, — писал Гуссерль, — не может поколебать уверенности мыслителя... Было бы абсурдно желать обосновать или опровергнуть идею с помощью фактов. Соображения исторического порядка могут повлечь за собой изменения лишь в плане самой же истории» (*Husserl E. La philosophie comme science rigoureuse. P., 1955, p. 103*).

ного «ускорения» неизбежно реализующего себя прогресса. Одновременно в рамках этого объективного осуществления имеет место обесценение настоящего как не имеющих самостоятельного значения матриц разворачивающейся истории. Это равнодушие, утверждает Марсель, совмещается с резко критичной позицией по отношению к прошлому. Для историзма характерна критика с сегодняшних позиций всего, что делалось прошлыми поколениями: несовершенства выдвигавшихся программ, ошибочности действий, теоретических заблуждений.

В каком же смысле историю все-таки следует признать?

Свою концепцию Марсель, верный в этом отношении основным посылкам экзистенциализма, строит прежде всего в противовес объективно-рационалистической традиции философии истории. Для Марселя *реально существующая история* — это сфера духовного, культурно-исторического творчества прошлых поколений, область бесчисленно возникавших творческих возможностей («открытый» плюрализм которых несовместим с попыткой определения каких-либо исторических закономерностей). Идея единства исторического процесса, его объективной обусловленности препятствует, утверждает Марсель, всестороннему наследованию этих возможностей, которое одно способно в действительности обеспечить преемственность цивилизации. Марсель заявляет совершенно определенно: «Духовное наследие — это сфера, не имеющая ничего общего со сферой истории, как ее понимали Гегель и его последователи, хотя необходимо отметить, что самому Гегелю было как раз свойственно очень тонкое понимание духовного наследия»⁵. «С одной стороны, — уточняет Марсель, — мы имеем, невзирая ни на что, обширную вотчину истории (которую человечество, правда, словно задалось целью разорить), с другой же — со стороны того, что зовется историей, — мы имеем дело лишь с бесформенными, неопределенными перспективами»⁶. Историко-культурная концепция Марселя строится, таким образом, на конфронтации понятия духовного наследия (к которому нельзя подойти с исторической меркой, которое дано нам как «современность», с неисчерпаемым выбором постоянно актуализируемых духовных возможно-

⁵ Marcel G. Le déclin de la sagesse. P., 1954, p. 61.

⁶ Ibid., p. 102.

стей)⁷ и понятия истории как результата действия объективных закономерностей в общественной жизни.

Марсель не ограничивается противопоставлением своей позиции «всемирно-исторической» точке зрения гегелевской философии истории; не менее чужды ему методологические искания новейших направлений, в том числе и герменевтики. В частности, та роль, которая герменевтикой отводится личности, способностям, интуиции исследователя, оценивается Марселем весьма скромно, и это потому, что любое «историческое чутье» есть *постулат того же релятивизма*, тогда как главная задача здесь — определить основы *безусловной ценности* того, что входит в понятие духовного наследия цивилизации. Интроспекция, понимание, «вживание» в качестве методологических посылок — это не более чем психологизм, характеризующийся отсутствием *общей направленности сознания*. Между тем главное — это общая направленность, позиция сознания по отношению к накопленному достоянию цивилизации. Что может дать духовное наследие, пишет Марсель, определяется в значительной мере позицией сознания, сознательной позицией по отношению к прошлому, интенциональной направленностью сознания субъекта как совладельца исторического наследия. Здесь должно иметь место тесное взаимодействие субъективного и объективного факторов культуры. «О наследии можно говорить лишь там, где есть сознание этого наследия, признательность к творцам в истории, пиетет по отношению к человеческому разуму»⁸.

Марсель обращает феноменологические принципы освоения культурного наследия («вотчины истории») прежде всего против принципа «историзма»; однако, поскольку речь идет об отношении к объективно существующему в своей преемственности культурному содержанию (*héritage*), философ отмежевывается и от общей позиции экзистенциализма, постулирующего свободу выбора всякий раз «заново», предельную субъективизацию ценностей. Само понятие наследия, отмечает Марсель, исключает подобный произвол. Однако здесь — один из тех грустных и неразрешимых парадоксов, перед которыми

⁷ И эти-то возможности историческая наука пытается «сосредоточить в немощных руках Клио», приводит Марсель саркастическое замечание Ш. Пегги.

⁸ *Marcel G. Le déclin de la sagesse*, p. 50.

оказалась его собственная философия. Отрицая закономерный, объективно познаваемый характер исторических процессов, представление об истории как о теоретически постижимом единстве, Марсель в то же время пытается обосновать отношение к истории, которое исключало бы нигилизм, скепсис, волюнтаризм или индифферентизм эстетизма. «Здесь гарантией могут быть только существующие в истории свидетельства быть может, прежде всего — жизни: эти свидетельства направлены на универсальное, которое может быть рассмотрено и под рационалистическим, и под христианским углом зрения»⁹.

Марсель ссылается на то, что сам он выступает от лица прежних, «классических» концепций гуманизма, которые, однако, в настоящее время многими могут быть оспариваемы, и что главным, непреложным «свидетельством» в истории остаются индивидуальные существования, жизни. Эти свидетельства направлены на то, что есть в истории «универсального»; как бы абстрактно это слово ни звучало, утверждает далее Марсель, «универсальное», которое может быть рассмотрено и в религиозном, и в философском аспекте, это то, что склоняет людей к взаимопониманию. Конечно, понятие «свидетельство» у Марселя предстает почти исключительно в религиозном контексте: «свидетельство» есть прежде всего подтверждение онтологической реальности, ее универсального (не «всеобщего», а связующего, обязывающего) характера. На этом фоне выступает у Марселя религиозная патетика мученичества, он стремится сделать ее центральной в своей философии истории; по существу, она уходит корнями вглубь всего экзистенциалистского мироощущения.

Так, если мы обратимся к моменту возникновения экзистенциализма во Франции, к годам, когда Марсель писал «Метафизический дневник» (начат в 1913 г.), станет

⁹ *Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà*, p. 53. Марсель постоянно противопоставляет два человеческих «образа», два типа отношения к событиям: историка, осуществляющего объективное исследование, ориентирующегося на тип научного знания, и человека, вовлеченного в ход событий, «свидетеля». Что общего, с экзистенциалистской точки зрения, между субъектом исторической концепции и живым человеком, мучеником, своей жизненной позицией свидетельствующим в пользу попираемой в данной ситуации истины, справедливости и т. д.? С этим связан и тезис: «Если и есть контакт человечества с прошлым, он осуществляется не через историка» (*Marcel G. Le déclin de la sagesse*, p. 65).

очевидным, что в условиях развязанной империализмом войны, вылившейся в мировую катастрофу, всякий вопрос о «преемственности» истории, цивилизации показался бы Марселю если не одиозным (как позднее Сартру), то, во всяком случае, лишенным смысла. Именно в этом звене как бы распадалась связь времен¹⁰. Но одновременно в экзистенциалистском философском мышлении возникают как бы «восполняющие» этот разрыв, «обеспечивающие» необходимую историческую преемственность ассоциативные связи совсем иного порядка, питаемые религиозной традицией: ведь должно же существовать, при всех катаклизмах, что-то, что способствовало бы пониманию предшественников в истории, людей людьми любой эпохи. Именно в этой форме — недоумения и надежды — этот вопрос всегда продолжал оставаться центральным в философии Марселя.

Для экзистенциализма характерны эти поиски иных форм «преемственности», иного характера интеллигентности человеческой культуры. Так, попытку установить духовные связи как бы «помимо» истории мы видим впоследствии в историко-философской концепции Ясперса: преемственность цивилизации здесь скреплена надисторической общностью великих мыслителей¹¹. По Марселю, человечество с его насильственно, варварски отторгнутым прошлым воссоединяют «свидетельства», мученичества конкретного, «инкарнированного», во плоти, индивида. Опыт человеческих страданий — вот единственное, что не исчезало в водовороте исторических трагедий, всегда оставаясь внятным последующим поколениям.

С точки зрения Марселя, важен *характер* акта, который приобщает к бытию и уже этим связывает между собой людей любых эпох, — он сказывается в эмоциональном воздействии источников, памятников, шедевров мирового искусства, в примере, какой являют собой

¹⁰ Характеризуя умонастроения буржуазной интеллигенции во Франции начала XX в., Марсель вспоминал: «Никто из нас, я думаю, не подозревал, какой хрупкой и ненадежной была цивилизация, которой мы считали себя защищенными и которой толща веков, как нам тогда казалось, сообщала такую прочность, что было бы безрассудством ставить ее под сомнение» (*Marcel G. Regard en arrière.* — In: *L'existentialisme chrétien.* P., 1946, p. 321).

¹¹ *Jaspers K. Die massgebenden Menschen.* München, 1965.

жизни. Он носит одновременно исключительный и универсальный характер: это «синтез прозорливости и страсти», то, что апеллирует к своей эпохе и единственное остается живым для нас. Подобным онтологическим «свидетельством» является и позиция философа. Правда, Марсель делает попытки «отстоять» в полемике с экзистенциалистами объективное содержание философского знания; возражая Ясперсу, он замечает, что «было бы гораздо правильнее, следуя наставлениям Платона, заботиться о сохранении сущностного, а именно знания в его целостности»¹². Однако при этом в разряд философского зачисляется самый разнообразный рефлексивно-эмоциональный опыт; философия это прежде всего «проявление жизненного», что привносится в общее достояние эпох, поэтому в исторической перспективе Марселем полностью приравняются и великая философская система прошлого, наложившая свою печать на все дальнейшее развитие философской мысли, и творческий вклад гения, и повседневные размышления человека по поводу глубоко затронувших его событий. Это «невольное благоговение человека перед лицом великих загадок бытия, каковы любовь, смерть, рождение ребенка, которые сообщают человеческой жизни ее конкретность, неповторимость»¹³. Причем подобное философское мышление, по Марселю, призвано в наши дни сыграть особую роль, оно идет на смену религиозному отношению к миру.

Между тем философское обобщение, типизация эмоционально-рефлексивного индивидуального опыта лишь частично соотносятся с основной философской проблематикой, обращение к которой обуславливает преемственность общего историко-философского процесса как знания¹⁴. Марсель признает, что есть проблемы, всегда встававшие перед философией, но рассматривает их как вечные, в решении которых прогресс невозможен. Никто не может претендовать на то, что он «превзошел» философов прошлого. Так, для него самого непревзойденным остается Платон, для Хайдеггера, пишет Марсель, это Парменид и Гераклит. «Беспредпосылочность» акта философствования, его абсолютную уникальность Марсель пыта-

¹² *Marcel G. Pour une sagesse...*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴ См.: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1969.

ется обосновать, исходя из определенной ритмической специфики человеческой жизни; философское мышление воспроизводит этот экзистенциальный ритм. «В каком-то смысле все постоянно надлежит начинать с нуля... В действительности истинная философская деятельность предполагает неустанное возобновление всего с начала — хоть это с полным основанием может показаться странным ученому или специалисту в области техники. Но не соответствует ли этот порядок неизъяснимому началу, присутствующему в человеческой жизни, — началу, каким является всякое утреннее пробуждение, всякое рождение? Не достаточно ли присмотреться к специфике нашей жизни, времени, которое нам дано, чтобы убедиться, что мысль изменяет реальности, претендуя на „прогресс“ в направлении от предыдущего результата к последующему — вплоть до конституирования некоего целого, „Summa“. Реальность... не поддается суммированию»¹⁵.

Справедливо возражая против идеи «неукоснительного» прогресса в истории мысли по механицистскому образцу, Марсель в то же время, по сути, снимает вопрос о преемственности философского знания: к этому ведет выделение среди достоинств той или иной системы лишь ее уникальности, идеи абсолютной, в конечном счете, прерывности философского знания, отрицание факта приращения научного знания, прогресса в разработке научных основ философии. В то же время философия, которой Марсель полностью отказывает в каком-либо научном обосновании, определяется, характеризуется им при помощи постоянных аналогий с искусством. В этом свете ярче должны предстать ее достоинства, нагляднее проступить недостатки.

Так, при всем стремлении Марселя рассматривать философию в тесной связи с потребностями эпохи, попытки эти обречены на неудачу. Одна из основных причин этого — изоляция философии от других форм общественного сознания. От науки ее раз и навсегда отделяет отсутствие той способности к постоянному развертыванию предпосылок дальнейшего развития (иначе, способности к преемственности), которая, будучи «детерминированностью», составляет, согласно убеждению Марселя, слабость, «автоматизм» науки. С другой стороны, философия уступает искусству в неисчерпаемой творческой способ-

¹⁵ *Marcel G. Regard en arrière*, p. 322.

ности к развитию, обуславливающей вечный приоритет искусства перед философией.

Более того, установку на «преодоление» рационалистической линии Декарта—Канта в европейской философии Марсель стремится реализовать в... собственной драматургии. Речь идет не просто о драматургических опытах философа, для которого, как и для многих представителей современной культуры Франции, характерна разносторонняя литературная деятельность. Это — целенаправленная «критика искусством», в основе которой лежит важнейшая экзистенциалистская философская посылка о том, что «субъект, сущий, может быть полноценно мыслим лишь в том случае, если ему предоставляют слово»¹⁶. Поэтому подлинным выражением своей философии Марсель считает свои пьесы — разработки ситуаций, где каждому предоставляют слово, где «каждый может быть понят». Не случайно в интервью П. Рикёру в 1968 г. Марсель сказал, что его философия является экзистенциальной в той мере, в какой она является драмой. По его убеждению, всякая теория угрожает интересубъективности, а в современном мире должна быть спасена именно интересубъективность, — и это делают искусство, театр.

Так, Марсель полностью размывает грани между двумя формами общественного сознания — философией и искусством, в то же время противопоставляя философское знание научному. Философ в той же мере, что и художник, поэт, является прежде всего свидетелем духовной жизни своей эпохи, ее скрытых, малодоступных проявлений. Поэтому подлинные образцы философствования как синтеза поэтического творчества и философского размышления Марсель усматривает в античности.

Очевидно, однако, что эту позицию по отношению к искусству нельзя непосредственно возводить к романтическому культу самодовлеющего искусства, присущему XIX в. В глазах Марселя приоритет искусства, художественных средств выражения обусловлен сейчас самой философской необходимостью. Он все настойчивее подчеркивает общественную функцию философии, однако, как утверждается в последней его работе, все важнейшие вопросы так или иначе связаны с ситуацией, которая создается все ускоряющимся развитием техники и сопряжен-

¹⁶ *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*. P., 1968, p. 52.

ной с этим очевидной опасностью¹⁷. Опасность, создаваемая функциональным регулированием жизни и всемерным распространением научно-технического прогресса, носит специфический характер: наряду с другими отрицательными явлениями она чревата искусом скуки, истощением смысловых ресурсов существования. Это, по убеждению Марселя, должно выдвинуть на первый план в философии все то, что неопровержимо свидетельствует в пользу бытия: это проблемы осязательности, «вещности» мира, в котором человек существует, тема «инкарнированности» самого человека, его телесности, равно как и человеческой открытости, способности к универсальному общению. В передаче опыта вещности, предметности приоритет должен быть признан за искусством (Клодель, Сезанн), тогда как «открытость» человека была непревзойденным образом выражена Бетховеном в Девятой симфонии, в заключительной «Оде к радости».

Одним из важнейших понятий, лежащих в основе искомого синтеза философской рефлексии и поэтической интуиции, становится в философии Марселя понятие *мудрости*.

В нашу эпоху, подчеркивает Марсель, вся реальность определяется разворачиванием научно-технического прогресса. В действительности сфера техники — единственная, где слово «прогресс» сохраняет весь свой смысл, отсюда ее гипнотическое воздействие на умы. Однако наряду с несомненными благами, умножаемыми в результате научно-технического прогресса, последний, а точнее, неотделимый от него мировоззренческий пантехнизм особенно наглядно демонстрирует отрицательные стороны историзма, совмещая в себе футурологическую гигантоманию и преступную небрежность в отношении настоящего. Последнее, полагает Марсель, побуждает нас выступить против «смысла» истории. Историзм сегодня, как соотнесение с вымышленным будущим (в технократической идеологии особенно разительное!), противоположен основным посылкам мудрости.

Понятие мудрости становится в философии Марселя центральным на долгие годы, что находит свое отражение в названиях работ последних десятилетий: «Закат мудрости», «Здравый смысл в упадке», «В защиту трагиче-

¹⁷ Marcel G. Pour une sagesse. ..., p. 283.

ской мудрости»¹⁸. Мудрость, с одной стороны, рассматривается как основное свойство философии, с тем чтобы последняя не стала «компонентом» научно-технического прогресса. Одновременно мудрость — это особая интенциональная направленность сознания, а именно позиция пие-тета, которую сознание занимает по отношению к духовному наследию прошлого, противоположная разрушительной нигилистической позиции фанатизированного сознания.

По отношению к окружающему миру мудрость — это мировоззренческая *норма*: она подразумевает обязательную терпимость, отказ мысли от эксцессов (в том числе и от эксцессов аскетизма), приверженность истинам нефанатизирующего порядка¹⁹. Мудрость не имеет ничего общего с квиетизмом; вопреки идущим из глубины веков представлениям о «бесстрастии мудреца», «философской невозмутимости», «отрешенности мыслителя» и т. п. Марсель провозглашает стоицизм и бесстрастие внутренней позицией не философа, а человека науки; философу, напротив, присуща страстная личная заинтересованность в моральных предпосылках и практических результатах познания. Мудрость исключает квиетизм также и потому, что она прежде всего связана с интеракцией: она подразумевает содействие взаимопониманию путем расширения конкретных интересубъективных связей.

В политическом контексте последних работ Марселя — «Люди против человеческого» и «В защиту трагической мудрости» — в качестве направленности сознания мудрость выступает прежде всего как средство борьбы с фанатизмом и нетерпимостью. Однако при всей критичности в отношении многих проблем капиталистической действительности Марсель абстрагируется от социально-классовых причин, стимулирующих распространение в буржуазном мире фанатизма, нетерпимости, дискриминации и т. п. Марсель остается в рамках феноменологического анализа, противопоставляя фанатизм и мудрость в качестве способов, какими сознание соотносится с окружающим.

В свете феноменологического подхода фанатизм — это также определенный тип интенциональности. Фанатизм как универсальное духовное явление порожден рабством,

¹⁸ Проблема мудрости затрагивалась Марселем и во многих выступлениях.

¹⁹ Примечательно высказывание Марселя о том, что христианство в сегодняшнем мире не имеет никаких перспектив, поскольку оно не отвечает этим условиям.

в котором люди оказались у «понятий», у выработанных идеологией и целенаправленно ею используемых клише. В этом фанатизирующем обезличении реальности повинен исторически тесно связанный с европейским рационализмом «дух абстракции», повсеместно распространяемый и закрепляемый успехами естественных наук, универсальным характером техники.

Критика Марселем «духа абстракции» (*l'esprit d'abstraction*) как основы фанатизированного сознания во многом созвучна критике «понятия», развернутой в «Негативной диалектике» Т. Адорно, критике «научной рациональности» представителями Франкфуртской школы (в свою очередь, многое воспринявшими от Гуссерля и Хайдеггера). Марсель схожим образом объясняет фанатизм деспотизмом и заостренностью понятий, отсутствием воображения, представлений о возможности «иного». Основная проблема — это дефанатизация массового сознания. Обращение к наследию цивилизации и борьба с фанатизмом — это в философии Марселя два аспекта одной важнейшей задачи.

В условиях необратимого развития научно-технического прогресса, отмечает Марсель, необходимо постоянно дублировать техническое действие экзистенциальным размышлением по поводу «я существую» и всего, что скрывается за наиболее простыми и в то же время полными тайны человеческими реальностями, такими, как рождаться, жить, умирать. Именно здесь очерчивается поле философского поиска в наше время.

Отличие экзистенциального философа от философа прежних времен, философа «классического» типа Марсель видит в том, что в связи с ростом всех видов манипуляций, предающих забвению человеческое в человеке, задачей философа становится обращение к «*ситуации-основе*» («*situation de base*») бытия человека в мире. Чем радикальнее осознание человеком этой основы основ, тем менее восприимчив он к внешним, чуждым воздействиям и манипуляциям. Онтологическая безусловность, абсолютный характер человеческого бытия — в самом факте существования (*être-là*), в том, что человек любит, что он, без сомнения, страдает и неизбежно обречен на смерть. Эта абсолютная структура нашего бытия не имеет ничего общего с порядками, где возможны произвол и арбитраж, где нам постоянно приходится взвешивать все «за» и «против».

Здесь нельзя не обратить внимание на следующую сторону философии Марселя. Обычно в экзистенциализме смертность человека, его подверженность страданиям рассматривались как его непреодолимая ущербность, как некая «трещина», которую дало само бытие, как фиаско бытия (по Сартру, человек — это несостоявшийся бог, бог-неудачник). Между тем в марселевской версии экзистенциализма смертность человека, его онтологическая, несчастная подверженность страданиям, необходимо связанным с любовью, с рождением новой жизни и т. п., т. е. с «экзистенциальными достоверностями» его существования, предстают гарантией от страданий навязанных, насильственно причиненных, в которых отразился чей-то произвол. В онтологически свойственных человеку страданиях, в экзистенциальных радостях, любви обнаруживается безусловленный, абсолютный характер бытия человека, именно в этом он бог; экзистенциальные достоверности должны служить ему опорой и защитой от притеснений и манипуляций, которым он произвольно подвергается в обстановке повсеместного духовного давления и прямого принуждения.

Эту онтологическую основу человеческого существования, утверждает Марсель, в современном искусстве изумительно выразил П. Клодель: незащищенность человеческого существа в мире, экзальтацию изумления перед лицом этого мира и в то же время абсолютное самоутверждение человека²⁰.

Конечно, признает Марсель, таковы условия человеческого существования в их «первичном» виде (*états bruts*), в виде «сырой реальности»; могут последовать возражения, не служит ли философия, как и вся история человеческой культуры, преодолению этой ситуации, ее опосредованию? Возможно и другое возражение: не является ли осознание этой ситуации, этого «кричащего одиночества» источником поэзии, лирики, а вовсе не философии? Однако Марсель считает, что это именно та сфера, где берут свое начало и поэзия, и философия, так как доступ к ней

Вот я

Неразумный, непосвященный,
Новоявленный человек
лицом к лицу с незнакомыми вещами...

(*Claudel P. La tête d'or. Théâtre. P., 1911, p. 9.*)

возможен различными путями, будь то поэзия или философская рефлексия, но не через концепции, понятия, предполагающие «произвол» — мыслительные и языковые манипуляции над действительностью.

Несмотря на то что многое объединяет философию существования с философией жизни, с иррационалистической традицией XIX—начала XX в., здесь очевидны и иные тенденции. Так, в основу отношения к жизни Марсель стремится положить не чувство, не интуицию, не эстетизм романтических концепций, а определенный рациональный «остаток» былой иррационально представляемой стихии жизни, минимум «экзистенциальных понятий»: рождение, жизнь, смерть. Гипертрофия Марселем опасности дегуманизации всего и вся побуждает философа резко очертить этот минимум экзистенциальных «гарантий» (*les assurances existentielles*), которые скорее всего могут рассматриваться как гарантии права индивида на жизнь. Понятие «жизнь» фигурирует в экзистенциализме уже не как стихия, захлестывающий торжествующий поток — это скупая рациональность далее несводимых достоверностей: жить, страдать, умирать. Осуществляется своего рода «редукция»: за скобки выносятся все, в чем «произвол» уже становится возможным.

Здесь, на специфической почве религиозно ориентированной философии, мы обнаруживаем определенное преломление некоторых принципов и идеалов феноменологии.

Как отмечалось выше, одной из методологических задач феноменологии было культивирование заново возрождаемого «изумления» перед реальностью как определенного способа «беспредпосылочного» ее осознания, прямо противоположного «свыкнутости»²¹. Гуссерль мыслил это как торжество принципа интенциональности над «безразличной» позицией сознания, для которого в результате долгих усилий психологизма, натурализма, историзма все уже искони было «в порядке вещей», любым изменениям находилось объяснение, все представлялось как бы само собой разумеющимся. . . Но, требуя сосредоточенности внимания, свежести непредубежденного взгляда, феноменология тем не менее вовсе не открывала реального выхода в столь искомый ею действительный мир. Как это ни парадоксально, но к специфической ограниченности феноме-

²¹ Так, Э. Финк, бывший в 30-е годы ассистентом Гуссерля, определяет феноменологию как «неустанное изумление».

нологии особенно чуткими оказались экзистенциалисты — те, кто надеялся наиболее плодотворно применить ее принципы к своему учению. Именно экзистенциалисты, вольно или невольно, вскрыли определенное сродство феноменологического способа «освоения» мира с искусством. Так, по поводу принципа интенциональности сознания Сартр писал: «Мир не ассимилируется сознанием, не может быть усвоен им... Не желая следовать традициям неокантианства и психологизма, отказавшись рассматривать познание как обглаживание вещи вплоть до самой ее субстанции... Гуссерль возродил исполненный эмоционального воздействия мир пророков и художников. Утверждая неподатливость, неразстворимость мира в сознании, он вернул вещам их могущество и чары»²². Марселью, ознакомившемуся с работами Гуссерля значительно позже, но уже использовавшему метод, родственный феноменологическому²³, критика «совершенно естественного» давала возможность поставить во главу угла своего учения идею о тесной связи между призванием философа и призванием поэта. Связь эта, согласно Марселью, обусловлена отличающим того и другого обращением к заключенным в мире «силам очарования» (*les puissances d'émerveillement*), скрытым от большинства людей толщей привычных представлений.

Высказанное Сартром в 30-е годы, на первый взгляд неожиданное и даже неуместное (поскольку у Гуссерля речь шла о концепции философии как строгой науки) суждение о том, что «Гуссерль возродил мир пророков и художников», нашло полное подтверждение во всей философии Марселя. Содержание «христианского экзистенциализма», постулирующего феноменологические принципы, — это не что иное, как «мир пророков и художников»: пророков в первую очередь и непосредственно вслед за ними — художников. Что, в самом деле, оказывается в философии Марселя на первом плане? Мученичество и искусство.

Марсель очерчивает перед философией существования задачу обращения заново к «*états bruts*», однако не зна-

²² Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. — In: Sartre J.-P. Situations I. P., 1947, p. 31. См. также: Филиппов Л. И. Философская антропология Жана-Поля Сартра. М., 1977.

²³ В книге «*Les hommes contre l'humain*» (1951) Марсель говорит о своем отношении к феноменологии и отводит ей первостепенное место в современной философии Запада.

чит ли это в какой-то мере пытаться возродить тот же разрушительный нигилизм, то же отрицание подлинно человеческого, видоизмененные и перенесенные на религиозную почву? «*États bruts*» у Марселя (для характеристики этого состояния он не раз цитировал приведенные выше строки из драмы Клоделя) это «первичная» данность, обнаженная, как кусок корневища, выбившийся из иссушенной, растрескавшейся почвы... Это «кричащее одиночество», человек вне всякой связи с окружением людей, с социальным миром; здесь нет «посредничества» гуманизма, цивилизации. Чем этот человек связан с «беспредельной вотчиной истории», с прошлым и настоящим миром культуры? Как с этих позиций возможно столь необходимое, постоянно постулируемое Марселем, приобщение к духовному содержанию цивилизации?

Для Марселя реально существует лишь одно связующее с прошлым звено: «свидетельство мученика». Но свидетельство мученика всегда есть одновременно свидетельство о варварстве, и только религиозно-экстатическое видение Марселя позволяет ему расценивать мученичество как конечное торжество человечности.

Однако следует сказать, что самого Марселя эта трагическая апелляция к «последним достоверностям человеческого существования» (на которые, как на единственную «твердую» основу, как на крест, должна опереться незащитная экзистенция) оставляет в конечном счете неудовлетворенным.

В приходящейся на последние десятилетия эволюции взглядов Марселя значительную роль нужно признать за теми проблемами, интерес к которым всегда определял специфику его философии. Центральное место здесь принадлежит своеобразной интерпретации проблемы «инкарнированности» человека, его «воплощенности». Если впервые — в 1927 г. — эта проблема ставится у Марселя в чисто «экзистенциальном» ключе (она-то и явилась «провозвестницей» нового направления философии во Франции, будучи главной темой программной статьи Марселя «Экзистенция и объективность»), то в 1968 г. в книге «В защиту трагической мудрости» она вновь названа среди наиболее актуальных проблем, которые должна иметь в виду философская мысль сегодня: Марсель формулирует ее как «задачу прославления живого, конкретного человека». Следует заметить, что трактовку человека как существа, представляющего положительную экзистенциальную цен-

ность, можно найти во всех разновидностях философии экзистенциализма: нессимметрическая рефлексия по поводу экзистенции, отчаяние, моменты уничтожения, акцент на бессилии и конечности, уязвимости, смертности — под всем этим неизменно опущен подтекст горделивого, вызывающего экзистенциалистского философского самосознания. Что касается «конкретного человека», об этом в экзистенциализме было сказано много: но задача, сформулированная как «прославление живого, конкретного человека», т. е., в контексте марселевской философии, его чувственной, телесной организации²⁴, безусловно ставит Марселя особняком среди экзистенциалистских течений и еще более по отношению к традиционной религиозной мысли.

Откуда же такой культ телесности, такое внимание к ней в философии религиозной — это настойчивое, совершенно в духе Возрождения, восхваление человеческого тела?

Дело в том, что в конечном счете истоком, питающим самую суть марселевской философии, является античность. Так, даже в религиозный мир Марселя философия Платона входит зачастую в ее живом античном виде, не опосредованном средневековой схоластикой, в языческой пластичности ее образов, хотя глубокая личная приверженность к христианской вере не позволяет Марселю признаваться себе в этом. Несомненно, что экзистенциальный драматизм марселевской философии всегда сохранял своим фоном глубокие симпатии к античности, к созданному ее искусством гармоничному и спокойному, еще столь далекому от романтической экзальтации образу человека, к мудрости древних и предшествовавшему монотеистической религии пиетету к живому. (В беседе с П. Рикёром Марсель не случайно уточняет: «Я беру слово „пиетет“ в смысле, не имеющем ничего общего с христианским, скорее в том смысле, какой в него вкладывали греки»²⁵.) От античности идет и в полном смысле слова возрожденное Марселем на религиозном фоне тре-

²⁴ В цитированной выше беседе Рикёр говорит Марселю: «В то время, как французская философия буквально загнипнотизирована проблемами языка, Вы открыли путь к философии тела». Многие зарубежные философы, в частности де Веланс, не без основания утверждают, что именно в этом учение Марселя непосредственно предварило «Феноменологию восприятия» М. Мерло-Понти.

²⁵ *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*, p. 107.

бование культа тела, выступавшего жертвой в библейских легендах, оказавшегося жертвой аскетизма в средневековом мировоззрении и сегодня представляющего для буржуазного общества, использующего человека сугубо функционально при неограниченном росте технических средств манипуляции им, лишь малозначащий «объект».

Если для выражения специфики того или иного философского учения возможно было бы проводить параллели с каким-либо видом искусства, то, очевидно, воплощения основных тем марселевской философии следовало бы искать в скульптуре или в полотнах Возрождения, когда художник обращался к теме мученичества, подчеркивая одновременно и страдающее начало, уязвимость человеческого тела, и его сакральность, и его совершенство. Марсель, для которого в последние десятилетия основной целью философских размышлений стало, по-хайдеггеровски, «охранение бытия» (*Wahrnis des Seins*), в центре тем не менее помещает человека с его телесной, чувственной организацией. Если для Хайдеггера священно само бытие и онтологическая миссия человека — быть пастырем бытия, то для Марселя сакральность бытия выражена в мире прежде всего в человеке и опасность, зреющая для бытия в нашу эпоху, таится прежде всего в обесценении человеческой жизни, в посягательстве на священное — на живого человека во плоти.

В последние годы термину «неосократизм», охотно применявшемуся им для характеристики своей философии прежде, Марсель предпочитает определение «*новый орфизм*». В этом сказались перипетии долгой эволюции и окончательно сформулированное понимание того, «что мы должны ожидать от философии сегодня»²⁶.

Так, мир человека от изначально экзистенциальной сферы страдания, воплощавшейся прежде в иудео-христианском массиве образов и примеров марселевской философии, со временем превращается в прекрасно организованный чувственный космос античности, насыщается античными образами, чтобы затем как-то неуловимо распространиться вширь, повсеместно находя себе воплощение в опосредованной новейшей поэзией «орфической» атмосфере. Ранняя мука экзистенции (как протест против так долго вводившего в заблуждение спекулятивного разума) в поздних работах все более высветляется тяготением

²⁶ *Marcel G. Pour une sagesse...*, p. 19.

к ясной рациональности античности, насыщается пластичностью, телесностью. Марсель видит в возврате к античной философии необходимое условие воплощения в жизнь идеала философии как синтеза философского и поэтического языка, мудрости и религиозных настроений в их далеко еще не оформившемся в христианство виде.

В качестве одной из существеннейших причин, приведших к такой эволюции взглядов главы «христианского экзистенциализма», необходимо указать на глубокое разочарование его в способности христианской религии в настоящем «прививать» человеку пиетет к бытию, к живому, к разуму. Марсель не только сомневается в возможности христианства противостоять кризисным тенденциям эпохи, он рассматривает роль религии в этом плане как заведомо негативную. Так, христианство, делая акцент на отречении от мира и аскетизме, на сверхъестественном, нагнетает чувство обесценения, опустошенности мира, еще более способствуя и так быстро совершающейся десакрализации мира людей²⁷.

Марсель стремится выйти в мир античной философии, обрести почву, питавшую философию Платона. В эти годы отчетливо обнаруживается близость Марселя Хайдеггеру: их объединяет тяготение к античным образам, к поэтическому космосу²⁸. Однако в отличие от Хайдеггера постановка вопроса о космосе вовсе не означает для Марселя трансцендирования нравственного. Одухотворение природы — «орфизм» — связано с универсальной формой нравственности, которую в марселевской концепции скорее всего можно было бы выразить латинским словом, вошедшим в изобразительное искусство в итальянском звучании для обозначения определенной тематики, — *pietà*. В «орфическом» космосе Марселя оно означает благоговение перед жизнью, живым, сострадание к живому²⁹.

²⁷ Marcel G. Rilke, *témoign du spirituel*, p. 340.

²⁸ В упомянутом интервью Рикёр говорит Марселю: «Ваша философия имеет общее с Хайдеггером в той мере, в какой Вы являетесь философом дохристианским и предхристианским» (*Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*, p. 89).

²⁹ Эту новую позицию Марселя было бы неточно назвать пантеизмом; сам он предпочитает называть ее «новым орфизмом», видеть в основе ее принцип полифонии мироздания. Орфей для Марселя — «бог метаморфоз». Однако, какой бы термин ни избрал Марсель для этой своей «проязыческой» ориентации, со стороны представителей католицизма не замедлили последовать упреки в его адрес. Так, С. д'Альберти в книге

В настоящее время синтез философского и поэтического мышления, в наиболее полной мере осуществлявшийся досократиками, по Марселю, доступен лишь немногим представителям поэзии; из поэтов Франции к их числу принадлежат Ш. Пеги, П. Клодель, П. Валери, из представителей мировой поэзии XX в. — в первую очередь Р.-М. Рильке. Именно на орфизме, одухотворенном тонкой поэтической рефлексией Рильке, Марсель останавливает свой выбор. Как Данте избрал себе проводником Вергилия, так Марсель с глубоким внутренним трепетом вступает в отчужденный от него христианством мир греческой мифологии, следуя за Рильке. В определенном смысле Рильке здесь и есть Орфей, за которым надо идти, не оглядываясь на новое и преходящее, утверждая тот постоянно проявляющийся в образах мир, тот космос, который всегда существует для человека, хотя давно перестал им восприниматься.

«Веги европейского экзистенциализма» замечает: «Если вслед за Марселем мы утвердим между вещью, личностью и богом отношения „присутствия“ (présence), законно будет спросить: где же грань между „присутствием“ физического мира и „присутствием“ бога? Нет ли здесь риска впасть в пантеизм? Не грозит ли нам опасность поместить в единую перспективу вещь, личность и бога?» (*d'Alberti S. Momenti dell' esistenzaismo europeo. Palermo, 1972, p. 79*).

Действительно, в качестве прекрасного образца орфической поэзии — лучшего (как это ни парадоксально) в глазах главы христианского экзистенциализма «свидетельства о бытии» — Марсель приводит «Золотые строфы» французского поэта XIX в. Жерара де Нерваля:

Человек, мыслитель вольный, ты мнишь себя единственным
мыслящим

В мире, где в любой вещи прорывается жизнь?

Твоя свобода располагает силами, которые ты держишь
в руках,

Но вселенная — вне твоих указаний.

Почитай в каждой твари действительную мысль:

Каждый цветок — это душа, распутившаяся навстречу
природе.

В металле заключено таинство любви.

«Все ощущает». И все властно над твоим существом.

Бойся в слепой стене взгляда, который тебя пронизет.

Даже материи дан глагол...

Не заставляй ее служить кощунственной цели:

Подчас в неприметном сущем селится тайный бог.

И — как рождающийся глаз под покровом век —

Чистая мысль зреет под корою корней.

(*Nerval G. de. Œuvres. P., 1958, p. 76.*)

Еще в 1944 г. Марсель выступил с двумя большими лекциями о поэзии Рильке, проникнутыми глубоким интересом и пиететом к его творчеству; статьи эти были включены в книгу «Номо viator». Позднее, когда в мире интерес к поэзии Рильке уступил место увлечению новыми явлениями в искусстве, Марсель все больше обнаруживал свою глубокую приверженность позиции Рильке как художника и мыслителя.

В беседе с Рикёром Марсель признает, что влияние творчества Рильке на него всегда было сильнее влияния тех или иных философских систем. Чем же объясняется эта близость, сыгравшая в философии Марселя последних трех десятилетий несомненно определяющую роль?

Прежде всего Марсель никогда не считал Рильке художником, всецело отдававшимся артистической интуиции, который «не ведает, что творит»; его интересовала содержательная сторона творческих поисков поэта. Сам Рильке был для Марселя как бы реальным воплощением лелеемого еще в раннюю экзистенциалистскую пору идеала «свидетеля» — свидетеля не всегда явной духовной жизни века, эпохи, цивилизации, кто единственный был в состоянии жертвенно сберечь ценности, явив творчеством или даже самой жизнью «синтез прозорливости и страсти». Возможно, ангел в Дуинских элегиях — высший синтез духовных исканий Рильке — вновь и вновь напоминал Марселю об этой творческой миссии человека, заключавшейся, по Рильке, в видении, сакрализации, сбережении мира, неизбежно уходящего в прошлое. Лекции о творчестве поэта Марсель озаглавил «Рильке, свидетель духовного». Это было выражением давнего марселевского идеала отношения индивидуальной позиции к векам, эпохам творимой цивилизации, частично, по Рильке, уже «незримой», недоступной восприятию.

Близка была Марселю (искавшему новых, иных воплощений религиозных мотивов) и поэтическая интерпретация более всего волновавших его тем. Так, в гармоническом строе рилькеанских ангелов, для которых, видимые с их непостижимых высот, равно существовали, неразличимо, живущие и давно ушедшие из «нашего» мира, для которых «вечный поток омывал оба царства», Марсель находил новые градации трагической дилеммы жизни и смерти, уже чуть приглушенного звучания, пронизанные орфическим предчувствием метаморфоз. Здесь оставалось уже меньше места неверию и обреченности, все как бы

было погружено в задумчивые сумерки, в которых когда-нибудь забрезжит рассвет³⁰, и все это было так же далеко от традиционной версии загробной жизни, недопустимой теологической прямолинейности, опровергаемой философским разумом надежды. Все погружалось в зыбкий сумрак неопределенности, небезнадежности, превращения — метаморфоз «стороны жизни, обращенной не к нам...»³¹. Марсель и сам никогда не хотел ставить вопрос о смерти по-хайдеггеровски; ничто, писал он, не является более чуждым духу творчества Рильке, чем ницшеанская настроенность «Freiheit zum Tode».

Рассматривая эволюцию творчества Рильке во времени, Марсель вынужден отметить, что она все дальше уводит Рильке от христианства. Однако Марсель и сам признает, что христианство в настоящее время не справляется с духовными нуждами человечества, которые он считает насущнейшими, прежде всего с утверждением бытия, сущего во всех его проявлениях, между тем как именно это должно дать силы для существования, творчества, жизнедеятельности последующих поколений. Именно в этой связи Марсель любит подчеркивать «бальзамическое воздействие рилькеанского „орфизма“» на современного человека. От христианства к орфизму — так обозначает Марсель путь Рильке (во многом повторяя этот путь) и признает за этим переходом все основания.

Обращаясь к греческому миру, Марсель, как и Хайдеггер, ищет воссоединения современной мысли и культуры не столько с собственно философской традицией античности, сколько с тем, что было ее почвой, ее атмосферой, — с миром поэтики и мифологии. Не удивительно, что именно Орфей выступает для Марселя как фигура, несущая огромную смысловую нагрузку. «Свидетельством» века являлась та или иная интерпретация этого сложного образа со времен Возрождения. Роль Орфея в творчестве Глюка и Гайдна, вдохновленных воплощением темы самоотверженной любви, отступила перед новой интерпретацией этого образа как символа умиротворяющего воздействия искусства (Лист). Для эстетического сознания XX в. эта грань мифа — культ искусства — стала еще значитель-

³⁰ Пусть даже это были бы серые сумерки «жалобного неба», жемчужно-сумеречная «жалобная вселенная» («Орфей. Эвридика. Гермес»), античная картина подземного царства.

³¹ В значительно большей мере проникнуты духом «метаморфоз» «Дуинские элегии» и «Сонеты к Орфею».

нее. Тем не менее Марсель, как уже отмечалось, далек от эстетизма в оценке творчества Рильке и, как и Рильке, от культа искусства ради него самого. Акцент здесь делается не на всепобеждающей (или умиротворяющей) силе искусства, а на *космосе* Орфея, на мире *природы и «вещей»*.

Именно в этом плане значительнейшим этапом в творчестве Рильке стало отношение к Сезанну. Утварь, ткань, плоды, сосуд на полотне, как они есть, знаменовали для современников возрождение цельной, единичной, неповторимой вещи, водворение ее в мир. Вовсе не случайно сезанновская «вещь» была с воодушевлением встречена Марселем, Хайдеггером и другими. Здесь сказывается внутренняя эволюция неантропоцентристски ориентированного экзистенциализма; в новом свете вставала в философии сама проблема человека.

В этюде о художниках, «Ворнсведе», Рильке писал о живописи предшествующих столетий: «Преобладал человек, подлинная тема искусства, и, как украшают прекрасных женщин драгоценными камнями, его украшали фрагментами той природы, которую еще не способны были воспринять в ее целостности». (Ничто не могло быть экзистенциализму более враждебным, чем подобное «забвение бытия». Новое видение мира основывалось на иных принципах.) «Человек, — писал в том же очерке Рильке, — утратил свою важность, он отступил перед великими, простыми, неумолимыми предметами, превосходящими его своими размерами и долговечностью. Это не означало отказа от его изображения, напротив, основательно и добросовестно занимаясь природой, учились видеть его лучше, вернее. Человек уменьшился — теперь он уже не центр мира; человек вырос — ибо на него теперь глядели теми же глазами, что и на природу; он значил не больше, чем дерево, но он значил много, так как дерево много значило»³².

Итак, человек в определенном смысле перестал быть мерой всех вещей; теперь к нему, как к «сущему», подходили с мерой, заимствованной у окружающего мира, у природы, у «вещи»; но «вещь», предметность, обретала новую, огромную значимость; возрождался мир человека.

На всех этапах творчества Рильке — особенно в зрелые годы — философская проблема космоса, онтологического

³² Рильке Р.-М. Ворнсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971, с. 57—58.

окружения необходимо «выделяет из себя» проблему культуры. С огромным напряжением в поэзии Рильке выражена необходимость (в условиях, как сказал бы Хайдеггер, тайно зреющей в бытии и для бытия опасности) вернуть, «высказать», воплотить вновь вещи в окружающем человека мире. Искусство не культивируется как всемогущее, всеисцеляющее божество: оно утверждается в высокой ремесленнической миссии делания, создания. Отсюда — рилькеанское проникновение в сущность творчества Родена как *работы*. Так, и сам Рильке словно попеременно берет на себя функции скульптора, живописца, зодчего³³. Но он видит в этом удел вовсе не одних лишь избранных — артистов; это долг всякого человека, живущего в мире, — «спасти» вещь, выхватив ее взглядом в скоротечности уходящего, удержать, высказать, выразить в слове, в цвете, в памяти, сакрализовать и сбросить. . . Трудно не увидеть здесь причин восхищения Марселя этими рассчитанными в значительной мере на интуицию важнейшими мотивами философии Рильке. То, что не стало предметом любви, любованья, воссоздания через слово, переживание, творчество, — того мы уже лишились. Под творчеством, совершенно очевидно, давно уже подразумевается не новаторство, создание нового (это теперь стало уделом наук, технического творчества, «изобретения»: недаром, по Марселю, искусство не ищет нового, хотя в нем оно всегда содержится, а по Рильке, новизна, в частности, футуристов — лишь бегство от прошлого, вызванное непониманием простейших истин, того, что «в мире светит старая звезда»), а способность *воспринимать*, быть верным существу.

Назвать вещь в речи — вот всемогущая сила, поддерживающая жизнь вещи, в этом длительность ее существования, спасение ее для будущего (ведь мир «убывает»³⁴); в этом же самый чистый и сокровенный смысл существования самого человека в мире. Слова просты и смысл прост, по постепенная утрата его погружает мир вещей

³³ Таковы прежде всего «Новые стихотворения» Рильке: «Ранний Аполлон», «Собор», «Окно-роза», «Портал», «Газель» и др. См.: Рильке Р.-М. Указ. соч. (Пер. К. Богатырева).

³⁴ . . . Скорее, чем прежде,
Рушатся вещи, доступные нашему чувству.
Безликое действие вытеснит их и заменит.

(Рильке Р.-М. Девятая Дуинская элегия/ Пер. В. Микушевича. — В кн.: Рильке Р.-М. Указ. соч., с. 351).

в небытие, лишает преемственности человеческую историю, цивилизацию.

...Быть может, мы *здесь* для того,
Чтобы сказать: «колодец», «ворота», «дерево»,
«дом», «окно».

Самое большее: «башня» или «колонна»³⁵.

Просты слова и необъятен мир, обозначенный ими: это и вселенная человеческой цивилизации, и «внешний» по отношению к человеку мир, мир природы («великой, безучастной, могучей»); одновременно это мир «обжитой», мир как человеческое жилище, ларический смысл для человека предметов, среди которых и благодаря которым он живет. Быть может, в приведенных выше лаконичных строках Элегии — мудрый итог всех поисков Рильке.

Это — ясные обозначения ясных вещей, целиком постигаемых человеческим взглядом и чувствами, вещей привычных, доступных глазу, слуху, ясных в силу исторически необрываемой преемственности восприятия, цельных, простых:

...Самое большее: «башня» или «колонна».

Здесь мы подходим еще к одной грани фундаментальнейшей темы рилькеанского творчества, обусловившей столь глубокое и устойчивое влияние Рильке на французского философа: это отношение к прошлому, это человек перед лицом веками создававшейся цивилизации, перед исчезающим миром образов.

В этой связи Марсель отмечает исключительное значение «образа» у Рильке и приводит комментарии Романо Гвардини. «Очевидно, — замечает Гвардини, — можно точно выразить то особое впечатление, которое производит на нас культура, предшествовавшая экспансии техники, если сказать, что в ней образы обладают могуществом. Это могущество возрастает по мере того, как мы возвращаемся вверх по течению времени... Те, кто увлекается античной культурой, часто имеют в виду лишь „антикварность“, чисто эстетический элемент; но и они подчас обнаруживают подлинную интуицию: они чувствуют, что в античной культуре господствует нечто, представляющее сущностную ценность (в дальнейшем разве-

³⁵ Там же.

явшуюся), нечто каноническое, необходимое не только для ума или для вкуса, но также и для чувствительности, для жизни, для всего сокровенного порядка вещей. С этой точки зрения это подлинное бедствие, когда обращается в руины античный город... Тем самым что-то оказывается утраченным, чего нам не будет хватать и что лишь в малой мере содержится в новом или отсутствует вовсе: это — *образы*...»³⁶

«Образ» в настоящее время это то, что остается от вещей, сносимых ворвавшимся в жизнь людей вихрем технического прогресса. «Образ» заступает место вещи, не сбереженной развитием повой цивилизации, во внутреннем мире человека, если только он наделен в достаточной мере воображением, питаемым любовью.

Туда, где однажды реальный дом возвышался,
Просится образ теперь, чистейшее измышление³⁷.

«Убывают» не только предметы: еще скорее утрачивается способность воспринимать интимную, ларическую сущность частично еще сохранившегося окружения. То, что прежде просто открывалось взору, теперь для своего «обнаружения» требует от человека, жаждущего видеть, великих усилий, посвящения ценой жертв, страсти, полного эмоционального сторания: требуется, по выражению Рильке, «расточать сердце».

«Образ» можно вернуть лишь очень дорогой ценой. Далеко не каждому дано сказать: «Вот это стояло однажды...». Отсюда — призыв Рильке в «Седьмой элегии», почти мольба: «Пусть в нас прочнее хранится познанный облик».

Ангел Элегий — олицетворенная идеальная возможность постичь, объять прошлое, так как с этих неопостижимых высот еще «зримо» то, что в нашем мире давно уже незримо: так, залитым последними лучами солнца вершинам еще «видно» заходящее светило, тогда как в долинах давно уже лежит тень. «Ангел... во взоре твоём пусть напоследок возникнет спасенная стройность». Что же должно быть любой ценой увидено, спасено во взгляде? ... «Башни, пилоны, Сфинкс... Сумрак былых городов. Сумрак соборов».

³⁶ Цит. по кн.: Marcel G. Rilke, témoin du spirituel, p. 320.

³⁷ Рильке Р.-М. Седьмая Дуинская элегия/ Пер. В. Микушевича. — В кн.: Рильке Р.-М. Указ. соч., с. 348.

Мысль о сотворенном человеческими руками наполняет Рильке гордостью и острым сознанием необходимости продолжения жизни шедевров, самой человеческой возможности их рукотворно возводить, уметь видеть, уметь передавать.

... Стало быть, не упустили

Мы пространств, этих *наших* пространств...

Башня была высока, но правда ли, ангел? И рядом

С тобою была высока, и Шартр был огромен ³⁸.

Дуинские элегии не случайно исполнены для Марселя особого, неисчерпаемого значенья. Важнейший вопрос, на который, по убеждению Марселя, в творчестве Рильке он находит наиболее плодотворный из всех возможных ответов, это вопрос о характере преемственности культуры, о перспективах ее сбережения.

В предисловии к цитируемому изданию сочинений Рильке И. Д. Рожанский справедливо замечает: Рильке «рассматривал их (вещи. — *Г. Т.*) в свете тех глубоко человеческих традиций, которые были в них воплощены. Ему была дорога преемственность основных, исконных форм человеческой цивилизации, дошедших до нас из глубины времен... В сущности, весь цикл Дуинских элегий можно рассматривать как реквием. Реквием... не по эпохе даже — это, если угодно, реквием по человеческой цивилизации, основанной на ручном труде (да не покажется читателю странным такое словосочетание), той цивилизации, которая возникла несколько тысячелетий тому назад и которую Рильке видел уходящей в прошлое» ³⁹.

Реквием этот слышен не только в Элегиях, откровенно осуждающих «безликое действие» (прежде всего VII и IX) ⁴⁰. Стремление увидеть, возродить давно «невидимое» страстно выражено во всем: в тяготении к сезанновской осязаемости лепки плода как он есть, в восприятии суровости природы, как бы увиденной в ее диком могуществе

³⁸ Там же, с. 349.

³⁹ Рожанский И. Д. Райнер Мария Рильке: Основные вехи его творческой биографии. — В кн.: Рильке Р.-М. Указ. соч., с. 41, 43.

⁴⁰ В «Седьмой элегии» Рильке пишет:

Дух времени строит себе хранилища силы,
Бесформенным напряжением, извлекаемым отовсюду.
Больше не знает он храмов.

(Там же, с. 348).

глазами Рейсдаля, в ювелирной, любовной чеканке «стихотворения-вещи» как изящного объемного предмета.

Проблема существования человека в мире, порождающем «образы», т. е. духовно и вещно освоенном мире, где человек тысячью нитей — эмоций и привычек, которые нельзя оборвать безболезненно, — связан с людьми, пейзажем, предметами⁴¹, ставилась и самим Марселем во всей ее актуальности. Конечно, Марсель, глубоко сочувствующий идеям Рильке, далек от того пылкого отрицания «технической эры», которое может позволить себе поэт. Марсель, видевший в отличие от Рильке не только тревожную зарю этой эры, но и бурное разворачивание научно-технического прогресса, его повсеместное вступление в свои права, считает обязанностью философа при анализе этого феномена сохранять тон объективности и реализма. Во всяком случае, с годами экзистенциалистский пафос антитехницизма звучит у Марселя все более приглушенно. Однако проблема преемственности цивилизации становится для него, по существу, еще неразрешимее. Фактически он ищет прибежища в недвусмысленном политическом консерватизме; «традиционное» социально-политическое устройство буржуазных стран Европы — вот чем еще может быть как-то «духовно» уравновешена экспансия научно-технического прогресса. Все же буржуазное общество, постоянно обнаруживающее свою враждебную культуре сущность, не внушает философу надежд; тревоги его тем сильнее, что, по глубокому убеждению Марселя, и христианство в настоящем уже исчерпало свои возможности.

В «рилькеански» окрашенном учении Марселя преобладает культ спиритуализированного орфизма, причем философ предполагает, что орфизм должен оказывать «бальзамическое» воздействие на современника⁴². Более того, он — противник всех и всяческих систем — считает

⁴¹ ... Нам остается, быть может,
Дерево там, над обрывом, которое мы ежедневно
Видели бы; остается дорога вчерашнего дня,
Да прихотливая верность упрямой привычки...

(Рильке Р.-М. Первая Дуинская элегия/ Пер. В. Микушевича. — Там же, с. 333.)

⁴² Старый философ, верный и в последней книге главным тревогам своей жизни, не может удержаться от наивного восклицания: в чуть брезжущем свете новых верований «рассеются как предутренный кошмар призраки истории — инквизиторы и технократы» (*Marcel G. Pour une sagesse...*, p. 309)

орфизм тем мировоззрением, переработка которого в последовательное, развернутое философское учение способствовала бы выходу Запада из духовного кризиса. «Необходима, — утверждает Марсель, — очень деликатная работа по транспозиции, чтобы перевести в определения дискурсивного мышления все, что здесь (в орфизме. — Г. Т.) является лишь намеком, припоминанием, предвосхищением. Я уверен, что эта задача не только возможна, но что она с необходимостью встает перед каждым, кто хотел бы выбраться из колеи, в которой рискует сегодня увязнуть вся западная философия»⁴³.

Так, руководствуясь идеей о возможности любого выбора среди открытого плюрализма возможностей, предоставляемых современному философу духовным наследием прошлого, игнорируя при этом объективный исторический прогресс философского знания, Марсель в поисках наиболее «близкой» ему истины свободно перекидывает мост над многими столетиями, вдохновляясь образами оноэтизированной атмосферы, предшествовавшей возникновению христианства. Утопическая позиция его доказывает прежде всего, что буржуазными мыслителями в эпоху кризиса утрачено понимание философии как объективного знания, которое только как таковое и может содействовать реальному социально-историческому прогрессу.

В определенном смысле буржуазная философия экзистенции оказывается на грани вымысла и мистики: сюда ее «оттеснил» все углубляющийся в буржуазной культуре процесс поляризации сциентизма, технократических концепций будущего и ценностей традиционной гуманитарной культуры, вынужденной (если речь не идет о сугубо прикладных ее отраслях) вдохновляться исключительно «образцами» собственного прошлого. В последнем случае создается иллюзия существования мыслителя в чистом мире духовной культуры, иллюзия отношения к окружающему миру исключительно как результата свободного от социально-политических и идеологических предпосылок интеллектуально-эстетического выбора, свободного усвоения образов любой эпохи в качестве мировоззренческого ориентира... Так, предлагаемое Марселем эклектическое мировоззренческое образование — это причудливый культурно-идеологический симбиоз, рецидив спиритуализма, рекомендуемый в качестве спасительной

⁴³ *Marcel G. Homo viator*, p. 342.

для западной культуры системы идей. В качестве материала здесь привлечены образы и мифы отдаленного детства человечества, «осовремененные», опосредствованные высокой поэзией: в «свидетели» призывается Рильке, его поэтическая символика переводится на язык категорий.

«Новый орфизм» как культурно-идеологическое образование, как мы видим, чрезвычайно симптоматичен. Его характеризует стремление ценой беспримерных «уступок» дохристианской культуре сохранить «сакральное» отношение к миру: это попытка религиозного (хотя бы и «языческого», если христианству становится все труднее справиться с этой задачей!) «освящения» тех истин и проблем человеческого существования, которым в реальном мире капитализма грозит полная утрата смысла.



ИСКУССТВО И БЫТИЕ.
М. ХАЙДЕГГЕР О СУЩНОСТИ
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

П. П. Гайденко

Философское развитие Хайдеггера можно разделить на два периода. Первый — примерно с середины 20-х годов до середины 30-х, когда он пытался построить новую систему философского мышления, и второй — с середины 30-х годов, когда от систематического мышления Хайдеггер отказался, предпочтя этой традиционной немецкой форме философствования иную, напоминающую скорее созерцания мистиков или размышления в свободном стиле поздних романтиков, включая и Ницше, нежели строго упорядоченный и претендующий на научную точность и законченность мысли стиль мышления Лейбница, Канта или Фихте.

Внимание позднего Хайдеггера привлекают проблемы философии культуры. Нужно сказать, что проблемы культуры и искусства живо интересовали Хайдеггера и в первый период его деятельности. Г. Гадамер, ученик Хайдеггера, вспоминает, что в конце 20-х годов

Хайдеггер внимательно следил за всеми серьезными художественными событиями и пытался их осмыслить. «Тогда как раз была опубликована переписка Ван Гога, чье художественное *furioso* соответствовало жизнечувствию тех лет. Выписки из этих писем лежали под чернильницей на письменном столе Хайдеггера и при случае цитировались в лекциях. Нас глубоко волновали романы Достоевского. На каждом письменном столе пламенели красные тома издательства „Пипер“. В лекциях Хайдеггера чувствовалось, что его мучат те же вопросы. Это придавало им несравненную силу убеждения. В водовороте радикальных вопросов, которые ставил Хайдеггер, которые задавали ему, которые он задавал самому себе, казалось, преодолевалась пропасть, вырытая целыми столетиями, — пропасть между академической философией и „мировоззренческой потребностью“»¹.

То, что еще не вполне обнаружилось в ранних работах Хайдеггера, вышло на первый план с конца 30-х годов. Хайдеггер теперь анализирует такие формы культуры, как наука, искусство, философия и самое главное — язык, поскольку последний является как бы первоэлементом всякой культуры. Именно поэтому язык становится едва ли не центральной темой мышления Хайдеггера во второй период. Хайдеггер выступает против субъективистско-психологической трактовки языка (как и искусства); слово, по Хайдеггеру, принадлежит не сознанию, а бытию в том смысле, что через него с человеком говорит само бытие; заостря мысль Хайдеггера, можно было бы сказать, что не человек создает слово, а слово создает человека; не человек говорит словами, а слова «говорят себя» через человека.

Однако субъективистская и психологическая трактовка языка, как полагает Хайдеггер, возникает вполне естественно; она не является простой ошибкой понимания, а выражает действительно современное состояние языка, искусства — всей современной культуры вообще, поскольку последняя утратила связь с бытием и становится все более и более субъективистской. Хайдеггеровская философия превращается таким образом в критику современной «метафизической», как он ее называет, культуры. Как осуществляется эта критика, мы и попытаемся показать в данной статье на материале философии искусства.

¹ *Gadamer H. G. Kleine Schriften. Tübingen, 1972, Bd. 3, S. 205.*

Хайдеггеру, несомненно, удалось выразить некоторые существенные тенденции философского и общего духовного развития Европы первой половины XX в., чем и объясняется широкое влияние и большая популярность его учения на Западе. Под влиянием Хайдеггера формировалось мышление Ж.-П. Сартра, отчасти — А. Камю и Х. Ортеги-и-Гассета, а также ряда менее известных философов в Германии и за ее пределами.

Анализу искусства и художественного творчества посвящены многие произведения позднего Хайдеггера. Но анализ этот несколько необычен. В европейской философии искусства со времени Канта сложилась традиция анализировать художественное произведение путем рассмотрения переживания этого произведения, субъективного состояния, вызываемого созерцанием художественного творения. Хайдеггер выступает против этой традиции, противопоставляя ей другой подход к художественному произведению, другой способ его «знания». «Это знание, которое осваивает истину произведения и живет в ней и только таким образом остается знанием, не изымает произведение из его пребывания в себе самом, не тащит его в сферу простого переживания и не низводит произведение до роли возбудителя переживаний. Оберегание произведения не обособляет людей, замыкая каждого в круге своих переживаний, а делает их участниками истины, свершающейся в произведении, и таким образом созидает бытие-друг-с-другом и друг-для-друга как историческое выявление тут-бытия благодаря связи с нескрываемостью»². «Низведение произведения до роли простого возбудителя переживаний», рассмотрение искусства путем рассмотрения структуры «переживания» искусства есть, по Хайдеггеру, субъективизм, характерный вообще для метафизической эпохи и в конце концов приводящий к гибели искусства. Сама эстетика как наука об искусстве, о специфике художественного отношения к действительности, согласно Хайдеггеру, «берет художественное произведение как предмет, а именно как предмет *αἰσθητικῶς*, чувственного восприятия в широком смысле. Сегодня это восприятие называют переживанием. Способ, каким переживают искусство, должен разъяснять его сущность. Не только для наслаждения искусством, но и для художественного творчества переживание является главным мери-

² *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1957, S. 55—56*

лом. Все есть переживание. А переживание, быть может, — это стихия, в которой искусство умирает. Умирание его протекает медленно, в течение нескольких столетий»³.

При субъективистском подходе к анализу произведения искусства художественное творчество также рассматривается с точки зрения того, как оно переживается художником. Наука о переживании созидания художественного произведения — это психология творчества. Она анализирует состояние субъекта в момент творчества и с помощью такого анализа пытается постигнуть сущность творческого акта. При этом, однако, по убеждению Хайдеггера, ускользает самое главное, поэтому ни творчество, ни произведение искусства невозможно понять, оставаясь в пределах традиционно-метафизического подхода, характерного для европейского мышления.

Субъективизм, столь характерный для эстетики, рождает повышенный интерес к самому процессу художественного творчества (как и творчества вообще), к личности художника; этот интерес возникает не только у философа или эстетика, он появляется и у самих художников. Особенно присуще это романтизму: немецкие романтики конца XVIII—начала XIX в., обратившиеся к созерцанию глубин акта творчества, перенесшие центр тяжести с «самого бытия» на субъективность художника и создавшие эстетическую теорию иронии, выдвигавшую субъективность художника на первое место в произведении, очень ярко выявили эту общую тенденцию как западноевропейского мирозерцания вообще, так и художественного творчества в частности. Как искусство XIX, так и искусство XX в. на первый план выдвигает личность художника, и это разительно отличает его от искусства древности и средневековья, где часто личность художника оставалась неизвестной, хотя созданный им шедевр жил в течение многих веков. «Созданность произведения, явственно видимая в нем, не означает, что в нем должно быть заметно, что оно сделано великим художником. Созданное не должно выступать как свидетельство достижения мастера, который тем самым получил бы более высокий авторитет в обществе. Не в том дело, чтобы все узнали, что это *N. N. fecit*⁴, — в произведении должно открыться про-

³ Ibid., S. 66.

⁴ Создал *N. N. (лат.)*.

стое *factum est*⁵, а именно что здесь свершена нескрываемость сущего и в качестве такого свершения впервые свершается...»⁶.

Явление, отмечаемое Хайдеггером, давно было зафиксировано эстетикой и искусствоведением. И уже неоднократно говорилось, что дело не только в том, что творчество древних мастеров — особенно в средние века — было подчинено известным канонам. С одной стороны, такие каноны в виде принципов той или иной школы существуют и в искусстве нового времени, а с другой — выдающегося мастера всегда можно было отличить и в те эпохи, когда он стремился работать в соответствии с определенным образцом. Поэтому различия между искусством древним и современным в этом пункте не следует преувеличивать. Скорее, дело в другом: художники, скульпторы и поэты древности гораздо меньше были заинтересованы актом творчества, чем самим творимым, и не случайно они оставили так мало свидетельств о своем творческом опыте, — тот, кого интересует психология творчества, немного найдет для себя в сочинениях величайших мастеров — до эпохи Возрождения. Об этом тонко заметил Жак Маритен: о своем опыте творчества, «который им (великим поэтам и художникам древности и средневековья. — П. Г.), величайшим среди них был безусловно известен, но который они не стремились осознать посредством интеллекта, они говорили при помощи условнейшей риторики и банальнейших общих мест — *nascuntur poetae*⁷, Муза, Гений, поэтическая способность, божественная искра, позднее: богиня воображения»⁸. Но если Маритен, как и в свое время Шиллер, тоже отличавший древнее искусство от современного ему по тому, что последнее рефлексированно, выдвигает на первый план личность художника, его способ переживания мира, а не мир как таковой, как это делало древнее искусство, — если оба они отмечают это как своеобразие духа нового времени, не видя в нем большой беды для искусства, то Хайдеггер усматривает в этом «субъективизме», в этом «духе рефлексии» серьезную опасность. Он считает, что в атмосфере субъективизма искусство постепенно умирает. Поэтому

⁵ Создано (*лат.*).

⁶ *Heidegger M. Holzwege*, S. 53.

⁷ Поэтами рождаются (*лат.*).

⁸ *Maritain J. La responsabilité de l'artiste*. P., 1961, p. 49.

Хайдеггер хочет принципиально отказаться от субъективизма метафизического мировосприятия. Характерно, однако, что при этом в поисках иного способа мышления он — в полном согласии с немецкой эстетико-философской традицией — обращается к античной Греции. Уже в течение нескольких столетий немцы проецировали на древнегреческий мир то идеал свободного, целостного индивида (Винкельман, Шиллер, Фихте, Гегель), то идеал трагически-героического бытия (Буркхардт, Ницше). В зависимости от содержания идеала выбиралась соответствующая эпоха греческой истории: классическая — в XVIII, доклассическая — в XIX в. Хайдеггер тоже ищет в Древней Греции следы «дометафизического» мироощущения, через анализ греческого языка и греческого искусства он стремится пробиться к мышлению, не знавшему еще субъективизма. «Быть принятым в открытость сущего, быть удерживаемым и несомым этим сущим, быть вовлеченным в его противоречия и быть отмеченным его расколотостью — вот сущность человека в великую греческую эпоху»⁹.

Согласно Хайдеггеру, европейской философии вообще было свойственно субъективистское рассмотрение бытия; если в ней ставился вопрос о том, как мыслится бытие, то при этом исследовалось мышление человека; если ставился вопрос о видении бытия, то исследовался человеческий способ видения. Традиционная философия и эстетика постоянно задавались вопросом, какой должна быть структура нашего познания, чтобы оно могло познавать бытие, но никогда не задавались вопросом, каким должно быть бытие, чтобы оно позволяло познать себя, чтобы оно открывалось человеку. В первом случае бытие постигается через человека (в частности, через человеческое мышление), во втором — само человеческое мышление, как и человеческое существование вообще, должно быть понято через бытие. «Сущее, — пишет Хайдеггер, — не становится сущим от того, что человек созерцает его, тем более представляет в смысле субъективной перцепции. Напротив, человек есть то, что созерцается сущим, то, что собирается самооткрывающимся сущим для присутствия при нем»¹⁰. Когда читаешь эти строки, невольно вспоминается Гёте с его неприятием гносеологизма Канта и послекантовской

⁹ *Heidegger M. Holzwege*, S. 83—84.

¹⁰ *Ibid.*, S. 83.

философии. «Этот Гёте, — пишет о нем Шопенгауэр, — был до такой степени реалистом, что прямо не способен был понять, что объекты как таковые существуют лишь постольку, поскольку они представляются познающим субъектом. „Что! — сказал он мне раз, взглянув на меня своими глазами Юпитера, — свет существует, по-вашему, лишь постольку вы видите его? Нет! Вас не было бы, если бы свет вас не видел!“»¹¹

Чтобы понять сущность художественного творчества, нужно направить свой взор не на субъективный творческий акт и не на произведение как объективированный и вынесенный во вне результат этого акта, а на то бытие, которое раскрылось художнику и позволило дать себе устойчивый облик, удержать себя в произведении. Если традиционная эстетика хотела постигнуть, что создано в произведении, путем рассмотрения того, как это создано, то Хайдеггер, указывая на принципиальную неразрешимость такой задачи, хочет понять само «как» через «что». Рассмотрение художественного творения он начинает поэтому с традиционного вопроса, по существу, с вопроса «как»: с фиксации вещного характера произведения искусства, с его, так сказать, «технической» стороны. Как и всякое ремесленное изделие, произведение искусства требует наличия определенного материала (камня, холста, красок) и умения — и первое и второе необходимо также и ремесленнику, изготавливающему башмаки, топор или молот. Но что нужно «прибавить» к ремесленному изделию, чтобы оно из предмета обихода, из полезной вещи стало произведением искусства?

Вопрос этот аналогичен тому, который Хайдеггер ставит в другой своей работе — «Письме о гуманизме» — относительно человека. Как известно, говорит там Хайдеггер, понятие человека определяли обычно, сначала указывая его род, а затем видовое отличие. По роду человек есть животное, а видовое отличие его состоит в способности мыслить. Так определил человека в свое время Аристотель: социальное животное, обладающее разумом. С различными вариациями это определение просуществовало по сей день. А между тем, по Хайдеггеру, такое определение не только не дает понять сущности человека, но, напротив, закрывает путь к ее пониманию. Ибо, сколько бы мы ни изменяли видовое отличие, указывая, что «че-

¹¹ Цит. по кн.: *Лихтенштадт В. О. Гете*. Пб., 1920, с. 51.

ловек — это животное, создающее орудия», или что «человек — это животное, способное играть», и т. д., отнесением человека к роду животных мы уже заранее преградили себе путь к истинному пониманию человека.

То же самое и с производением искусства. Сколько бы мы ни старались найти то, что «прибавляется» к ремесленному изделию и тем превращает его в художественное творение, мы никогда не поймем, что такое художественное творение. Напротив, только поняв природу искусства, мы сможем понять и сущность ремесленного изделия, и сущность природной вещи вообще. «Произведение нельзя определить, исходя из вещи; напротив, знание того, что такое произведение, поможет правильно решить вопрос о сущности вещи...»¹²

Поскольку для нашей эпохи характерно, говорит Хайдеггер, техническое рассмотрение искусства, возникает тенденция рассматривать художника как ремесленника. Критика буржуазного общества как общества, не способствующего развитию искусства, критика, характерная прежде всего для романтиков, склонна преувеличивать сходство деятельности художественной и ремесленной, почти отождествляя одну с другой. «На первый взгляд у Гончара и скульптора, резчика и художника мы находим одинаковый образ действий. Создание произведения само по себе требует ремесленной деятельности. Великие художники выше всего ценят ремесленное мастерство»¹³. Хайдеггер приводит далее излюбленный аргумент тех, кто склонен отождествлять ремесло и художественное творчество: ссылку на то, что древнегреческий мир тоже отождествлял эту деятельность и даже обозначал ее одним словом — τέχνη. Значение этого слова, утверждает Хайдеггер, не имеет ничего общего с современным понятием техники и технического. «Это слово скорее именует определенный способ знания. Знание же означает, что нечто увидено, в широком смысле слова „видеть“, т. е. воспринимать присутствующее как таковое. Для греческого мышления основой знания является ἀλήθεια, т. е. несокрытость сущего. Τέχνη как знание, понятое в духе греков, есть поэтому порождение сущего в смысле выведения присутствующего как такового из сокрытости в несокрытость

¹² Heidegger M. Holzwege, S. 57.

¹³ Ibid., S. 47.

сего вида; τέχνη никогда не означает деятельности какого-либо изготовления»¹⁴.

Читателя не должно смущать, что перевод этого отрывка звучит несколько непривычно для русского уха, — для уха немецкого так же необычно звучит оригинал. Правда, сложность и эзотеричность философского языка в Германии, вообще говоря, не новость. В свое время известный историк философии Куно Фишер отмечал, что «Феноменология духа» Гегеля в силу сложности ее языка и перенасыщенности специальными терминами оказалась настолько трудной для понимания, что до конца ее понимали лишь очень немногие из современников, не только близких Гегелю по духу, но и прошедших уже соответствующую философскую школу. Стиль Хайдеггера в значительной степени обусловлен также и той задачей, которую он перед собой ставил: исследовать язык как «дом бытия», как лоно всей человеческой культуры. С помощью этимологического анализа слов, выявления их «изначального», «бытийного» смысла Хайдеггер хочет «заглянуть» в бытие, «прислушаться» к нему и услышать то, чего, может быть, до сих пор не слышали.

Выяснение вопроса о том, как действительно интерпретировать греческое понятие τέχνη, видимо, предполагает скорее филологическое, нежели специально философское исследование. Нам здесь важно отметить, что вместе с анализом этого слова Хайдеггер вводит нас в свой способ понимания искусства, противоположный — по его замыслу — субъективизму традиционной эстетики.

Сущность искусства, как уже говорилось, согласно Хайдеггеру, невозможно постигнуть ни путем анализа субъективного акта творчества, ни путем рассмотрения того, как — технически — возникает художественное творение в руках художника-ремесленника. И то и другое представляет собой попытку прийти через технику к смыслу, только в первом случае речь идет о «технике» переживания, о внутренней технике, а во втором — о технике изготовления, внешней технике. К сущности искусства можно прийти не через вопрос «как», а через вопрос «что». Что творится художником, когда он создает произведение искусства? Ответ Хайдеггера гласит: художником «вершится» истина бытия — бытие само себя открывает посредством художника, который выступает скорее как ме-

¹⁴ Ibid., S. 47—48.

диум, чем как создатель. Тем самым вопрос о сущности искусства теснейшим образом связывается с центральной проблемой философии вообще и хайдеггеровской в частности: что есть истина? Как мы уже видели выше, истина, по Хайдеггеру, трактуется в традиционной философии субъективистски: как соответствие понятия, шире — знания предмету. Такую постановку вопроса Хайдеггер не считает ложной — он считает ее неизначальной. В самом деле, чтобы можно было говорить о соответствии знания познанному предмету, нужно, чтобы этот последний как-то был явлен человеку, иначе как можно вообще говорить о соответствии и соотносить два элемента, один из которых принципиально сокрыт от нас? «Истина, — пишет Хайдеггер в этой связи, — и теперь, и уже с давних пор означает согласие познания с предметом. Но сам предмет как таковой должен показать себя, для того чтобы познание и суждение, высказывающее это познание, могли согласоваться с предметом... Как же может предмет показать себя, если он не может выйти из сокрытости, если он сам не находится в несокрытом?»¹⁵.

Таким образом, изначальное определение истины должно гласить: истина есть явленность, несокрытость сущего и эту-то истину и «совершает» произведение искусства.

Рассуждение Хайдеггера об истине как несокрытости на первый взгляд возвращает нас к рационалистической философской традиции, для которой истина тоже выступает как свет — «свет разума». И действительно, в наиболее глубоко разработанной философии искусства — философии искусства Гегеля — искусство понимается тоже как «свершение» истины, в нем живет тот самый «свет разума», тот самый «дух», который, развиваясь, обретает затем свою чистую форму — форму мысли — и потому не нуждается больше в той, менее совершенной и менее адекватной форме, какой было искусство. Но близость Хайдеггера к рационалистической традиции кажущаяся. Определив истину как «свет», в котором только и может впервые «явиться» сущее, Хайдеггер сразу же заявляет, что истина не только «открывает», но и «скрывает» сущее. Более того, именно сокрытие и есть начало просветления. «Просветление (*Lichtung*), в которое вступает сущее, в себе есть в то же время сокрытость... Сокры-

¹⁵ *Heidegger M. Holzwege*, S. 40.

тость... есть не только граница познания, но и начало просветления просветленного»¹⁶.

Именно потому произведение искусства и есть «устойчивый облик истины», потому оно и несет ее в себе, что оно всегда не только открывает, но и скрывает, — поэтому-то никогда невозможно совершенно адекватно с помощью рациональных средств передать смысл произведения искусства. Оно не позволяет исчерпать свое содержание, не позволяет другими средствами «сказать» то, что оно говорит человеку. Хайдеггер здесь явно спорит с Гегелем, полагавшим, что рациональное мышление гораздо более адекватно может «передать» истину, чем произведение искусства; согласно Хайдеггеру, мышление, нашедшее свое воплощение в рационалистической философии и пожелавшее стать «чистым светом», свободным от «тьмы», «открытостью», свободной от «сокрытости», перестало быть мышлением в том первоначальном и истинном смысле слова, в котором «мыслить — значит быть поэтом». В сущности, Хайдеггер пытается преодолеть традиционно европейскую метафизику света и понять истину как сопряженность света и тьмы, как «скрывающее просветление». Западная цивилизация стоит перед опасностью полного обездуховления, и это, по Хайдеггеру, происходит именно потому, что она утратила понимание смысла «сокрытости», тайны, что для нее тайна — это просто нечто непознанное, а не принципиально «сокрытое — скрывающее»; истина, понятая только как свет, как «раскрытие», оказалась, в сущности, противоположностью истины, как ее понимали прежние, дометафизические эпохи. Именно потому, что наша эпоха не знает «сокрытого», тайны, она не знает и «несокрытого», для нее все стало не *светлым*, как того хотели великие европейские метафизики, а *бесцветным*. Утратив уважение к «сокрытому», пытаясь все раскрыть средствами науки, современная эпоха, напротив, закрыла для себя доступ к миру — он для нее утратил смысл, а именно смысл мира, — это и есть тот свет, благодаря которому становится видимым сущее. Но каким же образом в произведении искусства «совершается» истина¹⁷ как «скрывающее раскрытие» сущего?

¹⁶ Ibid., S. 42.

¹⁷ Согласно учению Хайдеггера, истина не «пребывает», а «совершается», поскольку она исторична.

То, что придает всему смысл, открывает его и делает тем, что оно есть, Хайдеггер называет «миром». Напротив, все, что «скрывает», что недоступно и всегда остается тайной, он называет «землей». Истина как сопряженность «скрывающего» и «разверзающего» есть спор «земли» и «мира». В произведении искусства воплощается этот спор, обретает устойчивый облик и удерживается, а тем самым становится видимым. Вот феноменология произведения искусства как «совершения истины»: «Камень давит и свидетельствует о своей тяжести. Но, лежа перед нами, эта тяжесть в то же время не допускает никакого внедрения в нее. Если мы попытаемся в нее внедриться, расколов скалу, то и в своих осколках скала никогда не явит нам чего-то внутреннего и раскрывшегося. Камень сразу же снова вернется в ту же глухоту тяжести и громоздкости своих кусков. И если мы попытаемся постигнуть его иначе, например положив его на весы, то мы только исчислим вес этой тяжести. Такое, быть может очень точное, определение камня остается некоторым числом, по тяжесть камня от нас ускользнула. Цвет сияет и хочет только одного — сиять. Если, желая понять и измерить его, мы разложим его на число колебаний, он исчезнет. Он показывает себя только в том случае, если остается нераскрытым и необъясненным»¹⁸.

Трудно показать более ясно, что значит «явить» сущее именно путем оставления его «сокрытым», «необъясненным»: только когда мы останавливаемся перед ним и не пытаемся проникнуть «за него» — не разрушаем скалу, чтобы узнать, что она такое «внутри», не измеряем и не исчисляем, мы впервые узнаем ее «как таковую». В противном случае мы сводим ее к чему-то другому, а само «это» исчезает для нас. Символ «земли» у Хайдеггера — это символ той «тьмы», «сокровенности», без которой в то же время нет истинного «света». Она, земля, не пускает к себе того, кто хочет «внедриться» в нее, разрушив ее «сокровенность»: камень можно разбить, но каждый его кусок останется таким же «скрытым», как и раньше. А вот когда камень не разбивают и не взвешивают, а строят из него — целого — храм, камень становится виден во всей своей «каменности». Земля такова, что всякое стремление внедриться в нее разбивается о нее же самое. «Земля разрушает всякую попытку проникнуть в нее путем исчисле-

¹⁸ *Heidegger M. Holzwege*, S. 35—36.

ния». Можно уничтожить тайну, но нельзя проникнуть в нее. Сохранить тайну в качестве тайны и в то же время явить ее миру — вот задача произведения искусства¹⁹. Вот почему эту задачу не может выполнить рациональное мышление — оно всегда хочет лишить тайну таинственности, и это оно называет познанием тайн. Искусство тоже прикасается к тайне, оно обнаруживает тайны мира, но оно не «разгадывает» их. Все «разгадки» искусства загадочны, неуловимы, это — разгадки-загадки.

Искусство не творит «мир», оно только раскрывает его. Но, раскрывая, оно впервые делает его видимым, а через него делает видимым и все сущее. Таким образом, искусство «свершает» истину бытия. Художник и поэт «пасут» бытие.

С точки зрения Хайдеггера, высший вид искусства — это поэзия; поэзия есть творчество языка, а последний (как уже отмечалось выше) являет собой «дом бытия»: то материнское лоно, которое рождает мировосприятие эпохи, формы ее культурного творчества и в конце концов ее историческую судьбу.

Только в истине бытия, которая столь же скрывает, сколь и открывает сущее, становится возможным, по Хайдеггеру, святое, а вместе с ним — «бог и боги». Действи-

¹⁹ Нельзя не отметить, что и другие представители экзистенциальной философии — особенно Ясперс и Марсель — считают, что философия имеет дело с «тайной». Но самое тайну они не стремятся сделать исходным пунктом философствования — скорее она представляется им ее завершением. В своих размышлениях и Ясперс, и Марсель находятся «по сю сторону», запредельное же «лежит» «по ту сторону», и философское мышление ищет лишь указаний на него в мире посюстороннем. Может быть, этим отчасти и объясняется то, что сочинения этих двух мыслителей написаны ясным и прозрачным языком: они не предлагают читателю следовать за ними туда, где начинается «невыразимое», и не пытаются сделать понятным «выразимое» через «невыразимое». Хайдеггер же пытается сделать «тайное» мерой «явленного» и потому ищет таких форм выражения, в которых ясное «высвечивается» темным, сказанное — неизреченным. Но тем самым разрушается традиционная форма философствования, и Хайдеггер оказывается по ту сторону ее; он сам часто осознает свои попытки как «путь» назад, к мышлению, которое еще не обрело классически ясного, рационального выражения, — таким он считает мышление досократиков, мышление мифо-поэтическое, сохраняющееся сегодня разве что в поэзии, да и то лишь постольку, поскольку последняя не «разъедена» психологизмом и субъективизмом.

тельно, святое всегда предполагает тайну — не такую, которую можно разгадать, а такую, которую нельзя разгадывать, не разрушая ее как тайну. В современную эпоху, говорит Хайдеггер, потому и невозможны боги, что она «забыла истину бытия», для нее не существует тайн, — они стали просто «еще не познанным».

Хайдеггер предлагает онтологическое понимание искусства как теургического акта, — понимание, действительно чуждое европейской эстетике начиная с эпохи Возрождения, однако привлекающее к себе художников и мыслителей конца XIX—начала XX в. Европейское искусство слишком рефлексированно, слишком ощущает дистанцию между собой и своим предметом, чтобы быть теургическим, и это достаточно ясно показывает Хайдеггер. Однако попытки Вагнера, Скрябина и некоторых авангардистов вернуть искусству его теургическую силу не только не импонируют Хайдеггеру, напротив, он постоянно подчеркивает, что чем ближе к нашему времени, тем искусство все больше становится «нигилистическим», «забывшим истину бытия», — и в этом Хайдеггер даже видит его историческое значение: оно, как и всякое духовное творчество, выражает свою эпоху, эпоху нигилизма. Попытки волюнтаристски прорваться через свою эпоху к иной, по Хайдеггеру, ни к чему не ведут.

Как мы уже отмечали выше, Хайдеггер пересворачивает традиционный способ философствования, при котором неизвестное объясняется из известного; в качестве исходного пункта Хайдеггер берет именно то, что до сих пор не удавалось объяснить. И это у него методологически оправдано, если мы примем во внимание, что Хайдеггер необъясненное относит не к сфере еще не познанного, но к области «тайного», сокрытого и скрывающего. Точно так же, как скрытое служит у Хайдеггера средством «высвечивания» и «выявления» всего сущего, неизвестное и неисповедимое служат у него способом пояснения известного и познанного. В чисто философской форме это выступает как раскрытие бытия через ничто. Прибегая к вышеупомянутой символике, можно было бы сказать, что если традиционная метафизика — начиная с Платона и Плотина — исходила из понимания бытия как света, бога как солнца, то Хайдеггер считает высшим началом не то, из которого исходит свет, а то, которое вечно скрыто от света, — оно, согласно Хайдеггеру, есть своего рода «черное солнце», благодаря которому становится видимым самый свет.

«Обыденное мнение, — пишет Хайдеггер, — видит в тени только отсутствие света, если не вообще его отрицание. Но по истине тень есть открытое, хотя и не прозрачное, свидетельство о сокровенности свечения»²⁰.

Так же, как темнота, по Хайдеггеру, не есть просто отсутствие света, нечто определяемое чисто отрицательно (как это со времени Платона — и в особенности Плотина — стало почти чем-то само собой разумеющимся для европейской философии), так и «ничто», этот метафизический аналог темноты, нельзя рассматривать как просто «отсутствие бытия», т. е., на языке Хайдеггера, нельзя толковать нигилистически. По мнению Хайдеггера, такое толкование «ничто» характерно лишь для метафизического способа мышления, столь прочно утвердившегося на европейской почве, что европейскому человеку оказалось уже недоступным другое — истинное — «ничто».

В то же время культурам, еще не попавшим в сферу влияния метафизического способа мышления, должно быть чуждо то понимание «ничто», которое столь свойственно европейцам. Так, в беседе с одним из представителей самобытной неевропейской культуры — японцем — Хайдеггер помогает своему собеседнику выявить смысл некоторых японских слов, в том числе и слова «Ку», которое по значению близко понятию «ничто». Вот что говорит собеседник Хайдеггера по поводу этого понятия: «Мы и сегодня еще удивляемся, как европейцы смогли пасть до того, чтобы „ничто“, о котором идет речь в этом докладе²¹, толковать нигилистически. У нас «пустое» есть высшее наименование того, что вы назвали бы словом „бытие“»²².

Итак, принцип Хайдеггера состоит в том, чтобы понять явное через неявное, то, что сказано, через то, что не может быть сказано, понять слово через молчание, сущее — через несущее, бытие — через ничто. Этим принципом и определяется метод его мышления. Он отвергает ту форму философствования, которая руководствуется разумом, понятым как ясное и отчетливое мышление, как «свет», и хочет создать новую форму в соответствии с пониманием

²⁰ *Heidegger M. Holzwege*, S. 104.

²¹ Имеется в виду доклад Хайдеггера «Что такое метафизика?», который еще в 30-х годах был переведен на японский язык.

²² *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959, S. 108—109.

истины как «сокровенности открытого». Этот новый тип философского мышления носит крайне эзотерический характер и, с одной стороны, напоминает способ изложения своих философских созерцаний досократиками, а с другой — сближается с мистическими медитациями Экхарта и Бёме. Не без основания Карл Лёвиг замечает по поводу хайдеггеровского способа изложения мысли: «Часто невозможно отличить, является ли философия Хайдеггера поэтическим мышлением или интеллектуальной поэзией. . .»²³.

Хайдеггер сам не только не скрывает своего тяготения к мифо-поэтической форме выражения, — он, напротив, подчеркивает, что подлинная философия родственна поэзии, что мышление и поэтическое творчество растут из одного корня, а потому и слова, их обозначающие, — «denken» и «dichten», — имеют общий корень. Как поэт, так и философ идет по грани невидимого, как поэт, так и философ, по Хайдеггеру, ищет слово для выражения этого невидимого, и поиски слова — всегда самое трудное и самое главное и в поэзии и в философии.

Понимание Хайдеггером задачи философии с самого начала двусмысленно. Истолкованная как своего рода поэзия, философия перестает удовлетворять критерию логической ясности и отчетливости, с которым к ней подходили мыслители классической эпохи, и претендует на новую роль: философ, как и поэт, становится чем-то вроде прорицателя, а философский текст превращается в своеобразный шифр, требующий разгадки. Именно таковы тексты Хайдеггера, чьи ученики и последователи превращаются в толкователей, подбирающих самые разные ключи к «тайне» хайдеггеровского мышления. А читатель Хайдеггера никогда не может с уверенностью сказать, имеет ли он дело действительно с новыми откровениями, или его попросту мистифицируют.

Хайдеггеровский метод интерпретации поэтических текстов — особенно его работы о Гёльдерлине — получил широкое распространение среди буржуазных филологов и литературоведов. Однако, несмотря на то что у этого метода сейчас много приверженцев, он постоянно вызывает к себе критическое отношение и подчас даже резкое осуждение тех, кто стремится к достоверности и общезначимости ли-

²³ Löwith K. M. Heidegger: Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt a. M., 1953, S. 11.

тературоведческих исследований. В этом отношении показательна статья американского литературоведа У. Рей «Хайдеггер — Трактат: согласный диалог». Рей возражает против безоговорочного принятия хайдеггеровского метода интерпретации поэтических произведений, ибо Хайдеггер отбрасывает научный подход к истолкованию литературных источников, а это означает конец литературоведения как науки. «Литературоведение, — пишет Рей, — поставлено перед альтернативой: или признать неприкосновенность хайдеггеровского истолкования в силу его особого положения и отказаться от критической полемики с ним, или же сделать „прыжок“²⁴ и тем самым дать литературоведению собственную научную основу»²⁵.

Рей справедливо указывает на основной порок хайдеггеровского метода истолкования, которое, по мысли Хайдеггера, должно обнаружить скрытый смысл «сказанного» в том, что не сказано и не может быть сказано, потому что неизреченно; ведь при этом, говорит Рей, открывается самый широкий простор произволу толкователя. Не случайно, замечает Рей, позиция Хайдеггера «колеблется между почти мессианским сознанием своего высшего предназначения и тайным беспокойством, которое проявляется в постоянной готовности защищаться от упрека в произволе»²⁶.

Как видим, Хайдеггер действительно близко подходит к той сфере, где кончается философское размышление и начинается мистическое созерцание. Сравнение философии Хайдеггера с учением немецких мистиков, особенно Экхарта, может раскрыть, к какой традиции примыкает этот немецкий мыслитель нашей эпохи.

Хотя сам Хайдеггер, насколько нам известно, нигде не ссылается на Экхарта, тем не менее учение о бытии, которое есть «ничто», имеет ряд моментов, сближающих его с творчеством немецкого мистика. Это и не удивительно: в последний период своего творчества Хайдеггер стремился проникнуть в ту сферу, куда, по его мнению, орган

²⁴ Рей имеет здесь в виду известное высказывание Хайдеггера: «Между наукой и мышлением (т. е. философией Хайдеггера. — П. Г.) невозможен мост, а возможен только прыжок» (*Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954, S. 134*).

²⁵ *Ray W. Heidegger — Trakt: einstimmiges Zwiegespräch. — Dtsch. Vierteljahrsschr. Literaturwiss. und Geistesgeschichte, 1956, Jg. 30, II. 1, S. 90.*

²⁶ *Ibid.*, S. 95.

философии — мышление, даже спекулятивное, — уже не достигает: в сферу самого бытия, где оно «бытийствует» до всякого рационального и словесного выражения. Если в первый период — в «Бытии и времени» — Хайдеггер ставил вопрос о бытии как «бытии сущего» и тем самым оставался в рамках трансцендентальной философии в том ее варианте, как она разрабатывалась Гуссерлем; если он поэтому — в соответствии с традицией трансцендентализма — анализировал способ бытия человека, чтобы раскрыть способ бытия сущего, то во второй период Хайдеггер ставит вопрос об «истине самого бытия». Но как же возможно постижение последнего, если оно, во-первых, не тождественно никакому сущему и его бытию; во-вторых, не может быть постигнуто через анализ человеческого способа бытия, ибо последний сам открывается лишь благодаря бытию и «в присутствии бытия»; и, в-третьих, не может быть вообще открыто мышлению, логике, которая целиком связана со сферой сущего; как же при этих условиях возможно понять бытие?

В свое время теоретический оппонент Хайдеггера неокантианец Эрнст Кассирер, предвидя, к чему должна прийти философия, отвергающая все способы постижения истины, поскольку они опосредствованы, поскольку в них истина выступает в своем «опредмеченном», «ставшем конечным» виде, писал: «Только отвергание всяких конечных образований, только возвращение к чистому „ничто“ мистики может вернуть нас к изначальному источнику бытия»²⁷. Кассирер оказался прав: в поисках изначального источника бытия Хайдеггер отвергает все «конечные образования» — современную науку и искусство, классическую философию и связанную с ней европейскую культурную традицию. Все это оказывается «продуктом метафизики», забывшей бытие и принесшей его в жертву сущему.

Характерное для европейской буржуазной философии со времен Просвещения и углубившееся в последнее столетие стремление к разоблачению культурных, правовых, государственных образований как продуктов ложного сознания или ложного бытия — стремление, нашедшее себе самое разное выражение в социологии, психоанализе, «философии жизни» и т. д. и принявшее форму социаль-

²⁷ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. B., 1923, Bd. 1, S. 118.

пой, моральной или исторической и культурной критики, — находит наиболее последовательное и потому парадоксальное завершение у Хайдеггера. Если у таких социологов, как Маркузе, Адорно, в качестве «фетишистских», «превращенных» форм выступают прежде всего экономические и социальные отношения при капитализме; если для Фрейда «фетишем» являются принципы религиозной нравственности; если Шпенглер уже связывает воедино весь комплекс социальных и культурных явлений современной ему Европы и объявляет их превращенными формами бытия; если, с другой стороны, становится все труднее указать, что же именно следует считать истинными, неискаженными, непревращенными формами, так что из «списка» «истинных форм» выбывают одно за другим все явления современной культуры, — то вполне естественно, что наиболее радикальный мыслитель должен в конце концов объявить истиной... «ничто». Хайдеггер это и делает. Он доводит до логического конца тенденцию «разоблачительства», не оставляя не разоблаченным ничего. Однако тотальное разоблачение в конце концов оборачивается своей противоположностью. Когда мыслитель отрицает все, его отрицание не имеет конкретного адреса, а потому теряет свою силу и становится своеобразным способом существования внутри критикуемой буржуазной цивилизации. Такого рода критика лишается реального значения — она не способна предложить что-либо позитивное.

Сознает это Хайдеггер или нет, по логика его рассуждений возвращает его к чистому «ничто» мистики.

«Если исходить из метафизики (т. е. из вопроса о бытии в форме: что есть сущее?), то сокрытая сущность бытия, заказанная неприступность, ближайшим образом обнажается как вообще не-сущее, как ничто. Но ничто, будучи ничтойностью сущего, есть крайняя противоположность просто ничтожеству. Ничто никогда не есть ничто, но оно не есть и некое нечто в смысле какого-либо предмета; это — само бытие, истине коего передоверен бывает человек, когда он преодолел субъекта в себе и когда, стало быть, он не представляет уже сущее как объект»²⁸. Ничто, как Хайдеггер здесь поясняет, не следует понимать ни как «ничто» в физическом смысле вакуума, пустоты; не следует его мыслить и в логическом

²⁸ *Heidegger M. Holzwege*, S. 104.

смысле, как отрицание²⁹, — напротив, ничто существует реально, и его реальность гораздо более «бытийна», чем реальность любого сущего. Для метафизики, которая, как убежден Хайдеггер, отождествляет бытие с сущим, «ничто», естественно, становится тождественным небытию. Для Хайдеггера же, настаивающего на принципиальном различии бытия и сущего, ничто как раз и есть бытие.

А теперь приведем для сравнения рассуждение Мейстера Экхарта: «Бог это существо, которое можно познать лучше всего через „ничто“... Когда... человеческая мысль не касается больше никакой вещи, она впервые касается Бога»³⁰. Благодаря такому пониманию «ничто» у Экхарта приобретает совершенно особое звучание христианский догмат о сотворении богом мира из ничего. «Ничто, — пишет он, — не имеет начала; поэтому Бог, чтобы сделать нас своим подобием, не мог сделать нас ни из чего лучшего, как из „ничто“. Ибо хоть и создала душу творческая сила Бога, в ней, как и в нем, нет вещества. Поэтому нет у души более близкого доступа к божественной природе, как „ничто“, ибо нет ничего, что бы едино было так, как однородность естества»³¹.

Как Хайдеггер отождествляет бытие и ничто, тем самым желая радикально отличить бытие от сущего, так и Экхарт, подчеркивая, что для приближения к богу необходимо отрешиться от всякой вещи, от всякого сущего, считает, что лучше всего можно соприкоснуться с богом через «ничто». Как Экхарт усматривает единение бога и человека именно в «ничто», составляющем «естество» того и другого, так и Хайдеггер усматривает в конечности человеческого существования (которое и есть бытие, направленное к «ничто») его онтологический корень.

А в каком отношении стоит бытие к человеку? Читаем у Хайдеггера: «Бытие шире, чем сущее, и ближе человеку, чем любое сущее, будь то животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или бог. Бытие — самое близкое. Однако близкое остается человеку самым далеким. Человек всегда держится только за сущее»³². А те-

²⁹ О различии онтологического и логического понимания «ничто» и о первичности онтологического по отношению к логическому Хайдеггер пишет в своей работе «Was ist Metaphysik?» (Frankfurt a. M., 1949, S. 32, 36).

³⁰ Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. М., 1912, с. 32—33.

³¹ Там же, с. 102.

³² Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947, S. 54.

перь читаем у Экхарта: «Бог готов ежечасно, но мы очень не готовы; Бог к нам близок, но мы далеки. Бог внутри, но мы снаружи; Бог в нас дома, но мы чужие!»³³.

Здесь может броситься в глаза, что Хайдеггер отличает бытие от бога в приведенном выше высказывании, где бог, судя по контексту, зачисляется в «сущее» наряду с животным, произведением искусства, машиной. Действительно, для Хайдеггера бог есть нечто вторичное по сравнению с бытием; Хайдеггер указывает в некоторых своих работах, что, подобно тому как забвение бытия привело нашу эпоху к утрате бога и богов, так же возвращение к бытию вновь откроет человеку «святое и священное». «Только в горизонте бытия возможны боги и бог», — заявляет Хайдеггер. Из этого мы можем сделать вывод, что для Хайдеггера философия, которая имеет дело с бытием, представляет собой нечто более изначальное, чем религия, имеющая дело «с богом и богами»; эти сферы, однако, не находятся между собой в антагонизме, скорее, они глубоко между собой связаны. Самое любопытное, что у Мейстера Экхарта мы находим аналогичное рассуждение: он различает бога и божество. Последнее есть источник как бога, так и людей; более того, согласно Экхарту, бог появляется только вместе с человеком как конечным и тварным существом; бог поэтому — если можно так выразиться — тоже отмечен печатью конечности. До сотворения человека — и после его растворения в божестве, согласно Экхарту, — не было — и не будет — также и бога. Вот как поясняет это Экхарт: «Бог и Божество не схожи, как небо и земля. . . Становится Бог там, где все создания высказывают его. Когда я был еще в основании, в глубине божества, в течении и в источнике его, никто не спрашивал меня, куда я стремлюсь или что я делаю: там не было никого, кто бы мог меня спросить. Лишь когда я изшел, все создания возвестили мне Бога. . . О Боге говорят все создания. А почему они не говорят о Божестве? Все, что в Божестве, — едино. . . не действует. . . И когда я возвращаюсь в глубину и основание Божества. . . никто не спрашивает меня, откуда и где я был. Никто не ощутил моего отсутствия. И это значит: Бог преходит»³⁴.

Было бы, разумеется, опрометчиво на основании этого

³³ Мейстер Экхарт. Указ. соч., с. 29—30.

³⁴ Мейстер Экхарт. Указ. соч., с. 52.

сходства в рассуждениях отождествлять «бытие» Хайдеггера с «Богом» Экхарта. Хайдеггеровскому понятию бытия у Экхарта соответствует скорее понятие божества. Доказывая, что божество непознаваемо, Экхарт тем не менее о боге мог сказать очень многое своим прихожанам, мог, например, с полной убежденностью заявлять, что «никогда ни о чем не томился так сильно человек, как томится Бог о том, чтобы привести человека к познанию его»³⁵, и еще многое другое, о чем помогла ему узнать его вера. В отличие от него Хайдеггер хочет остаться в пределах философии, а стало быть, вынести за скобки все то, что относится к области веры, — а потому о боге он предпочитает вообще не говорить или говорить о нем очень скупо и двусмысленно. Однако направление, в котором пошел Хайдеггер, привело его, как это предвидел Кассирер, за пределы той сферы, в которой остается компетентным философский разум, и поставило на грань мистических медитаций. Во всяком случае, размышления Экхарта, высказанные им с большой непосредственностью и пластической ясностью, позволяют глубже проникнуть в дух произведений Хайдеггера, ибо Экхарт, по-видимому, дал классическое выражение мистическим поискам «первоистоков бытия», и не случайно романтическая традиция в Германии, склонная к этим поискам, так часто обращалась к творчеству Экхарта и Бёме. Хайдеггер наследует эту традицию; удивительно ли, что он воспроизводит — хотя и не в такой чистой и классической форме — путь немецкого мистика?

В своем учении об истине как «открытости» и в то же время «сокрытости», как «споре мира и земли», которое, как мы видели, связано у Хайдеггера с пониманием бытия как «ничто», а потому направлено против «метафизики света», Хайдеггер тоже близко подходит к пониманию истины Экхартом. Более того, сам способ рассуждения Экхарта поразительно напоминает хайдеггеровский. «Один мудрец, — пишет Экхарт, — сказал: „Среди ночи, когда молчали все вещи, в глубокой тишине было сказано мне сокровенное Слово. Оно пришло крадучись, как вор“. Как же разумеет он это: Слово, которое все же было сокрыто. — Ведь природа слова открывать то, что сокрыто? — „Оно раскрылось и блестело, будто хотело мне что-то открыть и подавало мне весть от Бога; поэтому оно

³⁵ Там же.

называется Словом. Но от меня было сокрыто...» Потому и должно искать его, что оно сокрыто. Оно явилось и было все же сокрыто...»³⁶

Произведение искусства у Хайдеггера, подобно божественному Слову у Экхарта, «раскрывается и блещит, будто хочет что-то открыть», и раскрывает... сокрытость. Тайну. И потому Хайдеггер все время «в пути» — он все время ищет Слово, исследуя язык, обращаясь к тем, кому бытие открывало себя в языке, — к Гёльдерлину, Рильке, Траклю, Ст. Георге. Мудрецов и святых у Хайдеггера заменили поэты. И соответственно «в горизонте бытия» у него не христианский бог, а «бог и боги». «Божественное» раскрывается Хайдеггеру не в едином христианском боге, а во множестве языческих божеств. Однако философская позиция Хайдеггера требует от него беспристрастия, а историзм, который он унаследовал от того же романтизма через Дильтея, — признания реальности всех культурных форм и всех «богов», когда-либо рождавшихся в лоне бытия, — и вот рядом с языческими «богами» появляется и христианский «бог»; к его присутствию здесь Хайдеггер относится спокойно, понимая, что в таком соседстве он теряет свой характер единственности и почти превращается в одного из языческих богов. А ведь, если вспомнить, и Мейстера Экхарта в свое время церковь обвинила в языческой ереси — немецкая мистика всегда содержала в себе глубоко нехристианский элемент.

Именно потому, что Хайдеггер ищет Слово, сказанное самим бытием, он прислушивается к языку. Но прислушиваться нужно в молчании и тишине. Поэтому для него всегда «молчание — пролог к разговору»³⁷. Но и в разговоре он тоже вслушивается, — вслушивается в то, что остается неопределимым в разговоре, но в то же время подразумевается и, в сущности, собирает вокруг себя весь разговор. Всякая попытка вывести это главное на свет, дать ему название, определение терпит крушение, она заранее обречена на неудачу. Но, если к такому непосредственному овладению им не стремиться, оно гораздо яснее может явить себя косвенным образом. В этом случае «это неопределимое не только не ускользает, но в ходе разговора все ярче развертывает свою собирающую силу»³⁸.

³⁶ Там же, с. 18.

³⁷ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 152.

³⁸ *Ibid.*, S. 100.

Пока бытие понимается как свет, созерцание выступает как наиболее адекватная форма его постижения. Но коль скоро бытие есть ничто, коль скоро тьма изначальнее света, то слух должен заменить созерцание. Слух — это ведь и есть созерцание во тьме; слух — ночное зрение. Если в свое время Платон заменил созерцанием философа слух поэта, то Хайдеггер стремится сделать обратное. И здесь он опять-таки возвращается к Экхарту. «Один учитель говорил, — рассказывает Экхарт, — что слух выше зрения, ибо большей мудрости научаешься через слух, чем через зрение. . . Слух больше вносит внутрь, зрение же открывает внешнее — уже самое действие зрения! Ибо дело внимания вечному слову — во мне; дело зрения, напротив того, устремляется от меня; в слухе пребываю я страдательным, воспринимающим, в зрении я деятелен»³⁹.

Судя по его частым заявлениям, Хайдеггер осознает себя мыслителем, возвращающим европейскую философию к ее истокам — к философии досократиков. Если Гегель, как в этом убежден Хайдеггер, завершил дело, начатое Платоном, собрав плоды с древа метафизики, выросшего на почве европейской культуры, тем самым как бы соединив конец развития с его началом, то сам Хайдеггер хотел бы соединить сегодняшний день с более глубоким и более «изначальным» началом и тем самым отыскать порванную Платоном нить, ведущую к самим «истокам». Досократовская и допарменидовская Греция — вот куда ведет Хайдеггера его «путь». Следы к этой изначальной эпохе европейской культуры Хайдеггер отыскивает, начиная с первых своих работ и кончая произведениями последних лет. В действительности же, как нам думается, его мысль гораздо ближе к собственно немецкой почве, чем представляется самому Хайдеггеру; на деле философ описывает круг и возвращается в то лоно, из которого в свое время вышел немецкий идеализм, но которое он оставил, отвернувшись от тьмы и обратившись к свету — свету разума. Насколько Хайдеггер близок досократикам и насколько его интерпретация высказываний Гераклита, Парменида и Анаксимандра действительно позволяет постигнуть учение последних в их своеобразии и целостности, — этот вопрос нуждается в специальном рассмотрении, но что Хайдеггер во многом сближается с немецкой

³⁹ *Мейстер Экхарт*. Указ. соч., с. 75.

мистикой, — это нам представляется гораздо более несомненным. Отказ от рационалистической традиции, стремление искать бытие «по ту сторону» сущего, желание застичнуть бытие в тот миг, пока оно еще не «закрыто» от нас конечными образованиями культуры, пока оно еще «зияет», предстает разверстым, застичнуть в тот миг, когда его застигают поэты, впервые позволяя ему «сказаться» в словах, привели Хайдеггера к тем мифологическим-мистическим истокам, из которых и преобразуя которые развивалась немецкая философская культура.



БОЖЕСТВЕННОСТЬ «ПОД ИГОМ» БЫТИЯ. М. ХАЙДЕГГЕР О ПОНЯТИИ ΦΥΣΙΣ

Т. В. Васильева

«Бог умер!» — когда человек Запада сделал это открытие, оно стало для него сигналом катастрофы, крушения всех надежд, конца: «Умер Господь — а я жить должен?» (Г. Гессе). Однако М. Хайдеггер склонен рассматривать это «слово Ницше»¹ с академической невозмутимостью: менее всего следует понимать это выражение как какой-то атеистический лозунг, в этих словах предельно афористично помечен определенный этап западноевропейской метафизики. В самом непосредственном смысле — это связанный с философией Ницше завершающий, «нигилистический» ее этап, в более глубоком истолковании — это большой период человеческой истории, «скудный век» (как назвал его Гёльдерлин), начавшийся, по Хайдеггеру, с «забвения бытия», причем в лучшем случае эта дата приурочена ко времени Платона и Аристотеля, а то и отодвигается еще дальше — к самому началу философского мышления: «История бытия начинается с забвения бытия»²; это век господствующего разума, «непреклонного противника мышления»³, век прогрессирующей техники и подстегиваемых ею наук. Эта «ночь мира»,

¹ Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1957, S. 139.

² Ibid., S. 243.

³ Ibid., S. 247.

этот «скудный век» оскудел настолько, что ему уже не просто недостает бога, он перестал замечать эту недостаточность как недостаток⁴.

Говоря о боге, Хайдеггер понимает (конечно же) не «идола храмов», не «бога библейского Откровения»⁵ и даже не «мир идеалов», как это было у Ницше⁶, но «вселокупность сущего, т. е. наиболее сущностное основание всякого сущего»⁷, или само «бытие». Человек перестал искать бога, потому что он разучился думать. Что хотел сказать Ницше, когда вкладывал в уста безумца непрерывный возглас: «Я ищу Бога! Я ищу Бога!»? Все дело в том, что бога ищет безумец. Безумец не-разумен, он сошел с ума, он отошел от разума. Только отошедший от разума сможет научиться думать. Думающий взывает к богу. К какому богу? — К бытию. Таков итог статьи Хайдеггера «Слово Ницше „Бог умер“». Открытым (причем не в хайдеггеровском смысле самосияющей открытости) остается вопрос о том, в каком образе может предстать этому думающему безумцу божество бытия? Когда-то бытие было одним из великолепнейших атрибутов божества. Хайдеггер, начиная с бога, предпочитает затем говорить о «блеске божественности», который перестал сиять во всем, что есть⁸; божественность, таким образом, становится атрибутом бытия. Если применить сюда выражение самого Хайдеггера, божественность «идет под иго» бытия⁹.

⁴ Ibid., S. 248.

⁵ Ibid., S. 202.

⁶ Ibid., S. 203.

⁷ Ibid., S. 226.

⁸ Ibid., S. 249.

⁹ Рассматривая платоновскую «притчу о пещере» (VII книга «Государства»), Хайдеггер приходит к выводу, что первоначальный «заряд наглядности» эта притча могла получить лишь на основании древнейшего представления об истине как о несокрытости (в этом смысле он интерпретирует этимологию греческого слова ἀλήθεια, наделяя привативным значением его начальную альфу) бытия. Однако господство в платоновском рассуждении образов солнца и восхождения — символов идеи и воспитания — говорит о том, что истина уже не понимается как простая несокрытость самого бытия, она ставится в зависимость от выработанного воспитанием правильного восприятия идеи, истина сопрягается с идеей неким ярмом, а затем и просто идет «под иго» идеи. Нечто подобное происходит у самого Хайдеггера, когда он говорит о связи божественности и бытия; бытию отдается первенство в их сопряжении. См.: *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern, 1951, S. 136.

«Аз есмь сущий», — ответил ветхозаветный бог на вопрос, кто он; хайдеггеровское бытие есть «само бытие», много усилий Хайдеггер прилагает к тому, чтобы снять вопрос к бытию, что же оно есть, это бытие. Но тот неразумно мыслящий, который ищет бога, разве не вправе он уповать на какое-то подобие завета с божеством, которое возвещает ему Хайдеггер?

Хайдеггер не относится ни к числу религиозных мыслителей, ни к числу философствующих моралистов. Однако профетический пафос ему вовсе не чужд. В буквальном смысле «лейтмотивом» его творчества стал символ пути, сборники его работ и отдельные статьи выходили под названиями «Пути в лесу» (или «Тропы дровосека» — «Holzwege»), «Пути в поле» («Feldwege»), «На пути к языку» («Unterwegs zur Sprache»). Не правила поведения на обыденных путях указывает своему читателю Хайдеггер, он прослеживает неизведанные пути, пути в лесу, где бытие становится «просекой», «про-светом» (Lichtung), откровением не-со-кровенной истины (Unverborgenheit). В том же ряду путеводительных символов стоит сборник, носящий название «Вехи»¹⁰, куда вместе с широко известными, много раз интерпретированными критикой работами, такими, как «Что есть метафизика?», «Учение Платона об истине», «Письмо о гуманизме», включена статья «О существе и понятии ΦΥΣΙΣ. Аристотель, „Физика“, В 1», статья, которой значительно меньше повезло в критике на Западе, русскому читателю литературы о Хайдеггере она почти совсем незнакома. Во многом она перекликается с другими работами Хайдеггера, прежде всего это уже упоминавшиеся статьи «Слово Ницше „Бог умер“» и «К чему скудному веку певцы?», они-то и заслонили ее от взора критики, значительно выигрывая как в отношении художественности, так и в концептуальной последовательности и цельности, к тому же предмет непосредственного рассмотрения в статьях из сборника «Тропы дровосека» («нигилизм» Ницше, поэзия Гёльдерлина и Рильке) ближе современному читателю, чем вопросы филологической интерпретации аристотелевских текстов или терминов. То, что статья оформлена как всего лишь комментарий к одному параграфу «Физики» Аристотеля, не должно вводить нас в заблуждение. У филологически настроенного писателя отношение к коммента-

¹⁰ См.: *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967.*

рию совершенно особое («все настоящее в пемецкой жизни — лишь комментарий, может быть, к одной только строке поэта», — сказал как-то М. Кузмин о Гёте, и сказано это не в умаление жизни, а к возвеличению комментаторского труда); как в работе «Учение Платона об истине» комментарий к платоновской «притче о пещере» стал поводом и ареной для развертывания собственного хайдеггеровского понимания истины как несокрытости бытия (этот термин, если можно так выразиться применительно к словоупотреблению Хайдеггера, введен и очерчен в этой статье, в последующих работах он употребляется без разъяснений как знак очерченного однажды образа), так и в этом комментарии к Аристотелю Хайдеггер вместил очень многое из своих глубочайших интуиций и убеждений, большинство из которых концентрируется вокруг вопроса, имеющего особенно важный смысл как раз в связи с вопросом о бытии в его отношении к человеку, об отношении бога к бытию и человека к богу.

Всякое слово философии есть слово о бытии — в этом положении фундамент историко-философских построений М. Хайдеггера¹¹. Как слово о бытии он склонен рассматривать и платоновскую «идею», и «единое» Парменида, и «логос» Гераклита, и аристотелевскую «энтелехию», равно как и «энергию», и «материю», и «форму». Как то же «слово о бытии» интерпретируется и φύσις Аристотеля.

В композиции работы «О существе и понятии ΦΥΣΙΣ...» явным образом выделяются два ведущих голоса, то сменяющих друг друга, то звучащих одновременно; первый ведет собственно историко-философскую тему, говорит об Аристотеле, тема второго — мировосприятие современного человека, осознание им своего места в мире и своего долга по отношению к миру. Общим мотивом обоих голосов выступает «природа» — то слово и понятие, с которого всегда начинаются рассуждения о том, что может значить древнегреческое слово φύσις как у Аристотеля, так и у любого другого автора.

«Φύσις римляне перевели как natura... это имя „природы“ с тех пор выступает как то основное слово, которое именует сущностные отношения западного историче-

¹¹ Принципы и методы хайдеггеровской герменевтики наиболее полно и артистически цельно сформулированы и реализованы в его статье «Изречение Анаксимандра». См.: *Der Spruch des Anaximander*. — In: *Heidegger M. Holzwege*, S. 310—313.

ского человека к тому существу, каковое и не есть он и есть он сам... Природное в человеке — по христианским понятиям — означает приданное ему творением и вверенное его свободе; эта природа — представленная сама себе — путем страстей ведет к расщеплению человека, потому «природу» нужно подавлять, она в известном смысле есть то, чего не должно быть. В другом истолковании как раз попустительство порывам и страстям считается природным в человеке: *homo naturae*, по Ницше, есть тот человек, который делает плоть руководством в мироистолковании. ...И, наконец, „природа“ становится словом для обозначения того, что не только выше всего „элементарного“ и всего человеческого, но даже и выше богов. Так, у Гёльдерлина... „Природа“ становится словом, означающим „бытие“, поскольку оно есть раньше всякого существа, как ленное право получающего от него то, что это существе есть, и под „бытие“ подпадают также и боги, коль скоро они суть, а также как они суть»¹². Определяя таким образом предмет рассмотрения в своей работе, Хайдеггер предупреждает читателя, что заботит его не происхождение различных толкований «природы» в разное время и у разных мыслителей. Понятие природы, которое так или иначе мыслилось всегда в противопоставлении либо божественной благодати, либо человеческому искусству, либо истории, либо, наконец, духу вообще, он считает ключевым понятием, сохраняющим во всех этих антитезах преимущество, поскольку те определяются в противоположность природе, отграничиваясь от нее, тогда как сама она лежит в основании того, что теперь называется «метафизикой» (мета-физикой, тем, что после природы), т. е. «познания существа в его целокупности»¹³. Задаваясь вопросом о существе и понятии «природы», Хайдеггер имеет в виду другой вопрос: человек, когда-то уютно обретавшийся внутри обжитого и тесного «круга земель», — сможет ли он теперь, оказавшись перед лицом современного «физического мира», как-то склеить расплывающийся по швам круг земель, сможет ли он устроить себе хоть какое-то подобие жилища из этого мира? Поможет ли ему в этом то вожделенное господство над природой, к которому он так стремится и которым так кичится? Так задается противопоставление: древний круг

¹² *Heidegger M. Wegmarken*, S. 309—310.

¹³ *Ibid.*, S. 311.

земель и планомерное освоение мира в эпоху технического прогресса, к нему присоединяется другое: поверхностные и превратные истолкования «природы» в философских учениях позднейших времен и первоначальное, оно же высшее, осмысление природы в изречениях Анаксимандра, Гераклита, Парменида. К Аристотелю Хайдеггер обращается постольку, поскольку в его «Физике» он находит «сокровенную и потому еще ни разу не продуманную в достаточной степени основную книгу западной философии»¹⁴. Выраженное в ней «первое мыслительно законченное понимание природы» интересует его не столько как первое слово западной метафизики, сколько как последний отзвук того первоначального мышления о бытии, которое предшествовало Аристотелю и досталось ему в наследство.

Отправляясь по следам аристотелевского определения существа природы, Хайдеггер слово за словом расшифровывает известный пассаж «Физики», первый параграф второй книги, где Аристотель подробно рассуждает о том, что значит слово «природа», и что такое «существующее по природе», и кто и как до Аристотеля эту «природу» понимал. Чтобы возможно более адекватно выразить свою концепцию, а в понимании Хайдеггера, — чтобы более четко очертить круг вычитываемых в тексте или «вчитываемых» в текст Аристотеля застывших образов более древних представлений, интерпретатору необходимо разрушить ту заградительную сетку между текстом и читателем, которая создана укоренившимися предрассудками и устоявшейся традицией переводов. «Что все существующее от φύσις есть в движении или соответственно в покое, это, по Аристотелю, явствует из ἐπαγωγῆς. Обычно ἐπαγωγῆ переводят словом «индукция», и этот перевод буквально точен, но содержательно, т. е. как интерпретация, всецело ошибочен. Ἐπαγωγῆ разумест не простое пробегание некоторых фактов, рядов фактов, когда из их особенных свойств делаются заключения о некотором общем и «всеобщем». Ἐπαγωγῆ означает приведение к тому, что приходит в наш взгляд, когда мы направляем этот взгляд поверх отдельно сущего — куда? На бытие. Только когда мы, например, имеем во взоре древесное, мы в состоянии констатировать отдельные деревья. Созерцание и приращение зримости тому, что как древесное таким образом уже

¹⁴ Ibid., S. 312.

стоит во взоре, есть ἐπαγωγή. Эта ἐπαγωγή есть «открытие» в некотором двойственном смысле: во-первых, вынести перед взором, а затем также и утвердить это узренное. Ἐπαγωγή есть то, что для человека, привязанного к научному мышлению, сейчас становится подозрительным и в большинстве случаев остается чуждым; он видит здесь ненадежную «petitio principii», т. е. некий проступок против «эмпирического» мышления. Однако эта petitio principii — это подрывание основы основ — есть единственный шаг философии, «отворяющее проступление в область, где только и может поселиться какое-либо знание (наука)»¹⁵. В этом пассаже содержится не только поправка к ходячему варианту перевода греческого слова ἐπαγωγή, здесь и не просто разъяснение греческого понятия, стоящего за этим словом, здесь еще и своеобразная апология индукции, вырастающая на фундаменте «буквальной» интерпретации латинского слова, а по существу вскрывающая подлинные трудности эмпирического мышления. «Буквальная» интерпретация, проникновение в то, что не очень строго называется иногда «внутренним образом слова», позволяет Хайдеггеру делать головокружительные прыжки, от которых расшатываются устои того разума, каковой он считает главным противником мышления (вспомним не-разумного, того, кто «ищет бога»). Логические ошибки, от которых отрецивается разум, если вдуматься в их смысл, как раз оборачиваются первейшими и вернейшими путями мысли. Petitio principii буквально означает «домогательство исходного начала» — разве не в этом задача философии? Правда, один смысл слова «начало» незаметно подменен другим, но ведь риторика от этого не пострадала, а читатель стараниями автора уже потерял из виду те «исходные начала», от которых он отправился вместе с Хайдеггером по следу аристотелевской концепции «природы». А если так, то не грех и автора поймать на слове и не пытаться, прослеживая ход его рассуждений, вместе с ним прийти к вытекающему из них выводу, но, ознакомившись с выводом, попытаться оценить внутренние мотивы изложения, т. е. «домогаться исходного начала».

Конечное достижение рассматриваемой работы Хайдеггера состоит в том, что φύσις («природа») у Аристотеля есть то слово о бытии, которое называет это бытие

¹⁵ Ibid., S. 314.

как «само себя про-из-водящее и выводящее к той открытой несокровенности, которая именуется другим греческим словом о бытии — ἀλήθεια (истина). Таков ответ, полученный в результате сложной цепи преобразований, где одно отношение заменялось на другое, одно выражение приравнивалось к другому, одно слово понималось из образа другого («природа» — φύσις — последовательно приравнивалась к эйдосу и форме, материи и сущности, энергии и энтелехии, потенции и телосу). Вот одна из наиболее сокращенных и упрощенных ступеней этого преобразования. Что значит само-про-из-ведение? Само-про-из-ведение говорит о том, что «природа» противопоставляется чему-то не само-себя-про-из-водящему. Последнее есть то, что стоит за греческим словом τέχνη: во втором голосе этой теме отвечает символ «техники». Однако два голоса звучат здесь не в унисон: «τέχνη» не означает „техники“ в смысле производства и способа производства, не означает она также искусства в расширительном смысле умения производить, но это есть понятие, относящееся к познанию, и означает оно искушенность в том, на чем основывается любое изготовление и производство, искушенность в том, где то или иное производство, например изготовление ложа, должно происходить, оканчиваться и завершаться. Этот конец называется по-гречески τέλος. То, на чем производство „прекращается“, есть стол как готовый стол, но готовый именно как стол, как то, что есть стол, каким образом он выглядит, какой он имеет вид. Во взоре заранее должен стоять „эйдос“, и этот наперед узренный вид (εἶδος προαιρετόν) есть тот конец (τέλος), в котором искушена τέχνη; поэтому только и становится она одновременно определением рода и способа продвижения так называемой у нас „техники“»¹⁶. Хайдеггер предостерегает: ни в коем случае нельзя представлять дело так, будто бы уже Аристотель понимает от природы сущее как самое себя делающую поделку, — «это мнение напрашивается с такой легкостью и так незаметно (непредвиденно), что оно становится нормативным для истолкования в первую очередь живой природы, и это выражается в том, что с установлением господства мышления нового времени живое понимается как организм. Вероятно, пройдет еще длительное время, пока мы научимся видеть, что мысль об „организме“ и „органиче-

¹⁶ Ibid., S. 321.

ском“ принадлежит целиком новому времени и есть механико-техническое понятие»¹⁷. Метафизика нового времени, считает М. Хайдеггер, понимает природу как некую «технику», эта «техника» дает метафизическое основание для покорения и освоения природы средствами машинной техники. Человек готов и самого себя производить технически. Этот человек, который самого себя понимает как «субъект», «в опредмечивании встречающегося ему как в освоении его постигает основное отношение к сущему»¹⁸. Отсюда и следует разматывать свернутый в долгом и непрямом рассуждении клубок. Отповедь современному, «нововременному» пониманию природы, истории, духа, исходящему из человеческой «субъективности», дается последовательно по всем пунктам, причем Аристотель призывается в свидетели греческого (читай: истинного) понимания бытия. «Для греков человек никогда не есть субъект, и поэтому не-человеческое сущее тоже никак не может иметь характер объекта (предмета)»¹⁹. Природа не есть ни объект, ни творение, ни сама себя производящая поделка. И если Аристотель говорит, что природное сущее имеет «начало движения в самом себе», то это следует понимать в том смысле, что, подобно растению, которое, прорастая, поднимаясь и распространяясь на вольном просторе, возвращается в то же время в свой корень, укрепляя его и принимая, таким образом, свойственное ему положение, бытие как природа есть «саморазвивающийся подъем и в то же время возвращение в себя»²⁰.

Аристотель поясняет свою мысль примером из врачебной практики: заболевший врач выздоровел — здесь имело место движение от болезни к здоровью и начало движения этот врач имел в себе, но что было в нем этим началом — его природа или его искусство? По Аристотелю, здесь имеет место совпадение: причина выздоровления — здоровье, врачебное искусство — причина излечения. Хайдеггер охотно подхватывает этот пример и дает ему истолкование в русле своей ведущей темы: «Предположим, два врача страдают одной и той же болезнью при тех же самых условиях и оба лечат себя сами, по между двумя

¹⁷ Ibid., S. 325.

¹⁸ Ibid., S. 316.

¹⁹ Ibid., S. 316.

²⁰ Ibid., S. 324.

болезнями лежит промежуток времени в 500 лет, в течение которого произошел „прогресс“ медицины нового времени. Сегодняшний врач, имея в распоряжении лучшую технику, выздоравливает, живший раньше — умирает от этой болезни»²¹. Казалось бы, такой пример, во всяком случае, говорит в пользу технического прогресса. «Однако, — продолжает М. Хайдеггер, — не умер в смысле продления жизни еще не обязательно означает: стал здоров; если сегодняшние люди живут дольше, это еще не доказывает, что они стали здоровее, скорее можно сделать обратное заключение. Но представим также, что этот прогрессивный врач не временно избежал смерти, но стал здоров; в таком случае врачебное искусство здесь лишь только лучше поддержало и подправило природу»²². Техника, по Хайдеггеру, может лишь идти навстречу природе, в большей или меньшей степени способствовать природе, но заместить ее она не может. Возможно, и случится такое время, когда жизнь как таковая станет «технической, производственной поделкой», — в тот момент «уже не будет больше никакого здоровья, равно как рождения и смерти»²³. Здесь в целом вполне академическая разработка темы прорывается потою, какую принято называть «щемящей». Технический прогресс, этот бог нового времени, с которым человечество связало себя новейшим заветом, которому служит и молится человек, — он многое даст этому человеку и еще больше обещает, но все, что он дает, есть суррогаты природных даров, ничего природного техника произвести не в силах, техника пусть производит технику, человек как существо природное может только сам совершить этот «саморазворачивающийся подъем в самого себя». Пожалуй, здесь и следует находить то «исходное начало», ради которого было предпринято исследование. Понятое как природа бытие не есть ничье творение и не оставляет места для творца, бытие как природа открывает человеку, что он сам есть свое собственное начало и свой конец, открывает ему путь увидеть себя внутри мира, а не перед ним.

Это последнее выражение Хайдеггер цитирует из письма Р. М. Рильке в статье, посвященной памяти по-

²¹ Ibid., S. 327.

²² Ibid.

²³ Ibid.

эта²⁴. Понятие природы, которое Хайдеггер очерчивает на материале Аристотеля, занимало его многие годы, он подходил к его обоснованию с разных сторон и в собеседовании со многими мыслителями — помимо Аристотеля это были и Лейбниц, и Ницше, и Р. М. Рильке — «поэт скудного века», как называет его Хайдеггер, многому научившийся у него в понимании природы и отношения человека к природе, богу и бытию. Среди последних сочинений Р. М. Рильке внимание Хайдеггера привлекли «Импровизированные строки», где он нашел те мысли и те слова, которые он считал необходимым напомнить своим современникам, усматривая в них не только верное постижение основных человеческих проблем, но и указание пути к спасению, к разрешению этих проблем, острейших и для многих неразрешимых²⁵.

Как мать-природа предаёт детей
Отваге глухо в них таящихся страстей,
Никак не бережет их ни в лесу, ни в поле,
Так мы первооснове бытия не боле
Любезны. Нам отважен каждый шаг,
Как зверю, как ростку — и все ж не так,
Отважней много, потому подчас
Нам хочется (быть может, и не ради нас)
Отважней жизни стать. Хотя на вздох единый
Отважнее. И там, у середины,
Где сила тяжести так, как нигде чиста,
Мы обречем охрану без щита.
Незащищенность будет нам спасенье,
Когда найдем открытой всюду землю,
Где нас касается закон, без опасенья
Все, что грозит, с готовностью приема.

В этом стихотворении М. Хайдеггер слышит созвучные своим кардинальным вопросам темы. В поразившем его у Рильке слове *Wagnis* — отвага — он находит поэтически емкое выражение того, что сам он определял понятием опасности бытия, сопряженного со страхом и заботой. Бытие в этом мире «опасно». Но спасение человека

²⁴ *Heidegger M. Wozu Dichter?* — In: *Heidegger M. Holzwege*, S. 263.

²⁵ Эти стихи, взятые Хайдеггером также из письма Рильке, впоследствии были опубликованы среди «Посвящений» поэта без заглавия «Импровизированные строки». См.: *Rilke R. Werke in drei Bänden*. Leipzig, 1978, Bd. 2, S. 78 (Перевод автора).

не в преодолении страха, не в устранении опасностей, а в принятии этого тревожного ощущения как одного из оснований бытия. Перед лицом угрожающих ему сил человек стремится обрести все большее и большее могущество, он хочет покорить мир с помощью бесконечно накапливаемых и совершенствуемых технических средств. На потребности этого технического прогресса работает наука, философия и даже самое мышление (каковое Хайдеггер с философией не отождествляет) человека нового времени. «Даже и то, что человек стал субъектом, а мир — объектом, есть следствие „самоналаживающегося“ существа техники, а не наоборот»²⁶. Однако это чудовищное разрастание техники и машинерии не делает существование человека более обеспеченным, более безопасным. Напротив, нужда и страхи возрастают вместе с ростом техники. И вместе с ее ростом все решительнее встает вопрос о его границах и его праве²⁷. Что цивилизация не сделала человечество счастливее — мысль не новая. Но идеал Хайдеггера — не первобытный рай, и он далек, разумеется, от того, чтобы проповедовать возвращение к примитивному состоянию человечества, хотя бы потому, что теперешнее бытие человека представляется ему достаточно примитивным. Примитивным находит он духовный мир технически перевооруженного человека. В этот «скудный век», говорит он, вторя словам того же Рильке, неизведанными остаются таинства страдания, любви и смерти. «Скудным остается этот век не только потому, что бог умер, но потому, что смертные даже собственной смертности не знают, да и едва ли способны узнать»²⁸. «Не пресловутая атомная бомба, это специальное орудие убийства, есть наивысшая смертельная опасность. Что давно уже грозит человеку смертью, а именно смертью его существа, есть абсолютизация его голого хотения в смысле преднамеренного самоосуществления (самонасаждения) во всем»²⁹. Подобное хотение в поэзии Рильке метафизически безупречно определено как отвага или — на языке игры — риск. Рисковать — значит «вступить в игру». Гераклит мыслит бытие как век мира, а это последнее — как игру младенца. Рильке говорит об

²⁶ *Heidegger M. Holzwege*, S. 268.

²⁷ *Ibid.*, S. 195.

²⁸ *Ibid.*, S. 253.

²⁹ *Ibid.*, S. 271.

отваге как о воле к центру, к «середине», где как нигде чиста сила тяжести, «этот невинный центр всякого риска, вечный сотоварищ в играх бытия», — вот что такое эта отвага. Там, в средоточии бытия, внутри мира (а не перед ним), человек впервые ощущает «открытое», т. е. свое естественное, природное, бытие в мире, причастность к нему по рождению, а потому невиданную прочность своей незащищенности.

Здесь, у Рильке, Хайдеггер усматривает тот образ «Натуры», когда она не противостоит истории, искусству, не есть предмет естествознания, но есть земное основание (Grund) для истории, искусства и природы в узком смысле слова (растительный и животный мир, неорганическая природа). В употребленном у Рильке слове «природа» Хайдеггеру слышится отзвук раннего греческого слова φύσις, близкого к ζωή, которое мы переводим как жизнь (в этом стихотворении Рильке природа так и называется «жизнью») ³⁰. Первоначально существо жизни понималось не биологически, считает Хайдеггер, но как φύσις, «восходящее», — восходящий день, поднимающиеся всходы, распускающиеся почки, развивающаяся порода, раскрывающиеся взоры, распахнутый мир. Наконец, природа есть то открытое, о котором пишет Рильке. Хайдеггер цитирует отрывок из письма Рильке, где тот сам объясняет представлявшийся ему за словом «открытое» образ. «Под открытым разумеется не воздух, небо и пространство, поскольку те суть «предметы» для наблюдения или суждения... Зверь, цветок, как можно предположить, сами суть все это, совершенно безотчетно, и имеют поэтому перед собой и над собой такую неописуемо открытую волю простора, какая может быть лишь в первые мгновения любви, когда один человек в другом, возлюбленном, видит свою собственную даль, или в возвышающем устремлении к божеству имеет у нас (да и то в высшей степени кратковременные) эквиваленты» ³¹. Обретение бога в природе, спасения — в беззащитности, безопасности — в предельной отваге, любви — в полном растворении внутри той окружности, куда человек насажден законом своего бытия, — вот какую даль и какую надежду открывает человеку, смертному, это стихотворение

³⁰ Ibid., S. 257.

³¹ Ibid., S. 263.

Рильке в той интерпретации, какую дает ему М. Хайдеггер.

Сводя воедино воспринятый у Р. М. Рильке образ открытого, распахнутого мира природы и взятое из древнегреческой философии понятие *φύσις*, осмысленное (внутри его собственной концепции бытия) как выявление самобытной жизненной активности всего сущего, Хайдеггер вполне очевидным образом пытается сообщить своему бытию, божественному бытию, некоторую доступную сознанию простого человека чувственную привлекательность, а человеческое переживание своего здесь-бытия, бытия-в-мире настроить в тон, созвучный религиозному. Правоте ницшеанского «бог умер!» он противопоставляет правоту гёльдерлиновского «боги удалились». Боги ушли из мира, и над миром воцарилась почь. Но боги вернутся. Ночь мира небезнадежна. Это «святая ночь», ночь в канун Рождества, почь накануне великих зарождений. Темноту прорезают факелы скитающихся вакхантов. Дионисийско-орфическое начало истинной поэзии хранит на себе след угасшей божественности. Поэты скудного века возвещают грядущее Пришествие, свое назначение мыслителя Хайдеггер видит в том, чтобы стать толкователем слова боговдохновенной поэзии³².

Посвященную Аристотелю работу Хайдеггер заканчивает притчей: по слову Гераклита, «природа любит скрываться». Не противоречит ли этот символ развернутой самим немецким мыслителем интерпретации природы как само-себя-про-из-водящего в несокровенность бытия? Хайдеггер здесь противоречия не усматривает: напротив, лишь то, что есть рас-крытие может любить сокровенность³³. Казалось бы, малоубедительный аргумент и притча эта здесь не вполне уместна, она явно «не работает» на концепцию, без нее композиция работы ничего не потеряла бы в стройности, хотя, возможно, заключительный эффект был бы не тот. Но притча на то и притча, что никогда не приводится ради одного своего смысла. В заключении работы о существе и понятии природы притча эта имеет еще и в том смысл и назначение, что автор пытается указать человеку некое подобие завета между своим «божественно блистательным бытием» и тем не-разумным, который все еще не оставил поисков боже-

³² Ibid., S. 251—252, 256.

³³ Heidegger M. Wegmarken, S. 370—373.

ства. Бытие любит скрываться — от кого? — сказали бы мы в топ Хайдеггеру. От разумного, приверженного научному разуму человека? Нет, того человека хайдеггеровское бытие не любит вовсе, оно любит неразумного и, от него скрываясь, тем самым любезно призывает его к себе. А перед разумным бытию нечего скрываться, поскольку тот не только не видит бытия, «слеп к бытию», но даже и понятия не имеет о своей слепоте³⁴.

Скрыть от мудрых и открыть неразумным — нельзя сказать, что здесь Хайдеггер идет непроторенным путем. Но Хайдеггер по обыкновению дает здесь простор двусмысленным толкованиям. Возрадуется ли этот неразумный, когда, призванный любовью сокровенно не-сокровенной природы, обретет вожденную божественность — под игом бытия? Техника не заменит человеку его природы, но заменит ли небрежность божественного бытия, требующего от человека сверхчеловеческой отваги беззащитности, — убитого бога? И к чему скудному веку блистание божественности? В конце концов, именно технический прогресс, как замечает и сам Хайдеггер, позволяет врачу наших дней успешно бороться с недугами, которые раньше оказывались смертельными. Уже за это человек может отнестись к развитию техники с доверием и надеждой. Что же касается атомной угрозы, то борьба с ней — дело далеко не божественное, а сугубо человеческое и долг человека — понять это как можно скорее и определеннее.

³⁴ Ibid., S. 334—335.

ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛИЗМ XX В. И РЕЛИГИЯ



ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ Х. СУБИРИ

А. Б. Зыкова

В историко-философских работах, посвященных Испании, рядом с именами классиков испанской философской мысли М. Унамуно и Х. Ортеги-и-Гассета часто стоит имя Хавьера Субири. Место и значение его учения в испанской буржуазной философии определяется прежде всего его стремлением к объединению философской и теологической проблематики. Один из парадоксов испанской жизни конца прошлого и первых десятилетий XX в. состоял в том, что деятельность наиболее талантливых интеллигентов этой традиционно католической страны, внесших вклад в развитие ее культуры, происходила вне связи с официальным мировоззрением¹. Это относится в первую очередь к М. Унамуно и Х. Ортеге-и-Гассету, определившим лицо современной испанской философии. Известно, что основные произведения Унамуно были внесены Ватиканом в индекс запрещенных книг. Учение Ортеги вызывало нападки со стороны испанского католицизма.

Субири делает попытку соединить религиозное сознание с тенденциями и проблемами современной буржуазной философии. Но речь в данном случае идет не просто о включении последней в традиционную католическую мысль. Творчество Субири является одним из выражений в сфере философии того широкого движения обновления,

По выражению испанского историка М. Туньона де Лары, либеральные мыслители Испании этого времени «были вне католицизма». См.: *Туньон де Лара М. Испанская церковь и война*. — В кн.: *Проблемы испанской истории*. М., 1974, с. 115.

которое стало характерным для теологической мысли Европы и Америки последних десятилетий. Выросшее на испанской почве, оно, естественно, связано как с традициями, так и с современной ситуацией именно испанского католицизма.

Положение и роль церкви в Испании первой половины XX в. были весьма противоречивы. В 30—40-е годы католические партии входили в состав блока правых партий. Однако христианской политической философии в целом была чужда фашистская идея государственного тоталитаризма; она выступала против «догматики режима», против «чудовищного пантеизма государства»² в защиту автономии индивида перед лицом фашистской диктатуры, характеризуя претензию последней на создание коллективного сознания как абсурдную и рассматривая ее как разрыв с христианской традицией³. Движение за обновление внутри испанской церкви в 60-е годы привело к весьма серьезным изменениям, к возникновению либерально-демократического ее крыла, ставшего одной из основных сил в борьбе за преобразование испанского общества. Поэтому испанская буржуазная интеллигенция воспринимает католическое мировоззрение как составную часть испанской культуры. В этих условиях в 70—80-е годы заметно возрос интерес к философии Субири.

Х. Субири вошел в испанскую философию в 20-е годы, с 1921 г. он доктор философии, с 1926 — преподаватель кафедры философии в Мадридском университете. С 1936 г. до начала второй мировой войны он жил вне Испании; возвратившись, преподавал в университете Барселоны, а затем Мадрида. Наиболее известными являются следующие работы Субири. В 1944 г. им опубликована книга «Природа, история, Бог», в которой собраны работы 30—40-х годов, в том числе «Вокруг проблемы Бога» (написана в 1935 г.) и «Сверхприродное бытие: Бог и обожествление в теологии Св. Павла» (курс лекций, прочитанный в 1934—1935 гг.). Эта работа впоследствии переиздавалась с авторской доработкой. В 1962 г. вышел труд Субири «О сущности» и в 1963 г. — «Пять лекций по философии». Широко известны также его курсы лекций «Проблема человека» и «Философия религий».

² См.: Испания, 1918—1972. М., 1978, с. 366, 187.

³ Там же, с. 170.

Мировоззрение Сублири впитало в себя различные влияния. Испанские авторы отмечают не только его теологическую образованность, но и исключительную научную эрудицию. Сублири известен в Испании также как историк классической философии, проявляющий особый интерес к античной философии, в которой он (как и многие современные философы Запада, например Хайдеггер и Марсель) усматривает суть философского мышления, каким оно существовало, прежде чем было искажено позднейшими историко-философскими наслоениями. Безусловно влияние на него Хуана Сарагуэты, известного испанского философа-неотомиста, теолога, священника и педагога, автора работы «Философия и жизнь» и составителя «Философского словаря». Одновременно его мировоззрение формировалось в экзистенциально-феноменологическом русле современной буржуазной философии, под влиянием таких ее представителей, как Гуссерль, Хайдеггер (Сублири был учеником последнего во Фрайбурге с 1929 по 1931 гг.) и особенно Ортеги-и-Гассета. О последнем он писал: «Мы были более, чем его учениками, мы были его созданием в том смысле, что он заставлял нас думать о таких вещах и в такой форме, в какой до сих пор мы этого не делали»⁴.

Однако в дальнейшем, по мере развития им собственного учения о реальности, Сублири отошел от феноменологии, что во многом было связано с его попыткой соединить новейшие тенденции современной философии и традиционное теологическое мировоззрение. Известный испанский историк философии Хулиан Мариас пишет, что книга «Вокруг проблемы Бога» является «наиболее комментируемой и влиятельной» из всех работ Сублири, а с книгой «Сверхприродное бытие...» сам Мариас связывает надежды на создание в Испании «христианской философии»⁵.

Стремление Сублири объединить философию и теологию связано с системой его взглядов в целом, поэтому для анализа философско-религиозной проблематики, содержащейся в работах этого мыслителя, необходимо прежде всего представить общую картину его философии. Здесь важную роль играет отношение Сублири к науке, к современному научному знанию. Выражая безусловное

⁴ Цит. по кн.: *Mariás J. Historia la filosofía*. Madrid, 1976, p. 451.

⁵ *Mariás J. Historia de la filosofía*, p. 452, 473.

уважение к науке в целом, он особо подчеркивал значение ее последних достижений; он считал, что наука нашего времени по обилию и качеству новых научных исследований может сравниться лишь с тремя величайшими созданиями человеческого духа: греческой метафизикой, римским правом и христианской религией. Но, анализируя характер современного научного знания, Субири высказывал мысли, во многом сходные с мыслями представителей экзистенциально-антропологической философии, в том числе Ортеги-и-Гассета. Он считал, что влияние на философию идеалов научного знания в некоторых случаях привело к потере специфики философского понимания проблем, и прежде всего проблемы реальности. Субири отмечал, что увлеченность человека нового времени научными идеалами повлияла на понимание природы реальности. В течение последних нескольких веков человек жил настолько убежденным в том, что реальность «открывается» ему только через науку, что, казалось, ничто не может изменить этого его убеждения. Расцвет сциентизма Субири объясняет ошибочным убеждением в том, что именно от науки человек получает часть реальности, которая «доступна ему с уверенностью», и, следовательно, «от судьбы науки зависит судьба доступной человеку реальности»⁶. «Отсюда безрассудная поспешность, с какой человек нового времени принялся умножать пауки не только для мира физического, но и человеческого и даже божественного»⁷. Однако, замечает Субири, несмотря на все научные достижения, «современный интеллигент, если он искренен, чувствует себя объатым смущением, дезориентированным и внутренне недовольным собой»⁸.

Субири связывает отмеченную им ситуацию с господством прежде всего в науке, а затем и в философии позитивистского типа знания. Важнейшей характеристикой позитивистского подхода он считает восприятие всех видов знания как эквивалентных, имеющих равное значение. Утверждение эквивалентности, равнозначности знания обусловлено, с его точки зрения, позитивистским положением о равной значимости всех наук в силу того, что объектом исследования любой из них в равной мере яв-

⁶ Zubiri X. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, 1974, p. 63, 64.

⁷ Ibid., p. 63.

⁸ Ibid., p. 5.

ляется реальность как *positum*, как совокупность «позитивных фактов». Все это привело, с точки зрения Субири, к очень серьезным последствиям: постепенно исчезли различия в рангах человеческого знания. В отрицании иерархии знания Субири усматривал причину того, что оно начинает существовать лишь в виде своеобразной энциклопедии всех своих разновидностей. Сегодня, писал Субири, интеллектуальная жизнь стала усилием, направленным на то, чтобы упорядочить факты реальности в систему, с каждым разом все более широкую и все более связную; это все большее обогащение энциклопедии знания — главное создание позитивизма. Позитивизм, таким образом, существует не просто как одно из направлений философской мысли, а как основа мировоззренческой ориентации.

В критике позитивистской ориентации современного человека Субири в целом примыкает к феноменологии Гуссерля, видевшего одну из причин кризиса европейских наук в позитивистской редукции идеи науки к чистой науке о фактах, в утрате веры в идеалы универсальной философии. Эту критику Субири дополняет концепцией иерархии знания, выработанной в католической философии.

Наиболее существенным следствием создавшегося в науке положения вещей Субири считал изменения, возникшие в самой природе интеллектуальной жизни. «Интеллектуальная функция... превратилась в своего рода секрецию (*secresion*) истин»⁹. Когда же к этому прибавляется забота человека о непосредственной пользе, тогда наука все больше превращается в технику создания истин. Наступает момент, когда идеи уже не понимаются, а только используются. Субири здесь фактически имеет в виду зафиксированную феноменологией утрату наукой изначального смысла своих смысловых образований и методов, в результате чего работа ученого, как писал Гуссерль, протекает «в превращенном смысловом горизонте». Субири, продолжая эту мысль, пишет, что идеи и истины науки в конечном счете превращаются лишь в схемы действия, в «рецепты и этикетки». Одновременно с этим происходит превращение занятия наукой в должность

⁹ Ibid., p. 7.

(oficio), а ученых — в особый «социальный класс» интеллигентов ¹⁰.

Нынешний ученый, пишет Субири (употребляя при этом термин científico, обозначающий представителя естественных наук), «обладает методами познания, дающими такие блестящие результаты, каких не было ни в одну другую эпоху. Изобилие научной продукции достигает такого уровня, который создает впечатление, что количество научных открытий чрезмерно превышает современные человеческие способности их понимания» ¹¹. Очевидно, что никогда человеческий ум не располагал большими возможностями. И тем не менее «методы науки с головокружительной быстротой превращаются в технику (создания. — А. З.) идей и фактов — в простую метатехнику; они перестают... быть путями, приводящими к Истине» ¹².

Проблема истины занимает важное место в философии Субири. Ее постановка также во многом определена его антипозитивистской позицией. Как пишет испанский философ, вследствие позитивистской направленности в развитии научного знания изменяется само понимание природы истины: человек становится обладателем множества истин, но тем самым ему закрывается путь к единой Истине о мире, о человеке и его бытии. В результате ум современного человека «вместо того, чтобы встретиться с самим собой в истине, теряется во множестве истин» ¹³.

Стремлению современного человека исследовать все большее число вещей и стать обладателем все большего количества рядоположенных истин Субири противопоставляет идею строгой иерархии наук, взаимно дополняющих одна другую в процессе овладения различными сторонами одного и того же реального объекта. В основе этой идеи лежит определяющее всю философию испанского мыслителя утверждение об иерархизированном единстве мира, его целостности. Именно с осмыслением мира в его це-

¹⁰ См.: Ibid., p. 9. Двойственность ситуации интеллигента, о которой пишет Субири, определена не только характером современного научного знания, но главным образом теми социально-историческими условиями буржуазного общества, в котором это знание развивается. Однако Субири как типичный представитель буржуазной мысли не ставит вопрос в этой плоскости.

¹¹ Ibid., p. 10.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

лостности связывал Субири понятие подлинной интеллектуальной жизни. «Интеллектуальная жизнь есть постоянное усилие по поддержанию этого первоначального целостного единства»¹⁴. Это единство исчезает в процессе «позитивизации» знания, что приводит к нарушению интеллектуальной функции и в конечном счете к дезориентации интеллектуальной жизни, проблема возрождения которой является одной из серьезнейших проблем, стоящих сегодня перед человеком.

Восстановление единой истины, возрождение интеллектуальной жизни, согласно Субири, невозможно в условиях существующей философской и научной ситуации. Решение этой задачи он связывает с переосмыслением основ античной философской мысли. Становление философского мышления нового времени было связано с обращением к античной философии, которая воспринималась как основа свободно-разумного формирования человека и его мира. Но несоответствие замыслов и их воплощения в реальном буржуазном мире, ставшее особенно очевидным в XX в., побудило многих буржуазных мыслителей вновь обратиться к изучению античного мышления. Многие из них констатируют факт кризиса буржуазной философской культуры; Субири не заостряет внимания на этом вопросе. Однако его обращение к истокам европейской философской культуры, которые он ищет в античности, и попытка вновь мысленно повторить, воспроизводить и переосмысляя, путь развития этой культуры — и философского мышления как ее важнейшего компонента — являются недвусмысленным выражением его критического отношения к современному состоянию буржуазного философского мышления.

Для Субири возрождение интеллектуальной жизни предполагает обращение к философскому мышлению, еще не подвергнутому влиянию позитивистских тенденций. Он разделяет интерес к античной мысли многих современных буржуазных философов, в первую очередь Хайдеггера. Но если идеалом для Хайдеггера являются прежде всего досократики, то для испанского католического мыслителя наибольшее значение имеет философия Аристотеля. Обращаясь к исследованию античной философии как источника европейского философского мышления, Субири особенно подчеркивает идею «порядка»

¹⁴ Ibid., p. 22.

в знании, упорядоченности знания, столь свойственную греческой философии и воспринятую затем томизмом. Античный способ познания реальности расценивается Субири как источник знания о мире, в основе которого лежит представление о его единстве, целостности и упорядоченности. Эта идея наиболее законченно выражена в философии Аристотеля, который и стал для испанского философа «великим теоретиком познания реальности».

Субири предпринял попытку сопоставить природу «эпистемы»¹⁵ как характерного для античности способа познания реальности и природу научного знания, лежащего в основе современной философии. С его точки зрения, и эпистему, и научное знание объединяет то, что они выходят за пределы сведения о вещах, свойственного обыденным представлениям. Но если цель эпистемы состоит в том, чтобы вскрыть внутреннюю необходимость вещи как части космоса, ее внутренний смысл, то цель научного знания — выявить необходимость вещи в качестве объекта познания, ее в этом смысле «объективную» точность. Это порождает стремление поставить на место так называемых эмпирических вещей, как они возникают в повседневной жизни, другие, формализованные, идеальные образы вещей, с которыми имеет дело наука. «В то время как греческая эпистема стремится к проникновению в вещи, чтобы объяснить их, наука нового времени стремится... заменить их другими, более точными»¹⁶.

В результате такой постановки вопроса основная проблема античной философии — различение мира, каков он есть, и мира, каким он нам кажется, — выступает у Субири в виде проблемы различения мира, каков он есть, и мира, каким он предстает в современной науке и изучается ею. Этот последний Субири квалифицировал, опираясь на учение Канта. В работе «Пять лекций по философии», в главе, посвященной немецкому мыслителю, Субири следующим образом интерпретировал кантовское понимание мира как состоящего из феноменов и ноуменов («вещей в себе»). Кант, исходя из решаемой им задачи определить границы научного познания, пытался выявить, что представляет собой вещь как объект познания. Вещь становится объектом, когда в результате уси-

¹⁵ Он исходит из того значения, которое термин «эпистема» имел в греческой философии.

¹⁶ Zubiri X. *Naturaleza, historia, Dios*, p. 69.

лия, совершаемого человеком в акте познания, она определенным образом проявляет себя перед человеком. Эти проявления вещей Кант называет «феноменами» в отличие от «ноуменов», которые по тем или иным причинам не стали объектом для человека, не вошли в сферу его познавательной деятельности. Понятия «феномен» и «ноумен», по Субири, обозначают не две реальности, а два способа бытия одной и той же реальности. Совокупность «феноменов», т. е. вещей, проявивших себя перед человеком в форме объектов познания, в философии Субири и выступает как тот мир, с которым имеет дело наука¹⁷. Поэтому он подчеркивает, что, когда говорят о реальности, как она понимается наукой и как она отражается в науке, это имеет иной смысл, чем когда говорят о реальности вещей. Субири считает, что именно Кант провел различие между понятиями реальности, как она существует в связи с познанием вообще и как она предстает в связи с его особым способом — научным познанием. Испанский философ отличает то целое, с которым имеет дело наука (он употребляет здесь термин «totum науки») и которое Кант назвал «миром», от греческого космоса; для последнего феномен лишь проявляет то, чем является вещь в ее целом. Поэтому он пишет, что от позиции современной науки и греков, и Канта отличает не сама идея феномена, а нечто лежащее за ним: различие между космосом и «миром».

Пытаясь уточнить это различие, Субири прослеживает способ толкования в эпистеме и в науке нового времени понятий «движение» и «феномен». Когда грек мыслит движение, его ум ищет не законы протекания движения, а *ens mobile* — движущуюся вещь. Для эпистемы движение есть способ бытия самой вещи. Для науки же движение — это следование друг за другом различных состояний вещи, их последовательное протекание, т. е. в конечном счете то, как вещь себя проявляет. Поэтому уже в самой исходной точке Субири усматривает различие, существующее между целями познания эпистемы и науки.

Различным оказывается и понимание феномена. Феномен для науки также есть то, что проявляется в природе: падение тел, изменение температуры и т. д. И наука стремится с наиболее возможной точностью определить,

¹⁷ Zubiri X. Cinco lecciones de filosofia. Madrid, 1970, p. 92—94.

когда, где, как и по каким законам это проявление происходит. Уинстедта пытается выявить вещи такими, какие они есть, и вопрос о реальности означает для нее вопрос о существовании, связанном с целым. Наука же пытается сказать нам о том, как протекают (*transcurren*) процессы, связанные с вещами в мире, а реальность означает для нее просто то, что происходит перед нашими глазами. Субири, таким образом, показывает обращенность науки к тому, что проявляется (*феномену*), и закрытость для нее того, что остается за границами этого проявления.

При этом Субири особо подчеркивает следующий факт: в любом случае «феномен как объект науки содержит в себе существенное указание на кого-то, перед кем он возникает»¹⁸. Поэтому для науки природа есть спектакль: выражение «спектакль природы» Субири считает лучшим эквивалентом понятия «научные феномены». Всегда предполагается их отношение к определенному реальному или воображаемому зрителю. Для науки «это отношение и делает из реальности феномен»¹⁹.

Если для науки в понимаемом таким образом феномене важен факт его появления перед кем-то, и она принимает во внимание того, перед кем она появляется, то грек ищет появления того, что появляется. Обращаясь вновь к выражению «спектакль природы», Субири пишет, что для грека важны не зрители, а действующие лица спектакля, т. е. кто и что появляется. Другими словами, обращаясь к феномену, грек опять-таки задается вопросом о природе самой вещи, на этот раз — об *ens fenomenale*.

Такая направленность греческой философии расценивается Субири неоднозначно. С одной стороны, он считает, что ею определяется тенденция к рассмотрению человека аналогично вещи, в результате чего Греция в конечном итоге «навсегда исчезает (*se hundio*) в пустой попытке натурализовать логос и человека»²⁰. Из этой ситуации «грека спасает христианство, открывая ему духовный и личностный мир, который трансцендирует, т. е. выходит за пределы природы»²¹. Но, с другой стороны, именно обращенность разума к вещам, погруженность

¹⁸ *Znbiri X. Naturaleza, historia, Dios*, p. 73.

¹⁹ *Ibid.*, p. 74.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*

его в вещи давала, с точки зрения Субири, доступ к первоначальным и исходным истинам, тем истинам, которые человек воспринимает в силу простого факта их существования. Субири считает, что эти истины потеряны философией сегодня. Главное же значение в такой направленности греческой мысли для него состоит в том, что вещь рассматривалась ею как часть космоса. Это дает возможность Субири именно через обращение к античной философии выходить к обсуждению проблемы единства мира, сохраняющего в этом единстве строгую иерархическую структуру в отличие от образа мира, рисуемого позитивистской философией.

Субири отмечает, что эпистема рассматривает вещь как укорененную внутри того универсума, где она движется. Для грека речь идет о том, чтобы уяснить, чем является каждая вещь не только сама по себе, но и среди других вещей, существующих в универсуме. Чтобы подчеркнуть эту мысль, Субири наряду с латинским понятием «универсум» употребляет греческое понятие «космос», как особенно полно выражающее идею упорядоченности мира. Целокупность земных вещей грек назвал природой. Над ней он поместил Побо, затем Бога и богов. Таким образом, согласно Субири, строгая упорядоченность и иерархичность — отличительная черта греческого космоса, где каждая вещь имеет свое определенное место. Для грека нечто является реальным тогда, когда оно в той или иной мере обладает местом среди вещей, существующих в космосе. «Быть реальностью — значит составлять часть космоса, существовать... составлять часть космоса — значит существовать, а не просто появляться»²². Для науки же, с точки зрения Субири, вещь существует сама по себе, не будучи включенной в определенный космический порядок.

Анализ философского учения Субири показывает многоплановость антисциентистской линии в современной буржуазной философии. Если доведший эту линию до иррационалистического предела экзистенциализм считал, что способ познания, создаваемый наукой, не способен решать «человеческие проблемы», т. е. проблемы, связанные со спецификой человеческого бытия, то Субири подчеркивает другое: для этого способа познания невозможна постановка и решение проблемы мира как единого

²² Ibid., p. 90.

целого. И соответственно если экзистенциализм, исходя из утверждения о связи науки и рационалистической философии, выдвигал задачу создать новую философию — экзистенциальную, то Субири перед лицом сциентистско-позитивистских тенденций современного знания обращается к принципам античной метафизики, пытаясь связать их с новейшими тенденциями буржуазной философии XX в. Наука исследует данную ей в явлениях окружающую реальность, но вопрос об исходных принципах существования этой реальности как единого Мира может решить лишь философия как метафизика.

Субири считает, что понятие реальности имеет гораздо более глубокие корни, чем это представляется позитивистскому знанию. «Сциентизм со справедливым триумфом его блестящих результатов лишь скрыл эти корни и задушил в зародыше подлинный философский радикализм в постановке проблемы реальности»²³. Для решения же этой сложной проблемы — реальности как единого Мира — успехи современной физики, как и других наук, оказываются второстепенными. Это решение есть дело философии, причем, как неоднократно подчеркивает Субири, философии, свободной от позитивистского способа познания. Прообраз такой философии он видит в учении Аристотеля о «первой философии», направленной на исследование первых причин и начал бытия, его сущности. С точки зрения испанского философа, гениальность Аристотеля в том, что для него объектом философии является не какая-либо область реальности, а реальность в целом.

Объект философской науки, по Аристотелю, должен быть универсальным, включающим «тотальность» вещей. Это, по выражению Субири, есть знание каждой вещи «в соответствии с моментом тотальности»²⁴. Аристотель ищет «философию нового типа, высшего по сравнению с существовавшей до его времени, философию, которая не была бы философским знанием относительно еще одного объекта, новой зоны мира, но представляла бы собой философское знание как таковое. Поэтому Аристотель и называет ее „первая философия“»²⁵.

Обращение Субири к Аристотелю вызвано не только потребностью подтвердить идею о том, что предметом фи-

²³ Ibid., p. 79.

²⁴ Zubiri X. Cinco lecciones de filosofía, p. 28.

²⁵ Zubiri X. Naturaleza, historia, Dios, p. 103.

лософии являются вещи в их связи с целым, но и не в меньшей мере тем, что представленное в философии греческого мыслителя понимание структуры реальности тяготеет к понятию источника или перводвижателя бытия, который в томизме превращается в первопричину и конечную цель сущего. Испанский философ берет в качестве исходной предпосылку о том, что для Аристотеля объектом теории являлось наиболее божественное в универсуме. Критика Субири позитивизма в современном философском мышлении и исследование им античной философии как обращенной к миру в его единстве, к миру, существующему в строгом иерархическом порядке, концентрируются вокруг этой идеи.

Такое обращение к философии Аристотеля традиционно для западного теологического мышления томистского толка. Христианская религия синтезировала библейского бога с «системой мыслительных приемов греческой философии», вершиной которой и явились логические схемы Аристотеля. Учение о «первой философии», ставившее вопрос о «неподвижном перводвижателе, источнике и цели мирового бытия», превратилось затем в теологическое учение об «абсолюте как сущности, первоисточнике и цели всех вещей»²⁶. Субири оригинален не в этом: особенностью его философских исканий стало рассмотрение античной философии, и в первую очередь аристотелизма, в русле противостояния философскому позитивизму.

Субири считает, что христианство (католицизм), в свое время воспринявшее и тем спасшее мыслительную культуру Греции, несет в себе решение и основной проблемы современной культуры, и философии как ее части. Трактовка этой проблемы в учении Субири во многом созвучна экзистенциально-феноменологическому направлению буржуазной философии. Речь идет в первую очередь об утверждении состояния абсолютного «онтологического одиночества» современного человека, оставшегося «без Бога, без мира, без себя самого»²⁷. Оставляя в стороне социально-исторические причины такого самовосприятия человека современного буржуазного общества, Субири, как уже отмечалось выше, считает, что указанная ситуация

²⁶ См.: *Аверинцев С. С.* Теология. — В кн.: *Философская энциклопедия*. М., 1970, т. 5, с. 201.

²⁷ *Zubiri X.* Naturaleza, historia, Dios, p. 25.

порождена характером познавательной деятельности человека. Обращаясь к анализу развития познания, Субири выделяет главным образом моменты, важные для теологически ориентированной философии: так он поднимает традиционный для этой философии вопрос о соотношении веры и разума.

Этот вопрос был одним из наиболее существенных для экзистенциалистской философии религиозного толка. Он оказался в центре внимания таких несхожих мыслителей, как Киркегор, Ницше, Ясперс, Лев Шестов и многие другие, им занимались испанцы Унамуно и Ортега. Для всех них его решение так или иначе было связано с критикой ориентированной на науку и объективное познание мира философии рационализма, а также с постановкой вопроса о знании, об истине, доступных лишь вере. При всем различном толковании этими мыслителями самого понятия «вера» речь всегда шла о разведении веры и разума и о двух различных, соответствующих им типах знания.

Субири, опираясь на традиционный тезис томизма о том, что вера существует в гармоническом единстве с разумом, по существу, проходит мимо этих полных драматизма исканий. Для него в основе понятия «вера» лежит утверждаемая католицизмом вера в бога, причем он принимает традиционную томистскую позицию: бытие бога может и должно быть доказано рационально, т. е. вера может и должна быть подкреплена доводами разума. Но его понимание веры перерастает в теологическую форму постановки философских проблем. И вот здесь в работах Субири прослеживается влияние понятий и методов, утверждаемых экзистенциально-феноменологической философией. Так, он связывает проблему бога с идеей интенциональности как направленности человеческого бытия к миру (его открытости миру) и стоящему за ним абсолюту.

Недостаток прежней философии, так или иначе ей присущий, Субири видит в том, что она рассматривала вещи внешнего мира как «факты», существующие наряду с «фактами» сознания. Современная философия, с его точки зрения, снимает заключающуюся здесь раздвоенность тем, что понимает бытие человека как открытое вещам, миру. Ситуация, при которой, по его словам, «существует субъект и „кроме того“ существуют вещи», исчезает. В соответствии с новым пониманием «бытие субъекта состоит в открытости вещам. Внешность (*exteriori-*

dad) мира не есть просто данное, но есть чисто онтологическая структура человеческого субъекта»²⁸.

Субири пытается избежать опасности солипсизма, которым чреваты крайности экзистенциально-феноменологической ориентации. В этом плане он также высоко оценивает наследие Аристотеля с его центральным вопросом о сущности мира как такового, но одновременно и установки теологического сознания, для которого мир, будучи творением бога, несет в себе собственный смысл. Тем не менее многие идеи экзистенциально-антропологической философии присутствуют в учении Субири. Так, он вводит в свою философию понятие «онтологическое ничто» (*nigilidad ontologica*), во многом родственное понятию «ничто» в работах экзистенциалистов. Человек, его жизнь и его бытие не являются чем-то готовым и данным, подобно вещам внешнего мира. Он создает себя в процессе своей жизни из первоначального «онтологического ничто». Используя идеи Гуссерля, Субири пытается выявить исходный феномен связи человека и мира. Таковым выступает для него первоначальная «встреча» человека с вещами, при которой одинаково существенными являются и человеческая субъективность, и «вещи» мира.

Наиболее важным достижением современной западной философии Субири считает то, что реальные вещи внешнего мира перестают быть для нее «фактами», т. е. самостоятельно, независимо от человека существующими реальностями, «добавками» к миру человеческого сознания, а становятся определяющей и поэтому необходимой частью человеческого бытия как такового.

С этих позиций Субири обращается к проблеме бога. Он утверждает, что предшествующая философия и о проблеме бога рассуждала так же, как о внешнем мире: бытие бога рассматривалось как «факт», существующий помимо человека. При этом одни подвергали этот «факт» сомнению, для других же (например, для Гегеля) существование бога выступало столь же очевидным «фактом», как и все остальные. Субири подчеркивает, что в обоих случаях этот «факт» рассматривался как существующий вне человека.

Именно поэтому, с его точки зрения, для предшествующей философии вставал вопрос: как прийти к богу, как познать его? В решении этого вопроса одни мысли-

²⁸ Ibid., p. 365.

тели апеллировали к рациональному доказательству, другие — к слепому чувству. Субири же считает, что должна быть изменена сама постановка вопроса. Существование бога, пишет он, так же, как существование внешнего мира, не является для человека простым фактом, поскольку — подобно тому как бытие человека есть бытие в мире — «бытие человека по самой структуре своей является бытием в Боге»²⁹.

Субири убежден, что при таком понимании связи человека с богом снимается вопрос о том, познание ли, чувство или какая-либо другая «способность» открывает путь к богу. Сам Субири говорит, что в своей философии он ставит вопрос не о доказательстве существования бога (потребность в таком доказательстве, с его точки зрения, снимается, как только постулируется существование человека в боге), а о «проблеме Бога». Эта проблема в ее новой постановке, так же как и проблема внешнего мира, возвращает, по его выражению, «к вопросу о человеке». «Философская возможность проблемы Бога будет состоять в открытии такого человеческого измерения (*dimensión*), внутри которого этот вопрос должен быть поставлен или, лучше сказать, уже поставлен»³⁰.

«Проблема Бога» в конечном итоге предстает в учении Субири как философская проблема смысла мира, связи человека с миром как целым, с миром в его единстве. Здесь мы подходим к ключевому и определяющему понятию философии Субири — понятию «религации» (*religación*). Этим понятием Субири пользуется наряду с понятием «религия», иногда употребляя их в одном значении: «религия, или религация». Чем вызвана необходимость данного понятия? С его помощью Субири из всей совокупности проблем, рассматриваемых теологией, выделяет в основном одну — это вопрос о характере связи (религация и означает для него особый характер связи, соединения) человека с божественным началом. Он сопоставляет характер этой связи и связи человека с внешним миром, отмечая здесь как сходные моменты, так и серьезные, с его точки зрения, различия. С одной стороны, состояние открытости и в том и в другом случае выводит человека к соответствующему объекту. «Так же как состояние открытости (*el estar abierto*) вещам от-

²⁹ Ibid., p. 367.

³⁰ Ibid.

крывает нам, что „имеются“ вещи, так и в состоянии религии (en el estar religado), нам открывается, что „имеется“ то, что связует (relige), что создает основу существования»³¹. Но, с другой стороны, характер связи человека с внешней стороной (Субири иногда в этой связи употребляет термин exterioridad) мира, т. е. по существу, с миром вещей, иной, чем характер религии. Человек открыт вещам, он находится среди них и с ними. Поэтому он идет к (hacia), вещам, очерчивая для себя круг возможных действий с этими вещами. С богом человек встречается иначе. Бог не является вещью, «человек в состоянии религии находится не с Богом, а скорее в Боге»³². Он не «идет к Богу», намечая для себя, как в случае с вещами, круг действия с ним, но «идет от Бога», ощущая в себе обязанность делать что-то, и в первую очередь делать и создавать себя, наполняя содержанием «онтологическое ничто».

«Проблема Бога», как она встает в философии Субири, включает в себя вопрос о смысле мира, о «конечной» идее мира. Дело в том, что когда испанский философ раскрывает понятие религии, у него наряду с конкретной идеей божественной личности христианского бога присутствует и иное, более абстрактное понятие — «божественности» (deidad). «Словом „Бог“ мы обозначаем то, с чем связаны в своем бытии. Для нас явным (patente) оказывается не Бог, а скорее божественность»³³. Религия, как он объясняет, открывает перед человеком «пространство божественности», прочно помещая его в нем. «Божественность является нам в качестве простого коррелята религии»³⁴.

Посредством понятия религии Субири пытается найти еще одну возможность обосновать специфику философского знания о мире в отличие от знания научного. Научное знание направлено на познание вещного мира, философское знание — на свой особый объект. Субири пишет об этом следующим образом: «Если любая наука трактует об объекте реальном, фиктивном или идеальном, то объект философии — вещь иная, настолько иная, что это вообще и не вещь. Этот объект включен во все ос-

³¹ Ibid., p. 374—375.

³² Ibid., p. 376.

³³ Ibid., p. 375.

³⁴ Ibid.

тальные, не идентифицируясь ни с одним из них. Он... присутствует скрыто (*latente*) в каждом объекте». Важно отметить, что для Сублири «нужно к объекту философии — не понимание, не интуиция, а рефлексия», но особого рода: она «открывает не еще один новый объект, а новое измерение всякого объекта, каков бы он ни был. Рефлексия не обогащает наше знание о том, что есть вещи. Она обогащает нас, приводя к иному типу рассмотрения»³⁵. Сублири, таким образом, подчеркивает в противоположность всякому иррационализму, что объект философии есть именно объект познания, хотя вместе с тем он в корне отличен от остальных.

Понятие божественности в философии Сублири тесно связано с понятием фундаментальности человеческого существования, которую он называет «связующей», «конечной» фундаментальностью и т. д. и противопоставляет экзистенциалистскому тезису о бесосновности человеческого бытия. В его философии основа человека надежна и постоянна — это религация, связь с божественностью. «В религации мы фундированы, и божественность есть „фундирующее“ как таковое», — пишет он³⁶, называя бога *ens fundamentale* или *ens fundamentante*. «То, что нас связывает, связывает в особой форме; оно служит нам основой, заставляя нас быть. Поэтому у нашего существования есть основа (*fundamento*) во всех смыслах, которые это слово имеет в испанском языке»³⁷.

Учение Сублири о религации во многом определило и постановку им вопроса о свободе. Экзистенциально-антропологическая философия отстаивала идею свободы человека, противопоставляя ее закону необходимости вещного и социального мира. Всякие объективные основания, всякая социально-историческая детерминированность поведения человека относились к области его несвободы. Свобода же оказывалась выражением бесосновной, сугубо спонтанной жизнедеятельности человека. Все это не могло не вести к волюнтаризму в трактовке этого вопроса.

Сублири стремится избежать такого толкования свободы. Подходя к вопросу с позиций теологического философа, он видит его решение в том, чтобы соединить понятие свободы с понятием религации. На первый взгляд

³⁵ Ibid., p. 100.

³⁶ Ibid., p. 321.

³⁷ Ibid.

это может показаться парадоксальным, так как, утверждая связь религии и свободы, он одновременно пишет, что понятие религии может быть противопоставлено понятию свободы. Но дело в том, что речь идет об особом понимании свободы. Свобода, с точки зрения Субири, может пониматься во многих смыслах. Он отмечает два из них. Наиболее поверхностным смыслом обладают свободы, ставшие, по его словам, обычаями жизни современного человека, — так он обозначает политические буржуазные свободы. Свобода может означать и нечто более глубокое: само человеческое существование есть свобода, если рассматривать его как процесс освобождения от вещного мира, как ликвидацию зависимости от него человека. Таковую свободу дает наука. Благодаря этому освобождению человек, когда он вновь возвращается к вещам, способен понимать их и модифицировать. «Свобода означает в таком случае освобождение, освобожденное существование»³⁸.

В религии, по Субири, человек не имеет свободы ни в одном из этих двух смыслов. «С этой точки зрения, религия есть ограничение», но ограничение это возникает из самой конституции существа, «чье бытие есть свобода»³⁹. Как связать провозглашение бытия человека как свободы и одновременное утверждение об ограниченности этой свободы? Здесь необходимо, по Субири, различие человека как природного существа и человека как личности. «Религия есть измерение, принадлежащее не природе человека, а его личности, если хотите, его персонализированной природе», — пишет он⁴⁰. Только на основе религии человек «внедряется» в бытие в качестве личности. «Это внедрение, утверждающее его в бытии, утверждает его в свободном бытии»⁴¹. Свобода, следовательно, конституируется там, где конституируется личность, — в религии.

Далее, Субири делает вывод, принципиально отличающий его от современных экзистенциалистских авторов: свобода личности возможна как свобода «для», а не только как свобода «от»; свобода, основанная на религии, — «позитивная» свобода, однако, существование та-

³⁸ Ibid., p. 387.

³⁹ Ibid., p. 387.

⁴⁰ Ibid., p. 374.

⁴¹ Ibid., p. 387.

кой позитивной свободы возможно лишь в существе, «внедренном в максимальную фундаментальность своего бытия»⁴².

Выступая против волюнтаристского понимания свободы, Субири пишет, что нет «свободы» без «основы» (*fundamento*). Такую свободу порождает связь человека с божественностью, с богом, и эта связь есть религация.

Так, в отличие от экзистенциально-антропологической философии, которая в решении проблемы свободы ориентируется на человека как индивида, Субири пытается найти общечеловеческое основание свободы: оно воплощено для него в теологическом понятии религации.

Все это показывает, что Субири видит ограниченность и опасность трактовки свободы экзистенциально-антропологической философией, фиксируя наиболее важные ее моменты. Однако в его работах, по существу, отсутствует анализ этой проблемы, а имеет место лишь типичное для религиозного сознания постулирование укорененности человеческого бытия в боге. Эту укорененность он и рассматривает в качестве гаранта осмысленности и свободы этого бытия.

В 1960-е годы в учении Субири происходят определенные изменения. Годы наибольшего влияния экзистенциально-феноменологической философии в Испании остались позади. Определелись проблемы, которые не смогло решить или мимо которых прошло данное философское направление. В этих условиях Субири обратился к исследованию проблемы, традиционной для консервативного направления католической философии. В 1962 г. вышла большая работа Субири «О сущности». Проблема сущности становится в это время центральной в его философии; предполагается, что ее решение должно способствовать утверждению необходимости для философии быть обращенной к реальности мира.

В книге «О сущности» предпринимается историко-философский анализ, наибольший интерес в котором представляет толкование с точки зрения решения проблемы сущности, феноменологического учения Гуссерля. Отношение испанского мыслителя к учению Гуссерля не оставалось неизменным. Его первые работы⁴³ ориентиро-

⁴² Ibid., p. 388.

⁴³ См.: *Zubiri X. Ensayos de una teoría fenomenologica de juicio* (1923).

вайн на феноменологический метод анализа, однако по мере развития его собственного учения о реальности возникает и постепенно усиливается критика им феноменологии. Эта критика связана главным образом с вопросом о том, какое место занимает в этом учении проблема реальности.

Гуссерль пытался по-новому поставить вопрос о значении человеческой субъективности в мире и именно в свете этой задачи решал вопрос о природе сознания. Для Гуссерля сознание в силу своей интенциональной природы всегда есть сознание чего-то, т. е. направлено на какую-то реальность. Отсюда его призыв идти «назад к самим предметам». Однако, ставя задачу выявить первоначальный опыт сознания, Гуссерль, осуществляя редукцию, сосредоточивает свой анализ на самой направленности сознания на предметы. Эта направленность сознания выступает как основа трансцендентальной субъективности, которую Гуссерль рассматривает в качестве единственного источника смысла и значения мира. В результате, по Гуссерлю, вещи приобретают смысл и значение, лишь будучи соотношенными с сознанием, призыв же обратиться «к самим предметам» выступает как требование рассмотрения предметов такими, какими они предстают сознанию. В конечном итоге сознание выявляется как особая — самодостаточная и абсолютная — реальность. Такое понимание соотношения сознания и мира было подчинено в учении Гуссерля идее о конституирующей деятельности сознания, человеческой субъективности в целом. Но одновременно оно открывало путь к отказу от самого вопроса о мире как существующем безотносительно к познающему его человеку. Различные направления буржуазной философии по-разному отнеслись к этой возможности. Экзистенциализм, как известно, пошел по второму пути, Сублири же попытался этот путь оставить.

Не отвергая, даже в своей критике, учения Гуссерля в целом, Сублири тем не менее стремится показать, что моменту связи сознания с реальностью Гуссерль не придает необходимого значения. Сублири рассматривает философию Гуссерля как этап историко-философского развития, на котором происходит очередной отказ философии от обращенности к реальному миру. Причину такого положения Сублири видит (и это означает его конфронтацию с экзистенциально-феноменологической философией) пре-

жде всего в отделении понятия сущности от понятия субстанции.

Испанский философ рассматривает в данном случае Гуссерля как продолжателя линии Декарта. Субири считает, что для Декарта понятие сущности связано с понятием *ego*. Сущность же *ego* состоит в том, чтобы быть *геспенсанте*, мыслящей вещью, а не вещью-субстанцией. В результате сущность, оказавшись соотносенной с особой — мыслящей — субстанцией, превращается в составную часть акта познания.

Согласно Субири, в философии Гуссерля связь между сущностью и субстанцией исчезает окончательно. Излагая учение Гуссерля об интенциональности, Субири пытается определить место, отводимое в нем реальности. Так, Субири воспроизводит одно из положений, лежащих в основе учения об интенциональности. Эмпирическое познание, пишет он, есть реальный акт, снабженный психическими и психофизическими механизмами исполнения. Однако, не прерывая этого акта, я могу воспринять его, оставляя в стороне эти механизмы. «Мы выносим, таким образом, за скобки характер реальности»⁴⁴, — отмечает Субири, и именно с этим связана его критическая направленность против феноменологического учения. В учении об интенциональности понимаемый объект и понимающее его сознание не существуют одно без другого. Однако «сознание уже не является реальным актом психического порядка, оно есть лишь „сознание о“... есть именно то, что выражает это „о“»⁴⁵. Субири подчеркивает, что это состояние сознания Гуссерль, называя его «интенциональностью», относит к структуре «чистого» сознания. В свою очередь, — и это особенно важно для Субири — «понимаемое» как таковое есть не что иное, как *intentum*, интенциональный коррелят этого «о», интенциональная цель, «к» которой направляется сознание; это — смысл интенции. «В качестве объекта этот *intentum*... несводим к реальности фактов и оказывается не затронутым никакими превратностями реальности... одновременно являясь реальностью и не являясь ею»⁴⁶. Этот новый объект («смысл») не является, таким образом, реальным объектом, а является чистым «эйдосом». Поскольку же в уче-

⁴⁴ Zubiri X. *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 25.

⁴⁵ Ibid., p. 25.

⁴⁶ Ibid., p. 26.

нии Гуссерля «сознание является актом, дающим смысл», Субири считает, что сущность оказывается здесь сведенной к «эйдетическому единству смысла»⁴⁷.

Излагая таким образом учение об интенциональности, Субири делает вывод о том, что, по Гуссерлю, сущность в конечном итоге оказывается независимой от реального факта. Сущность и реальность выступают как два различных и отделенных друг от друга мира. Сущность, будучи «эйдетическим единством смыслов... опирается на самое себя в мире абсолютного, независимого бытия, отделенного от мира фактической реальности»⁴⁸.

Отмечая стремление Гуссерля выявить абсолютные, аподиктические очевидности, обосновать знание, которое, гарантируя эти очевидности, было бы знанием абсолютным в себе и само по себе в отличие от эмпирического знания, Субири в работе «О сущности» сосредоточивает внимание на самом этом факте противопоставления Гуссерлем знания абсолютного и эмпирического как двух способов познания. Он считает, что в этих условиях проблема сущности рассматривается в феноменологии как связанная с абсолютным знанием. «Но тем самым сущность вещей, — пишет Субири, — оказывается заранее безвозвратно потерянной и никогда не может быть восстановлена. Философия Гуссерля, феноменология, никогда не говорит нам о том, чем является нечто, но лишь о том, каков характер сознания, в котором оно дано»⁴⁹. В итоге Гуссерль «потерял сущностное реальное при самой постановке вопроса»⁵⁰ и «реальность навсегда ушла у него из рук»⁵¹.

Критикуя Гуссерля за то, что для него сущность равнозначна смыслу («эйдетическому единству смыслов»), Субири отмечает, что этот порок обусловлен не понятием интенциональности, которое он оценивает очень высоко, а гуссерлевской концепцией в целом. Роль сознания, пишет он, состоит не в том, чтобы «быть интенцией чего-либо, а в том, чтобы быть «актуализацией» объекта; «сама интенция — это способ актуализации, ничего болсе»⁵². Бытие объекта соответственно не в том, чтобы «быть кор-

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 27.

⁴⁹ Ibid., p. 28.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., p. 32.

⁵² Ibid., p. 29.

релятом», а в том, чтобы быть актуализуемым. Сублири считает, что сущность действительно обладает свойством наделять смыслом интенциональное сознание, но к этому свойству не сводится.

Не соглашаясь с вытекающим для него из учения Гуссерля пониманием сущности как смысла вещей, Сублири считает, что в действительности у вещей с сущностью «более тесные отношения: они... ею обладают; сущности реализованы в вещах»⁵³. Большинство его определений сущности связано именно с этим моментом: «всякая сущность является по своему собственному бытию сущностью вещи»⁵⁴, «сущность не есть нечто независимое от реального факта»⁵⁵; «сущность есть всегда и только сущность реальной вещи и ничего более»⁵⁶ и т. д.

Сублири считает, что экзистенциализм делает следующий шаг в разъединении сущности и субстанции и в отказе от субстанции вообще, в результате чего сознание оказывается сведенным к «моему сознанию», а это последнее приобретает характер «моего собственного существования». Тем самым то, что раньше называлось «мыслящим субъектом», «сознанием» и т. д., теперь «становится только видом экзистенциального порыва, чьи возможности быть реализованным в ситуации... как раз и являются сущностью, подобием сущностного остатка чистого существования. Таков тезис всех экзистенциалистов»⁵⁷.

Результатом своеобразного парадокса философского развития считает Сублири тот факт, что в настоящее время мы находимся перед той же задачей, перед которой находился Аристотель: «Поставить... проблему радикальной реальности и ее сущностного момента»⁵⁸.

В работе «О сущности» Сублири пытается решить эту задачу путем обращения к реальности как она существует фактически, освободив ее от абстрактно-логических схем предшествующей философии. Всякая реальная вещь, пишет Сублири, действительно может быть понята с двух различных точек зрения. «Я могу понять то, чем является какая-либо вещь, полностью абстрагируясь от того,

⁵³ Ibid., p. 39.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 31.

⁵⁶ Ibid., p. 32.

⁵⁷ Ibid., p. 5.

⁵⁸ Ibid., p. 6.

имеет или нет она существование; и могу понять факт современного ее существования без понимания, по крайней мере точного, того, чем она является»⁵⁹. Следовательно, «в том случае, если реальная вещь рассматривается как объект нашего понимания, сущность и существование бесспорно могут стать двумя различными ее моментами». Но необходимо помнить, подчеркивает Субири, что возникающая таким образом двойственность имеет именно понятийный характер, т. е. «состоит в способе заявлять о вещи через понятие» и относится не к вещам самим по себе, а «к нашему способу познавательного встречаться с ними»⁶⁰.

В противовес «ложной понятийности», «превратившей эти два понятийных аспекта реальности в два физически различных ее момента»⁶¹, Субири считает необходимым вновь поставить вопрос о «сущности, рассматриваемой не в качестве термина, принадлежащего нашему способу встречаться с вещами, но в качестве момента самих этих вещей»⁶². Должно возникнуть такое направление исследования, в котором «реальность была бы не реальностью понятийной... а самой вещью как коррелятом ее понятия... В этом случае определение сущности опиралось бы не на истину понятия, а на реальность. Понятие было бы не более, чем органом, с помощью которого мы понимаем в вещи то, что есть ее сущность. И сама сущность была бы тем, что существует в вещи и как реальный ее момент отвечает понятию»⁶³. Именно такова, по Субири, точка зрения Аристотеля.

Однако в работе «О сущности» Субири подвергает критике и учение самого Аристотеля. Дело в том, что в учении Аристотеля сущность, хотя и является моментом реальности, но реальности в качестве физического коррелята своего собственного определения, т. е. в конечном итоге понятия. Поэтому эта точка зрения также не вполне удовлетворяет Субири. Он пишет: «Ощущая недостаточность этого особого контакта с реальностью, мы готовы сделать новый шаг по направлению к последней»⁶⁴. Сам Субири не сделал этого шага, по то, что он провоз-

⁵⁹ Ibid., p. 7.

⁶⁰ Ibid., p. 8.

⁶¹ Ibid., p. 9.

⁶² Ibid., p. 10.

⁶³ Ibid., p. 75.

⁶⁴ Ibid., p. 94.

гласил его в качестве задачи, определило место его учения в испанской буржуазной философии.

Философия Субири представляет собой попытку синтезировать философскую теологию с новейшими течениями западной философии, что свидетельствует об определенных сдвигах в установках католицизма; она вскрывает сложные взаимоотношения традиционной католической проблематики с тенденциями современной экзистенциально-феноменологической философии. Теологическая философия приняла и ассимилировала многие из этих тенденций, но общие итоги этой философии ее не удовлетворяли, и она со своих позиций подвергает их критике. Эволюция философских взглядов Субири показывает, что при всей восприимчивости к новым философским идеям испанская католическая философия в его лице сохранила в целом традиционно-консервативные позиции.



ТВОРЧЕСТВО И «ЛИЧНОСТНЫЕ КОММУНИКАЦИИ» ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ

И. С. Вдовина

Французский персонализм, возникший в 30-е годы нашего столетия, принадлежит к числу религиозно-идеалистических течений, в которых особенно очевидно стремление трансформировать традиционное католическое мышление, ослабить свойственный ему догматизм. Персонализм, как писал его основоположник Э. Мунье, ставит своей задачей интеллектуализировать и социализировать религию.

Наиболее отчетливо это выступает при трактовке центральной для данной философии проблемы — личности, личностного существования. Являясь звеном экзистенциально-феноменологического направления современного идеализма, персонализм полагает человеческое бытие, и прежде всего внутренний мир человека, в качестве основного предмета философского анализа, при этом его представители в понимании «проблемы человека» стремятся не только расширить пределы христианской концепции, но и внести существенные коррективы в ее экзи-

стенциально-феноменологическое истолкование. Значительная роль в этих персоналистских исканиях принадлежит искусству, художественному творчеству.

Заявляя о своей верности христианскому мировосприятию, персоналисты в то же время подвергают пересмотру некоторые из его основных понятий, в частности вопрос о божественной трансценденции и человеческом самоосуществлении, о соотношении «божественное—человеческое». Используя гуссерлевскую идею интенциональности при анализе духовного мира человека, представители персоналистского католического модернизма считают его специфической чертой «открытость» сверхреальному, трансцендентному, нацеленность на высшее бытие; трансценденция толкуется здесь как «опыт бесконечного, или неопределенного, движения к более высокому бытию»¹. При этом в персонализме божественная трансценденция объявляется творением самого человеческого духа, предписанным ему его собственной телеологической структурой и обнаруживающимся в «глубинах свободы». Таким образом, понятия «божественного» (трансцендентного) и «человеческого» являются в персонализме взаимосвязанными: божественное — это вершина человеческого опыта, который сам возможен только благодаря своей устремленности к трансцендентному.

Большую роль в формировании персоналистской концепции духовного мира личности, понимаемого через его связь с божественной трансценденцией, сыграло учение А. Бергсона. Бергсон, развивая свою философию «творческой эволюции» и представляя человека как ее вершину, писал: «Жизненным началом должно быть сознание или, лучше, сверхсознание»², которое в конечном итоге соотносится с богом как единым центром жизни, деятельности, свободы. Особая ценность философского учения Бергсона для французских персоналистов заключается в том, что его можно было использовать для преобразования традиционного религиозно-идеалистического мировосприятия. Здесь нельзя не согласиться с Жуссеном в том, что теория Бергсона не только благоприятна для католической религии, но и «направляет мысль в сторону

¹ Moix C. La pensée d'Emmanuel Mounier. P., 1960, p. 194.

² Бергсон А. Творческая эволюция. Спб., 1914, с. 305.

обновленного католицизма», поскольку рассматривает религию как «внутренний принцип веры и активности»³.

Учение Бергсона оказалось близким персоналистам еще и потому, что в нем первостепенная роль принадлежит эстетике. Хотя у Бергсона не было специально разработанной эстетической теории и он не оставил ни одной работы по теории искусства, тем не менее именно эстетические идеи пронизывают всю философию этого мыслителя. Эстетическая природа Бергсоновой «философии жизни» подтверждается также несомненной близостью ее создателя к идеям немецкого романтизма, представители которого утверждали, что «поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого» (Новалис). С точки зрения Бергсона, философия скорее ближе к искусству, чем к науке; более того, философия и искусство объединяются в интуиции, являющейся их общей основой. Интуитивное созерцание Бергсон объявляет целью и философии, и искусства, результатом действия которых, по его мнению, должно быть достижение эстетического видения, воссоздающего реальность как подлинную жизнь мира и человека; в итоге эстетическая интуиция выступает у Бергсона высшей и наиболее адекватной формой познания, своего рода «божественной способностью»⁴.

Другой идейный вдохновитель Мунье — видный католический философ, поэт и драматург Шарль Пеги был, по словам основоположника французского персонализма, «бергсонистом в христианстве», увидевшем в учении Бергсона прежде всего средство для преобразования догматического католицизма. Пеги-философ ставил своей задачей обосновать новую метафизику, понимаемую им как «метод мышления», «метод внутренней жизнедеятельности человека»⁵ и выступающую в конечном счете как способ обоснования божественной реальности — высшей ценности человека и человечества, чье назначение, по мнению католического мыслителя, состоит в «выполнении божественной задачи простыми человеческими средствами»⁶. Особое значение Пеги придавал бергсоновскому

³ Жуссен. Бергсонизм и романтизм. — В кн.: Бергсон А. Собр. соч. СПб., 1914, т. 4, с. 215, 216.

⁴ См.: Свасьян К. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван, 1978.

⁵ Mounier E. Œuvres, P., 1961, vol. 1, p. 28.

⁶ Цит. по кн.: Delaporte J. Péguy dans son temps et dans le nôtre. P., 1967, p. 178.

понятию длительности, ставшей для него принципом духовного и мистического развития. «В учении о длительности, — отмечает французский исследователь бергсонизма Р. Арбур, — Пеги нашел смысл воплощения и то высокое призвание, какое он приписывал современному христианскому миру, — открыть во Вселенной значение временного воплощения»⁷. Пеги использовал идеи Бергсона для обоснования необходимости воплощения бесконечного духа, «человеческого присутствия Христа»: вечное, считает он, должно приносить земные плоды. Но, чтобы это воплощение не стало простым нагромождением прошлого, не превратилось в «мертвое время», надо схватить момент настоящего до того, как оно будет принадлежать прошлому, наполнить его волей, действием, т. е. сделать его «произведением» и тем самым обратить его к будущему. Именно творческий гений создателей позволяет памятникам прошлого стать вечными произведениями.

К такому пониманию творчества был близок и сам Бергсон. На вопрос о происхождении творческого порыва и его направленности он отвечал: «Творческое усилие, в котором жизнь проявляет себя, дано от Бога, если оно не сам Бог»⁸. Так, эстетическое творчество, отождествленное с творчеством вообще, получает религиозную трактовку. Однако, если Бергсон пришел к такому выводу в итоге своих размышлений, Пеги исходит из него и тем самым, как отмечает А. Беген, с самого начала «делает акцент на христианском источнике бергсонизма»⁹. Пеги отождествляет творческий порыв с мистикой, которую он понимает как одну из первичных реальностей, видит в ней спонтанную силу, способную сообщить молодость доктрине, религии, движению. Тем самым он дает бергсонизму неожиданное продолжение, обращает его к таким проблемам, которые были чужды самой философии Бергсона, — «предназначение», «личное призвание», «смысл земного существования». «Внеморальность» творческого порыва Бергсона превращается в «наивысшую» моральность, сообщаемую соседством человеческого с божественным.

Длительность, распространенная Бергсоном в равной степени и на сознание, и на бытие, становится у Пеги

⁷ *Arbour R. Henri Bergson et les lettres françaises. P., 1955, p. 291.*

⁸ Цит. по кн.: *Свасьян К. Указ. соч., с. 46.*

⁹ Цит. по кн.: *Arbour R. Op. cit., p. 292.*

свойством внутреннего мира народа, его души. Сущес-
твующий между божественной сверхреальностью и земной
реальностью народ, по мысли Пеги, призван воплощать
божественное в земном; если божественное это дух, по-
визна, творчество, свобода, то земное — деградация, ста-
рение, падение. Назначение человека заключается в том,
чтобы бросить в земное божественную искру, устремить
его ввысь. Длительность, стало быть, «имеет смысл».

Пеги развивает своеобразное учение о диалектике вре-
менного и вечного, реального и сверхреального. Он на-
стаивает на неразрывной связи этих «противоположно-
стей»: духовное (вечное) постоянно питается временным,
временное постоянно освещается духовным; при этом
Пеги, как замечает Мунье, «точно знал, что в естествен-
ном мире дух никогда не отделим от материи», но «веч-
ное не подчиняется закону временного», духовное «всегда
первично»¹⁰. Примененная к категории времени, эта «ди-
алектика» требует рассматривать настоящее исключи-
тельно в его зависимости от будущего, поскольку ни одно
событие не детерминировано прошлым, оно «неожиданно
возникает из прошлого», прибавляется к нему и «завер-
шает прошлое без необходимости, как Христос исполняет
пророчества»¹¹. Историческое движение, в понимании
Пеги, сродни выполнению замысла художником, которого
посетило внезапное озарение. Только художник у него —
весь народ, его душа, устремленная ввысь навстречу
сверхъестественному зову, а жизнь народа — создание не-
повторимых произведений.

Опираясь на идеи Бергсона и Пеги и восприняв ос-
новные положения и методологию экзистенциально-фено-
менологической философии, французские персоналисты
вместе с тем подвергают критике безрелигиозное пони-
мание человеческого существования, свойственное послед-
ней, широко используя при этом понятие трансценденции.
Персоналистов не устраивает бессодержательность экзис-
тенциалистской категории трансценденции, описываю-
щей, как замечает Мунье, движение «бесцельного бытия»;
трансценденция здесь — формальный структурный мо-
мент человеческого существования, чистая негативность,
не соотносимая ни с какими объективными критериями.
Так, в атеистическом экзистенциализме, по мнению

¹⁰ Mounier E. Œuvres, vol. 1, p. 104, 111.

¹¹ Ibid., p. 93.

Мунье, вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по своей значимости и масштабу. Выдвинутое основоположником персонализма возражение против «неморальной» точки зрения Бергсона с полным основанием распространяется и на экзистенциально-феноменологическую интерпретацию человеческого бытия и свободы, в которой они предстают как «завихрения жизненного порыва», не ведущего ни к чему иному, кроме самого себя, и являющегося страстью жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, которые дали ему смысл¹². Персоналисты разделяют здесь точку зрения христианского экзистенциализма Г. Марселя и К. Яспера, в чьих учениях их привлекает стремление понять человека не только из него самого, но и связать его личностный мир с неким надличным, абсолютным бытием. Последнее понимается в персонализме как цель личностного существования.

Понятие трансценденции, стало быть, должно, по мысли персоналистов, не только указывать на структуру и характер движения человеческой свободы, но и включать в себя некие содержательно-ценностные моменты. Мунье в этой связи отмечает большие трудности при определении трансценденции. Так, К. Ясперс, говоря о личностной реальности и трансценденции, вводил понятие «шифра», но фактически отказывался от характеристики этого понятия; М. Шелер и Н. Гартман ссылались на ценности как на абсолютные реальности, данные *a priori*, и тем самым отсылали личность к безличностному. Столь же безличностной, по мнению Мунье, оказывается религиозная вера в единого персонального бога. Рассуждения же об общих идеях приводят, говорит он, к всепронизывающему детерминизму или к «детерминированной сумме детерминаций».

При характеристике трансценденции персоналисты обращаются к христианскому понятию бога, определяя его как содержание трансценденции, но предостерегая при этом от его догматической трактовки, что может привести к отрицанию самой существенной черты человека — свободы, свободного духа — и представить волю бога, сверхъестественное назначение человека заранее установленными.

¹² См.: Mounier E. Le personnalisme. P., 1969, p. 84.

Пытаясь описать понятие божественной трансценденции, персоналисты ссылаются на принципиальную его неопределимость. И хотя Мунье в отличие от Ясперса, например, пытается дать некоторые характеристики этого понятия, смысл последнего остается у него столь же зашифрованным. Смысл понятия божественной трансценденции, или бога, содержит в себе, согласно персонализму, прежде всего указание на некоторый абсолютный предел человеческих возможностей, где, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира и теряют значение все человеческие представления и масштабы и где, с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир. Мечта людей о совершенном человеке, образ «тотального» человека не должны, предупреждают персоналисты, отождествляться с богом, но в то же время только в божественной перспективе, исходя из божественной трансценденции, может быть понят этот «тотальный» человек и назначение всего человечества. Рассуждения об абсолюте, говорит Мунье, постоянно направляют нас к человеческой истории, но одновременно выводят за ее пределы. Человеческая деятельность, развивающаяся по закону «диалектического» единства имманентного и трансцендентного, поясняет Ж. Сигваль, пребывает в перспективе личностного отношения между богом и человеком, она в качестве своей основы предполагает «тотального» человека¹³. П. Рикёр определяет бога как «назначение человека», как «горизонт тотальности человеческого существования»¹⁴, но вместе с тем бог, согласно Рикёру, это «утопия человеческой тотальности и человеческого своеобразия»¹⁵. Д. де Ружемон говорит о боге как о «символе и свидетельстве всей реальности, взятой на себя человеком, т. е. понятой и завоеванной им»¹⁶. Г. Мадинье определяет бога как абсолют, как высшую ценность, «Всё», «Целое»; для него бог — это направленность человеческой жизнедеятельности, «призыв, ведущий человека к высшему могуществу»¹⁷. Верить в бога, пишет Ж. Лякруа, вовсе не означает верить в то, что «существует на непостижимом небе полностью завершенная

¹³ *Siegwalt G.* Nature et histoire. P., 1965, p. 114, 139.

¹⁴ *Ricoeur P.* Histoire et vérité. P., 1955, p. 204.

¹⁵ *Ricoeur P.* Prévision économique et choix éthique. — *Esprit*, 1966, N 2, p. 190.

¹⁶ *Rougemon D. de.* Politique de la personne. P., 1946, p. 85.

¹⁷ *Madinier G.* La conscience morale. P., 1961, p. 49, 92.

история и что мы только повторим ее; это означает, напротив, что история имеет смысл, что она есть наше творение и что это творение заключает в себе нечто священное, поскольку оно выводит нас за пределы самого себя или, точнее, в нем существует нечто большее, нежели оно само»¹⁸.

Персоналистская трактовка трансценденции как внутреннего опыта личности, открытого в сторону сверхреального, в определенном смысле есть отказ от традиционно понимаемой христианской идеи бога. Не случайно университетские католические круги считали журнал «*Espirit*» в первые годы его существования «самым опасным явлением, какое вообще может быть». Так, Ж. Крото, анализируя программный документ персоналистского движения «Манифест персонализма», писал: «Что касается трансценденции личности, то следовало бы со всей ясностью указать на источник этой трансценденции. Здесь не надо ссылаться на призвание, судьбу, духовность личности, а необходимо четко указать предел призвания — бога — как цель личности»¹⁹. Вообще, считает Крото, у Мунье ссылки на божественное призвание личности кратки и неопределенны. Эти оценки вполне соответствуют отрицательному отношению представителей официальной католической доктрины к французскому персонализму, стремящемуся вырваться из слишком тесных рамок томизма.

«Недогматическая» трактовка божественной трансценденции приводит французских персоналистов к определению последней как конструкции человеческого духа. Согласно персоналистам, человек не просто пребывает в ситуации плюральности и многосмысленности истин и положений (как считает экзистенциализм), а постоянно оценивает эту ситуацию, выбирая достойные человека решения. Шкала оценок не дана ему («человек не предопределен»), он сам создает ее на свой страх и риск, исходя из собственного опыта личностного бытия. Его дух в силу своей телеологической структуры создает модель должного бытия, являющуюся горизонтом человеческой жизнедеятельности. Именно этот порыв человеческого

¹⁸ *Lacroix J.* Marxisme, existentialisme, personnalisme. P., 1955, p. 119.

¹⁹ *Croteau J.* Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain. Ottawa, 1955, p. 33.

духа и называют персоналисты божественной трансценденцией. Она божественна, поскольку находится за пределами конкретного человеческого существования и не предопределяет то или иное конкретное поведение, она есть «зов» некоего высшего бытия, призыв к наиболее полной самореализации человека. Но божественная трансценденция одновременно и человечесна, поскольку она есть творение человеческого духа, модель совершенного человеческого бытия. Она трансцендентна, поскольку выступает на грани не-бытия, того, что не существует, но требует существования, она отвечает наивысшим человеческим стремлениям и выступает перед человеком как образ того, чем он мог бы быть; она имманентна, поскольку концентрирует в себе все свойства человеческой личности, начиная от ее биопсихологических определений и кончая творческими устремлениями, она плоть мира, продукт его развития.

За персоналистскими построениями нетрудно увидеть попытку анализа интеллектуальных устремлений человека. Нельзя не согласиться с персоналистами, когда они говорят о необходимости господства человека над внешними структурами бытия, об управлении инстинктами и т. п. Маркс, говоря о специфике человеческой жизнедеятельности, подчеркивал, что в отличие от животного человек «делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная»²⁰. Это активно-субъективное самопроявление человека означает воздействие его субъективности на природу, причем субъективность человека не задана ему как некая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино, — только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность²¹. В этом плане личностному мировоззрению принадлежит решающая роль как фактору образования субъективности.

Персоналистская идея, согласно которой человек не тождествен самому себе и не детерминирован «от начала и до конца» данной наличной действительностью, включает вопрос о тех специфических моментах, из которых складывается индивидуальность человека, его личностное «я». Выступая против детерминистских концепций, отрицающих роль субъекта в историческом развитии, персо-

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 93.

²¹ См.: Там же.

налисты приходят к другой крайности — к отрицанию какой-либо детерминированности человеческого «я» конкретно-исторической реальностью. И если Мунье, например, пытается ввести в свой анализ личностного бытия моменты историко-социального содержания (концепция «свободы при условиях»), то в конечном итоге конституирующим элементом человеческого бытия в его учении все-таки выступает «свободный дух». Духовный же мир личности, согласно персоналистам, формируется вне исторического опыта и реальных отношений. Характеристика интеллектуальной устремленности личности как «проекции к...», «трансцендирования к...» и т. п. подтверждает безрезультатность персоналистских исканий, даже если на место многоточий ставятся весьма интригующие, но, по существу, неопределенные и бессодержательные понятия — Таинство, Целое, Всё, Абсолют.

Из признания трансцендентного сверхрациональной сферой, превосходящей осознанную позицию личности, следует сведение личностного к бессознательному. Интеллектуальная устремленность человека в таком случае «освобождается» от усилий самого человека и признается онтологической структурой человеческого бытия, когда «самые глубинные» акты человека, его самые высокие свершения созревают в нем без его ведома.

Отказавшись от «копечно-предметных» понятий, которые будто бы не пригодны для описания бесконечности человеческого интеллектуального усилия в познании и преобразовании объективного мира и самого человека, персоналисты обратились к образам искусства и с их помощью попытались «освязаемо» представить основные категории своей философии. Французский персонализм заявил о себе в значительной мере как философско-эстетическое учение, обосновывающее свои центральные понятия через отношение к искусству и художественному творчеству; именно в сфере эстетики разрабатываются основные теоретические положения персонализма, претендующего на «тотальное» решение проблем человеческого существования с позиций идеализма и религии.

Тенденция обоснования философии через искусство, характерная для французского персонализма, вытекает, с одной стороны, из близости этого учения экзистенциально-феноменологическому направлению современной буржуазной философии, с другой — из давней традиции конструктивного отношения католицизма к сфере эстети-

ческого, признающего «художническое» воздействие духа на материальное бытие онтологической функцией человека. В свою очередь, духовное, как основной показатель собственно человеческого, для католика всегда трансцендентно, а стало быть, и религиозно, поскольку религиозное это то, «что соединяет небо и землю, что связывает человека с высшей способностью и ближними»²². Тогда искусство выступает как специфический вид деятельности, осуществляющей связь божественного с человеческим и через посредство божественного — одного человека с другим. Именно так понимается художественное творчество в персонализме.

Характеризуя персонализм, Мунье писал, что его «философия личности, выражающей себя и общающейся с другими личностями или с космосом, отводит центральное место проблемам эстетики»²³. Философские работы самого основоположника французского персонализма наполнены поэтическими образами, которые, как он считал, помогают наиболее адекватно выразить то или иное теоретическое положение, сделать наглядными рассуждения о времени, пространстве, биологии, физиологии, о теле, о духе. Размышляя, например, о структурной определенности и постоянной устремленности личности вовне, за собственные пределы, Мунье говорит о том, что только единство архитектуры и музыки могло бы выразить трепетное сочетание стабильности внутреннего мира и его неустойчивости — архитектуры, поскольку она для персоналиста символ строгой мысли и основательности конструкции; музыки, так как она символ свободы, вольной импровизации. Литературу, литературное творчество Мунье называл языком личности и отводил им едва ли не главную роль в персоналистском движении.

Значение искусства персоналисты видят прежде всего в том, что только ему, по их мнению, дано выразить невыразимую сущность божественной трансценденции. В отличие от христианского экзистенциализма К. Ясперса, для которого трансценденция принципиально невыразима и недоступна, Мунье говорит о возможности «приблизиться» к трансценденции: «движение, создающее личность, не замыкается в самом себе, оно указывает на

²² *Eslin J.-C. Spirituel, Religieux, Chrétien. — Esprit, 1978, N 4, p. 114.*

²³ Цит. по кн.: *Charpentreau J., Rocher L. L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier. P., 1966, p. 25.*

трансценденцию, живущую среди нас, которую можно как-то обозначить»²⁴. При определении трансценденции, указывают персоналисты, следует избегать «пространственных образов»; являясь нерациональной сферой сознания, трансценденция не может быть выражена и посредством научного языка. Здесь человек прибегает к помощи символического языка. «В отличие от научного языка как языка о данном, — пишет Сигваль, — символический язык не выражает данного, он сообщает о том, что находится за его пределами, что трансцендентно по отношению к данному»²⁵. Назначение же символа, считает Рикёр, состоит в том, чтобы раскрыть связь человека со священным²⁶.

По мнению персоналистов, эта цель наиболее полно реализуется в искусстве, которое, как считал Мунье, «открывает нам мир в его глубокой реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим»²⁷. Искусство по своей направленности всегда трансцендентно, оно есть «протест против лжи реальности от имени тотальной реальности, открывшейся в ее маргинальных проявлениях». Трансценденция и искусство идентичны по своему пафосу: как трансценденции, так и искусству свойственно развенчивать привычные точки зрения, бросать на обычные вещи луч божественного света; и искусство, и трансценденция приближают нас к тому, «что наши мысли и чувства не схватывают непосредственно», стремятся «ввести нас в ад и в сверхчеловеческое»²⁸.

Персоналистское философско-эстетическое учение, обосновывающее сущность искусства через его связь с «сверхреальной» действительностью, во многом разделяет пафос и основные методологические установки сюрреализма. Мунье в заметках по поводу выхода в свет первого тома «Истории сюрреализма» М. Надо и книги Ж. Монро «Современная поэзия и священное» оценивал сюрреализм как одно из самых серьезных духовных движений начала XX в., раскрывающих глубинные потребности нашего времени, а сюрреалистов называл апостолами всеобщего преобразования жизни.

²⁴ Mounier E. Le personnalisme, p. 83.

²⁵ Siegwalt G. Nature et histoire, p. 153.

²⁶ Ricoeur P. Philosophie de la volonté. P., 1949, p. 2.

²⁷ Mounier P. Œuvres, P., 1961, vol. 2, p. 389.

²⁸ Mounier E. Le personnalisme, p. 97, 96.

Сближение этих двух идейных течений начинается с признания сверхреальной действительности подлинной основой человеческого существования и художественного творчества. И для персонализма, и для сюрреализма реально не то, что открывается человеку в его контакте с миром, а нечто иное, «интимное таинство реальности», обнаруживающееся в глубинах человеческого «я», в его духовном мире. Отсюда — разрыв с рационалистической традицией философии и эстетики и переход на позиции иррационализма — иррационализма поэтического.

В своем стремлении устранить границу между субъективным и объективным оба течения обращаются к поэтическому воображению, «возможному» существованию, которые, по мнению их представителей, всегда нацелены на сверхреальность. Противоположность мечты и действительности разрешается ими в «абсолютной» реальности, в «фантасмагории» (Ницше), где нет ничего невозможного; воображение получает статус подлинного существования. И персоналисты, и сюрреалисты требуют всеобщего преобразования жизни на поэтических началах, реабилитации мечтаний и состояний безумия, возрождения «изначальных» связей. При этом и Мунье, и М. Надо говорят не о собственно художественном творчестве, а о повседневном существовании. «Мы считаем, — писал Мунье, — что каждый человек родился для того, чтобы жить в поэзии, что означает не случайное знакомство с поэмами поэтов, а повседневную поэтическую жизнь». Поэзия — «это восприятие в любом бытии, в каждом объекте чего-то иного, чего-то большего, не сводимого ни к дефиниции, какой бы полной она ни была, ни к полезности, сколь бы нужной ее ни признавали; это — восприятие, присущее нам в особые моменты, когда мы чувствуем, что в неисчерпаемой гармонии открывается сверхъестественное»²⁹.

Безграничное доверие к воображению как форме подлинного существования человека требует безоговорочного признания будущего реальным временем человеческой истории. Настоящее не понимается как результат или следствие прошлого, оно — исключительно продукт будущего, трактуемого как самое непосредственно данное сознанию. Тогда действительная жизнь человека с его страданиями и борьбой, реальными отношениями и осуще-

²⁹ Esprit, 1972, N 6, p. 1014.

ствимыми надеждами признается неподлинным существованием, обыденной повседневностью, от которой надлежит отвернуться и забыться в мечтаниях «высшего порядка», не только не осуществимых, но и не претендующих на реализацию. Не случайно Мунье повторяет слова Рембо: «Истинная жизнь — это отсутствие. Нас нет в мире»³⁰.

Но, если для сюрреалистов «открытость» воображения не имеет предела и, значит, лишена смысла, для персоналистов существует предел человеческих возможностей, помыслов и предвосхищений. Это — личностный бог. Известно, что сюрреалисты религиозное решение проблем человеческого существования отвергали как мошенничество, тем не менее искомая ими сверхреальность, в которой разрешаются все противоречия — объективного и субъективного, сознательного и бессознательного, нормального и безумного, известного и неизвестного, весьма напоминает божественную сверхреальность персоналистов.

Схожи и пути достижения этой реальности. В персонализме человек приходит к ее постижению в моменты потрясения, откровения, что сродни акту художественного озарения, открывающего, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности и объединяющего человека за пределами сознания с «тотальным» целым; сюрреалисты говорят о поэзии как о своего рода галлюцинации, преодолевающей объективную и материальную связанность реального мира и рациональные формы представления о нем.

Однако, как бы близко ни стоял персонализм к сюрреализму, он не принял точки зрения его эстетики и философии, а занял свою специфическую позицию. Основным первым его исканий является в конечном итоге разрешение противоречия «божественное—человеческое», в осмыслении которого персоналисты то отдаляются от догматического католицизма, то настолько сливаются с ним, что уничтожается разделяющая их граница. Отсюда и колебания в философии и эстетике персонализма от гуманизма, когда верх берет человеческое начало, до мнимой человечности, когда человек признается всего лишь проводником божественного предустановления.

³⁰ Mounier E. Œuvres, vol. 2, p. 388.

Очевидно, что эстетическое учение персонализма является в определенном смысле ключом к пониманию персоналистской философии в целом: путем анализа художественного творчества проясняются основные понятия персонализма — личность, вовлечение, трансценденция, коммуникация. Первоначальный замысел основоположника французского персонализма ориентировал его на обоснование художественного творчества как «обыкновенного» способа человеческого самоосуществления, чье назначение вслед за Пегги он видел в выполнении божественной задачи. В основе художественного творчества, считал он, как и любого другого человеческого акта, лежит жизненная активность личности. В этом отношении назначение художника не отличается коренным образом от других призваний: «Если призвание художника в том, чтобы утверждать себя в качестве личности, то все люди являются художниками». Этот вывод Мунье стремился подтвердить анализом различных аспектов человеческой деятельности — преобразующего, познавательного, коммуникативного — и доказать, что художественность «вписана» в активность человека, в его отношение к самому себе, к миру, к другим людям и составляет его изначальную онтологическую структуру.

Мунье справедливо отмечал тот факт, что эстетическое отношение человека к действительности проявляется во всех сферах его жизнедеятельности — в материальном производстве, в познавательной деятельности, в человеческих взаимосвязях, что человеческое общество стремится внести красоту в создаваемые им предметы и отношения. Несомненно также вывод персоналистов о том, что эстетическое воспитание должно быть направлено прежде всего на то, чтобы развивать и обогащать творческие способности человека, которые реализуются в различных областях его жизнедеятельности — труде, науке, политике, быту.

Способность создавать прекрасное во всех сферах деятельности присуща человеку почти на всех ступенях общественного развития. Эстетическое чувство возникло в процессе труда, эстетическое отношение к действительности вырабатывалось по мере того, как человек преодолевал гнет «непосредственной физической потребности»³¹, в плену которой находилось общество на крайне низкой

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 93.

ступени экономического развития. Эстетическое отношение человека к миру стало проявляться в выработке умения подходить к каждому предмету с соответствующей его смыслу и значению мерой в формировании и развитии чувств, способных к человеческим наслаждениям.

В формировании эстетического отношения к действительности определяющую роль играет общественная практика, в процессе которой порождается вся материальная и духовная культура общества. «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа, — пишет Маркс, — развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности. . .»³² Человек овеществляет в создаваемом предмете свой талант, свое вдохновение, чувство.

Казалось бы, именно эти выводы должны следовать из персоналистского учения об эстетическом содержании человеческой деятельности и о художественном творчестве как обыкновенном самопроявлении личности. Понимание художественного творчества как преобразующей, познавательной, коммуникативной деятельности человека — это вполне реальная основа, на которой возможно построение подлинной теории эстетического освоения действительности. Однако во французском персонализме, где, по существу, основой учения о художественном самовыражении личности является идеалистическое (экзистенциально-феноменологическое) истолкование специфики человеческой деятельности, на этой почве вырастает религиозно-идеалистическая теория художественного творчества. Персоналисты в создании своей философско-эстетической теории идут не от реальных отношений, а исследуют последние с точки зрения уже сложившихся позиций религиозно-идеологического характера. Этот путь предопределен и самим феноменологическим методом с его принципом редуцирования «фактических обусловленностей» и обращения к «я» как «чистому источнику любых значений»³³, в том числе религиозно-идеалистических.

Так, особенности художественного творчества персоналисты объясняют, исходя из собственного понимания специфики объекта искусства, который, как они считают,

³² Там же, с. 122.

³³ *Merleau-Ponty M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. P., 1953, p. 15.*

отличен от объекта теоретической и практической деятельности людей. Для персоналистов объектом искусства является духовный мир личности — самого поэта, других людей или целого сообщества: здесь выделяется прежде всего та сфера духовного опыта личности, в которой она, по утверждению персоналистов, открыта в сторону священного, божественного. Искусство, писал Мунье, обращено к собственно духовному аспекту личности и ее самым интимным отношениям к миру; искусство проникает в самые сокровенные личностные отношения, художник говорит о вершинах существования. Вот почему, согласно персоналистам, самовыражение личности в искусстве есть привилегированный способ человеческой активности, ее высшая форма. При этом под «интимным отношением к миру» понимается не реальное историческое творчество, а причастность человека к божественной трансценденции.

Рассмотренное под углом зрения именно этой специфики объекта искусства, художественное творчество в персонализме приобретает характеристики, делающие его принципиально отличным от всех иных форм человеческой активности. В результате персоналисты приходят к выводу о том, что искусство является «истиной сверхчеловеческой», чистым вымыслом художника, аналогичным акту божественного творения. Практическому самосуществлению человека в мире противопоставляется «умозрительное действование», непосредственно не предусматривающее организации внешних отношений между вещами и людьми. Таким образом, из деятельности человека исключается ее социальная значимость, сущность человека выносится за пределы самого человека и мира, в котором он живет, умозрительное созерцание божественных ценностей, тоска по ним и стремление найти их отблеск на земле признается универсальным свойством человека, а его подлинным миром объявляется мир искусства, наполненный фантазиями и символами, грезами и мистикой.

«Жизнь в поэзии — это главный момент личностной жизни», — писал Мунье, понимая под поэзией привилегированный способ творчества и осуществления свободы, относя искусство к области магического, представляя его как теологию в образах. Развивая мысль о художественном творчестве как самовыражении художника, Мунье отмечает, что, хотя по своей природе художественное творчество остается идентичным обыкновенному самопро-

явлению личности, оно вместе с тем является «более тонким и более систематичным». Говоря о коммуникативном аспекте художественного творчества, он ссылается на особый характер общения, устанавливаемого с помощью произведений искусства, когда «внешняя» коммуникация между людьми заменяется более глубокой коммуникацией: художник умеет прислушиваться к «внутреннему голосу». Художественное творчество, по мысли Мунье, делает возможным для всех познать и пережить духовный опыт другого, оно передает другим ценности, принадлежащие одному. Художественное творчество «открывает нам во времени другого таинственное значение»⁸⁴ и содействует установлению интимных связей между духовными мирами. Делая акцент на познавательном характере художественного творчества, персоналисты говорят об «особом типе познания». Для творческой личности, считает Мунье, реальное есть нечто большее, чем то, что обнаруживает поверхностное наблюдение, большее, чем явление; для художника реальное «полно таинства». Художественное воображение ставит человека в положение пророческой наивности, за пределами сознания роднит его с «тотальной реальностью»; в поисках истины существования художник объединяется с философом и мистиком, и они вместе идут к открытию духовной реальности.

В объяснении художественного творчества наиболее ярко обнаруживается связь персонализма с традиционными идеями христианства. Редуцируя из человеческого духовного опыта все социально значимые ориентиры, эти действительные основания деятельности человека, персоналисты вынуждены искать их затем в боге как «конечном метафизическом аргументе» человеческого существования. Вынося за пределы реального то общечеловеческое и универсальное, что, воплощаясь в произведениях искусства, на деле запечатлевает тип эстетического восприятия целого поколения людей, персоналист тайну универсальности искусства ищет в мистическом проникновении художника в сверхреальное, а художественное творчество объясняет при помощи ссылок на бога как на «целостность», «таинство», будто бы питающим воображение художника.

Особое значение искусства связывается в персонализме с той ролью, какую оно играет в обеспечении «под-

⁸⁴ Mounier E. Œuvres, vol. 2, p. 389.

линного» общения людей. Учением о коммуникации французские персоналисты вносят известный вклад в экзистенциально-феноменологическую традицию, в которой впервые в истории буржуазной философии «другой» становится предметом специального анализа. Введением проблемы «другого» в область специфически философского рассмотрения эта традиция обязана Э. Гуссерлю, вынужденному обратиться к «другому» в связи с реально обозначившейся в его учении тенденцией к солипсизму. Экзистенциалисты превращают проблему «другого» в одну из основных тем своей философии, пытаясь сформулировать ее на онтологическом уровне как проблему отношения «бытия к бытию».

Считая такую постановку вопроса не только правомерной, но и единственно возможной, персоналисты тем не менее подвергают критике экзистенциалистскую трактовку отношения «я» — «другой», которое остается, по существу, вне изначального человеческого опыта: в экзистенциализме, отмечает Мунье, речь идет не об исследовании отношений двух свободных субъектов («я» и «ты»); в опыте общения экзистенциалисты одного из субъектов непременно низводят до уровня объекта и пытаются найти подлинные взаимоотношения там, где их в принципе быть не может. У Сартра, пишет Мунье, «взгляд другого обращает меня в объект», к тому же не в простой объект, а в тот, которым обладают. В итоге, замечает Мунье, у Сартра речь идет о двух собственниках, а не о двух существованиях, поскольку в самые интимные человеческие контакты Сартр «вводит абсолютную интериорность»³⁵. Так, согласно Мунье, экзистенциализм отторгает от человека его онтологическую способность к непосредственной коммуникации, в результате чего в центре внимания философов существования оказывается не личность, а индивид с его ущербным самовосприятием в анонимном мире.

В понимании проблемы личностной коммуникации персоналисты близки к позиции М. Шелера, поставившего своей задачей перенести в этическую область выводы феноменологии и дополнить гуссерлевскую интенциональность сознания «интенциональностью сердца», руководствующегося не знанием, а предпочтением. Шелер исследует с позиций феноменологии новую область —

³⁵ Mounier E. Introduction aux existentialismes, P., 1946, p. 114, 124.

сферу эмоциональной жизни, которая не входила в круг интересов основоположника феноменологии, и формулирует следующее положение: «Наша изначальная позиция по отношению к миру вообще, не только к миру внешнему, но в равной степени и к внутреннему, не есть позиция „воспроизведения“, „восприятия“, а есть изначальная эмоциональная позиция, включающая постижение ценностей»³⁶. В результате в шелеровской концепции человек определяется как направленность к высшей ценности — божественному, а личностное благо получает универсальное значение; фундаментальнейшим свойством личности является чувство солидарности, т. е. любви, абсолютное значение которой кристаллизуется как священное.

Пробуждение чувства ценности в сознании индивида, о чем говорил Шелер, персоналисты связывают с изменением способа самоосуществления человека. Так, различие в персонализме «индивида» и «личности» основано на противопоставлении двух видов жизнедеятельности — индивидуалистического и личностного. Персоналисты употребляют понятие «индивид» для обозначения человека буржуазного общества, потерявшего свою индивидуальность, неповторимость и вступающего в социальную связь с другими людьми, опосредованную исключительно материальными интересами.

Индивид, по Мунье, это «победа материи над человеком», когда тот, вместо того чтобы выбрать в качестве цели своего существования другую личность, людей вообще, что продиктовано его онтологическим свойством коммуникативности, избирает материальную цель, в концентрированном виде выступающую в виде денег. Непосредственные личностные связи подменяются материальными, опустошающими личность, лишаящими ее истинных человеческих отношений, делающими ее игрушкой в руках анонимных сил. Именно на этой почве возникает и укрепляется индивидуализм как «система нравов, чувств, мыслей, учреждений, фиксирующая человека в положении изоляции и самозащиты»³⁷. Индивидуализм, пишут персоналисты, препятствует приобщению индивида к обществу и тем самым ограничивает его возможности

³⁶ *Scheler M.* Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. P., 1955, p. 213.

³⁷ *Mounier E.* Le personnalisme, p. 37.

в деле овладения способностями, принадлежащими всему человечеству.

В отличие от экзистенциализма Мунье и его единомышленники ставят вопрос о выходе за пределы «замутненных» человеческих отношений, об отыскании основы подлинных человеческих связей и усматривают возможность найти ее в сфере трансцендентного. «Чтобы другой не был моим конкурентом, — писал Мунье, — я должен в самом себе, в другом, в мире видеть неисчерпаемое, какое я испытываю в том опыте трансценденции, с которым сартровская трансцендентность не имеет ничего общего, кроме названия»³⁸.

Персоналистская концепция личностного общения совпадает со многими положениями видного современного феноменолога Э. Левина, который также обосновывает проблему «я» — «другой», исходя из опыта трансценденции. Создавая свой, этический, вариант феноменологии, Левина трактует гуссерлевскую интенциональность как «порыв метафизической трансценденции к Другому за пределы феномена бытия». «Истинно изначальное, — пишет он, — знаменитые „вещи-сами-по-себе“, к которым следует вернуться, это Другой, как он выступает в своей несводимой инаковости»³⁹. Согласно Левина, трансцендирующая активность человека не выводится из его отношения к бытию, даже если это отношение понимается как «открытость» человеческого сознания миру, как его способность к творческому мышлению, преодоление «данности», выход за пределы наличного бытия; при таком понимании, утверждает Левина, человеческая субъективность сводится в конечном итоге к мышлению, т. е. к «имманентности», и трансценденция «увязает внутри бытия». Человеческую способность к трансцендированию Левина обнаруживает в опыте общения одного субъекта с другим, с иной субъективностью, нежели его собственная, с иным миром, нежели его мир. Трансценденция, по мнению феноменолога, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в ней раскрываются новые отношения, отличные от тех, что соединяют человека с бытием. «Один-для-другого» — так формулирует Левина проблему

³⁸ Mounier E. Introduction aux existentialismes, p. 127.

³⁹ Цит. по кн.: Dartigues A. Qu'est-ce que la phénoménologie? Toulouse, 1972, p. 155. См. также: Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1974.

трансценденции, сводя ее к этическому отношению и определяя как высшую способность и пафос человеческой субъективности.

Французские персоналисты также трактуют коммуникацию как внутреннюю метафизическую способность личности открывать в себе чувство другого, осуществлять непосредственную перцепцию другого. Они тоже говорят о действенном характере человеческого общения, «утверждающего и умножающего бытие каждого»⁴⁰. В конечном итоге именно личностное общение является для персоналистов целью и назначением человека: «Другой не является границей „я“, он — источник „я“; каждый имеет цель в себе и в то же время во всех»⁴¹. Отношение «я — другой» конституируется в «мы», если партнеры признают свободу изначальным свойством друг друга и сотрудничают с этой свободой. Встреча «ты» и «я» в «мы» создает особый, персональный опыт, коммуникацию душ.

Сам по себе вопрос о «подлинных», «непосредственных» человеческих связях, выделяемый персоналистами в качестве одной из основных проблем философии, несомненно, заслуживает внимания. Здесь, по существу, речь идет о духовном общении и его эмоционально-действенном эффекте. Однако персоналистов интересует не духовное общение как таковое, а его особая, «певыговариваемая» сфера личностных смыслов и значений. Отчужденный характер капиталистической производственной деятельности, когда смысл ее для отдельной личности приходит в противоречие с «общезначимым» (для буржуазного общества) значением, заставляет персоналистов исключить из области подлинных связей производственные отношения. Следуя этой же логике, персоналисты отождествляют предметную деятельность как такую со специфически капиталистической деятельностью, и предметность объявляется чуждой сфере подлинных человеческих контактов.

Подобным образом персоналисты оценивают и общественные отношения: никакая социальная связь, по их мнению, не обеспечивает непосредственных человеческих отношений, поскольку цели социального общения отличны от целей участвующих в нем конкретных личностей. Иными словами, персоналисты намеренно исключают

⁴⁰ Mounier E. Le personnalisme, p. 39.

⁴¹ Nédoncelle M. La réciprocité des consciences. P., 1963, p. 50.

объективную основу действительного человеческого общения, обусловленного, как отмечал Маркс, экономическими предпосылками, необходимой солидарностью свободного развития всех и универсальным характером деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил⁴².

Подлинное общение, с точки зрения персоналистов, вообще исключает какое-либо посредничество, оно складывается как непосредственная коммуникация сознаний, их «взаимопроникновение». Обществу как совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности людей персоналисты противопоставляют мистическое сообщество, где происходит «встреча личностей по ту сторону слов и систем»⁴³. Подлинные человеческие связи в персонализме осуществляются в обход исторически сложившихся культурно-социальных форм человеческого общения; персоналистское личностное единство возможно только где-то на периферии человеческого бытия, на уровне неосознанных перспектив существования. Язык этого общения отличен от языка общепринятых значений: личностные смыслы передаются при помощи символов, не имеющих фиксированных значений.

Как же реально возможно такое общение, когда субъективное не только не объективируется, но и вообще «не выговаривается», когда отрицаются объективные формы взаимодействия людей, отвергается язык общепринятых значений и когда тем не менее сообщается «все о вершинах существования»? По персонализму, подлинная коммуникация осуществляется через произведения искусства. Являясь способом зашифрованного выражения божественной трансценденции, искусство, с точки зрения персоналистов, обладает одновременно и особым типом интенциональности: оно обращено к духовному миру личности. Как пишет Недонсель, в искусстве художник стремится выйти за пределы «естественных» качеств реальности и приблизиться к личностному сознанию. Эта цель достигается благодаря «демиургическому» и «эсхатологическому» характеру искусства.

Художественное творчество, согласно персоналистам, есть как раз та специфически человеческая деятельность, в которой преобразуется реальный мир, «преодолевается

⁴² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 441.

⁴³ Roy J. Mounier aux prises avec son siècle. P., 1972, p. 52.

данность». Художник, утверждает Недонсель, не просто копирует модель, он пытается выявить заключенный в ней смысл, он преобразует реальный мир таким образом, чтобы дать ему новое звучание, чтобы выразить его глубину. В итоге к объективным характеристикам мира художник прибавляет свое, индивидуальное видение. В свою очередь, это преобразование реального не является законченным, поскольку бытие, которое выражает художник, не может полностью войти в произведение: бытие и в произведении искусства «сохраняет таинственный и невыразимый остаток, глубину, какую художник бесконечно и безуспешно стремится постичь» ⁴⁴.

Стало быть, художник в персонализме является демиургом в двух планах: с одной стороны, он создает новую реальность, произведение, являющееся сплавом объективных характеристик внешнего мира и субъективных свойств творческой личности; с другой стороны, созданное им произведение не является законченным и эта незавершенность проявляется не только в том, что бытие, взятое в качестве модели, не воспроизводится полностью в произведении, но также и в том, что творение искусства создано «исключительно для того, чтобы быть воссозданным»; всякое художественное произведение предназначено для «прочтения», для восприятия. «Искусство, — пишет Недонсель, — нацелено на живую индивидуальность, и оно остается самим собой только благодаря все новым и новым заимствованиям у нашей человеческой субстанции» ⁴⁵.

Художественное произведение — это место встречи личностей: личности, сотворившей это произведение, и личностей, воспринимающих его, причем контакт возможен только потому, что художнику удалось создать такое произведение, которое, становясь объектом восприятия, вовсе не совпадает с воспринимающим его субъектом, а побуждает его к творчеству, к новому прочтению мира, окружающей действительности. Таким образом, утверждает Недонсель, художественное произведение выступает в качестве «квазиперсонального центра». Оно не просто сообщает что-то о реальности, но только предлагает нам соприкоснуться с преобразованной художником реальностью, но, свидетельствуя о существовании мира цен-

⁴⁴ *Nédoncelle M.* Introduction à l'esthétique. P., 1953, p. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 29, 30.

ностей, дает возможность каждой личности приобщиться к нему и тем самым выйти за свои собственные пределы и за пределы объективных ограничений. Иными словами, произведение искусства, становясь предметом восприятия, вовлекает личность в «продуктивное воображение»; художник, соперничая с миром и превосходя его, сообщает индивидам новые ценности и тем самым как бы способствует их «второму рождению». Таков наиболее важный — демиургический — аспект художественного творчества. Персоналисты вполне определенно утверждают, что цель художественного творчества заключается в формировании новых индивидуальностей. Другим весьма важным аспектом искусства, по мнению персоналистов, является его «эсхатологический» характер. Только в искусстве человек может осуществлять себя как свободный, целеполагающий субъект, поскольку в акте художественного творчества человек осуществляет не заранее предустановленную деятельность, преобразуя частный объект, как это, например, происходит в процессе труда, а творит новую реальность, пребывая постоянно по ту сторону нашей повседневной жизни, стремясь соединиться с идеальной сущностью всех вещей. «Произведение искусства, — пишет Недонсель, — несводимо ни к какому частному объекту, оно парит в божественной атмосфере»⁴⁶. В отличие от труда, цель которого, согласно Недонселю, состоит либо в обработке объекта в соответствии с заданной моделью, либо в обработке ради самой обработки, цель искусства имеет моральный и эстетический характер. Под моральностью здесь понимается выполнение человеком своего предназначения, которое, как считает Недонсель, заключается в том, чтобы человек сохранял свой стиль и свое призвание; эстетическая же цель требует пересоздания природы, творения произведений искусства — монументов, симфоний, картин.

Оба момента — и моральный, и эстетический — онтологически вписаны в творческую сущность личности и свидетельствуют о ее сопричастности божественной трансценденции. Художник, пишет Недонсель, «видит мир в боге и намеревается реализовать бога в этом мире»⁴⁷. Именно в этом для персоналистов конечная суть «интенционального эффекта» искусства: в своем произведении

⁴⁶ *Nédoncelle M.* Introduction à l'esthétique, p. 40.

⁴⁷ *Ibid.*

художник, преобразуя реальность и воздействуя на живые индивидуальности, устремляет их к богу. Сотрудничество с завуалированным божеством, раскрытие сопредельности человеческой и божественной сущности предписывается художественному творчеству в качестве высшей цели и назначения.

Таким образом, «интенциональность» художественного творчества в персонализме имеет два горизонта: с одной стороны, это человеческие личности, которым адресуется искусство, с другой стороны, это божественная трансценденция, зашифрованным кодом которой является искусство. Стало быть, понять искусство можно только вступив на путь коммуникации с богом; в итоге «непосредственная коммуникация» духовных миров опосредуется коммуникацией с божественной трансценденцией.

Итак, исходной моделью собственно человеческой активности и общения для персоналистов является художественное творчество, вдохновленное религиозно-мистическими идеалами.

Вызванное к жизни противоречивым характером социально-исторической деятельности человека искусство в то же время развивается как относительно самостоятельная сфера человеческой активности, со специфическими свойствами и особым общественным назначением. Одна из особенностей искусства заключается в его активном воздействии на сознание человека. В этом плане справедливы выводы персоналистов о том, что произведение искусства обращено к сокровенному внутреннему миру личности, оно как бы испытывает его принципы и позиции, формирует индивидуальные представления о прекрасном и безобразном, возвышенном и низменном, величественном и ничтожном. Но такое заключение персоналистов идет вразрез с их положениями относительно «незаинтересованности» художественного творчества, служащими аргументом против идейной нацеленности художественной деятельности. Реально искусство может оказывать воздействие на сознание индивида только потому, что оно является носителем определенной общественной тенденции. Персонализм же, на словах отрицающий какую бы то ни было тенденциозность искусства, объясняет силу его воздействия ссылками на бога как на своего рода «скрытый смысл», «завуалированное значение», демонстрируя самую что ни на есть активную тенденциозность религиозно-идеалистического толка.

Личностное прочтение произведений искусства, на котором настаивают персоналисты, предполагает не только определенный уровень культуры, но и особое мировосприятие, созвучное мировоззрению художника. Такое прочтение возможно в том случае, если художник и зритель обладают близкой по содержанию духовной культурой. Однако совершенно очевидно, что персоналисты говорят не о восприятии художественных произведений вообще, а об их прочтении, родственном мистическому проникновению в тайные сферы духовного мира художника, ориентированного в сторону сверхреального, божественного. Таким же образом и единомыслие в персонализме дано заранее как следствие общей «метафизической» нацеленности внутренних миров на «высшее бытие». В итоге попытка французских персоналистов в поисках творчески-целостного человека и в обосновании «подлинно человеческого общения» опереться на художественное творчество и искусство означает, по существу, перетолкование христианской концепции человека с помощью эстетических категорий религиозно-идеалистического содержания.

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА: «ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ» ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ РАЗРЫВА



ТЕОЛОГИЯ «ЖИЗНЕННОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ» К. РАНЕРА

Б. Ю. Кузмицкас

Общественная позиция католической церкви последних десятилетий, как известно, характеризуется активными поисками новых путей сближения с современной культурой, новых способов духовного воздействия на нее. Об этом свидетельствуют решения II Ватиканского собора, многие официальные заявления и документы верховной церкви в послесоборный период и особенно активизация и значительная модернизация католической философской и общественной мысли.

Уже не одно десятилетие на страницах западноевропейской католической печати остро обсуждаются вопросы о месте и роли церкви в современном мире, об отношении религии к науке и технике, искусству, морали, политике, к современной культуре в целом. Нередко подвергаются пересмотру и интерпретации заново традиционные принципы христианского мировоззрения и практической общественной деятельности церкви. Одновременно предпринимаются активные попытки модернизировать во многих отношениях христианское мировоззрение, сделать его более актуальным для различных слоев верующих. Активное обсуждение мировоззренческих вопросов является наиболее динамической стороной разветвленного и в идейном отношении пестрого обновленческого движения в современном католицизме, в последнее время все чаще называемого неомодернистским движением (в отличие от модернистского движения или классического модернизма, имевшего место в ряде стран в конце прошлого и начале нашего столетия).

Одним из идейных лидеров неомодернистского движения не без основания считается западногерманский философ и теолог иезуит Карл Ранер (род. 1904), пожалуй наиболее продуктивный и оригинальный современный католический автор. В последнее десятилетие его имя все чаще появляется на страницах западноевропейских и американских религиозных журналов; в них помещаются его статьи по различным вопросам религиозной философии и теологии, рецензии на его книги, организуются интервью и диспуты с ним. Книги Ранера переводятся на другие языки, издаются монографии о его творчестве.

Широкая известность Ранера определяется тем, что разрабатываемое им учение актуально для современного католицизма во многих отношениях.

Католические философы и теологи западноевропейских стран в наши дни лучше, чем когда-либо, осознают актуальность для церкви модернизации религиозного мировоззрения. Однако лишь немногие из них перспективу обновления связывают со схоластическим интеллектуализмом, в частности с неотомизмом. Напротив, среди католических авторов усугубляется осознание невозможности в нашу эпоху религиозного философского интеллектуализма, невозможности рационального определения бога. Не утихают голоса и в среде самих неотомистов по поводу заката томистского метафизического способа мышления. Но это не означает, что единственной альтернативой неотомизму в наше время является религиозный иррационализм. Значение последнего, конечно, не следует преуменьшать. И все же позиции экзистенциалистского, персоналистского иррационализма в современном католицизме значительно ослаблены фактом уменьшения удельного веса этих течений в современной буржуазной философии вообще. В последние годы в католицизме несколько уменьшился интерес и к эволюционистской теории П. Тейяра де Шардена, как не связанной с традицией христианской философии. Все это дает основание для утверждения, что современный католицизм переживает мировоззренческий кризис, нуждается в новой философской теории.

На перепутье, на котором сегодня оказалась католическая философия, поиски Ранера и его единомышленников привлекают внимание именно оригинальностью идей, своевременностью намерений. Труды Ранера проникнуты осознанием глубокого кризиса католицизма в современ-

ном мире; в них выражено стремление укрепить эту разнovidность христианства путем обновленной и углубленной интерпретации многих традиционных принципов католицизма. Однако обновленческие устремления Ранер пытается обосновать, обращаясь к традициям самого христианства, в поисках новых смысловых оттенков, сочетая различные направления христианской философии: схоластический интеллектуализм — с иррационализмом, имманентизм — с трансцендентализмом. Отказываясь от понятия «вековой философии», Ранер пытается раскрыть содержание христианских представлений способом, понятным современному человеку, соответствующим его мироощущению, его интересам и потребностям. Этим намерением отчасти определяется антропологическая направленность теоретических поисков Ранера. Намерение говорить современному человеку о вере не языком схоластики, а языком сострадания, любви и надежды сближает Ранера с августинианской традицией христианства, хотя исходная его позиция — томизм. Это дает некоторым исследователям основание называть Ранера неоавгустинианским томистом¹, мыслителем, пытающимся в своем учении синтезировать то, что столетиями в христианской философии считалось труднoсовместимым, — томистский интеллектуализм и августинианский иррационализм. Синтезирующий характер учения Ранера не в последнюю очередь определяет его влияние в современных католических кругах.

ХРИСТИАНСКИЙ ДУАЛИЗМ АКТИВНОЙ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Современными католическими философами рассматривается, как известно, широкий и разнообразный круг проблем. Однако эти проблемы так или иначе концентрируются вокруг основного для религиозной философии вопроса, — вопроса об отношении человека как конечного, временного существа к божественному абсолюту. Правда, этот вопрос нередко ставится в косвенном смысле, как вопрос отношения временного и вечного, относительного и абсолютного, конечного и бесконечного, имманентного и трансцендентного и т. д. Это, в свою очередь, определя-

¹ Thomist, 1979, vol. 43, N 1, p. 181.

ются как традиционными категориями и представлениями католической философии (субстанциалистскими или актуалистскими, интеллектуалистскими или иррационалистическими), так и воздействием на нее идей и методов порелигиозной идеалистической философии. Но различия подобного рода носят второстепенный характер, в любом варианте современной католической философии в качестве основного ее содержания легко обнаруживаются проблемы, связанные с отношениями «человек — бог», «бог — мир» и т. д.

Обращает на себя внимание то, что в данных проблемах в прямой или скрытой форме содержится и определенная трактовка вопроса отношения человека к условиям его «земного» существования, исторической действительности его жизни. В любом варианте католической философии при объяснении, что такое религиозная вера, что такое бог как объект веры, в той или иной форме даются ответы и на вопросы: что такое мир, какова ситуация человека в нем, каким должно быть отношение человека, главным образом верующего, к миру, к другому человеку? Сама религиозная вера обычно представляется как такая устремленность верующего к божественному абсолюту, которая предполагает и определенное негативное отношение верующего к мирской действительности, практической деятельности.

В традиционном христианском мировоззрении практическая, исторически обусловленная деятельность человека и религиозная вера трактуются не только как различные, но и как несогласуемые, отчасти взаимоисключающие ориентации. Своей практической культурной деятельностью, согласно такому пониманию, человек удовлетворяет свои земные потребности, ставит себе исторические, т. е. временные, «внутримирские» цели, однако не может достичь конечной цели своей жизни. К последней его может привести только вера. Однако она требует от человека в какой-то степени отстранения от этого мира, от его временных целей, сосредоточения мыслей и чувств на достижении «непреходящего», абсолютного, т. е. «божьей благодати».

Таким образом, для традиционного христианского мировоззрения характерен дуализм практической, или активной, жизни (*vita activa*) и жизни духовной, созерцательной (*vita contemplativa*). Из этого мировоззренческого дуализма вытекает и противоречивое, большей частью не-

гативное отношение католической церкви к различным видам культурной деятельности человека, к мирской жизни в целом.

Отрицательное отношение церкви к мирской культуре берет начало в период раннего христианства, когда формировавшаяся церковь в апологетических целях остро полемизировала с античной «языческой» культурой. Многие рьяные защитники христианства светскую культуру трактовали как низшую, худшую, «падшую» часть бытия, сферу, где господствует дьявол и которая является источником искушений и зла. Церковные идеологи проповедывали эсхатологические идеи, утверждали, что в перспективе «конца света» всякая мирская деятельность теряет значение, что такая деятельность уводит верующих от «истинного пути», затрудняет искупление мира, пришествие «царства божьего». Миропониманию ранних христиан были свойственны смирение и созерцательность. Исследователь истории христианства французский философ Э. Ренан писал, что все без исключения древние (языческие) авторы отмечают, что христианам присущи следующие черты: «... равнодушие к общественным делам, мрачный взгляд на современность, отвращение к играм, театрам, гимназиям, баням и всегда грустный, озабоченный вид... Христианина не будет привлекать слава архитектора, скульптора, живописца, он для этого слишком идеалист. Не будет привлекать его и наука; любознательность кажется ему суетой»².

Светскую культуру своего времени отрицательно оценивали такие раннехристианские апологеты, как Тертуллиан, Лактанций и др.

Различение активной и созерцательной жизни было в значительной мере присуще учению крупнейшего представителя патристики Августина. Согласно этому учению, познание бога возможно только путем акта непосредственной интуиции, духовного сосредоточения, в свою очередь возможных лишь благодаря божественному озарению. Это озарение понималось как сверхъестественный акт личности бога, осепающий только избранных. Заслужить эту благодать может лишь тот, кто ищет бога не одним только разумом, а всеми силами своей души, главным образом «добротой сердца», поэтому необходимым усло-

² Ренан Э. История первых веков христианства. — Соч. СПб., 1907, т. 6, с. 233.

вием познания высшей истины, в понимании Августина, является нравственная чистота человека, духовно возвышенная, набожная его жизнь.

Необходимым условием нравственного совершенствования Августин считал духовную подготовку верующего к созерцанию или «очищение души», которое состоит в устранении из разума представлений и мыслей о предметах внешнего мира и в последующем углублении разума в самого себя³. Следствием этого погружения в себя может быть мгновенное узрение божественного бытия. Таким образом, определенный уход от действительности Августин считал одной из предпосылок «истинной веры».

В качестве кульминационного момента религиозной веры созерцание (как внутренний опыт, всеохватывающую интуицию, духовный экстаз, мистическое познание и т. п.) описывали представители августинианской линии в католической философии последующих столетий: сторонники мистического направления XI—XII вв. — Бернар Клервосский, Гуго и Ришар Сен-Викторские, в XIII в. — Бонавентура, представители немецкой мистики XIII—XIV вв. — Иоганн Экхарт, Генрих Сузо и др. В их учениях так или иначе проводилась мысль, что кульминацией акта веры является «познание бога», достижимое только путем духовного совершенствования, отрешения от мирских, плотских впечатлений.

Однако многим католическим философам и теологам различных эпох было присуще и более терпимое отношение к активной жизни, к мирской культуре в целом. Высказывалось мнение, что мир не является злом «сам по себе», не являются злом и мирские дела человека, так как все это сотворено богом. Уже некоторые ранние апологеты христианства проявляли терпимость по отношению к язычеству, греческому рационализму, пытались доказать, что положения христианского мировоззрения не противоречат рационалистической философии, что последняя, как и вся светская культура, в целом или в частности может быть использована для защиты христианства.

Вообще сторонники терпимого отношения к мирской деятельности не только более трезво оценивают положение церкви в современном мире, не только надеются, что христианство сможет успешно развиваться лишь усваивая и используя в своих целях все, что создано человеком вне

³ Butler C. Western mysticism. L. etc., 1922, p. 4.

церкви; они несколько иначе трактуют и самое веру. Она понимается не просто как уводящее от мира стремление человека к божественному в целях личного спасения, но отчасти и как определенная обязанность человека по отношению к миру, его моральная ответственность за мир.

Такая точка зрения была характерна для историософии того же Августина. Пытаясь объяснить человеческую историю, он развивал учение, согласно которому она представляет собой арену борьбы двух царств — земного (*civitas terrena*) и божественного (*civitas dei*) — и должна закончиться победой последнего. В светском земном царстве усилия людей направлены на достижение материальных благ, власти, славы, в царстве божественном люди единятся в духовном совершенствовании, в любви к богу. По Августину, это не институциональные, а скорее духовные единства; люди одновременно причастны обоим. Светский мир Августин не считал тождественным царству дьявола, осуждал его не как таковой, а лишь за то, что в нем не осуществимо царство божие. Последнее же может быть реализованным только под руководством церкви, миссия которой — подготовить светское царство к царству божьему.

Вопросы отношения церкви к миру, отношения веры к практической деятельности людей особенно актуальны для католицизма в наше время. Меняющиеся место и роль религии в современном секуляризированном обществе выдвигают перед церковью трудную задачу: с большим чувством реализма определить свою «земную миссию», интерпретировать соответствующим образом вопрос отношения божественного к земному.

В современных католических философских учениях в различной степени сохраняется традиционный христианский принцип противопоставления или по крайней мере строгого различения активной и созерцательной жизни человека. Христианство, устами своих апологетов доказывающее свое происхождение из неземного, божественного откровения, старается сохранить определенную дистанцию по отношению к земной жизни, подчеркивает свою «святость», свое превосходство по отношению к ней, свою несоизмеримость с понятиями, в которых выражает себя земная действительность. Христианская вера, ориентирующая человека на достижение потустороннего, «вечного» счастья, неизбежно предполагает требование «ухода», «бегства от мира» (*fuga saeculi*).

Подобная точка зрения характерна и для современного неотомизма. Один из главных его представителей — французский теолог Ж. Маритен антропологически ориентированной, ставящей только земные цели культуре современного мира противопоставляет концепцию христианской культуры как подлинно человеческой и гуманистической. «Такой гуманизм, признавая подлинную иерархию мира, созерцательную жизнь ставит выше активной жизни и знает, что созерцательная жизнь — это простейшая дорога к любви Бога, в котором заключается святое совершенство»⁴. Но, если созерцательная жизнь святых признается вершиной человеческой жизни, не означает ли это, спрашивает современный томист, что вся цивилизация только в ней должна видеть свою цель? Приходится признать, что это так, отвечает Маритен, повторяя мысли Фомы. Но следует ли из этого, что христианство противопоставляет себя современной цивилизации? Такого вывода Маритен, разумеется, не делает. Ход истории, рассуждает он, необратим, средневековье невосвратимо. Христианство отнюдь не отрицает автономности и ценности практической деятельности людей и ее результата — светской культуры, оно только требует подчинить ее христианской культуре, идеалу вечной жизни. Руководители церкви понимают, что современный католицизм ради своего будущего должен преодолеть крайности спиритуализма и полностью признать позитивное значение активной практической деятельности людей.

Характерной была позиция по этому вопросу римского папы Иоанна XXIII. В своих энцикликах «*Mater et magistra*» (1961) и «*Pacem in terris*» (1963) он пытался наметить основные пункты преодоления изоляции церкви, разрыва между нею и секуляризированной культурой современного мира. В связи с этим Иоанн XXIII высказывал мнение, что светская культура как результат творческих усилий человека представляет собой позитивную ценность, благо, несмотря на то что эта культура развивалась не под прямым влиянием церкви. Из этого признания следовало, что христианин должен не только ценить и уважать эту культуру, но и сотрудничать с ней, принимать участие в ее созидании, даже служить ей.

Позиция «открытости церкви миру», которую старались утвердить Иоанн XXIII и некоторые его последова-

⁴ *Maritain J. Religia i kultura. Poznań, 1937, s. 28.*

тели, была теоретически поддержана рядом католических философов и теологов обновленческого направления в довоенные и особенно в послевоенные годы. Так, Г. У. фон Бальтазар, Э. Шиллебекс, М. Шеню, А. де Любак, И. Коньяр, Г. Кюнг и другие проповедуют и пытаются обосновать идею о том, что церковь должна приспособиться к меняющимся историческим обстоятельствам, что подлинное христианство в наше время не может ограничиваться одной лишь сферой слов и убеждений, а должно направлять людей в активную общественную деятельность. Высказывается мнение, что христианское мировоззрение не ограничивается традиционными «пассивными ценностями», но включает и «активные ценности» современного мира. «В христианской аксиологии наряду со сверхъестественными ценностями (вера, надежда, любовь) представлены естественные ценности: истина, добро, красота, свобода, достоинство человека, общественная справедливость... Религиозные ценности не могут исключать или обесценивать ценности естественные, они их должны дополнять и совершенствовать»⁵. Поэтому в каждую историческую эпоху католики должны принимать то добро, которое возникло вне христианства, независимо от того, какими побуждениями были движимы его создатели.

Однако, проповедуя необходимость для верующих признавать ценность светской культуры и участвовать в ее созидании, католические философы по отношению к ней одновременно проявляют острую критичность. В современной культуре наряду с ее экономическими, социальными и интеллектуальными ценностями они усматривают и неустранимую ограниченность, одномерность, недостаточность. Современная секуляризованная культура — это, с их точки зрения, культура узкопрактического активизма, рационализма, технократии, потребления. Эта культура упускает из виду эмоциональную, духовную, смысловую, нравственную стороны жизни, она страдает от отсутствия положительных целей. Современный секуляризованный, узкотехнически информированный человек не в состоянии осмыслить свою жизнь, он не способен даже спрашивать о ее смысле⁶.

Вернуть современной культуре утерянное ею духовное измерение католические теологи и считают одной из глав-

⁵ *Chrześcijanin w świecie*, 1976. N 1, s. 44.

⁶ *Herder Korrespondenz*, 1976, H. 2, S. 79.

ных своих задач. Сближаясь с современной культурой церковь, по их представлениям, должна вносить в различные ее области духовность и осмысленность. Это возможно путем возрождения у современного человека западного мира способности к духовному созерцанию. При этом отмечается, что христианское созерцание в отличие от медитации восточного типа не есть прислушивание к немоу миру, к пустоте, в которой ничто не может быть услышано и понято. Христианское духовное созерцание — это «слышащее молчание», это такая духовность, которая утверждает бытие вещей, выражает любовь к ним. Однако подобная, свободная от всякой практической заинтересованности обращенность к миру была бы невозможна, если бы сам мир не рассматривался как нечто достойное почитания, каковым он является в качестве творения бога.

Католические теологи отмечают, что в истории бывают времена «чистого созерцания», но бывают и времена «молитвы в действии». Именно к последним принадлежит наше время. Главную силу, способную изменить современный мир в положительном направлении, католические авторы усматривают в человеке, обладающем определенными духовными качествами. «Мы нуждаемся в новом человеке, в новом мышлении, мы нуждаемся в человеке, который рассматривал бы проблемы с духовной, этической точки зрения»⁷. Возможность улучшения духовно-нравственного состояния современной культуры связывается с изменением, совершенствованием человека. Содействовать такому изменению католическая церковь считает своей миссией в современном мире.

Исходя из подобных соображений, при оценке современной действительности католические философы и теологи все больше внимания уделяют проблемам современного человека. Ввиду этого теологические дисциплины приобретают ярко выраженную антропологическую направленность. Как отмечает известный итальянский неомист К. Фабро, в новой теологии происходит «антропологический поворот», вследствие которого «теологическая антропология традиционной христианской теологии» заменяется «антропологической теологией». Традиционная теология основывалась на метафизике трансцендентного бога, на догмате искупления во Христе, новая же теоло-

⁷ Ibid., 1978, II, 2, S. 296.

гия — на модернистском принципе имманентности⁸. Развивается мысль, что в философии и теологии сказать что-либо о боге можно, только одновременно говоря и о человеке, а говоря о вере, следует сначала выяснить условия существования человека, природу его стремлений, его поисков смысла жизни. Антропологический характер приобретает и понимание веры как личного отношения верующего к богу. Утверждается, что бог — не потусторонний абсолют, а личность, вера в него — не благоговение смертного существа перед непонятным ему абсолютом, а экзистенциальное отношение человеческого личного «я» к божественному «мы». В качестве исходного пункта своих рассуждений представители антропологического направления в теологии берут представление о человеке как о противоречивом, конкретно историческом существе, проблематику его разносторонних, полностью не рационализируемых отношений с миром. Исходят они обычно из принципов аристотелевско-томистского реализма, переосмысливая его в свете идей феноменологии, экзистенциализма, персонализма.

Антропологическая ориентация в том или ином варианте характерна для всей католической философской мысли послевоенных десятилетий, но наиболее ярко она обнаруживается в трудах католических авторов стран, где распространен немецкий язык: ФРГ, Австрии, Швейцарии. Это является следствием как собственных поисков теологов, так и несомненного воздействия на эти поиски идей немецкой классической философии, главным образом И. Канта, немецкой философской антропологии, а также протестантской теологии К. Барта и Р. Бульмана. Особенно сильное влияние на христианскую теологию нашего столетия оказала экзистенциальная философия М. Хайдеггера. Еще в 20—30-е годы не одну его мысль восприняли протестантские теологи, в дальнейшем развивавшие мотивы экзистенциалистской интерпретации библейских сюжетов. Примерно одним десятилетием позже хайдеггеровские идеи вызвали движение интеллектуального обновления среди молодого поколения неотомистов, осознавшего устарелость и несостоятельность «метафизики бытия» XIII в. перед лицом современных человеческих проблем.

⁸ *Fabro C. L'avventura della teologia progressista. Milano, 1974, p. 34.*

Эти последователи Фомы Аквинского (К. Ранер, И. Лотц, Э. Корет, Г. Зиверт, М. Мюллер и др.) и предприняли попытку обновить неосхоластику на основе антропологической проблематики. Ими разрабатывается так называемый трансцендентальный метод — «новейшее» слово неосхоластики, представляющий собой спекулятивное сочетание кантианского трансцендентализма и томистской метафизики и являющийся, по мнению его авторов, наиболее надежным способом достижения стоящей перед католической философией цели — «развития неосхоластической традиции в ответ на философские проблемы современности»⁹. «Трансцендентальный метод» служит теоретической основой для разработки влиятельного варианта современной христианской антропологии — «трансцендентальной антропологии», самым продуктивным представителем которой является уже упомянутый западногерманский католический теолог и философ К. Ранер.

Ранер относится к числу тех католических философов, которые, исходя из принципов интеллектуалистской аристотелевско-томистской метафизики, во многих отношениях ее критикуют, пытаются радикально реформировать, сохраняя при этом убежденность во многих преимуществах схоластической философии в сравнении с иррационализмом, в ее пригодности для пужд христианства в современном мире. Так, к неоспоримым достоинствам томизма Ранер относит его системность, интегративность, реализм в гносеологии, а главное — интерес к проблематике бытия, концепцию объективности, абсолютности, «общезначимости» божественного. Он постоянно говорит о зависимости своих взглядов от «учения самого Фомы», ссылается на «первоначальное философское событие», которое лежит в основании томистской теологии. Он подвергает критике не столько архаичность проблематики томизма, сколько средневековую форму постановки вопросов, способы их решения и интерпретации.

Одним из главных недостатков традиционного томизма Ранер и его последователи считают пропитанный интеллектуализмом эссенциализм, субстанциализм томистской метафизики, в которой бог выступает как стоящий над человеком и миром абсолют, как первопричина, перво-

⁹ *Muck O.* Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck, 1964, S. XIV.

двигатель и конечная цель всего существующего, как всеведущий судия всего человечества. В результате, считает Ранер, в томизме игнорируется личность верующего, его субъективность, упускается из виду историчность человеческого бытия, а главное, отнесенность историчности к трансценденции. Поэтому традиционный томизм уже не в состоянии предложить такое объяснение соотношения религиозной веры и практической жизни, которое отвечало бы потребностям и поискам смысла жизни современного человека в конкретно-исторических ситуациях. В сфере пасторской деятельности томистский эссенциализм способствует институционализму, авторитаризму церкви, что ведет к отчуждению в религии. Одновременно Ранер утверждает, что в томистской метафизике потенциально содержится антропологическое начало, но оно должно быть выявлено, развито, дополнено современной проблематикой.

Отмечая главные недостатки томистского эссенциализма, Ранер не оставляет вне поля зрения и другую традицию христианской философии — иррационалистическую, спиритуалистски-экзистенциалистскую. Односторонность экзистенциализма он видит в том, что его представители объясняют религиозную веру в понятиях субъективной эмоциональной жизни личности, будучи не в состоянии объяснить объективность бога, вечность и абсолютность его бытия. Экзистенциализм, с одной стороны, обнаруживает тенденцию к имманентизму, к духовной созерцательности, уходу от жизненной действительности, с другой — таит в себе опасности релятивизма и агностицизма¹⁰.

Перспективной Ранер считает такую концепцию христианской философии, которая сможет диалектически преодолеть и в «снятом» виде сочетать как интеллектуалистскую, так и иррационалистически-экзистенциалистскую традицию и на основе этого синтеза освободиться от противоречивости христианского мировоззрения, гармонически сочетая требования созерцательной и практической жизни. В отличие от ортодоксальной обновленной теологии, оставаясь, по мысли ее авторов, «теологией бога», одновременно должна стать «конкретной теологией

¹⁰ *Rahner K. Über die Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin.* — In: *Thomas von Aquin 1274—1974.* München, 1974, S. 33—45.

жизненной действительности». Она должна быть антропологической, исторической, жизненной теологией «человека — странника на этой земле».

Таким образом, Ранер и его последователи выдвигают задачу реформировать католическую философию и теологию на основе традиции самой христианской философии путем гармонического сочетания изначально свойственных ей интеллектуалистской и иррационалистической ориентаций. Однако характерно, что сам Ранер при этом обращается к одному из направлений иррационалистической католической философии и именно в нем ищет плодотворных идей для синтеза. Он присоединяется к спиритуалистским идеям испанского теолога-мистика XVI в., основателя иезуитского ордена Игнатия Лойолы (1491—1556). В истории католической теологии последний известен тем, что он дал спиритуалистское толкование религии, создал мистическую теорию «духовных упражнений» («*exercitia spiritualia*»). Подлинная вера, по Лойоле, находит свое выражение в длительных молитвах, чтении библии, мистических созерцаниях, переживаниях глубокой тоски, беспокойства, таинственности, испытаниях человеком себя путем многодневного молчания¹¹ и т. д. Следуя известному немецкому католическому философу и теологу Э. Шшиваре, Ранер присоединяется не к аскетической, а к «мистико-пневматологической» интерпретации идей Лойолы, развивает исходящую из этих идей «логику экзистенциального познания», пытается соединить ее с некоторыми принципами традиционного томизма. Синтетическое христианское мировоззрение он пытается создать, «прокладывая мост, с одной стороны, к классической мистике Августина, Бонавентуры, Иоанна Креста, Игнатия Лойолы, а с другой стороны, к традиционной онтологии, т. е. через Капта, Гегеля, Киркегора назад к Фоме Аквинскому»¹².

Главное, что привлекает Ранера в идейном наследии основателя иезуитского ордена, — это концепция соотношения созерцательной и активной жизни. В своих ранних трудах по теологии Ранер писал, что считает себя последователем игнатианской традиции, согласно которой уход от мира должен открывать верующему возможность внут-

¹¹ См.: *San Ignatio de Loyola. Diario Espiritual*. Camillas, 1956.

¹² *Fischer P. Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg etc., 1974, S. 366.

ренного мироутверждения¹³. Христианин должен понимать, что созерцательная жизнь, уход от мира во имя бога, только в том случае является подлинно христианской, если сам человек осознает, что активная жизнь богом тоже благословляется, уподобляется «божественному в человеческом». В своем беспредельном стремлении к божественному абсолюту Лойола руководствовался единственной заповедью — искать бога в мире, поэтому игнатианская индифферентность в отношении активной жизни становится предпосылкой поиска и «нахождения бога во всех предметах» («Gottfindens in allen Dingen») ¹⁴. Эта заповедь католического спиритуалиста XVI в. в понимании иезуита наших дней выражает формулу синтеза религиозности «ухода от мира» и религиозности «мирских дел», которые в традиционном христианстве различались и противопоставлялись. Согласно этой формуле, бог, как находящийся вне мира, одновременно находится и в нем; человек может найти бога не только в отрешенно-созерцательных молитвах, но и в мирских практических делах. При своей индифферентности к миру христианин должен искать бога в мире, в вещах, стремиться к богу в созерцательном действии (in actione contemplativa). Эту формулу Ранер рассматривает как руководство и принцип для преодоления противоположности между светским миром и миром божьим.

«НЕОБЪЕКТИВНОЕ» ПОЗНАНИЕ БОГА

Несмотря на то что интересы Ранера определяются стремлением сочетать в христианском мировоззрении ценности активной и созерцательной жизни, преодолеть дуализм мирского и божественного, развиваемое им самим понимание человека страдает неустранимым дуализмом. Человек является «чувственной духовностью» ¹⁵. Глубочайшая основа бытия человека — это духовность, а обусловленность материальностью — существенная черта человеческого бытия — мыслится как «заданность небытием». Человек постоянно находится на грани небытия

¹³ *Rahner K. Schriften zur Theologie. Zürich; Köln, 1961, Bd. 3, S. 336.*

¹⁴ *Ibid., S. 346.*

¹⁵ *Rahner K. Hörer des Wortes. München, 1971, S. 14.*

и бытия, является «несчастливым сознанием», «падшим существом», хотя падение и не выражает его сущности.

Объясняя человека в дуалистических понятиях духовности и материальности, Ранер в целом остается в русле традиции христианского спиритуализма, своими корнями уходящего в философию Августина; в настоящее время эта традиция представлена итальянской и французской «философией духа», персонализмом, отчасти христианским экзистенциализмом. Однако антропологический спиритуализм Ранера отличается от родственных концепций, наряду со многим другим, трактовкой «человеческой материальности». Материя, в понимании современного иезуита, не «темница» конечного духа, а настоящий его «дом». Материальность определяет такие фундаментальные аспекты бытия «человека — воплощенного духа», как пространственность и временность, единичность и повторяемость и, главное, чувственность. Посредством чувственности человек привязывается к материальному миру и отчуждается от него, чувственность опосредует человеческую деятельность, познавательные способности человека, но она также ограничивает эти способности, лишает человека возможности непосредственного, интуитивного усмотрения истины, добра, божественного абсолюта. Чувственность — это вытекающая из материальности ограниченность и слабость человеческого духа, но она же одновременно — актуализация этого духа. Если познавательные способности человека коренятся в чувственности, которая ограничивается восприятием лишь единичного и случайного, спрашивает Ранер, то каким образом человек в своем познании может трансцендировать мир пространства и времени? Как возможна метафизика бытия, если источником познания действительности является чувственная интуиция? И. Кант на подобные вопросы отвечал отрицательно, ограничивая человеческое познание пространственно-временными явлениями. Ранер, примыкая к послекантовской спекулятивной онтологии, проблеме возможности метафизики связывает с возможностью ставить вопросы о познаваемости бытия вообще.

Исходя из принципов томистской гносеологии, Ранер считает познаваемыми не только непосредственную материальную действительность, но и бытие как таковое. Познаваемость — это наиболее фундаментальная черта бытия, сущность бытия. Предмет, который есть, и возможный объект познания — одно и то же, ибо бытие того,

«что есть», — это познаваемость того, «что есть». Познавание — это «самопредставление», субъективность бытия; разум и то, что им познается, становятся одним и тем же. Ранер исходит из того, что непосредственным объектом познания является чувственно воспринимаемая материальная действительность. Актами суждения, пишет Ранер, мы утверждаем объекты как нечто отличное и независимое от самих суждений. Но эти акты дают нам возможность отличить самих себя, как мыслящих, познающих, умом постигаемых субъектов, от действительности как мира объектов. В суждении об объекте человек конституирует самого себя в качестве субъекта, противоположного объекту, более того, он может полагать самого себя как субъект, только обращаясь к объектам. Поэтому суждение как знание объекта одновременно полагает и самосознание субъекта. Знать объект — это знать его как находящегося передо мной в качестве познаваемого, а это предполагает знание субъектом самого себя как «самоприсутствие».

Таким образом, рассуждает Ранер, каждым актом знания объекта и самосознания познается и бытие, ставится вопрос о бытии вообще. Человек может воздержаться от единичных вопросов, но остается вопрос, от которого он не может уйти, — «вопрос о бытии в целом». Это главный вопрос человеческой жизни, человек сам существует как вопрос «о бытии в целом», которое дано ему только как нечто, о чем вопрошают. Самоутверждение человека как духа посредством постановки вопроса о бытии является свободным утверждением им случайности и конечности собственного бытия. Постановку этого вопроса Ранер считает отправной точкой метафизики.

Но то, о чем мы спрашиваем, рассуждает Ранер, каким-то образом уже должно быть нам известным. Относительно того, что нам совсем не известно, мы не в состоянии ставить какие-либо вопросы. Поэтому, когда человек ставит вопрос о бытии вообще, он при этом уже обладает неким знанием бытия как такового. Каким образом возможно такое предварительное знание бытия? Бытие мы схватываем априори, объясняет Ранер, «человеческое мышление всегда сопровождается невыразимым знанием бытия (*esse*) как условием всего знания индивида»¹⁶.

¹⁶ *Rahner K. Hearers of the word. N. Y., 1968, p. 36.*

Понимание Ранером способности человека априорно познать бытие отличается эклектичностью. «Раперовское объяснение априорных функций первичных принципов смешивает томистскую, кантовскую и гегелевскую точки зрения»¹⁷, — справедливо отмечается в критической литературе о Ранере. В основе этого «априорного знания» у Ранера — «первичные принципы» Фомы, самоочевидные, недоказуемые суждения, которые представляют собой предварительные условия всякого рационального доказательства. Эти принципы, согласно интерпретации Ранера, в свою очередь, содержатся в трансцендентальных или «примитивных категориях», которые эксплицируют бытие.

Именно на основе такого понимания априорности Ранер развивает свою концепцию познания человеком «бытия в целом». Бытие, согласно этой концепции, предварительно нами познается в особых духовных актах — «предвосхищении» («Vorgriff»), «предпонятии» («Vorbegriff»), аналогичных тому, который Фома Аквинский называл «excessus». Это «предпонятие» содержится во всех суждениях относительно единичных объектов. Знать объект в его единичности, как в ограниченном бытии, возможно, только одновременно схватывая его в отношении к чему-то «большему, чем он сам», к чему-то, что превосходит его границы, а именно в отношении к бытию вообще. В суждениях относительно единичных объектов подразумевается именно, что есть бытие, превосходящее всякий единичный объект. Познавая нечто как ограниченное бытие (*esse*), мы одновременно, утверждает Ранер, постигаем безграничное Бытие.

Раперовская концепция «предвосхищения бытия» носит, несомненно, иррационалистический характер. Так как безграничное бытие, рассуждает Рапер, не может входить в сознание человека в качестве объективного его содержания ни рационально понятийным, ни интуитивным путем, ни путем изучения объективной причинности, человек постигает абсолют «необъективным» путем, как раскрывающийся перед ним горизонт бытия, горизонт всякой предметности. Абсолют — это та граница, к которой устремляется человеческий разум, постепенно ассимилируя знание об опытной действительности. «Необъективность» позна-

¹⁷ *Bradley Denis J. Rahner's spirit in the world: Aquinas or Hegel? — Thomist*, 1977, vol. 41, N 2, p. 186.

ния состоит в том, что «предвосхищение» бытия представляет собой дорефлексивное, доконцептуальное «соответствие» (*adaequatio*) между человеком и миром, «нетематическое» схватывание бытия как необходимое априорное условие, трансцендентальную основу всех суждений относительно ограниченного бытия. Человек может знать ограниченное бытие только благодаря тому, что схватывает это бытие в горизонте «большого», абсолютного бытия. «В той мере, в какой суждение и свободное действие являются необходимой частью существования человека, предвосхищение чистого и простого бытия в его безграничности является частью фундаментальной конституции человеческого существования»¹⁸.

Развивая концепцию дорефлексивного познания, Ранер свою философию связывает с традицией досократовской философии, противопоставляя ее традиционной интеллектуалистской философии. По Ранеру, вся традиционная философия от Платона до Гегеля объясняла человеческое бытие и бытие как таковое в терминах логоса как соотносимые с разумом, с логической мыслью. Знание бытия интерпретировалось как логическое постижение бытия мыслью, человек определялся как *animal rationalis*. Но в таком миропонимании, утверждает Ранер, и человек, и бытие уподобляются конечным объектам, ввиду чего теряется возможность объяснить отношение человека к бытию как таковому.

В отличие от таких воззрений традиция досократовской философии, которую, в частности, стремится на современном уровне воспроизвести М. Хайдеггер, рассматривает бытие в фундаментальной соотнесенности с человеческим существованием, человек рассматривается как то «место», где бытие постигается наиболее фундаментальным и аутентичным образом. Согласно этой точке зрения, человеческому познанию бытие как таковое недоступно, оно не может быть постигнуто в чистом виде. Единственный путь познать бытие для человека — это постичь свое собственное бытие. Вопросы о бытии и о человеке совпадают.

Такое понимание познаваемости бытия выступает у К. Ранера как предпосылка объяснения способности человека постичь бога. Согласно этому объяснению, человек, спрашивая о бытии, одновременно ставит вопрос об

¹⁸ *Rahner K. Hearers of the word*, p. 3.

абсолютной основе мира, а также и собственного бытия, об «основе, которая всегда находится по ту сторону достигаемых человеком границ, по ту сторону мира»¹⁹. Вопрос об основе мира представляет собой и глубочайший вопрос о самом человеке, о последнем основании и смысле его бытия. Ввиду этого «предвосхищение» бытия, как трансцендентальная предпосылка познания, одновременно является и предварительным знанием бога, познаваемого как нечто, о чем предварительно «вопрошают». Спрашивая о бытии, человек «всегда уже находится в мире и на пути к богу, ибо одно невозможно без другого»²⁰.

Как мы видим, вопрос о познаваемости бытия католический мыслитель превращает в предпосылку решения вопроса о познаваемости бога; этот поворот становится возможным благодаря концепции «необъективного» характера познания бытия. Таким образом, первоначальное намерение К. Ранера преобразовать томизм, сохраняя некоторые его принципы, оказывается шагом в сторону от томизма, в сторону отказа от попыток рационально обосновать веру. На деле это и означает, что религиозная философия рационалистического характера в наше время невозможна.

ЧЕЛОВЕК — «СЛУШАТЕЛЬ СЛОВА»

Новизна и значение в современном католицизме развиваемого Ранером и его последователями трансцендентального метода заключается в стремлении его авторов создать антропологически ориентированную христианскую метафизику, в которой, при объяснении веры как устремленности человека к божественному абсолюту, открывалась бы возможность ставить вопрос об отношении веры к исторически сложившимся культурным условиям современного мира «адекватно ситуации человека в нем». Для этого Ранер считает существенно важным при объяснении сути веры охватить также и человека «во всей полноте его экзистенции». Фундаментальным измерением человеческой экзистенции в его понимании является историчность человека.

¹⁹ *Rahner K. Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquinas. München, 1957, S. 406.*

²⁰ *Ibid., S. 405.*

Попытки рассматривать человека как историческое существо, а также и саму веру, само христианство видеть в процессе исторического изменения отнюдь не являются «последним словом» католической философии. Католические философы и теологи неоднократно рассматривали христианство во взаимосвязи с эволюцией культуры, с ходом исторических событий, а историчность, историческое развитие считали одной из существенных черт христианства. Это можно отметить, например, у некоторых представителей романтического католицизма XIX в. (И. Геррес), католического модернизма начала XX в. (А. Луази, Г. Шелл), у некоторых теологов последующих десятилетий (К. Адам). Сама историчность понимается, правда, весьма неодинаково. Все же большинство католических авторов историчность христианства и историчность человека трактуют, исходя из противопоставления земного и божественного, историю человечества объясняют как драматическую борьбу добра и зла, истины и заблуждения, божественных и дьявольских сил и т. д. Ранер в главных вопросах не отходит от такого понимания историчности. Однако в его концепции отражается стремление преодолеть противопоставление религиозного и светского, историю он трактует как место, где возможно сближение, сочетание и единение созерцательной и активной жизни.

Историчность человеческого бытия Ранер объясняет, исходя из своего положения о том, что человек — это воплощенный дух. Ввиду этого, рассуждает он, человек является пространственно-временным, повторяющимся существом, он живет среди себе подобных, он есть только «случай общего». Из этого следует однократность, смертность, но также и уникальность человеческого бытия. Но главное, чем характеризуется историчность человека, — это свободное деяние, т. е. такое деяние, которое не выводится из предшествующей общей основы, но возникает из сознательного свободного целеполагания. «Историчность в человеческом смысле имеется только там, где в мире, т. е. в пространстве и во времени, разворачивается свободная деятельность взаимно свободных личностей. . .»²¹

Против положения, что историчность человеческого бытия неотделима от свободной его деятельности, трудно

²¹ *Rahner K. Hörer des Wortes, S. 145.*

что-либо возразить. Однако подлинный смысл этого положения раскрывается в зависимости от того, как понимается взаимосвязь историчности и свободы, как понимается сама свобода. Для точки зрения католического философа характерен неисторический подход к объяснению самого свободного действия человека. Способность к свободному действию он трактует как некоторую изначальную данность, вытекающую из сущностной способности человека как воплощенного духа возвышаться над материальностью, превосходить мирскую единичность и ограниченность. Свободу Ранер понимает как личное самоопределение, самореализацию предметно действующего человека перед лицом бесконечного абсолютного существа. Свою свободу, согласно этой точке зрения, человек реализует в практическом творческом действии в различных областях общественной жизни (в экономике, технике, науке, политике), которые обуславливаются и изменяются исторически. Однако неисторическим (в смысле «немирским») является само стремление человека к действию. Исторически непреодолимыми представляются Ранеру и материальная обусловленность человеческой деятельности, из материальности вытекающая случайность, отчужденность, неподатливость «этого мира», ограничивающие и сковывающие свободу человека. В таком объяснении историчности очевиден традиционный христианский дуализм «мирского» и «божественного».

Недостаточными для адекватного выражения духовной сущности человека Ранер считает и результаты свободного человеческого действия, объективируемые в формах науки, техники, искусства и т. д. Эти результаты отличаются коммуникативностью, они предназначены для коллективного, общественного потребления и осмысления. Однако в сфере творений своей культуры человек может ориентироваться только на рационализируемое пространственно-временное измерение, поэтому он не достигает подлинной своей историчности и глубинного ее смысла. В своей деятельности человек не только теоретически познает мир, не только творит, но также и определяет самого себя, манипулирует самим собой в различных отношениях в глобальном историческом масштабе. Результаты культурной деятельности человека становятся затем орудиями его самоманипулирования, самоограничения. Отсюда вытекает осознание человеком недостаточности своей деятельности, рискованности ее последствий, чув-

ства разочарования ею, одиночества, отчужденности от мира.

Таким образом, раиеровское понимание историчности отражает традиционное для христианства негативное отношение к «мирской» действительности. Преодолеть отчужденность действительности, согласно этому пониманию, человек может только путем трансцендирования, превосхождения самого себя. Трансцендирует себя человек лишь постольку, поскольку он в любви открывается навстречу другому человеку, историческому будущему, бытию. Его способность открытости к бытию невыводима из пространственно-временных определений практической его деятельности, поэтому своей открытостью человек возвышается над своей свободой и над своей историчностью. В осознании своей открытости к бытию человек осознает и беспредельность своей возможности трансцендировать самого себя, осознает себя как тайну.

В своих рассуждениях Ранер приходит к выводу, что человек как историческое существо свое подлинное существование может обрести только воспринимая историческую действительность и самого себя в ней в свете ее трансцендентного измерения. Будучи историческим существом, человек тем самым есть и трансцендентное существо, он есть одновременно «конкретно-телесное историческое существо земли и существо абсолютной трансценденции»²². Из этого вытекает исторически непреодолимая противоречивость человеческого бытия: «Человек колеблется посредине между миром и богом, между временем и вечностью, и эта середина — место его назначения и его судьбы»²³.

Объясняемая подобным образом историчность определяется Ранером как «место» встречи человека с богом, как пространство, где бог открывается человеку. Объясняя смысл божественного откровения человеку, Ранер пишет, что бог в своей бесконечной свободе и любви открывается человеческому «я», обращает к нему свое «слово». Но бог открывает человеку только то, что тот в состоянии «услышать», бог открывается человеку в виде ему доступных, им самим создаваемых символов, в виде исторических, раскрывающихся во времени событий. «Что такое бог, мы не можем знать подлинно и однозначно из одного

²² Rahner K. *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, S. 207—208.

²³ Rahner K. *Geist in Welt*, S. 406.

только мира, это мы знаем только из действий живого и свободного бога в истории, через которую он нам объявляет то, чем он хочет быть»²⁴.

Исходя из интерпретации откровения как «слова» божьего, обращенного к человеку, Ранер религиозную веру определяет как внимание к «слову», слушание «слова», а человека — как актуального или потенциального «слушателя слова». Понимание человека как «слушателя слова» выводится из концепции «предвосхищения». Однако услышать это «слово» человек может только через фундаментальное усмотрение собственного бытия, через переживание самого себя в истории. Это он уясняет для себя при помощи «первослов» (*Urworte*), образующих «основу духовной экзистенции человека»²⁵. «Первослова» являются выражением человека в единстве духа и тела, историчности и трансцендентности. «Восхождение от единичности к бесконечному в движении человеческого духа, которое философы называют трансцендированием, относится к самому содержанию первослова»²⁶. Первословами говорит каждый человек, поскольку он не является духовно мертвым, но эти слова в особенности «доверяются» священникам, проповедникам, несущим слово божие людям. Вера, согласно такому пониманию, — это не чисто духовный акт человека, но акт-слово, акт-событие, экзистенциальное личностное событие во всей полноте человеческого бытия.

В ранеровском положении о личностном смысле религиозной веры нетрудно заметить влияние идей экзистенциализма, в первую очередь идей М. Хайдеггера. Именно под влиянием последнего Ранер объясняет веру как слушание человеком божьего слова или его молчания в истории²⁷. Понятие «слушание» в учениях обоих мыслителей имеет неодинаковое значение, что вытекает из различной постановки ими вопроса о бытии. Хайдеггер «слушание» (*Hören*), «внимание» определяет как тип мышления о бытии, он ставит целью осуществить экзистенциальный анализ человеческого бытия, чтобы выявить общую структуру отношения человека к бытию вообще. Ранер же анализирует структуру открытости человека навстречу божественному

²⁴ *Rahner K. Schriften zur Theologie*, Bd. 1, S. 134.

²⁵ *Ibid.*, Bd. 3, S. 352.

²⁶ *Ibid.*, S. 353—354.

²⁷ См.: *Masson M. Rahner and Heidegger: Being, hearing and God.* — *Thomist*, 1973, vol. 37, N 3, p. 456.

бытию, ставит вопрос о смысле откровения как гласа божьего человеку, о том смысле, который человек вкладывает в понятие бога. Он приходит к мысли, что человеческий опыт бытия граничит с таинством, таинство — это «невыразимый горизонт» совокупного опыта бытия. Как таинство человеком воспринимается и бог: «...имеется непроглядное темное таинство полной и прочной непостижимости — бог»²⁸. Таинством для себя является и сам человек. «Человек ощущает себя как тайну, как вопрос, на который он не имеет никакого ответа»²⁹. В глубинах духовной жизни каждого человека кроется таинство как «невыразимое» («Unsagbares»), как основа и средоточие личностного существования, по словам Августина и Бонавентуры, — «самое сокровенное в нас». Придерживаясь имманентистского понимания веры — «чувствовать бога в себе» («sentire deus in se» — И. Лойола), Рапер утверждает, что подлинная вера требует от человека углубленности в свой духовный мир, что опыт бога — тайны — это глубоко личностный опыт.

Следует отметить, что проблемы отношения человеческого, в смысле мирской человеческой деятельности, и божественного находятся в центре внимания не одних католических философов. Эта проблема занимает значительное место и в трудах современных протестантских теологов, представителей наиболее влиятельного направления в протестантизме, так называемой диалектической теологии, хотя и получает здесь несколько иную, чем в католицизме, интерпретацию.

Так, представители протестантизма в гораздо большей степени, чем католические авторы, подчеркивают коренную противоположность человеческого и божественного, несовместимость, несоизмеримость веры и практической мирской деятельности. Это, правда, не всегда ведет к отрицанию ценности достижений культуры. У некоторых протестантских авторов, например у П. Тиллиха, культурная деятельность человека даже приравнивается к религиозному его отношению к бытию, так как религиозность понимается Тиллихом расширительно, не отождествляется с церковной обрядностью. Но противоположность человеческого и божественного этим не снимается.

²⁸ *Rahner K. Die Siebenfältige Gabe: Über die Sakramente der Kirche. München, 1974, S. 86.*

²⁹ *Rahner K. Experiment Mensch. Hamburg, 1973, S. 132.*

Следует учесть и то, что на представителей диалектической теологии больше, чем на католических теологов, оказала влияние экзистенциалистская философия Хайдеггера. Точнее, протестанты глубже восприняли пессимистические взгляды Хайдеггера на человеческую жизнь, в то время как католические авторы, главным образом Ранер, основное внимание обратили на метафизическую сторону вопроса.

Продолжая иррационалистическую линию в христианской философии, Ранер считает религиозную веру в ее сокровенном личностном смысле мистическим опытом таинства, глубоко личностным переживанием человеком собственной вовлеченности в таинство бытия. Таинственность бытия раскрывается в общедоступной конкретной историчности, в которой человек обнаруживает и свои возможности, и свои границы. Таинственность окутывает не только предельный «горизонт» бытия, она пронизывает всю историческую конкретность, поэтому человек в состоянии трансцендировать себя в любом повседневном свободном действии.

Мистическое переживание таинства бытия трактуется Ранером как особое сверхрациональное познание, в котором разум трансцендирует себя и преодолевает свою интеллектуальную односторонность. Ядром такой интерпретации религиозной веры является «экстатическое» понимание человеческого духа, которое «представляет собой синтез мистики, христианского платонизма (Августин, Бонавентура), немецкого идеализма (Фихте, Гегель), а также хайдеггеровской философии экзистенции»³⁰. Такой подход к объяснению веры в понимании Ранера должен подняться над различиями аристотелевско-томистского интеллектуализма и августинианского иррационализма.

Объясняя религиозную веру как акт-событие исторического характера, Ранер, несомненно, делает шаг в сторону модификации понимания веры соответственно представлениям современной секуляризированной культуры. В таком объяснении скрывается намерение в определенной степени веру секуляризировать, преодолеть (одновременно и сохраняя) противоречивость земного и божественного, «возвышая» первое и «приземляя» второе. В своей историчности человек, утверждает Ранер, со-

³⁰ Fischer P. Der Mensch als Geheimnis, S. 366.

стоит «в подлинном диалоге с богом», человек как творение «является подлинным соучастником в этой богочеловеческой драме истории», поэтому «история имеет подлинную и абсолютную серьезность»³¹. Как видно, это секуляризация веры такого рода, в которой скрывается желание самое историческую действительность представить в «сакрализованном» виде, объяснять ее «с точки зрения» трансцендентного измерения.

Последнее явствует из того, что в своей концепции историчности веры Ранер сохраняет традиционное христианское положение об ограниченности естественных человеческих способностей, согласно которому одни эти способности еще не позволяют человеку услышать «слово» божие. Возвыситься до «слова» он может только благодаря божьей благодати, которая невыводима из природы человека, а представляет собой «дар», новую ступень бытия сверхъестественного характера. «Истинно совершающееся христианство всегда является однажды совершившимся синтезом евангельского послания и Христовой личности, с одной стороны, и конкретным историческим синтезированием, в котором евангелие переживается, — с другой»³². Исходя из принципов трансцендентального метода, Ранер объясняет, что человек является полностью «открытым» для такого дара, потому что он, как дух, еще до восприятия божьей благодати в своей душе уже «возвышен», обладает «сверхъестественным экзистенциалом» — предварительной устремленностью в сверхъестественность. Ввиду этого человеческий опыт бога-тайны носит априорно-необходимый характер и как опыт «невыразимого горизонта бытия» является основной предпосылкой нашего познания и нашей веры.

Концепция историчности христианства, в последние десятилетия интенсивно развиваемая как католическими, так и протестантскими философами и теологами, представляет собой ту теоретическую предпосылку, исходя из которой христианские авторы объясняют социальные культурные процессы современности, место религии в них. Эта концепция формировалась под влиянием научного исследования исторических обстоятельств возникновения христианства, его первоисточников, главным образом Ветхого и Нового заветов; она широко используется теоло-

³¹ *Rahner K. Schriften zur Theologie*, Bd. 1, S. 126—127.

³² *Rahner K. Zur Theologie der Zukunft*. München, 1971, S. 231.

гами с тем, чтобы обновить современное христианство, возрождая в нем дух «библейского». Само «библейское христианство» понимается как живая, жизненная, историческая вера.

Такая точка зрения формируется как антропологическая альтернатива спекулятивному субстанциалистскому пониманию бога, как «недогматическая», «жизненная» теология, как концепция неинституциональной религиозности. Ранер пишет: «...учение Нового завета поэтому есть, решительным образом, не онтология качеств бога, не теория, но историческое повествование о человеческом опыте бога»³³. Историчность считается существенной чертой христианства. Один из авторов католического журнала «Хердер Корреспондент» пишет: «Когда я говорю, что человек — это существо, которое в истории получает последнюю конкретность божьего ответа на свои человеческие вопросы, здесь заключено по меньшей мере ядро христологии»³⁴.

Следовательно, согласно данной точке зрения, отношение верующего к божественному абсолюту опосредствуется не только церковью как институцией, а всей исторической реальностью, всеми имеющими «историческое измерение» человеческими творениями культуры. Значит, исторически меняющаяся светская действительность, несмотря на всю ограниченность и чуждость человеку, является не препятствием, а, напротив, необходимым условием для спасения человека. Общественная — «активная» — жизнь не противоречит, а служит материальной предпосылкой духовно-созерцательной жизни человека при определенной «возвышенности духа» последнего.

Связывая «таинство» бытия с историчностью, Ранер свое мистическое понимание веры отличает от мистики «чистого духа». Подлинно христианской, считает он, является мистика «духа в мире», мистика «в вещах», которая призвана помочь верующему преодолеть субъективность в вере, отрешенность от мира, приобщить свою веру к объективной действительности, к реальным историческим событиям. Трансценденция, согласно этой точке зрения, не является чистой потусторонностью. Трансценденция кроется во всех реальных вещах, во всех поступках,

³³ *Rahner K. Schriften zur Theologie*, Bd. 1, S. 134.

³⁴ *Herder Korrespondenz*, 1974, N 2, S. 87.

во всех исторических событиях. Поэтому путь человека к богу лежит не только через молитву, но также через повседневный труд, творческие усилия, нравственные поступки. Сама молитва не тождественна церковной обрядовости, молитва отчасти может совпасть с многим из того, что человек с искренней любовью делает в повседневности. Вера в таком понимании, как и во времена раннего христианства, становится состоянием, поведением, образом жизни, судьбой, самой жизнью, а не спекулятивным ее объяснением.

Исходя из подобным образом объясняемой веры, Ранер развивает свою «конкретную теологию жизненной действительности». В отличие от традиционной эта теология носит антропологический характер, она объясняет, как человек своими свободными, ответственными действиями раскрывает трансцендентный смысл своего бытия. Новая теология должна охватить всю конкретную действительность человека, поэтому она включает различные конкретные теологии — «теологию труда», «теологию любви», «теологию истории», «теологию политики». Новая теология является мистической, такой же будет, полагает Ранер, и религия будущего, но это мистика воплощенного духа, она не уводит верующего от конкретной историчности, а в нее направляет, в ней повелевает искать «таинственную глубину действительности»³⁵.

Содержание ранеровского понимания историчности не исчерпывается лишь объяснением возможности божественного откровения в истории. В рамках этой концепции Ранер пытается объяснить и положение христианства в современном мире. Как раз этот аспект данного понимания историчности и заслуживает внимания в силу стремления Ранера занять реалистические позиции.

Историчность христианства в контексте истории общества Ранер объясняет как его историческую изменчивость, обусловливаемую взаимосвязью с изменяющимся миром.

Разумеется, Ранер при этом не отходит от сущности католического понимания историчности христианства (как оно выражено, например, в иррационалистическом учении Дж. Ньюмена), согласно которому развитие христианства — это лишь развертывание во времени неиз-

³⁵ *Rahner K. Alltägliche Dinge. München, 1974, S. 8.*

менной, вневременной сути, «идея» христианства, лишь изменение внешнего культурно-исторического его облачения. «Дух человечества, и прежде всего церкви, обладает „памятью“. Он изменяется и в то же время сохраняется; он обновляется таким образом, что не теряет старое»³⁶.

Однако Ранер отличается от многих католических философов и теологов современности довольно трезвой оценкой положения церкви в современном мире. Он отмечает, что современный мир и его культура неблагоприятны для христианства, что следует отказаться от нереалистических намерений создать однородное христианство в обществе. Он подчеркивает, что современный христианин является реалистом или должен им стать, современный христианин принимает этот мир с его секуляризацией и атеизмом, мир могущества и безнадёжного бессилия человека, христианин «не обожествляет этот мир в утопических идеологиях и не проклинает его»³⁷. Изменяется не только отношение христианина к миру, должна преобразоваться и структура христианского общества, структура самой церкви. Главным в этой структуре будет не институциональная обрядность, как это было до сих пор, но вера и любовь. Церковь должна заниматься только духовными делами, отказаться от многого из того, что ее связывало с миром в прошлом. «В сегодняшней ситуации церковь должна больше, чем когда-либо, остерегаться выглядеть в глазах людей клерикальной, религиозно замаскированной формой тоталитарной системы»³⁸.

Пытаясь предвидеть тенденции развития общества, Ранер правильно полагает, что христианству это развитие не сулит ничего хорошего. Правда, христианство он называет религией будущего. Ожиданием будущего характеризуется им и жизненная ситуация человека как исторического существа. Но христианство, согласно Ранеру, не должно иметь никаких общественных утопий будущего.

Христиане как христиане могут иметь в истории задачи и цели, которых не имеет церковь, но церковь должна быть полностью «открытой» навстречу завтрашнему

³⁶ *Rahner K. Schriften zur Theologie*, Bd. 1, S. 56.

³⁷ *Rahner K. Experiment Mensch*, S. 8.

³⁸ *Rahner K. Schriften zur Theologie*, Bd. 2, S. 273.

дню. Тем более что общество и культура будущего будут разнообразными, плюралистическими, будет разрастаться плюрализм и в самом католицизме, теология будет опираться на различные идеологии. «Церковь в будущем останется „малой землей“, частью плюралистического общества»³⁹.

В труднопредвидимом мире будущего, рассуждает Ранер, как и в прошлом, будут чередоваться добро и зло, жизнь и смерть, надежда и радость, и все это будет делать мир будущего глубоко христианским. Останутся неизменными суть христианских ценностей, суть церкви, но не ими будет определяться духовная жизнь большинства людей. С необходимостью будет меняться структура церкви, она станет настолько «эластичной», что сможет реализовать себя в различных конкретных обществах. Значит, и в дальнейшем церковь будет вынуждена приспосабливаться к изменяющейся исторической действительности, как она это делает в наше время с тем, чтобы избежать пагубной для себя изоляции от общества.

Как видим, Ранер, один из самых деятельных представителей католического обновленческого движения, будущее церкви оценивает довольно пессимистически. Причина этого пессимизма в том, что разрыв между церковью и культурой современного мира не обнаруживает тенденции к сокращению, напротив, он все увеличивается. Попытки католических философов преодолеть расхождение практической общественной жизни и веры терпят неудачу. Развиваемая Ранером и его последователями «мистическая теология» свидетельствует о дальнейшем уходе католической философской мысли от исторической реальности, а не о сближении с ней. В этом проявляется своя закономерность: история христианства свидетельствует о том, что в кризисные периоды в нем всегда усиливались тенденции иррационализма и мистики; в современную эпоху это становится особенно очевидным.



³⁹ *Rahner K. Zur Theologie der Zukunft, S. 231.*

Развитие католического мировоззрения в наше время характеризуется, как известно, неослабевающими обновленческими поисками. Обращает на себя внимание тот факт, что в идейном плане эти поиски зачастую инспирируются не столько воздействием тех или иных течений «светской» философии, сколько собственно христианскими источниками и представляют собой, во всяком случае по мысли самих «ищущих» теологов, естественное продолжение развития христианской мысли в нашу эпоху. Попытки обновить католическое мировоззрение в большинстве случаев предпринимаются на основе усиленного изучения первоисточников христианства. Именно из них современные католические авторы пытаются извлечь некий универсальный смысл, неизменный по своему сокровенному содержанию, но изменчивый в том, что касается внешних черт его конкретного исторического воплощения, его актуальности для различных периодов истории человечества. Новые концепции, предназначенные для современности, создаются как реинтерпретации, переосмысления, первоначальных христианских сюжетов, событий «священной истории», основных догматов веры. Это проявляется в многочисленных работах такого рода, как «введение в христианство», «введение в веру»¹, в которых в различной форме (комментария, исторического повествования, системного анализа) ставятся вопросы о том, что такое религиозная вера, в чем суть христианства, каково назначение христианина в современном мире и т. д. Исследования эти далеко не всегда носят академический характер, порою в них затрагиваются актуальные, с точки зрения католической церкви вопросы веры, морали, культуры, политики современного общества. Объясняются они в большинстве случаев не в категориях схоластики, а в понятиях теологии. Заметно возрастание значения теологических исследований наряду с философ-

¹ *Ratzinger B. J. Einführung in das Christentum. München, 1968; Fries H. Herausforderter Glaube. München, 1968; Kasper W. Einführung in den Glaube. Mainz, 1972; Rahner K. Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg, 1976.*

скими, причем для теологии характерен отход от схоластической традиции.

В широком потоке работ по католической теологии выделяются труды, посвященные христологии (дисциплине догматической теологии, исследующей жизнь Христа путем анализа евангельских текстов). Одной из основных ее проблем является проблема отношения человека и бога в лице Иисуса Христа. Через христологию католическая теология возвращается к самому ядру христианского мировоззрения — к «священной истории».

В современной христологической литературе особенно выделяются труды швейцарца Ганса Кюнга (Hans Küng, род. 1928), профессора догматики экуменической теологии в Тюбингене (ФРГ), директора Института экуменических исследований Тюбингенского университета. Книги Кюнга оставляют заметный след в современной католической теологии благодаря значимости рассматриваемых в них вопросов, богатству фактического исторического материала, новизне и смелости некоторых интерпретаций. В работах Кюнга акцентируется значение идейного наследия христианства, главным образом сюжетов Нового завета, касающихся жизни Христа, для осмысления проблем современного человека, подчеркивается необходимость глубокого осознания верующими непрерывной связи настоящего с прошлым, общественного с личностным. Но главное, чем труды Кюнга привлекают к себе пристальное внимание верхушки иерархии католической церкви ФРГ, многих теологов и философов, это содержащиеся в них попытки по-своему объяснить некоторые традиционные положения католической догматики, делая выводы относительно ситуации христианства в современном мире. Именно из-за этого уже в течение нескольких лет на страницах западноевропейской католической печати не утихают споры по поводу многих выдвигаемых Кюнгом положений.

В январе 1975 г. Ватиканская конгрегация по вопросам веры закончила критическое исследование книг Кюнга «Церковь» и «Непогрешим?»² и объявила свое решение, которое, однако, не повлекло тогда никаких дисциплинарных мер. Эти книги обсуждались и на конференции немецких епископов 1975 г., причем конферен-

² Küng H. Die Kirche. Freiburg etc., 1973; Küng H. Unfehlbar?: Eine Anfrage. Freiburg etc., 1973.

ция настаивала на том, чтобы автор исправил некоторые свои христологические высказывания, приведя их в соответствие с традицией³. Обсуждению на конференции епископов подверглась и новая, наиболее известная книга Кюнга «Быть христианином»⁴. В Заключении конференции говорится, что существенные моменты католицизма в книге представлены таким образом, что только «после исправления могут быть признаны выражением католической веры»⁵.

Известные католические теологи (К. Ранер, Г. Царнт и др.) в полемике с Кюнгом⁶ характеризуют его как мыслителя, отклоняющегося от традиции, стоящего на грани «глубокого заблуждения»; от Кюнга ждут отказа от многих его воззрений.

Рассматривая различные дисциплины католической теологии в плане их исторического развития, можно заметить, как и в католической философии, наличие в них двух традиций: одна продолжает линию греческо-средневекового рационализма (аристотелизма-томизма), другая — антирационалистическая — исходит главным образом из библейских сюжетов, письменных памятников раннего христианства. Представители первой традиции, т. е. традиции схоластики, описывают христианское мировоззрение в абстрактных понятиях, пытаются придать ему системный характер, саму веру представляют как интеллектуальный акт (*credere est actus intellectus*. — Фома Аквинский). Представители второй христианское мировоззрение интерпретируют в категориях «жизни», личного действия, волевого стремления, переживания, проповедуют, что вера, согласно духу Нового завета, — это вера простая, жизненная, проявляющаяся в повседневной любви⁷. Они считают в вере существенным не рациональный довод, а интуицию. Многие католические теологи и философы в последние десятилетия посвящают свои труды именно проблемам освобождения христианской теологии от греческого рационализма и возрождения

³ Herder Korrespondenz, 1975, H. 4, S. 181—185.

⁴ K^ung H. Christ sein. München, 1974.

⁵ Herder Korrespondenz, 1977, H. 12, S. 634.

⁶ Stimmen der Zeit, 1971, N 187, S. 43—64, 105—122.

⁷ Hessen J. Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig, 1956, S. 102—105.

в ней библейского духа «жизненности» и «непосредственности».

Эти две традиции имеют место и в христологии. В течение столетий эта теологическая дисциплина развивалась под влиянием греческого рационализма, исходила преимущественно из евангелия Иоанна. На первом плане стоял не вопрос о жизни конкретного исторического Иисуса Христа, а спекулятивные рассуждения о «двух природах», о единстве и различии природы человеческой и божественной.

В последнее время христология усиленно ориентируется на так называемые синоптические евангелия (евангелия Марка, Матфея, Луки), в которых описываются факты жизни и высказывания Христа и для которых характерен стиль, близкий к историческому повествованию.

На основе анализа содержания Нового завета в современной христологии создаются определенные концепции личности Иисуса; Иисус — носитель грядущего эсхатологического спасения, Иисус — божественный чудотворец, воплощенная, «уничижнная» мудрость и т. п. Наибольшей популярностью пользуется та концепция, в которой в качестве главного момента фигурируют распятие и воскрешение Иисуса, а его судьба представляется как история «воскрешения для жизни через смерть». Аналогичные представления лежат в основе и так называемой теологии креста, которая известна уже со времен патристики и средневековья, а в наше время интенсивно развивается Г. У. Бальтазаром в католицизме, П. Тиллихом, Ю. Молтманом в протестантизме.

Подобная концепция жизни Иисуса является исходным пунктом христологии Кюнга и его ближайших единомышленников: голландского теолога доминиканца Э. Шиллебекса (род. 1914) и немецкого теолога В. Каспера (род. 1933)⁸. Все три автора развивают так называемую христологию «снизу» («*Christologie von unten*»)⁹, исходящую из предположения, что смысл евангельских высказываний об Иисусе Христе, о сущности человека и

⁸ *Schillebeeckx E.* Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg etc., 1976.

Kasper W. Jesus der Christus. Grünewald, Mainz, 1974.

⁹ Herder Korrespondenz, 1975, Н. 8, S. 413.

сущности бога, смысл самого слова «бог» могут быть постигнуты не в плане спекулятивного рассуждения, а только через формы исторического жизненного повествования. Стараясь сохранить верность синоптическим евангелиям, Кюнг пытается показать, что в Новом завете от первых до последних страниц ведется не повествование о боге, но беседа с посланником бога. Поэтому сердцевиной христологии, а тем самым теологии вообще должны быть не абстрактные определения сущности Христа, а функциональные высказывания о нем, т. е. описание конкретной исторической его жизни, его судьбы, его дел и слов, ибо сущность реализуется через функции, т. е. через то, что действует, проявляется в истории. В стиле повествования синоптических евангелий Кюнг старается пересказать и положения древних соборов, обрисовать главные периоды церковной истории.

Христологические исследования Кюнга и его приверженцев говорят о том, что в католической теологии, как и в философии, в наше время совершается постепенный отход от субстанциалистского мышления, характерного в основном для схоластики, и предпринимаются попытки представить основные положения христианского мировоззрения в исторических, экзистенциальных, «человеческих» категориях, как наиболее адекватно выражающих содержание Нового завета и отвечающих миропониманию конкретного исторического верующего. Высказывается точка зрения, что религиозная вера может что-либо сказать современному человеку только будучи представленной в понятиях историчности, временности, повседневности, ибо эти понятия выражают существенное измерение человеческого бытия, реальные условия веры человека. При этом надо подчеркнуть, что «историчность» католическими теологами определяется в понятиях временности, «событийности», случайности.

В книге «Быть христианином» Кюнг ставит вопрос, который он за год до этого выдвинул в одной из своих статей, а именно: «Что является отличительным для христианства?» Тогдашний ответ звучал так: «Сохраняющимся, отличительно христианским, „душой“ церкви являются не идея, принцип, аксиома, положение, но то, что может быть просто высказано одним словом — личность: сам Иисус Христос»¹⁰. Подобным образом характеризует

¹⁰ Theologische Meditationen. Zürich, 1973, Bd. 30, S. 25.

суть христианства и уже упомянутый В. Каспер: «Смыслом и основой церкви является не какая-либо идея, не принцип и не программа, а также не единичные догмы и моральные заповеди и не определенные церковные и общественные структуры. Все это, конечно, имеет свое оправдание и назначение. Основой же и смыслом церкви является личность, которая носит конкретное имя: Иисус Христос»¹¹. Эти определения сущности церкви не только концентрированно выражают идеи христологии «снизу», но и свидетельствуют о том, что данная разновидность католической теологии развивается в русле «антропологического поворота», все шире охватывающего разные области католического мировоззрения. В центре рассмотрения оказывается жизнь Христа, а не «таинство церкви», как это имеет место в традиционной теологии. Одну треть новой книги Кюнга занимает именно описание и интерпретация дел и слов Христа, на основе анализа сюжетов Нового завета. Определение христианства в категориях «персональности» Христа в тайном или явном виде содержит антиклерикалистскую, антипапистскую тенденцию.

Описание и интерпретация жизни родоначальника христианства в книге дается на фоне развернутого критического анализа духовно-правственного состояния культуры современного мира. Особое внимание обращается на значение для этой культуры современных мировых религий как «носителей гуманизма». Историческое развитие идеи гуманизма при этом трактуется Кюнгом как непрекращающиеся, исторически обуславливаемые попытки человека преодолеть одномерность своего бытия, придать ему непреходящий смысл. Судьба распятого и воскрешенного Христа в этой связи рассматривается как конкретный и окончательный ответ божий на эти усилия человека, ответ, символизирующий земное назначение человечества. С глубокой озабоченностью Кюнг констатирует, что христианская теология, как и мировоззрение в целом, сегодня находится в одной из величайших переломных фаз, сравнимой лишь с переломами II—III, а также XIII столетий, возникшими из-за конфронтации христианства с аристотелизмом, представлявшим «светскую культуру» того времени. Перелом, который неизбежным образом претерпевает христианство в наше время, выра-

¹¹ Kasper W. Jesus der Christus, S. 13.

тает из его конфронтации с современным секуляризированным миром, его односторонним рационализмом, научно-техническим, потребительским мышлением. Для того чтобы выстоять в этой конфронтации, христианская теология, по мнению Кюнга, нуждается в коренном обновлении, критическом пересмотре, но не путем радикальной перестройки ее содержательной стороны, а путем глубокого постижения имеющегося в ней человеческого смысла и всестороннего раскрытия этого смысла. Обновленная теология и должна ориентироваться на рассмотрение вопроса о различиях и единстве общерелигиозного и гуманистического содержания в христианской вере, исторического и церковного аспектов интерпретации «священной истории». Кюнг отмечает, что переработка христианского мировоззрения в этом плане — дело не одного поколения теологов, но историчность современного мира уже теперь ставит перед католиками эту задачу в качестве самой главной.

Эти рассуждения подводят Кюнга к следующему выводу: только в плане исторического рассмотрения в теологии может быть поставлен вопрос об отношении конкретного Иисуса к богу и к человеку. Это значит, что вопрос о жизни Иисуса Христа надо ставить одновременно как «вопрос о боге» и как «вопрос о человеке». Это основная мысль христологии Кюнга, он ее конкретизирует следующим образом: исторический Иисус из Назарета есть поверенный и представитель бога, и подлинный человек, «последняя мера всей человечности»¹². Иисус как конкретный живой человек полностью реализовал свое единственное личностное человеческое существование, его человечность есть мера, которой мы должны мерить самих себя, а не наоборот, не наше понятие человечности должно быть мерой жизни Иисуса. Будучи конкретной человеческой личностью, Иисус тем самым не вмещается ни в какую заранее данную схему, он есть человек, который взрывает все схемы. Не будучи ни священником, ни политическим революционером, ни аскетическим монахом, ни скромным моралистом, он «провоцирует со всех сторон»¹³. Выступающий против религиозных и политических авторитетов своего времени, Иисус своей жизнью и судьбой призывал к богу, как к подлинной челове-

¹² *Küng H. Christ sein*, S. 439—440.

¹³ *Ibid.*, S. 202.

ности, и этим осуществлял свое посланничество в качестве мессии.

Такие решающие моменты «священной истории», как распятие, смерть на кресте и воскресение Иисуса Христа, в книге Кюнга трактуются как события внутренне вытекающие из его посланничества, воплощающие осознанную им самим трагичность его личностного существования, одновременно символизирующие общечеловеческие испытания. Смерть на кресте и воскресение Иисуса в плане человеческого бытия символизируют победу веры над неверием, надежды над отчаянием, бытия над небытием. Эти события не являются историческими событиями в строгом смысле. Научными методами историографии они принципиально не верифицируются, «то, что произошло, взрывает и превосходит границы истории». Тем не менее, утверждает Кюнг, это в глубочайшем смысле подлинные события, олицетворяющие повседневно происходящее в человеческой жизни. Своей смертью и воскресением Иисус возвестил в действительности не самого себя, но «настоящее и будущее человечества», близость царства божьего, но близость не как угрожающий суд, о чем говорили многие эсхатологическо-апокалиптические проповедники, а близость как любовь, спасающую и возвышающую человечество. Бог мыслится здесь как творческая любовь, которая сама себя отдает «от себя отличному».

Представители теологии «снизу» придерживаются той линии католической метафизики, согласно которой бог — это не сверхъестественное субстанциальное бытие, которое выступает относительно мира как неподвижная первопричина. Напротив, бог — это «чистый акт», «самоэкзистенция», «сама жизнь и творчество», неопределимый источник развития мира и творческих способностей человека. Такое понимание бога, обычно называемое экзистенциалистским в отличие от эссенциалистского, характерно для католических философов модернистской ориентации, в том числе и для неотомистов Ж. Маритена, Э. Жильсона и др. Кюнг и его единомышленники, говоря о божественном в понятиях историчности, человечности и любви, развивают экзистенциалистскую точку зрения, считают ее современной, отвечающей мироощущению и ментальности современного человека.

Объект этих рассуждений,носящий, казалось бы, специфически теологический характер и по своему конкрет-

ному содержанию не затрагивающий реальных проблем современности, является теоретической платформой для перехода к рассуждениям о многих актуальных «светских» проблемах. Теологическая проблема отношений «Иисуса-человека» и «Христа-бога» в книге Кюнга становится исходной для интерпретации вопроса об отношении религиозной и практической активности человека — одного из самых острых вопросов современной христианской философии.

Активность человека, как религиозная, так и нерелигиозная, и божественная активность, рассуждает Кюнг, взаимно обусловлены, так как человек находится в боге, а бог — в человеке, человеческая история возвышается до божественной, а божественная история проявляется в человеческой. Поэтому существует возможность постоянной интеракции бога и человека, их взаимодействия в форме любви «дарующей» и «дарованной» свободы, не нарушающего границы природы, не превышающего возможностей социальной действительности¹⁴. Из этого следует возможность взаимной связи между любовью бога к человеку и человеческой любовью к своему ближнему. Вертикальное измерение веры и молитвы и горизонтальное измерение любви к ближнему и социальной справедливости взаимно предполагаются и дополняются. Милость бога, обращенная к человеку, безотносительна к условиям его жизни и практическим достижениям. Эта любовь зависит только от того, насколько человек верует, насколько он в вере и любви «открывается действительности». Поэтому божья любовь обращена ко всем людям, прежде всего к слабым, бедным, несчастным, грешным, отверженным, т. е. тем, которые своей судьбой символизируют трагичность и возвышенность человеческого бытия вообще.

От подобных рассуждений Кюнг переходит к оценочным обобщениям относительно места и назначения христианства в современном мире. Миссия христианства, утверждает он, состоит в том, чтобы нести в мир любовь, справедливость, смысл жизни, человечность. Христиане во всем мире должны стремиться воплотить в жизнь социальную справедливость, бороться против экономического, правового, культурного, национального неравенства и эксплуатации. Конкретизируя эти идеи

¹⁴ Ibid., S. 367.

в плане практического «христианского действия», Кюнг солидаризируется с «политической теологией», «теологией надежды» И. Метца, Ю. Мольтмана, В. Паненберга и других неомодернистских (католических и протестантских) теологов. Последние, по-своему интерпретируя мысли авторитетов прошлого, развивают точку зрения, согласно которой христианин может надеяться на спасение только в том случае, если он свою веру сочетает с самоотверженным участием в различных областях социально-культурной деятельности. По мнению неомодернистов, только глубоко переживая социальный кризис современного капиталистического общества, католик наших дней может осознать кризис современного христианства и тем самым уяснить подлинный, глубокий смысл своей веры¹⁵. Однако кризис христианства не является следствием социальных процессов только нашего времени. По мнению указанных теологов, кризисные состояния вытекают из сущности христианства, они сопровождают христианство с самого его возникновения. Христианское мировоззрение в каждую историческую эпоху испытывает кризис, по именно в нем заново постигает свою подлинную сущность, находит новые пути к миру, обновляется. Обновление христианства возможно только при одновременной его гуманизации, его преданности жизненным интересам людей.

Кюнг с некоторыми оговорками присоединяется к подобной оценке кризисного состояния современного христианства. Этот кризис, согласно его интерпретации, представляет собой нечто вроде внеисторического трансцендентного «события», выражающего в глобальном плане события смерти и воскресения Христа. Кризис христианства, как упадок веры, подводит людей к крайним пределам безнадежности, открывает им возможность осознать подлинность своего бытия и помогает вновь обрести силу для возрождения духа, т. е. веры. В период кризисного состояния верующие отходят от древней «христовой церкви» и противопоставляют ей новую церковь. Однако в инновациях церкви обычно реализуется не «слово божье», а то, что изобрел сам человек. Современной церкви, как и церкви прошлого, не чуждо зло, которое состоит в том, что человеческое слово в ней возвышается

¹⁵ Moltmann J. Das Experiment Hoffnung. München, 1974, S. 14.

до ранга слова божьего¹⁶. Кюнг очень строго оценивает основные направления современного христианства, как консервативные, так и прогрессистские. Первых Кюнг упрекает в том, что, усматривая суть миссии церкви в евангелизации общества, они отказываются от активности в целях освобождения людей от социального зла. Вторые подвергаются критике за то, что забывают непреходящие цели евангелизации из-за временных общественных целей. Для подлинного христианина, черпающего свои силы в переживаниях смерти и воскресения Христа, не должно существовать альтернативы между евангелизацией и гуманизмом.

Историческое развитие христианства как путь к сегодняшнему его кризису Кюнг рассматривает в неразрывной связи с развитием идей «секулярного гуманизма», с процессом воплощения этих идей в действительность. Не трудно догадаться, что, согласно логике тюбингенского профессора, подлинный гуманизм может выражать только христианство: «Христианство может быть верно понято только как радикальный гуманизм»¹⁷. Во всех случаях, когда нехристианские гуманисты (либералы, позитивисты, марксисты) практиковали гуманизм, лучший, чем христианский, а это происходило в течение всего нового времени, значение христианства в обществе падало. Это имело место потому, считает Кюнг, что христиане, переставая быть гуманистами, переставали быть и христианами. Если христианство нашего времени не сумеет стать подлинно гуманистическим мировоззрением, оно очутится перед реальной опасностью перестать существовать как духовное явление человеческой истории. Поэтому христианство ради исполнения своей земной миссии должно совершить радикальный, хотя и запоздалый, поворот к людям, к миру, к обществу, к современной науке, должно принять самое активное участие в формировании духовного облика нашего времени. Подлинно христианской является не слепая, исполненная чувства страха вера, отдаленная от действительности, а вера, направленная на действительность. Высказывания христианина должны сохранять связь с действительностью, с горизонтом опыта людей и общества сегодняшнего дня и, таким образом, «должны быть подтверждаемы конкретным опытом дей-

¹⁶ K^üng H. Strukturen der Kirche. Freiburg i. Br., 1963, S. 109.

¹⁷ K^üng H. Christ sein, S. 23.

ствительности»¹⁸. Но опыт действительности — это опыт техники, экономики, политической истории, перед которыми единственный индивид чувствует свое одиночество и бессилие. «Бессилие индивида и превосходство хозяйственных, технических, общественных отношений, действующих по собственным закономерностям, образуют новые „границы“, в которых сегодняшний человек спрашивает о трансценденции»¹⁹. И в этих «границах» современный верующий должен, пишет Кюнг, по-новому осмыслить свою историческую судьбу и свою веру.

Пытаясь определить черты католицизма будущего, Кюнг подчеркивает, что в будущем в нем должны будут исчезнуть присущие ему недостатки, т. е. в нем не должно оставаться двойственности бытия («земля — небо», «тьма — свет»), отрыва от действительности, законничества, аскетизма, институциональной иерархии, ибо всего этого не было в жизни и деятельности Иисуса Христа. В будущем христиане должны будут оставаться в духовном смысле сплоченным сообществом, противостоящим институциональной стабильности общества. Христианским сообществам предстоит выполнять двойную задачу: с одной стороны, они должны будут сохранять верность вере и заботиться о «спасении души», с другой — способствовать гуманизации общества. В истории церкви обе эти задачи не всегда совпадали. «Вопрос о боге важнее, чем вопрос о церкви. Но последний часто становится на пути к первому. Этого не должно быть»²⁰. Католицизм должен будет преобразовываться по образцу библейской веры, ядром католического мировоззрения постепенно станет христология.

Подобным образом представляли себе путь возрождения и обновления христианства представители католического модернизма начала XX в. Однако необходимо отметить, что взгляды модернистов на суть религиозной веры в некоторых аспектах формировались под непосредственным влиянием идей кантианства, бергсонизма, имманентистской философии, поэтому их нередко отличали черты субъективизма и агностицизма. Взгляды модернистов были осуждены папой Пием X в 1907 г. как пагубное для веры и для морали заблуждение. Современный

¹⁸ Ibid., S. 56.

¹⁹ K^üng H. *Menschwerdung Gottes*. Freiburg etc., 1970, S. 487.

²⁰ K^üng H. *Die Kirche*, S. 7.

псомодернист Кюннг развивает свои концепции, исходя главным образом из первоисточников христианства, положений ранних церковных соборов. Тем не менее многие его идеи не встречают одобрения со стороны верховного духовенства; напротив, они вызывают упорное подозрение в ереси. Об этом свидетельствует прежде всего позиция Ватиканской конгрегации по вопросам веры и германского епископата.

Конференция германских епископов обратила внимание на то, что некоторые положения тюрингенского профессора о церкви противоречат положениям IV Латеранского, I и II Ватиканских соборов, и выразила надежду, что автор в ходе дальнейшего углубления в суть вопроса исправит свои взгляды надлежащим образом. Не согласуются с официальными положениями церкви и высказывания Кюннга о структуре католической теологии, принципах христологии, учении о троице, теологии церкви и таинств, статусе богородицы и др.²¹ Одно из основных обвинений в адрес Кюннга сводится к тому, что он в своей теологии часто совершает «прыжок» от Нового завета к проблемам современности, игнорируя богатую историю католицизма с его многообразным спектром идей и социальным опытом, и на этом основании произвольно противопоставляет «священное писание» современному положению церкви. У церковной верхушки вызывает неудовлетворение то, что в трудах Кюннга в сугубо теологических вопросах кроется слишком острое «светское» содержание. Судя по всему, Кюннг относится к числу тех немногочисленных католических псомодернистов, высказывания которых во всем их объеме не вмещаются в традиционные рамки церковного мировоззрения.

Кюннг не обошел молчанием критику в свой адрес. В своем ответе он подчеркнул, что инквизиторский опыт церковных институций противоречит как Евангелию и духу христианства, так и человеческому праву и что он намерен продолжать свою теологическую деятельность, в экуменическом духе развивать те идеи, которые берут начало от Нового завета и христианской традиции и «подлинным образом» представляют католическую веру.

В последнее время конфликт между швейцарским теологом и соответствующими инстанциями Ватикана заметно обострился. В начале 1980 г. решением Ватикан-

ской конгрегации по вопросам веры модернистские взгляды Кюнга были осуждены, Кюнг был отстранен от должности профессора теологии с сохранением за ним права публиковать книги и читать лекции в качестве «частного» теолога. На эту меру Ватикана Кюнг реагировал выступлениями в печати, в которых подвергал критике процедуру своего осуждения, а косвенно — и позицию папы Иоанна Павла II.

Полемика по поводу христологических идей Кюнга продолжается. Как бы она ни развивалась в будущем, в наши дни Ганс Кюнг является одной из самых противоречивых фигур католического неомодернизма; в своих книгах он наиболее остро отражает те противоречия, которые обнаруживаются в развитии современного католицизма. Эти противоречия проявляются как трудности для церкви совмещения задач евангелизации и гуманизации, церковного догматизма и социальных потребностей современности, так называемых вертикальной и горизонтальной ориентаций церкви. Подобные трудности — постоянный источник возникновения ересей и обновленческих движений — церковь испытывала во все периоды своей истории, но в наше время они становятся факторами, во многом определяющими будущее церкви.

Кюнг чрезвычайно озабочен вопросом об участии церкви в социальном прогрессе; он связывает с успешным его решением судьбу христианства. Надо отметить, что интерес к социальным проблемам характерен для подавляющего большинства неомодернистов. Неомодернизм, совершающий переход от теоцентристской ориентации в теологии к антропоцентристской, выказывает гораздо большую озабоченность по поводу социальных проблем, чем его предшественник — классический модернизм начала века. В этом отношении от своих коллег Кюнг, кроме всего прочего, отличается и более острым критицизмом в адрес клерикализма.

Однако само развитие христианства Кюнг понимает как историческую реализацию «слова божьего», в своей сущности независимую от общественных условий и превосходящую все земное. Церковь для реализации своей подлинности, согласно Кюнгу, нуждается в гуманизации своей деятельности, но при этом ее не может вдохновлять «секулярный гуманизм». Только христианство является носителем подлинного гуманизма, и в этой своей миссии оно ничего не «берет» от мира, но очень многое «дарует»

миру. Таким образом, проблема отношения церкви и мира решается Кюнгом в традиционном смысле: за церковь признается полная духовная независимость от мира и превосходство по отношению к нему. Не трудно понять, что тюбингенский теолог при этом очень далек от истинного понимания причин как общественного развития, так и тех объективных факторов, которые влияют на обновленческий процесс самого католицизма.

Идеи и представления христианства Кюнг считает единственной духовной силой, которая в наше время может помочь людям противостоять конформизму, нравственному равнодушию и отчуждению, характеризующим буржуазное общество. В этом проявляется не только разочарование Кюнга в буржуазных ценностях, но также неверие, более того, скрытая враждебность по отношению к «секулярному гуманизму». Разумеется, это не приближает его к социальным реалиям сегодняшнего мира, но, напротив, удаляет от них. Модернистские намерения получают консервативную направленность. Христология «снизу» страдает в конечном счете теми же самыми негативными чертами, от которых она стремилась избавить авторитарную теологию «сверху».



«РАДИКАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ» Х. КОКСА

Н. С. Юлина

Одной из наиболее характерных особенностей духовно-идеологической жизни западных стран является рост религиозности при одновременно усиливающемся процессе секуляризации. Но, пожалуй, ни в одной стране этот противоречивый процесс не является столь очевидным, как в Соединенных Штатах Америки. В условиях США, где социальная практика обнажает все корни духовных явлений, где наиболее явственно проступает обслуживающий характер всех элементов идеологии, религия теряет иллюзию самостоятельности и многие свои традиционные элементы. Вместе с тем она обретает новые, невиданные ранее особенности.

Все исследователи религиозной ситуации в США отмечают, что в последние 15 лет (начиная примерно с середины 60-х годов) здесь наблюдается весьма сильное религиозное брожение. Употребление термина «религиозное брожение» (*religious ferment*) (а не «религиозное возрождение», который использовался для описания «религиозного бума» 50-х годов) призвано подчеркнуть неоднородность процессов, составляющих «брожение», их неоднозначность как в религиозно-смысловом отношении, так и с точки зрения их идеологической и социальной направленности. «Брожение» проявляется, например, в росте консервативных настроений во всех формах вероисповеданий, в особенности в протестантском евангелизме и фундаментализме, неоортодоксальном иудаизме и др. Одновременно происходит упадок ранее господствовавших «либеральных» деноминаций христианско-протестантской церкви, усиление раскольнических настроений в римско-католической церкви. Но, пожалуй, наиболее примечательное явление этого периода состоит в возникновении и широком распространении «новой религиозности» или «популярных религий» — всевозможных религиозных и религиоподобных культов, «подпольных» церквей и т. д.¹ Все эти культы и религиозные практики не только находятся вне организационных структур традиционных церквей, но в известной мере и в оппозиции к ним. Вот почему распространение «новой религиозности», сопровождающееся оживлением мистических настроений, порождает замешательство и опасения у представителей институциональных церквей.²

¹ Религиозный социолог П. У. Уильямс считает, что популярность «популярных религий» следует понимать в двух смыслах: в смысле порождения их самими массами и в смысле их ориентации на сознание широких масс. «Они являются примерами не того рода религии, которую преподают теологи в семинариях, а скорее того, который апеллирует к широким массам, не изощренным в теологической софистике» (*Williams P. W. Popular religion in America: Symbolic change and the modernization process in historical perspective. Englewood Cliffs., 1980, p. 3).*

² «Новая религиозность» весьма неоднородна. В ней можно выделить направление «нового христианства» — это всевозможные «популярные» религии — «народные религии», «фолк-религии», «молодежные религии» («Иисус революция»), в которых ставится задача осуществить социально-религиозный синтез как основу для ликвидации разрыва между религиозной и практически-обыденной жизнью и для достижения личной

Одним словом, к 80-м годам процесс брожения, охвативший американское общество, сопровождавшийся плюрализацией религий, культов и богов, существенно изменил картину религиозной жизни³. Но как бы разнообразно ни толковались смыслы богов и религий, как бы причудливо ни переплетались радикальные и консервативные элементы в новых религиях, остается верным то, что всякое религиозное оживление как в рамках традиционной церкви, так и за ее пределами нацелено на приобщение религии к современному мироощущению. Социально-духовная жизнь буржуазного общества постоянно воспроизводит религиозный тип мировосприятия и мироотношения, и в то же время религия все более обмирщается, растворяется в светских формах идеологии.

Все эти процессы находят свое отражение и в теологии. В 60—70-е годы на религиозном рынке США появи-

самостоятельности (это, например, «Объединенная церковь Муна», «Синанон», «Народный храм» и т. п.). Другие направления — это мистические «личностные» культы (дзэн-буддизм, тибетский буддизм, Йога, группы «Ест» и «Сциентология» и др.). Акцентируя внимание на психоделической практике, они резко оппозиционно настроены ко всем формам политической и социальной активности.

- ³ В нашу задачу не входит специальный анализ сущности «религиозного брожения» и новых феноменов американской религиозности. Отметим только, что советские исследователи совершенно верно, на наш взгляд, фиксируют связь между «религиозным брожением» и кризисом буржуазно-либеральной идеологии и всей той переоценкой ценностей, которая произошла в американском обществе под влиянием радикально-молодежных движений, движения хиппи и контркультуры. В частности, идейные истоки «новой религиозности» усматриваются в тех религиозно-мистических тенденциях, которые уже содержались в контркультуре. См.: Мельвилъ А. Ю., *Разлогов К. Э.* Контркультура и «новый» консерватизм. М., 1981, с. 185—205. Социолог Р. Белла усматривает причины подъема нетрадиционных духовных движений в распаде так называемой «гражданской религии» — совокупности религиознополитических символов и смыслов, составляющих идеологию «американизма», — и оценивает эти новые движения как «попытку родить новые американские мифы». См.: *In Gods we trust: New patterns of religious pluralism in America/* Ed. by Robins Th. and Anthony D. New Brunswick, 1981, p. 10.

Авторы цитированной выше книги «В богов мы верим» не без основания считают, что в свете умножения форм религии традиционный, начертанный на долларе девиз: «В Бога мы верим», возникший тогда, когда протестантизм определял лик американской религиозности, сейчас уже не соответствует действительности. Сейчас правильнее говорить: «В богов мы верим».

лось множество модернистских и радикалистских теологических концепций, в которых предпринимаются попытки осмыслить повсеместно происходящий процесс секуляризации и дать ему новую религиозную интерпретацию. Одной из наиболее интересных концепций, вызвавшей острые дискуссии, которые не прекращаются и по сей день, является «радикальная теология» Харвея Кокса, профессора богословского факультета Гарвардского университета, ученика П. Тиллиха.

Прежде чем перейти к рассмотрению этой концепции, выскажем несколько общих соображений. Явления религиозности и секуляризации достаточно сложные. Они по особому проявляются в массовом сознании и на уровне религиозной философии и теологии. В них можно выделить некоторые общие черты, свойственные всем странам с развитой религиозной активностью, вместе с тем в каждой стране они всегда проявляются специфически в зависимости от множества факторов исторического, духовно-культурного и социально-идеологического порядка.

Одна из общих черт современной религиозности — акцент на «мироотносительной» функции. Известно, что в содержании каждой религии имеется две стороны: определенное миропонимание (система догм, представлений о мире, человеке, душе, конечном источнике Вселенной и т. п.) и определенное мироотношение (понимание людьми своих целей, оценки поведения, реакции на определенные общественные действия и т. п.). Развитие современной цивилизации и науки, увеличившаяся власть человека над природой подрывают мировоззренческую сторону религии. Даже религиозные люди предпочитают обращаться за объяснением естественных и общественных явлений к науке. Что касается второй стороны, то современная капиталистическая цивилизация не только не ликвидирует, но и создает еще более благоприятную почву для того, чтобы отношения людей были проникнуты религиозностью. Выходящие из-под влияния человеческой рациональности исторический и политический процессы развития общества, увеличившаяся власть над человеком институтов государства, столкновение тенденций развития научно-технической цивилизации с индивидуально-психологическими склонностями людей, навязывание индивиду зачастую чуждых ему способов поведения и мышления — это и многое другое рождает иррациональный тип отношения к действительности, что,

в свою очередь, является питательной почвой для религиозного мироотношения.

Строго говоря, во все эпохи для большинства людей религия была не столько миропониманием (представления о религиозных объектах среди масс всегда были смутными и неопределенными), сколько средством самоутверждения человека, авторитетом, подтверждающим правильность его моральных норм, жизненных целей и т. п. Но в прошлом эта социально обслуживающая функция религии была затемнена ритуальными, мифологическими и тому подобными атрибутами.

Прогрессирующий процесс секуляризации связан с трансформацией современной научно-технической цивилизации, с возникновением массовой культуры. Религия не могла остаться безучастной к общему движению идеологии за освобождение от устаревших форм. Подобно тому как культура теряет иллюзию «свободной деятельности духа» и превращается в массовую культуру, религия обмирщается, приспосабливается к стандартам, потребностям и нормам последней.

В современном буржуазном обществе, в особенности в американском, происходит не процесс размывания и обесценивания религии, как это полагали сторонники просветительских теорий, а трансформация религии. Общая тенденция изменения направлена на переориентацию деятельности церкви в сторону обслуживания местных социальных и культурно-идеологических потребностей общины, выдвигание в содержание религии на первый план господствующих в данном обществе норм и ценностей. В религиозном сознании современного буржуазного общества происходит размывание граней между светской идеологией и общественной психологией, с одной стороны, и религией — с другой. Религия обмирщается, сближается с другими формами идеологии, а эти последние, в свою очередь, все более приобретают религиозный характер. Это во многом определяет живучесть религиозных форм жизни и религиозных представлений.

Поэтому было бы заблуждением видеть в содержании, которое, например, американцы вкладывают в религию, только изживающие себя и уходящие из жизни нормы, ценности, идеалы. В идеологическом отношении религия представляет собой весьма сложное образование, в котором элементы отживающей идеологии переплетены с нормами и ценностями, рожденными современной формой

социальных отношений, и все это образование покоится на фундаменте традиционных, насчитывающих тысячелетия «христианских норм» морали, придающих всему образованию иллюзию вечности и надысторичности. Отражая динамику общественного развития, вся система норм и ценностей одновременно и очень подвижна, и консервативна, в ней постоянно происходят процессы переоценки, замена одних символов другими, наполнение старых идеалов новым содержанием.

Сказанное выше о религии как массовом сознании в значительной мере относится и к теологии, и религиозной философии. Вместе с тем следует иметь в виду, что специфика развития «теоретической религии» во многом определяется факторами, характерными для теоретической мысли. Здесь прежде всего следует сказать о влиянии доминирующих форм светской философии, о традициях теологической мысли, сложившихся в данной стране, о деятельности выдающихся теологов и т. д.

Религиозность и секуляризм в американской теологии и религиозной философии в значительной степени определялись особенностями развития американского протестантизма. Отсутствие в протестантизме единой авторитарной церкви с развитой институциональной структурой, многообразие протестантских деноминаций, пестрота религиозных установок в них оказали существенное влияние на сложившиеся в Америке формы протестантской теологии, определили многообразие ее форм. В протестантизме не было цельной системы доктрин, освещающих институциональную структуру церкви — литургическую, иерархическую и т. п., не было традиций схоластики или вообще более или менее прочных теологических традиций. Богословские системы Кальвина, Лютера весьма вольно интерпретировались применительно к особенностям американской культуры и практики, буржуазной идеологии свободного предпринимательства.

Хотя религия являлась (и является) непременным атрибутом американской культуры и идеологии, теоретическое обоснование ее трансцендентальной стороны никогда не имело здесь существенного значения. Антиинтеллектуализм был внутренним принципом не только философии, но и теологии. С этим же связано антиметафизическое настроение теистической мысли. Для последней всегда был характерен своеобразный прагматизм: преимущественное внимание к проблемам посюсторонней

жизни и отсутствие интереса к концептуальной стороне, составляющей основу миропонимающей стороны христианской религии. В качестве первостепенных выдвигались проблемы личности и общества, выработка жизненных ориентиров, определение моральной и политической позиции по отношению к социальным и политическим вопросам и т. п. Ярким проявлением секуляризма было либеральное христианство и движение «Социальное евангелие» в первые десятилетия XX в. Утверждение на американской почве неоортодоксии в известной мере было вызовом обмирщенности и антиинтеллектуализму, царившим в американской теологии. Однако попытки П. Тиллиха и Р. Нибура резко развести «небесное» и «земное», утвердить идею трансцендентного бога не получили широкого признания за пределами академических теологических кругов. Использование ими сложных философских построений, понятных и доступных только профессионалам, также ограничивало круг их влияния.

В изменившемся климате 60—70-х годов, когда на волне леворадикального движения студенческой молодежи и растущей популярности контркультуры темы «человек и культура», «религия и искусство», «религиозный гуманизм и репрессивная цивилизация» и т. д. выносятся «на улицу» и становятся предметом широких диспутов, ряд молодых теологов резко меняют теоретические ориентации теологии; от философии они поворачиваются к социологии, к теориям культуры. В проблемах культуры они стремятся увидеть религиозный смысл и одновременно сделать теологию «релевантной» социокультурной ситуации нашего времени⁴.

Классическим примером такой модернистской культурологической концепции является «радикальная теология» Харвея Кокса.

⁴ В 1972 г. один из католических исследователей не без иронии описывал это изменение умонастроения в религиозной мысли США: «Американские теологи больше уже не восседают вокруг огня философии, предпочитая греть руки вокруг нынешней тематики культуры. Созерцая изменчивое пламя проблем культуры, они стремятся различить в нем имплицитный или эксплицитный „религиозный“ смысл. Настольной книгой теологов уже не является „Метафизика“ Аристотеля, скорее это — „Молодая поросль“ Ч. Рейча» (*Hauerwas S. Theology and the new American culture: a problematic relationship.* — *Rev. Politics*, 1972, vol. 34, N 4, p. 72).

Популярности идей Кокса во многом способствовала его книга «Секуляристский город. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» (1965). Написанная в парадоксальной манере, на необычном для теологии политико-социологическом языке, с претензией на беспощадную критику всех традиционных форм религии и теологии и даже на революцию в теологии, эта книга привлекала к себе внимание не только профессиональных теологов, но и широкой нерелигиозной публики, породив волну споров и критических откликов⁵. В течение последующих 12 лет Кокс публикует еще три книги: «Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии» (1969), «Совращение духа. Использование народной религии и злоупотребление ею» (1973), «Искаженный Восток: надежды и опасности нового ориентализма» (1977). Всем этим книгам присущи яркий художественно-образный стиль, широкое привлечение материалов из литературы и искусства, иллюстрация теоретических тезисов наблюдениями религиозной жизни в странах Азии, Африки, Латинской Америки, автобиографические отступления. Вот почему они неизменно оказываются среди бестселлеров американской религиозной литературы. Популярности работ Кокса в немалой степени способствовало и то, что они всегда повернуты к животрепещущим проблемам американской жизни, чутко реагируют на ее «вибрации», смену политического и идеологического климата. А поскольку контекст социокультурной жизни США за это время существенно трансформировался, каждая книга Кокса оказывалась «сюрпризом» не только в смысле резкой смены тематики, но и в смысле изменения принципиальных положений по отношению к религии и теологии.

Как бы ни различались эти работы по своей тематике и какие бы переоценки ценностей ни производились в них, все они нацелены на то, чтобы приблизить теологию к современной жизни, сделать ее идеи и построения релевантными для решения насущных проблем людей. С этим связана и другая особенность его работ — резко отрицательное отношение к ортодоксально-догматическому толкованию религии и теологии. Кокс убежден, что всякая попытка толковать религию и бога так, как это делали Барт, Брюннер и Тиллих, т. е. при помощи сложных

⁵ См.: The secular city debate/ Ed. by D. Callahan. N. Y., 1966.

богословских и философских построений, обречена на неудачу, с неизбежностью «умерщвляет» бога. Только усмотрение бога в социальной и духовной деятельности человека позволяет увидеть «его живой лик»⁶.

Социологически-идеологическое толкование задач теологии красной нитью проходит по всем работам Кокса, но, пожалуй, наиболее четко оно представлено в «Секуляристском городе». Эта книга была написана под впечатлением посещения ФРГ в начале 60-х годов и знакомства с идеями «теологии без бога» Дитриха Бонхёффера (1906—1945), лютеранского священника и активного деятеля церковной оппозиции в гитлеровской Германии. На Западе эти идеи стали известны после опубликования его «Писем и заметок из тюрьмы»⁷.

В США идеи «теологии смерти бога» были подхвачены, помимо Кокса, молодыми теологами Т. Олтайзером, Л. Гилки, У. Хамильтоном и др., недовольными архаичностью традиционных форм теологии и стремящимися реформировать теологию применительно к современному образу жизни. В контексте американской культуры и идеологии, в условиях кризиса протестантской неоортодоксии «теология смерти бога» приобретает новый идеологический смысл и новое специфически американское звучание.

Вслед за Бонхёффером Кокс заявил, что в современных условиях «теологическая честность» требует признания тезиса «бог мертв». Аналитики были правы, отказываясь видеть значащий смысл в высказывании «бог существует», однако они заблуждались, усматривая бессмысленность этого высказывания в теоретических причинах — его несинтетичности, в отсутствии эмпирических референсов и т. п. Теологический принцип «бог существует» потерял смысл прежде всего в силу социальных причин; он

⁶ Например, в своих лекциях по теологии К. Барта Кокс советует студентам не продираться через его многотомную «Церковную догматику», а бегло пролистать ее, обращая внимание лишь на напечатанные петитом отступления и свободные размышления о политике и музыке.

⁷ *Bonhoeffer D. Letters and papers from prison. L., 1953.* Дитрих Бонхёффер — лютеранский священник, выходец из аристократической семьи, до второй мировой войны развивал религиозно-нацифистские идеи. Во время войны присоединился к группе, готовившей покушение на Гитлера. Был повешен нацистами в концлагере Флоссенберг в апреле 1945 г.

исчерпал себя, стал излишним в современной социокультурной практике.

Современная эпоха, говорит Кокс, это эпоха секуляристского города, растущей урбанизации, глобальных коммуникаций, непрерывных социальных и научных трансформаций, революций в культуре, стилях жизни, психологии. Для своего развития и регуляции она не нуждается ни в каком сверхприродном бытии. Практика современного индустриального общества требует не молитвы и благочестия, а деятельного участия человека во всех проявлениях социальной жизни, достижения практически осязаемых результатов, рационализации социальных институтов и т. п. Идеалами нашего времени становятся не отшельники и не святые, а практически действующие люди вроде Джона Кеннеди и ему подобных.

Именно эти особенности нашего времени, по Коксу, являются причинами очевидного обесценивания религии, вырождения теологии и «гибели бога». «В своем поиске морали и смысла, — пишет он, — мир все меньше и меньше обращается к религии. У одних она стала чем-то вроде хобби, у других служит знаком национальной или этнической принадлежности, у третьих превратилась в средство эстетического наслаждения. И все меньше и меньше людей видят в религии всеохватывающую и ориентирующую систему объяснений, а также личных и космических ценностей»⁸. Вместе с религией потеряла свою значимость и теология, превратившись в академическую дисциплину, рассчитанную на теологов и понятную только им, но не находящую никакого отклика и понимания у непрофессионалов.

Причина девальвации «теологии и религии», по Коксу, опустошение понятия бога. Представление о боге, как оно сформулировано в Библии, Евангелии и других священных книгах, возникло в исторически специфическом синтезе культур, называемом «христианским миром», и утвердилось потому, что в социокультурных условиях того времени оно выполняло важную функциональную нагрузку — социальную, моральную, духовную, эстетическую и др. Все понятия религии, в том числе и понятие «бог», отмечены печатью историчности, которая определила язык классического теизма — язык метафизики и

⁸ Cox H. The secular city: Secularisation and urbanisation in theological perspective. N. Y. 1966, p. 3.

космологии, трансцендентного «совершенного» бытия и религиозного мифа.

В современном обществе, руководствующемся наукой и точной информацией, ориентирующемся на практически осязаемые результаты, метафизический язык стал анахронизмом. «С появлением историцизма, с осознанием значимости социокультурных условий, в которых имеет место всякая философская спекуляция, классическая деятельность метафизики, которая осуществлялась Аристотелем и Св. Фомой, — говорит Кокс, — безусловно, пришла к концу. Для осуществления интеграции культуры своего времени эти мыслители создали интеллектуальные системы, обладающие достаточной символической мощью и сложностью. Но никак нельзя ожидать, чтобы эту функцию в XX в. продолжали осуществлять метафизически»⁹.

Вслед за позитивистами Кокс заявляет, что в XX в. вся информация о бытии сосредоточивается в науке и последняя вырабатывает собственные теоретические средства для осуществления интеграции знания. Вторя экзистенциалистам, он считает ошибкой претензию философии на создание «философии природы». Но ни та ни другая позиция, по Коксу, не была достаточно радикальной в своей критике метафизики. Несмотря на свой антиметафизический пафос, экзистенциализм так и не смог преодолеть традиционные структуры теистически-метафизического мышления. По своей сущности эта философия принадлежит прошлому, это «кривое зеркало метафизики. В нем все гротескно, но тем не менее все признаки метафизики палицо»¹⁰. Поэтому всякие попытки возводить теологию на экзистенциалистской основе с неизбежностью оказываются рецидивом ее устаревших форм. Попытка Хайдеггера, например, построить постметафизическую теологию обернулась созданием варианта дометафизической теологии, более свойственной обществу с мифологическим миропониманием, чем современному.

Еще более критично настроен Кокс против онтологизма П. Тиллиха. Вся теология Тиллиха, считает он, исходит из допущения, что человек по своей природе должен задавать экзистенциальные или «конечные» вопросы о смысле, значимости, подлинности бытия, что сами эти вопросы вытекают из структуры человеческого

⁹ Ibid., p. 185—186.

¹⁰ Ibid., p. 49.

существования, а между тем современного прагматического человека интересуют в действительности проблемы совершенно иного порядка — политические, экономические, социальные, экологические и т. п. Метафизические «конечные» вопросы, делает вывод Кокс, возникают не из структуры существования — не важно, понимается ли оно как природное существование или как «самость» человека, — а из эрозии культуры западной цивилизации, «из осознания человеком западного мира той истины, что гегелевский синтез не имеет оснований в реальности, что христианская цивилизация исчезла, а ее бог мертв»¹¹. Поэтому «и философский экзистенциализм, и теология Тиллиха представляют собой не выражение духа новой эпохи, а символы исчезновения старого мира»¹². Это ощущение потери старой веры и одновременно попытка найти духовное лекарство для людей, воспитанных в духе этой веры, наивно веривших в бога, потрясенных открытием одиночества человека перед Вселенной.

Современный «урбанистско-секуляристский человек», говорит Кокс, с самого начала не был невинным. Он никогда не верил в то, что человеческие цели, ценности, смыслы определены богом или «встроены» в природу вещей. Для него они всегда были исторически относительными, и поэтому их трансформация не вызывает у него духовных и нравственных потрясений. Весь его интерес направлен не к «конечной реальности», а к посюсторонней социально-политической действительности. «Это прагматические проблемы, и мы являемся прагматически настроенными людьми, чьи интересы к религии в лучшем случае лежат на периферии наших главных интересов»¹³.

В свете прагматически-социологического толкования теологии варианты антиметафизической теологии, разрабатывавшиеся мыслителями, занимавшимися анализом и реконструкцией языка религии, кажутся ему столь же неудовлетворительными. «Проблема состоит не в плохом языке. Язык просто отражает реальность. Он гибкий и подвижный; он может изменяться. Проблема состоит в плохой религии»¹⁴.

Итак, по Коксу, в современной урбанистско-секуляристской культуре бог умер, христианская религия пре-

¹¹ Ibid., p. 228.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., p. 70.

¹⁴ Ibid., p. 228.

вратилась в пустой ритуал или в лучшем случае в хобби, теология стала бессмысленной, а все попытки ее модернизации неизменно оказываются тщетными. Возникает вопрос: а не лучше ли в этом случае считать признаком современной культуры атеизм, используя при этом более четкий и определенный термин, нежели термин «секуляризация»? Против этого Кокс решительно возражает. В христианской религии, считает он, остался жизнеспособный смысл, который может быть сохранен и сделаться главным, если его освободить от устаревших форм религиозных проявлений и архаических культурных наслоений. Этот смысл — в ответе религии на непосредственные потребности людей и служении их земным социальным целям. Христианская религия, настойчиво подчеркивает Кокс, для того чтобы сохранить и упрочить свое жизнеспособное начало, должна принять идеологию «секуляристского города», культуру «технополии», психологию прагматического человека. Суть религии не в молитве, направленной на трансцендентальное бытие, — ее истина в создании царства божьего на Земле. Для этого требуется активная религиозная деятельность — практическая по своей сути — по созданию более совершенной человеческой жизни, по воспитанию в человеке ответственности перед обществом, по превращению его в зрелого и трезвого деятеля, способного сознательно и ответственно принимать как практические, так и нравственные решения.

Парадокс современного религиозного человека состоит в том, что чем меньше он думает о религии и чаще обращает свой взор к непосредственности практики, тем более религиозным он становится, ибо религия состоит в участии в «деятельности бога», а не в спекуляции о нем. «Пытаясь сделать человека религиозным, мы зовем его не к богу, а, наоборот, к тому, чтобы он отбросил наивности и стал вполне зрелым»¹⁵. «Слово божье» носит не абстрактно-метафизический характер, а означает вовлечение в живую непосредственную реальность современной жизни. «Если это слово не возникло из конкретного участия человека в этих реальностях, тогда это не слово Бога вообще, а пустая болтовня»¹⁶.

Такой же секуляризации должна подвергнуться и теология, если она хочет остаться действенной в современной

¹⁵ Ibid., p. 223.

¹⁶ Ibid., p. 28.

культуре. Это означает прежде всего, что она должна отказаться говорить на языке метафизики и космологии, на языке трансцендентного бытия, характерного для «провинциальных» обществ, и начать рассуждать на языке «урбанизма» и «секуляристского города». «Секуляризация неукротимо надвигается на нас, и, если мы хотим понять наш век и сохранить коммуникации с миром, мы должны научиться, как об этом говорил Бонхёффер, говорить о боге в секуляристской манере и находить нерелигиозную интерпретацию библейских категорий. Ничего хорошего не сулит наша приверженность к религиозной и метафизической версиям христианства в тщетной надежде, что однажды религия и метафизика снова займут центральное положение»¹⁷.

Возникает вопрос: а осталось ли место в «хорошей» религии богу? Если религию понимать как политическую, практическую, социальную и т. п. деятельность, тогда идея бога становится излишней. Религия без бога вообще не есть религия. Однако Кокс отнюдь не намерен делать такой вывод. Не желая быть «теологом мертвого бога», он хочет стать «теологом бога живого», что означает дать богу наименование, соответствующее современному «социокультурному контексту». Вслед за Бонхёффером Кокс утверждает, что в библейской традиции нет разговора о боге вообще, а есть «именование», а это совершенно различные вещи; именовать — значит фиксировать бога в понятиях исторической эпохи. По Коксу, это значит говорить о боге на социологическом, политическом и т. п. языках, на которых мы говорим в нашей реальной жизни.

Однако и проблема наименования не снимает решающий для религии и теологии вопрос о существовании бога. «Вопрос о том, существует ли бог или нет, — говорит Кокс, — в высшей степени серьезный вопрос. Все разговоры о терминах „существование“ и „бытие“ и все софистичные внутригрупповые установки на необъективированный язык не могут скрыть того факта, что вопрос, после которого все концептуальные построения должны стать ясными, остается нерешенным... этот вопрос перекрывает все другие вопросы: одинок человек во Вселенной или нет?»¹⁸.

¹⁷ Ibid., p. 3.

¹⁸ Ibid., p. 212.

На этот вопрос Кокс отвечает четко и однозначно: бог есть, человек не одинок во Вселенной, вера в бога необходима. Более того, бог трансцендентен, он «скрывается» как от умопостигаемого созерцания, так и непосредственного осознания в «личном опыте» верующего. Бог являет себя миру в парадоксальной манере: «Он не „появляется“, но показывает человеку, что в его сокровытости он действует в человеческой истории»¹⁹. Опыт трансцендентности имеют все люди — как теисты, так и нетеисты, но верующий в Библию дает имя «бог» этой трансцендентности, в то время как нетеист «может именовать ее по-другому».

Иначе говоря, роль верификационного критерия в обосновании божественной трансцендентности в системе Кокса призвана играть история. Такой вывод симптоматичен для теологии, выступившей с претензией на преодоление всех предшествующих теологических систем и на радикальный отказ от их метафизически-гносеологических предпосылок. Мы знаем, что для обоснования теизма теология обычно апеллировала либо к метафизически-космологическим аргументам, либо к имманентно-личностным свидетельствам «присутствия бога». Кокс отверг обе эти «классические» позиции. Он попытался сформулировать третью позицию, которая преодолевала бы пороки как теистического эссенциалистского объективизма, так и теистического экзистенциалистского субъективизма, позицию, в которой божественное было бы засвидетельствовано самим фактом существования человеческой истории, развитием цивилизации, научно-технической революцией, урбанизмом. Он хотел, чтобы секуляризация, освобождение общественного сознания от засилия религии, вымывание религиозных схем из теоретического знания и из массового сознания выполняли роль доказательств необходимости и неизбежности религии. Этот аргумент любопытен по своей парадоксальности, но он неубедителен. Кстати сказать, в «третьей» позиции Кокса нельзя не признать многих моментов, характерных для неоортодоксии. Например, идею об использовании исторического процесса в качестве «верификационного критерия» Кокс явно заимствовал у Нибура и Тиллиха (которые, в свою очередь, заимствовали ее из светской философии). Как и у этих мыслителей, история в «теологии без бога» выполняет те же

¹⁹ Ibid., p. 258.

самые функции, которые в «классическом теизме» выполняла метафизика!

Очевидно, что «теология без бога» это не отказ от религии и бога, а попытка модернизации религии и теологии. И Бонхёффер, и его европейские последователи, и Кокс, обеспокоенные всеубыстряющим процессом устранения религии из современной жизни, ищут способы оживить «умирающего бога», вдохнуть в религию новую жизнь, сделать ее приемлемой для современного человека. Отвлекаясь от социальных мотивов такого стремления (вполне очевидных и тривиальных), следует признать, что «теология без бога» является симптомом серьезнейшего кризиса христианской религии. В «теологии без бога» происходит отказ от важнейшего содержания и важнейших понятий христианского вероучения, с которыми веками ассоциировалась христианская религия, — «библейского бога», «сверхприродного бытия», «первородного греха», «воздаяния», «спасения», от всей той массы представлений, фундаментом которых служило «откровение». Радикализм «теологии без бога» выражается не только в разрыве с основами вероучения, но и в сомнении в необходимости института церкви. Наконец, «теология без бога» — это резкая и во многом справедливая критика всех предшествующих и современных теологических направлений. «Теология без бога» — не случайное явление в современной западной религиозной мысли, она была подготовлена всем ее предшествующим развитием. В гипертрофированной форме в ней выразились тенденции, которые дали о себе знать уже в начале XX в. Строго говоря, бог начал «умирать» уже у либеральных теологов, лишивших его метафизических прерогатив и превративших его в этический принцип движения «социальное евангелие»²⁰. Неоортодоксы потратили титанические усилия на восстановление «исконного» содержания и прежнего статуса религии, однако

²⁰ Любопытные аналогии можно провести между Коксом и Раушенбушем в толковании природы и сущности религии и теологии: оба отрицают метафизику на том основании, что она представляет собой исторически изживший способ мышления, и, что особенно роднит их, оба отменяют метафизику с позиции прагматизма «здорового смысла», подчеркивающего приоритет социально-моральных аргументов перед аргументами теоретического порядка. А такая позиция, как мы уже говорили выше, представляет собой типичное проявление традиции американского антиинтеллектуализма.

понятие бога, а вместе с ним и понятие религии становятся у них еще менее содержательными; демифологизация христианства, признание исторической относительности религиозных и церковных установлений, превращение религиозных понятий в символы — все это подготовило почву для «теологии без бога». Софистичные философские построения Тиллиха, рассчитанные на «спасение бога» ценой лишения его существования, не смогли приостановить этот процесс. Приписав богу бытие *sui generis*, ничего общего не имеющее с существованием земного мира, а следовательно, с его законами, знанием, логикой, Тиллих сделал пустым это понятие. «Теология без бога» оказалась логически следующим этапом на пути развенчания идеи бога.

Следует сказать, что книга Кокса «Секуляристский город» — это не только произведение, отразившее противоречия, парадоксы современной теистической мысли, но и идеологический документ, зафиксировавший умонастроения определенных слоев американского общества (преимущественно технократической интеллигенции) периода 50—60-х годов. Мы знаем, что в этот период буржуазная мысль США породила немало различного рода технократических и т. п. теорий. Как правило, авторы этих теорий — секуляристски настроенные мыслители. Книга Кокса явилась одним из первых произведений, в котором идеи технократизма были поданы в религиозном ключе. В этом отношении она может служить ярким примером приспособления религиозной мысли к господствующим построениям и течениям буржуазной идеологии.

Как всегда, религия не просто приспособливается к господствующей идеологии, она санкционирует эту идеологию, придает ей статус объективности, общезначимости. Характерные для буржуазного общества процессы «урбанизма» и «секуляризма» у Кокса обобщаются, возводятся в ранг отличительных признаков нашей эпохи и одновременно означают «способ жизни», «мировоззрение», «идеологию». Иначе говоря, Кокс хочет доказать, что идеология «урбанизма» и «секуляризма» адекватна движению всего исторического процесса, совпадает с объективной необходимостью. Разделяя общую для всей технократической идеологии установку на детерминированность всех форм сознания технологическими процессами (или, в его терминологии, процессами «урбанизации» и «секу-

ляризации»), Кокс вульгарно толкует природу форм сознания, ценностей, религии. Если традиционные теории религии гипертрофировали специфику идеологических форм сознания, и прежде всего специфику религии, то Кокс, по существу, отказывается от идеи относительной самостоятельности религии как формы общественного сознания. Однако от этого, разумеется, его теория не становится менее идеалистической.

Столь же вульгарно Кокс толкует и философию. Как не трудно было видеть выше, обрушиваясь на метафизику, Кокс фактически имел в виду претендующую на мировоззренческие функции философию. Придерживаясь методологии «контекстуализма» и технологического детерминизма (или, в его терминологии, обусловленности духовных форм процессами «технополитизации»), Кокс не признает самостоятельной роли и самостоятельных функций философии²¹. Предрекая «конец религии», он заодно предрекает и «конец философии».

«Секуляристский город», как уже говорилось выше, был написан в характерном для американской буржуазной идеологии 50—60-х годов прагматически-технократическом ключе и отразил тогдашнюю веру автора во всемогущество социально-реформаторской деятельности и психологии активизма. Следующая книга Кокса — «Праздник пуглов. Теологический очерк празднества и фантазии» — выходит в 1969 г., т. е. в самый разгар лево-радикального движения американской молодежи, когда в идеологии «новых левых», в движении хиппи, в возникающих концепциях контркультуры резкой критике, вплоть до отрицания, подверглись все устоявшиеся ценности американского образа жизни, в том числе и установки технократической идеологии. Существенную часть идеологических поисков радикалов составляли, как известно, гедонистические мотивы, визионерское мироощущение, выдвижение на первый план фантазийных способов восприятия мира, эстетизация политической и религиозной

²¹ Правда, после выхода в свет книги «Секуляристский город» под влиянием критики Кокс согласился вынести менее жесткий вердикт метафизике. «Метафизике нет необходимости умирать», — заявил он. И в «технополии» ей найдется работа — критиковать «тенденцию прагматического общества к абсолютизации его прагматизма», формулировать вопросы, которые «тревожат технологический интеллект». Но более адекватно эту работу в «секуляристском городе» будет выполнять поэт и кинопродюсер, писатель и драматург, пожелав академический философ или теолог.

жизни, рассмотрение их как игровых моментов и т. п. Все эти события оставили неизгладимый след в буржуазном сознании, в том числе и в сознании религиозном²². Существенное влияние они оказали и на Кокса, вызвав основательную переоценку многих существенных установок «Секуляристского города». «Праздник шутов» замыслен как теологический отклик на те идейные и психологические трансформации, которые произошли в умонастроениях американской молодежи в 60-е годы (свою позицию автор определяет как находящуюся на правом фланге «новых левых»), и одновременно как теологический вариант контркультуры. В предисловии к «Празднику шутов» Кокс пишет, что если «Секуляристский город» задуман им как «аполлоновская» книга, то данная книга — «дионисийская», «более игровая и более великодушная к религии, чем предыдущая»²³.

И в этой книге Кокс остается верен антиинтеллектуалистскому пониманию бога, религии, теологии. Вместе с тем у него появляются новые мотивы, навеянные растущей волной контркультуры с характерным для нее противопоставлением эмоционального, образно-метафорического стиля мышления дискурсивно-понятийной аргументации. Современный человек, считает Кокс, не просто должен верить в бога, а тем более добираться до его смысла в результате сложных интеллектуальных усилий, он должен «встречать» и «переживать» его. Рационально-теоретическое мышление отдаляет человека от мира и истории, в которых он только и может «встретить» бога. Утрата современным человеком бога — это симптом болезни культуры, в которой работа, успех, аналитическая деятельность подавили эмоционально-жизненные силы человека, наложили рамки на его образное фантазийное мышление.

Сама по себе идея «встречи» с богом не нова для протестантской теологии. Новое у Кокса в том, что эта

²² Оценивая значимость этого периода для религиозного сознания, К. Дорксен пишет следующее: «Хотя я предпочитаю воздерживаться от мистификации 1968 г., с моей стороны было бы существенной нехваткой исторического чутья, если бы я игнорировал решающее значение этого года не только для общества в целом, но также для христианской теории и практики» (*Derksen K. Non-university theology. — In: Doing theology in new places/ Ed. by J.-P. Jossua, J. B. Metz. N. Y., 1979, p. 4.*).

²³ *Cox H. The feast of fools: A theological essay on festivity and fantasy. Cambridge (Mass.), 1969, p. VII.*

«встреча» мыслится не как мистический акт, а как праздник, экстаз, наслаждение жизнью, взлет фантазии. Кокс считает неверным видеть в христианстве только трагедийный смысл, идеологию аскетизма, умерщвления плоти, воздержания. В христианстве, утверждает он, всегда присутствовала и другая — праздничная — сторона: культ радости, жизнеутверждающего отношения к бытию, утопически фантазийное мироощущение. Даже в самые мрачные времена средневековья существовал «праздник шутов», на котором пародировались и высмеивались официальные институты власти. На них царил дух карнавала, сатиры, предвосхищения новых жизненных перемен.

В современности, полагает Кокс, происходит ренессанс этой праздничной стороны христианства. Он проявляется в стиле жизни хиппи, в формах деятельности «новых левых», в общем гедонистическом крене культуры. В нынешнем мире традиционный образ Христа — мученика, судьи, учителя, исцелителя — утратил значительную часть своей силы, но зато возрождается забытый «шутовской» образ Христа — Христа-Арлекина, олицетворяющего праздничность и фантазию.

В этой книге Кокс уже отрешивается как от «теологии смерти бога» (Т. Олтайзер), в которой подчеркивается имманентность Христа современной социально-исторической ситуации, так и от «теологии надежды» (И. Метц, Ю. Мольман, Г. Заутер), в которой сделан упор на будущем, на эсхатологическом видении. Свою позицию Кокс называет теперь «радикальной теологией», разъясняя, что она нацелена на то, чтобы спясть противоречие между двумя вышеназванными направлениями и связать теологию прошлого и теологию будущего «с духом праздника настоящего». В сюрреалистическом видении настоящего, утверждает он, совмещается исторический опыт прошлого и перспективы будущего.

Свой вариант радикальной теологии — «праздничное» толкование христианства — Кокс представляет не только как возможный способ толкования христианства, но и как обоснование освобождающего способа мировосприятия, предвещающего или предрекающего новый стиль и способ жизни.

Настойчиво проводимая в «Празднике шутов» мысль о том, что христианское мировоззрение, как оно реально функционировало в истории, не сводилось только к аске-

тически-трагедийной стороне, не лишено исторической правды. Действительно, момент шутовства, осмеяния, пародийности играл важную роль в народной культуре средневековья и Возрождения, которая в те времена, естественно, выступала в христианском облики²⁴. Остается, правда, спорным вопрос, происходил ли этот момент из народной культуры или из существа христианского мировоззрения. Бесспорно то, что освободительные движения, выступавшие под религиозными знаменами, направлены были против трагичных сторон жизни и использовали трагедийные стороны христианства.

Но главное не в этом. Главное в том, что выдвижение на первый план «шутовского», «сюрреалистического» мировосприятия в эпоху, когда мир находится под угрозой глобальной войны, когда жизнь на Земле раздирается острейшими идеологическими и национальными конфликтами, когда люди страдают от расизма, голода и насилия, весьма легко переходит в апологетику существующего зла. Как бы красноречиво Кокс не рассуждал о «силе смеха» в борьбе за справедливые социальные и моральные отношения, делать акцент только на этом — значит объективно занимать антигуманную позицию.

По-видимому, под влиянием критики, а еще больше под влиянием изменившейся социально-идеологической ситуации Кокс переходит к другим темам и меняет ряд своих прежних взглядов. Напомним, что в этот период происходит спад движения «новых левых», среди радикально настроенной молодежи активизируются анархические и террористические элементы, в буржуазном сознании нарастает волна неоконсервативных настроений, на общей волне подъема религиозных настроений получают широкое распространение неинституциональные формы религии, внеуниверситетские формы теологии. Существенную роль в изменении взглядов Кокса сыграло посещение им стран Азии, Африки, Латинской Америки. Непосредственное знакомство с существующими здесь религиями, культурами, традициями, а еще больше — царящие здесь нищета, голод, бесправие, национальные распри заставили во многом изменить его первоначальный пафос. Тема осмеяния действительности и идея о том, что религия должна быть источником удовольствия и наслажде-

²⁴ См. об этом: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

ния, не исчезают и из поздних работ Кокса, но они звучат уже гораздо приглушеннее.

В книге «Совращение духа» (1973) Кокс концентрирует свое внимание на идее экуменизма. Он дает свое собственное толкование экуменизма, связывая его с универсальностью человеческой духовности, с неистребимой потребностью человека выразить свою духовность, которая, в частности, проявляется в новом феномене современной жизни — «пародной религии».

Кокс признает, что в 1963 г., когда он впервые познакомился с письмами Д. Бонхёффера и подхватил его идею «нерелигиозного христианства», он чересчур упрощенно толковал религию (отождествлял традиционные формы религии с религией вообще, противопоставлял «Евангелие» «религии» и т. д.). Знакомство с проявлениями религиозности в различных странах мира и в США привело его «к значительно менее надменному отношению к „религии“»²⁵. Не говоря уже о том, что для многих людей традиционные институты религии продолжают оставаться значимыми, современный человек, которого техническая цивилизация толкает к бездуховности, испытывает жгучую потребность сохранить и выразить свою духовность и ищет для самовыражения новые формы религии и религиозности.

Бонхёффер, выдвинув идею «безрелигиозного христианства», в сущности, принял тезисы Маркса о том, что человек не может быть в полной мере свободным, не освободившись от религии, что религия является средством угнетения масс, опиумом народа. Однако эти тезисы, с точки зрения Кокса, требуют нового осмысления в свете современности. Он полагает, что Маркс недооценил живучесть религии и просмотрел в ней мощный потенциал для катализации политической и культурной трансформации. В наше время религия и религиозные верования внесли существенный вклад в освободительное движение (движение, возглавляемое Ганди, буддийское сопротивление французскому и американскому колониализму в Юго-Восточной Азии, идеи Малкольма Х и Мартина Лютера Кинга и др.)

Конечно, пишет Кокс, Маркс прав в том, что религиозные верования людей, выступающих за свое освобожде-

²⁵ Cox H. The seduction of the spirit. The use and misuse of people's religion. N. Y., 1973, p. 143.

ние под религиозными знаменами, мифологичны. Но критиковать эти верования за мифологизм, за наивность и т. д. было бы несправедливо. Критика должна быть направлена не против мифа, а против тех, кто внедряет в сознание масс несбыточные надежды и ложные верования. В свое время Маркс изрядное количество сил потратил на атеистические трактаты, а затем он отказался от этого рода деятельности и обратился к анализу условий, порождающих мифологическое сознание. Этим же путем должна пойти и «радикальная теология». Она должна сосредоточить свои усилия на «разоблачении культурной, образовательной и политико-экономической пирамиды, которая „колонизирует“ нас и держит во власти опиума».²⁶ Но «радикальная теология» не останавливается на этом. Первостепенной для нее является задача «открыть, как из безнадёжного крика религия превращается в эффективный протест, из опиума — в стимулятор»²⁷.

Как мы видим, согласие Кокса с Марксом только кажущееся, без понимания глубинной сущности марксизма. Маркс никогда не отрицал того, что религиозные идеи могут играть роль стимулятора в идеологии освободительного движения. Но он видел в религиозной форме историческую, классовую ограниченность такого рода идеологий. Еще существеннее различие Маркса и Кокса в понимании демифологизации религии. Для Маркса выявление социально-экономических, политических и прочих корней религиозного мифологизма — это и средство преодоления господства над человеком отчужденных от него сил природы и общества, и путь к установлению гуманных сознательно-рациональных отношений людей. Одним словом, религия для Маркса — это исторически преходящий тип мировоззрения. Для Кокса преходяща только наивно-мифологическая форма религии. Сама же религия неистребима и вечна, как неистребима и вечна человеческая духовность и человеческая потребность выражать свою духовность во всех формах своей деятельности. Собственно духовность отождествляется им с религиозностью.

Известно, что тема духовности в наше время — одна из самых обсуждаемых. Однако в дискуссиях деятелей культуры о духовности само понятие «духовность» остается чрезвычайно расплывчатым и неопределенным. Та-

²⁶ Cox H. The seduction of the spirit, p. 191—192.

²⁷ Ibid., p. 193.

кую же расплывчатость и неопределенность мы видим у Кокса. Кокс отвергает традиционное религиозное («трансценденталистское») понимание духовности. Не устраивает его и элитарно-снобистское толкование духовности (как приобщенности к «высокой» культуре и т. п.). Кокс склоняется к тому, чтобы толковать духовность как духовное самовыражение масс. Это духовное самовыражение не имеет какого-либо четкого признака. Но оно «узнается», когда имеет место. «Узнается» в деяниях современных героев, отдающих свои жизни во имя высоких целей, как это сделали Бонхёффер или священник-социолог Камилло Торрес-Рестеро, который пытался организовать в 60-х годах «Объединенное народное политическое движение» в Колумбии, направленное против диктаторского режима. Но духовность выражается не только в идеологии протеста и криках «угнетенной твари». Она проявляется и в чувстве приобщенности к сообществу и к истории, и в самотворчестве масс, которое выражается в народных традициях, праздниках, музыке и т. п.

Теолог, который хочет видеть живую, а не мертвую религию, должен, по Коксу, прислушиваться к глубочайшим переживаниям народа, почувствовать, о каких бедах и радостях говорит нам его религия, какие новые формы религиозности и духовности рождаются в его новых ритуалах, верованиях и т. п.

Наиболее адекватно «живая душа» народа выражается, считает Кокс, в «народных религиях». Что же такое «народная религия»? На этот вопрос у Кокса нет ясного ответа. Чаще всего он определяет ее как «чувство сообщества», «ощущение принадлежности к истории», «рассказывание историй». «Народная религия» может проявляться в самой различной форме — в традициях народного праздника в Нуэбло, в «параде святых» в итальянской общине в Нью-Йорке, в народных обычаях и танцах, в молодежной субкультуре, в культе «битлов».

«То, что я называю „народной религией“, — пишет Кокс, — включает в себя как фолк-религию, так и популярную религию в той мере, в какой они являются выражением групповой самотождественности, как унаследованной, так и вновь возникшей... Несмотря на различия в формах народной религии, всем им присуща одна общая черта — активное участие в сообществе и глубоко ощущаемое чувство сообщества»²⁸. «Народная религия»,

²⁸ Ibid., p. 167.

утверждает он, возникает из внутренней потребности всех людей выразить свою духовность и присовокупить свою историю к коллективной истории. Можно даже сказать, что «народная религия» есть форма «повествования», способ присовокупления индивидуальной биографии к коллективной автобиографии. «Народная религия» перерастает институциональные, вероисповедные и этнические рамки. Она носит глобальный характер. Ее святыми являются Христос и Кришна, Маркс и Фанон, Бонхёффер и Мартин Лютер Кинг и им подобные люди.

Такое понимание религии, считает Кокс, меняет задачи и смысл теологии. Первое требование, предъявляемое к современной теологии, — это ее демократизация, превращение из эзотерической деятельности в «отклик» на «народную религию». «Быть радикальным сегодня — это значит приблизиться к тем людям, которые обычно рассматриваются как „потерянные“. Это значит почувствовать боль и надежды бедняков. Быть радикальным теологом сегодня должно означать по меньшей мере вслушиваться в песни и плач, заключенные в религиях бедняков»²⁹. Возникновение сознания «третьего мира» особенно актуальным делает это требование.

Теология, являющаяся информированным и заинтересованным откликом на «народную религию», не может быть теологией «смерти бога». Сейчас уже можно сказать, пишет Кокс, что «смерть бога» в действительности была «предсмертным вздохом после мощного рождения, интенсивного возмужания и затем неизбежного упадка, западной „буржуазной“ культуры»³⁰. Повсеместно ощущаемая людьми потребность выразить свою духовность и приобщиться к духовной реализации других людей, проявившаяся в рождении новой «народной религии», требует коренной смены метафоры. Ею должен стать образ «рождения», а не смерти. «Рождение» — гораздо более емкий термин, он включает в себя огромное содержание, в нем подчеркнуты и связь с прошлым, и рождение нового в новой форме духовности, и надежда на будущее.

«Радикальная теология», по Коксу, не лишена логоса,

²⁹ Ibid., p. 170.

³⁰ Кокс убежден, что в настоящее время «даже сама попытка сконструировать всеобъемлющую религиозную метафизику не может быть ничем иным, как ответом в стиле раннего средневековья на вопросы, поставленные постсовременной эпохой». См.: Cox H. The seduction of the spirit, p. 322.

но последний не должен пониматься как логика, наука или метафизика. По своему типу и направленности она должна быть «теологией культуры». Но не в смысле академической дисциплины, какой она была у Тиллиха, а в смысле заинтересованной проповеди, стимулирования человеческой духовности. В «радикальной теологии культуры» он видит последний шанс спасения духовности от извращенной системы ценностей и стиля жизни, навязываемого современным технократическим буржуазным обществом, в котором «Динамо заняло место Святой Девы в пантеоне культуры»³¹. В ней заключена возможность не допустить триумфа «электронной иконы», современного идола, воплощенного в телевидении, рекламе, кинофильмах и других средствах масс-медиа, в которых слились воедино «техника», «пропаганда», «эксплуатация» и «империализм». Распространившееся по всему свету лицемерие «электронной иконы» уже загоняет внутрь и грозит подавить вовсе тот свет духовности, которым наделены люди.

Однако Кокс не склонен решать проблему культуры и современных средств ее распространения на основе противопоставления «высокой» культуры «массовой» или приписывать электронным масс-медиа только негативные черты. В таком противопоставлении (в той или иной мере присутствующем в «теологии культуры» Тиллиха и концепциях Л. Мэмфорда и М. Маклюэна) он видит не только снобизм, но и утопизм. «Радикальная теология», апеллирующая к массам и стремящаяся преобразить сознание масс, не может сбрасывать со счета массовые средства информации, через которые широкая публика приобщается к культуре. Тем более что отношение между «иконическим созерцанием» и техническими средствами в наше время стало более сложным и подвижным. Техника оказывает воздействие на иконическое созерцание.

В частности, это выражается в возросшей роли визуального восприятия в отношении человека к миру. Раньше, например, роль визуального восприятия в теологии сводилась к чтению текстов, повествовавших об идеальных предметах. В современной культуре, имеющей мощные средства воздействия на зрительный аппарат, визуальное восприятие становится основным путем потребления культуры. И этот принципиальный сдвиг должна

³¹ Cox H. The seduction of the spirit, p. 262.

учитывать теология. «Символ — это центральный компонент культуры, а визуальный символ более фундаментален, чем словесный»³². Общий вывод Кокса состоит в том, что электронные иконические средства, которые в настоящее время служат для подавления человеческой духовности, в других условиях могут сыграть огромную роль в духовном пробуждении масс.

Концепция «электронной иконы» Кокса, как не трудно видеть, перекликается с общим настроением контркультуры, ее направленностью против «культурных императивов» и извращений буржуазного общества — засилия средств масс-медиа, подмены культуры ее суррогатами, вытеснения подлинно духовных проявлений человека их мнимыми формами, подавления визуально-эстетического восприятия мира интеллектуально-словесным. Как и в писаниях других теоретиков контркультуры — Чарльза Рейча, Теодора Розака, Филипа Слейтера, у Кокса отсутствует конкретный социальный анализ объективных противоречий капиталистической действительности, порождающей эти негативные стороны. Вместе с тем позиция Кокса существенно отличается от позиций главных теоретиков контркультуры. В то время как последние полагают, что всем другим общественным преобразованиям должна предшествовать «революция сознания», Кокс высказывает более трезвую точку зрения. Он убежден, что «пока в обществе не изменятся сами модели власти, контроль за медиа будет оставаться в руках тех, кто не позволит использовать их для политического или культурного обновления»³³.

Тему духовности и рождаемой этой духовностью религиозности Кокс продолжает развивать и в своей последней книге «Искаженный Восток: надежда и опасность нового ориентализма» (1977). Эта тема рассматривается им в связи с осмыслением феномена нового ориентализма, проявившегося в 70-е годы во всех западных странах, по с особой силой в США.

Кокс задался вопросом; не являются ли десятки тысяч американцев, обративших свои взоры к Востоку и увлекшихся всевозможными восточными культами, просто невежественными фанатиками и жертвами моды? Ответ на этот вопрос оказался для него не столь простым, как думалось вначале.

³² Ibid., p. 255.

³³ Ibid., p. 276.

Первоначально ориенталистские идеи и культы появились на «американском религиозном рынке» как своего рода протест против бездуховности потребительской культуры и институтов буржуазного общества. Однако этот мощный рынок очень скоро превратил восточные культы и религии в часть потребительской культуры. У Кокса можно найти совершенно четкие социальные и идеологические оценки этого явления. Используя Марксов анализ товарных отношений в буржуазном обществе, он дает яркие иллюстрации того, как в буржуазном обществе «религиозные учения, как восточные, так и западные, могут быть трансформированы в товары, привлекательно упакованные, с обозначенными ценами и доступные для преуспевающих покупателей»³⁴. Кокс приходит к выводу, что мода в США на восточные культы — это результат деятельности системы, основанной на стимулировании и изобретении все новых и новых потребностей. А поскольку изобретать и продавать материальные вещи становится все труднее и труднее, рынок переключился на продажу духовных товаров — экзотических вкусов и ощущений, необычных эмоциональных чувств и переживаний. В нашем обществе, констатирует Кокс, все вещи, даже самые астральные, превращаются в товары. А в качестве товара они теряют свою подлинность и подменяются теми ярлыками, которые к ним приклеивает рынок. Маркс, в свое время высказавший мысль о том, что в мире капитала и вещи, и люди предстают не в их внутренних смыслах, а в тех смыслах, которые в них вкладываются обществом и культурой, был совершенно прав, говорит Кокс. Но Маркс еще не мог видеть как сами боги станут предметом обмена и метаморфозы. Боги Востока с их исторически сложившимися смыслами и образами перевозятся в Америку и здесь приобретают совершенно иной лик. «Это происходит потому, что, когда боги мигрируют или транспортируются в цивилизации, где все в известном смысле является товаром, они также превращаются в товар»³⁵. Восточная духовность, вырастающая на почве восточной культуры и практики, преломившись через призму культуры потребительства и индивидуализма, приобретает искаженные черты.

³⁴ Cox H. *Turning East: the promise and peril of the new orientalism*. N. Y., 1977, p. 130.

³⁵ *Ibid.*, p. 135.

Поэтому, делает вывод Кокс, бросающийся в глаза восприимчивость американцев к духовным ценностям и культам, идущим с Востока, на деле является кажущейся. Та внутренняя и подлинная духовность, которая пронизывает восточные религии и восточную религиозную практику, с неизменностью испаряется в американском неоориентализме. В итоге тот духовный голод и та пустота, которые американцы стремились удовлетворить и заполнить с помощью восточных культов, остаются.

Сохраняя верность идее экуменизма и универсальной духовности, пронизывающей все религии, как восточные, так и западные, Кокс вновь обращает свои взоры на Запад, к христианству, призывая через его призму искать в западных формах жизни ростки духовности, которые могут оказаться ростками подлинной религиозности и проявлениями «живого» бога.

Как же конкретно мыслит себе Кокс направление поисков духовности? После сложных раздумий и «радикальных» нововведений Кокс в итоге приходит к довольно традиционному выводу о том, что истинная духовность вырабатывается в результате подражания героям-святым. В поисках духовности, считает Кокс, прежде всего надлежит обратиться к учениям и деяниям первых христиан, стоявших рядом с Иисусом, а также ко всей истории христианства, включая историю еретиков, раскольников, «ведьм». И тем не менее опыта прошлого для нас сейчас недостаточно. «Духовность, — говорит он, — следует вырабатывать из тех возможностей, которыми мы располагаем»³⁶. Краеугольными камнями современной духовности являются символы, которые лучше всего выражены буддийскими терминами *sangha*, *dharma*, *guru*. Особое значение Кокс придает идее гуру — примерам святых-героев, святых-революционеров. Дитрих Бонхёффер, Симона Вейл, Дороти Дей, Камило Торрес, Мартин Лютер Кинг — таковы святые-герои нашего времени, у которых можно учиться истинной духовности. Возведя их в сан святых, современный человек не должен слепо преклоняться перед ними. Он должен спорить с ними, отстаивать свое собственное видение, которое диктуется ситуацией сегодняшнего дня, проверять их идеи и поступки в сегодняшней земной деятельности и искать среди своих братьев столь же достойных героев. Кокс убежден, что

³⁶ Ibid., p. 160.

«для того, чтобы сегодня найти святых, следует глубже погрузиться в „безбожный“ мир, а не бежать от него. Для всех них узкая дорога к царству божьему ведет через земной город»³⁷.

Подведем некоторые итоги нашему рассмотрению «радикальной теологии» Харвея Кокса.

При всей необычности, а порой экстравагантности защищаемых в ней идей она представляет собой довольно типичное явление для современной протестантской мысли, в которой процесс модернизации затронул самые сакральные стороны христианства. Как бы ни различались между собой модернистские концепции — «смерти бога», «теологии надежды», «теологии революции», «теологии практики» и т. д., всем им присущи два общих момента: во-первых, ревизия вплоть до ниспровержения центральных принципов неоортодоксии, составлявших пафос «классических» учений К. Барта, Х. Брюннера, П. Тиллиха, Р. Нибура; во-вторых, попытка дать обоснование религии и религиозным объектам, используя те или иные стороны идеологии и практики современного капиталистического общества.

Ниспровержение «классики» идет по разным направлениям, но основной удар критики направлен против резкой дихотомии «небесного» и «земного», бога и человеческого бытия. Кокс отвергает тезис, что бог есть абсолютное самодовлеющее начало, никак не связанное с миром, что христианская вера недоступна в земной жизни, а религия принципиально отличается от всех других мирских занятий. Он не согласен с тем, что бытие человека в обществе, в культуре, вся его практически-духовная деятельность есть сфера «неподлинного» бытия, отчуждающая человека от бога. Трансцендентный бог — это «мертвый бог», это абстракция. «Живой бог» может присутствовать в любой человеческой деятельности — в деятельности героев-святых, в народном празднике и фантазии, в творении человеком своей собственной истории и «коллективной автобиографии». Таким образом, если прежняя установка христианской теологии состояла в том, чтобы подтягивать мир к принципам Евангелия, то Кокс исходит из противоположной перспективы: приблизить христианство к миру и сделать его ответственным за мир. Как не трудно видеть, последняя установка, растворяю-

³⁷ Ibid., p. 163.

щая бога и религию в земной практике, в сущности является пантеистической. У Кокса это особый пантеизм, в котором бог получает не космологическую, а социокультурную интерпретацию.

В «радикальной теологии» Кокса нельзя не заметить аналогии с идеями либерального христианства и традициями «социального христианства», никогда не исчезающими из американской жизни. В частности, напрашивается очевидная параллель между социальным пафосом работ Кокса и движением за «Социальное Евангелие». Вместе с тем нельзя не видеть существенной разницы как в теоретических, так и в социальных установках либерального христианства первых десятилетий XX в. и социального христианства второй его половины. В отличие от либерального христианства Кокс отвергает многие «абсолюты» христианской религии. Он не считает, например, что христианская мораль и христианское вероучение могут быть использованы как программа для жизни. Христианская мораль и «заповеди бога» не могут выступать в качестве готовых рецептов для религиозного поведения.

Трезво отдавая себе отчет в том, что «абсолюты» христианской религии — трансцендентный бог, вечность христианских норм, институциональная сторона религии — опустошаются, становятся недейственными в современной урбанистской и технократической культуре, Кокс пытается спасти христианство, отождествив религию с разнообразными культурно-идеологическими и социально-психологическими феноменами, которые носят печать «духовности». Замысел его «радикальной теологии», в сущности, состоит в том, чтобы придать «земным» — идеологическим и духовным — исканиям людей религиозный смысл.

Известно, что в 60—70-е годы эти искания в США приняли особенно активный, а порою и болезненный характер. Резко меняется умонастроение буржуазной интеллигенции. Происходит подъем и спад леворадикального движения молодежи, неолиберализм сменяется неоконсерватизмом, за популярностью концепций контркультуры последовало разочарование в них, после повсеместного увлечения «народными религиями» — трагедия «Народного храма» в 1978 г.³⁸ Кокс, вслушивающийся в «ви-

³⁸ Наша печать в свое время много писала о трагической судьбе «Народного храма» — одного из вариантов «народной» религии.

брации» времени и фиксирующий эти «вибрации» на теологическом языке, тоже совершает резкие повороты. От религиозной апологетики урбанистско-технократической культуры он приходит к обличению «электронной иконы», от воспевания гедонизма в радикалистских идеологиях и контркультуре он поворачивается к «народным религиям», от веры в то, что ориенталистские культы помогут найти опору перед натиском бездуховной потребительской культуры, он возвращается к христианству с надеждой найти в земной христианской практике «живую душу» бога.

Важно подчеркнуть, что, какой бы зигзагообразный характер не носили искания Кокса, все они осуществляются в рамках его общих демократических и гуманистических устремлений. Более того, все работы Кокса отмечены критичностью — не только по отношению к академической теологии и институтам церкви, но и к институтам буржуазной власти. Он убежден, что существующая социально-политическая система принципиально враждебна подлинной духовности.

Нет сомнения, что феномен Кокса — тот факт, что ведущий теолог богословского факультета Гарвардского университета, откуда правящие круги всегда черпали свои охранительные силы, развивает резко критические взгляды, — может быть понят только на фоне той особой ситуации, которая возникла в США в середине 60-х и в первую половину 70-х годов. Эта ситуация отмечена резким подъемом волпы контркультуры, которая не просто посеяла сомнения в незыблемости императивов буржуазной культуры, а расшатала принципиальные установки буржуазного, в том числе и религиозного, сознания. Дух радикализма в эти годы захватывает и те слои буржуазной интеллигенции, которые всегда были оплотом буржуазной идеологии. И хотя эти слои неустойчивы,

О ней стало известно мировой общественности после того, как в 1978 г. в джунглях Гвианы в одной из его общин, возглавляемой Джимом Джонсоном, около 1000 человек покончили жизнь самоубийством. «Народный храм» — это организованная на коммунальных началах группа, убеждения и практика которой основывались на апокалиптическом видении современной истории. Весь современный мир рассматривался ею как находящийся на краю гибели. Спасение уготовано только тем, кто живет в коммуне избранных в соответствии с «откровениями» божьей воли.

подвержены резким конъюнктурным колебаниям (шаркаясь нередко от левацких идей контркультуры к право-консервативным взглядам), тем не менее это наиболее ищущая часть американского населения, болезненно переживающая потерю своей духовности под натиском потребительской культуры и бюрократической организации общества и поэтому всегда содержащая в себе сильный критический заряд.



МОДЕРНИЗМ И ТРАДИЦИОНАЛИЗМ В АМЕРИКАНСКОМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ 70-х ГОДОВ

А. М. Каримский

В современной буржуазной идеологии социальная философия протестантизма занимает видное место. Ее типология, этапы развития, проблематика и противоречия, обнаруживаемые в творчестве крупнейших теоретиков, неоднократно анализировались в нашей литературе¹. Предметом данной статьи будут некоторые тенденции американской протестантской антропологии и социальной философии, не всегда связанные с именитыми персоналиями или устоявшимися школами, но, возможно, более непосредственно и массовидно выражающие современное кризисное развитие протестантизма и религиозно-философской мысли вообще.

СОЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС И ПРОТЕСТАНТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Современный кризис религии опосредованно отражает кризис капиталистической общественной системы. Отдельные вспышки религиозности, поспешно выдаваемые

¹ См., например: *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971; *Он же.* Критика новых течений в протестантской теологии. М., 1977; *Коротков Н. Д.* Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. Киев, 1978. Гл. IV. Человек в философских концепциях протестантизма; *Кузьмина Т. А.* Неопротестантизм. — В кн.: Буржуазная философия XX века. М., 1974; *Митрохин Л. Н.* Протестантская концепция человека. — В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969.

апологетами религии за решающий бум, долгожданное «Пробуждение» не меняют общей тенденции к сокращению числа верующих, снижению посещаемости церквей и, что более существенно, к упадку социального престижа и влияния религиозного мировоззрения и ценностей. В этих условиях церковь и господствующий класс предпринимают беспрецедентные усилия по укреплению религиозной веры, объективным показателям чего является, в частности, резкое оживление модернизма, затронувшего даже самые консервативные церковные круги.

Указанные явления в полной мере свойственны и американскому протестантизму, играющему важную роль в духовной жизни США². 60—70-е годы ознаменовались в стране резким подъемом борьбы за гражданские права и демократические свободы, против империалистической внутренней и внешней политики правящих кругов (огромные масштабы приобрело, как известно, движение против войны во Вьетнаме), широким и чрезвычайно неоднородным движением протеста против «истеблишмента», часто приобретавшим радикальные формы «бунта», и т. д. Многие социальные движения стремились использовать религию в качестве своего духовного оружия, и это обстоятельство еще более усложнило ситуацию в сфере богословия (мы сознательно отвлекаемся от бунтарских молодежных религиозных исканий, выразившихся в западных вариантах дзен-буддизма или суфизма, поп-религии и пр., поскольку эта обширная тема требует специального анализа). Однако и в период подъема социального активизма, и в период его упадка религия, даже в леворадикальных формах, выполняла идеологические функции, отвечающие в целом интересам существующей системы. Спад в США бунтарской социальной критики в значительной мере был связан с отсутствием у ее поборников позитивной программы общественного обновления. Разочарование подготовило достаточно широкую аудиторию для приятия религиозных идей иллюзорного спасения, и церковь не упускает случая воспользоваться этой воз-

² Официальная статистика послевоенного времени неизменно свидетельствует о том, что протестанты в США составляют около двух третей верующих. Разумеется, квалификация «верующий» довольно формальна и фактические данные о религиозности населения могут быть иными, однако доминирующее положение в стране протестантско-христианского вероисповедания несомненно.

возможностью. В США несомненно стремление определенных кругов усилить идеологическую роль религии как в ее традиционных, так и в модернизированных формах.

Пожалуй, важнейшей чертой теории и практики американского протестантизма является ориентация на светские, прежде всего социальные, проблемы. Это не тактический прием, а стратегическая линия, обусловленная пониманием того, что уход от «земных» интересов людей еще более дискредитировал бы религию, усугубив ее кризис. Американский теолог-баптист Эрик Раст посвящает свою книгу «Позитивная религия в революционное время» прежде всего обоснованию того, что христианство должно обрести подобающее ему место в светской культуре, а для этого требуется определенная переориентация: «Если христианской религии надлежит быть значимой, она должна заниматься секулярными проблемами»³. Беда религии в том, что она часто недооценивала значение этой переориентации и тем самым создавалась почва для вполне оправданной ее критики за уход от реальных проблем. Но суть адекватной религии вовсе не в уходе. «Если христианская вера практикуется должным образом и единение с богом во Христе понято правильно, то здесь нет никакой попытки уйти от мира»⁴. По Расту, лучшим свидетельством непосредственной связи религии с человеческими проблемами и делами является протестантская традиция в США, которая исходит из того, что секулярное всегда чревато сакральным. Эта традиция поддерживается новаторскими трактовками христианства в «теологии смерти бога», «теологии надежды» и других модернистских течениях.

Одна из важнейших тенденций протестантской мысли послевоенного времени, получившая в наши дни наиболее полное выражение в США, состоит в стремлении представить христианство не столько средством подготовки человека к посмертному существованию, сколько средством обретения им земных ценностей, нахождения посюстороннего смысла жизни. Эта тенденция была явственно выражена еще в годы второй мировой войны немецким теологом Д. Бонхёффером, провозвестником теологии

³ Rust E. Positive religion in a revolutionary time. Philadelphia, 1970, p. 9.

⁴ Ibid., p. 191.

«мертвого бога» или «смерти бога»⁵, а в США в весьма своеобразной форме — П. Тиллихом, крупнейшим представителем протестантской неоортодоксии, активно разрабатывавшим в последний период своего творчества собственную версию религиозного экзистенциализма.

Брошенный нацистами в тюрьму (откуда ему уже не суждено было выйти), Бонхёффер много размышлял о природе наступившего кризиса религии и о той роли, которую должна была бы играть вера в жизни человека. Он, в частности, резко выступил против утопической («мифологической») веры в потустороннее бытие, считая, что смысл христианского спасения — в определенном образе жизни здесь, на земле. Надежду на возможность свободы от смерти, зла и греха Бонхёффер считал ошибочной и опасной. «Спасение представляется спасением от забот и нужды, от страхов и желаний, от греха и смерти в лучшем потустороннем мире, — писал Бонхёффер. — Но в этом ли действительно характерная черта христианства, как оно провозглашено в Евангелии и у св. Павла? Я это оспариваю. Различие между христианской надеждой на воскресение и надеждой мифологической состоит в том, что христианская надежда отправляет человека обратно на землю, к совершенно новому образу жизни, который определен даже более резко, чем это сделано в Ветхом завете»⁶.

По мнению Бонхёффера, приобщение к Христу означает прежде всего, что человек, подобно Иисусу, должен испытать до дна свою горькую чашу, — только в таком отношении к жизни, а не в бегстве от забот и мук появляется надежда на спасение. Эта точка зрения, выраженная чрезвычайно резко, получила в послевоенном американском протестантизме широкое распространение — и отнюдь не только у поборников теологии «мертвого бога». Так, у П. Тиллиха, теолога совсем иной ориентации, «новое бытие», доступное каждому христианину, также лежит не по ту сторону могилы, а открывается в Иисусе Христе, в сегодняшнем уподоблении его образу жизни и

⁵ Об этом и родственных ему богословских учениях см. подробнее: *Угринович Д. М.* Критика теологических концепций «мертвого бога». М., 1973; *Добреньков В. И.* Критический анализ авангардистских тенденций в современной протестантской идеологии. М., 1975.

⁶ *Bonhoeffer D.* Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München, 1956, S. 226.

восприятию его учения. При чем вера пужна не для обеспечения посмертного воздаяния, а для того, чтобы укрепить человека и помочь ему противостоять силам, отчуждающим его от бога.

В учении Тиллиха проявилась одна из характерных черт протестантского модернизма — отказ от безусловно трансцендентного характера бога, переосмысление самой идеи трансцендентности. Бог у Тиллиха существует в человеческом мире, конкретнее, в истории. Нельзя надеяться на вхождение в божье царство после смерти, ибо после нашего времени никакого иного времени быть не может. Обыденное представление о бессмертии и приобщении к богу наивно экстраполирует земное время, рассматривая его как бесконечно длящееся в будущем. На деле же существование бога характеризуется надвременностью — вечностью, которая доступна человеку в каждый момент его существования, т. е. в реальном настоящем. Человек, считает Тиллих, «должен защищать свое настоящее против видения бесконечного прошлого и бесконечного будущего, он исключен из того и из другого»⁷.

Что же в таком случае дает религия и как следует понимать спасение? Врожденная греховность человека выражается у Тиллиха в страхе, тревоге, отчуждении, обусловленных осознанием человеком своей конечности, смертности. Смысл христианской веры не в том, что она делает человека бессмертным или устраняет состояние отчуждения (греха). Вера, по Тиллиху, вводя вечность (приобщенность через Христа к богу) через реальное и бесценное настоящее, вооружает человека мужеством «быть» перед лицом мирского зла и земного времени с его концом, христианская надежда — в противопоставлении вечности (бога) временности (злу). «Без этого мужества человек поддался бы аннигилирующему характеру времени, он перестал бы обладать настоящим»⁸.

Основные идеи Бонхёффера и Тиллиха довольно широко распространились в американской протестантской мысли, уделяющей сегодня самое серьезное внимание социально-этическим проблемам. Существенным подкреплением здесь служит обновленный протестантский принцип непосредственного контакта с богом. Он, безусловно, стимулирует субъективно-идеалистическое обоснование

⁷ *Tillich P. Systematic theology. Chicago, 1956, vol. 1, p. 194.*

⁸ *Ibid.*, p. 194.

религиозного опыта. Но, пожалуй, более существенно то, что идея «личной связи» является важнейшим теоретическим источником концепций «встречи» с богом, популярных в протестантском модернизме и социологии, связанной с «контркультурой» и религиозно-коммуналистическими исканиями⁹. Эти искания часто выходят за конфессиональные рамки, им свойственна экуменистическая ориентация.

Идея связи с богом усилила интерес к субъективистской интерпретации религиозного чувства. Дэвид Платт, критикуя объективно-идеалистические аргументы «теологии процесса» Чарлза Хартшорна, считает, что только теология, учитывающая душевные состояния личности и психологические данные, способна эффективно подкреплять религиозную веру, поскольку лишь обоснование религиозного опыта позволяет верующему строить или принимать религиозную «метафизику» и теоретизировать относительно природы всевышнего. «Жизненная сила религии есть результат непосредственной встречи с божеством, — пишет Платт. — Хотя теология и может объяснить природу бога, она останется чисто формальной и пустой дисциплиной, если не будет постоянно обновляться религиозным опытом из первых рук»¹⁰.

Процесс модернизации религии в американском протестантизме не исключает традиционалистской тенденции. С одной стороны, имеют место попытки сохранить едва ли не первозданную «чистоту» лютеранства, кальвинизма или пресвитерианства. С другой стороны (и, пожалуй, это наиболее распространенное явление), за модернистским одеянием нередко проглядывает консервативное содержание, новые аргументы подчас обслуживают старые формулы. Процессы, наблюдаемые в современном протестантском богословии, весьма неоднозначны, противоречивы, во многом они еще не устоялись, однако позиции традиционализма достаточно прочны, и о безоговорочном господстве модернизма говорить не приходится.

Хотя шумливый религиозный радикализм и оставил ощутимый след в сознании и церковной практике, его спад в настоящее время несомненен, и он сопровождается

⁹ О религиозном аспекте «бунтарства» и «контркультуры» см.: Каримский А. М. «Контркультура» и проблема человека. — В кн.: Проблемы американистики. М., 1978, вып. 1, с. 206—238.

¹⁰ Platt D. Is empirical theology adequate? — Intern. J. Philos. Relig. (Hague), 1971, vol. 2, N 1, p. 35.

заметным оживлением ортодоксально-протестантских доктрин. Однако традиционные идеи в изменившихся условиях потребовали нового обоснования. В силу этого сложилась парадоксальная ситуация, когда нередко защита давних принципов и концепций протестантизма или христианства вообще осуществляется в модернистских формах, и такое развитие богословской мысли может обрести в будущем большее значение. Именно в свете этой перспективы следует оценивать роль таких явлений, как «теология процесса», возникшая на базе философии А. Н. Уайтхеда и активно разрабатываемая Ч. Хартшорном и его последователями, и «теология надежды», развивающаяся в рамках европейской и американской протестантской традиции.

Интерес американского протестантизма к земным проблемам проявляется в усилении внимания к человеку и его социальной среде. По мнению видного американского теоретика и историка протестантизма Мартина Марти, это связано с тем, что две мировые войны, практика концлагерей, революции, атомная опасность положили конец либерально-гуманистическим надеждам и подготовили почву для экзистенциалистского восприятия мира как бессмысленного и абсурдного. Одновременно активизировалась критика религии: марксизм представил веру как выражение определенных социальных потребностей, фрейдизм — как выражение психологических потребностей человека, а под влиянием науки многие стали рассматривать бога лишь как прикрытие человеческого невежества. Марти считает, что все это заставляет протестантскую мысль обратиться к наболевшим вопросам, искать альтернативы указанным критическим позициям. Метафизические темы отступили на задний план, на авансцену вышла социально-антропологическая проблематика.

Следует также отметить стремление усилить роль церкви как организационно-идеологического центра религиозной общины. Традиционное реформаторское отрицание церкви как посредника между человеком и богом, безусловно, сохраняется, однако это не мешает рассматривать церковный приход как «идеальную общину», способную улучшить человеческие отношения и стать средством более широкой и направленной социальной активности верующих. Для этого церковь должна обновиться.

Социолог религии из школы богословия Йельского университета Барбара Харгроув решительно выступает

против понимания роли церкви лишь как хранительницы традиции. По ее мнению, в условиях социального изменения церковь сама должна меняться, и не просто меняться, но и быть орудием изменения — лишь тогда она будет «работой бога» в истории. Рациональный подход к истории оказался несостоятельным, считает Харгроув, поэтому исторический опыт прошлого не может служить руководством к будущему. Грядущее покрыто тайной, строгий научный анализ здесь бессилён. Люди не видят в событиях скрытого за ними плана, поэтому им необходимы свойственные религии воображение и надежда, придающие идеалам будущего силу. «Эти высокие идеалы нуждаются в солидном основании в реальности... Если надежда и воображение столь существенны, церковь может помочь людям обрести воображение, расти в вере»¹¹. Для того чтобы церковь могла осуществлять свою социальную функцию, ей нужно «новое сознание», с формированием которого и связаны религиозные поиски в виде «теологии освобождения», «теологии надежды» и др. Харгроув считает, что церковь находится на пути превращения в церковь «живого бога», «бога истории».

Кризис религии существенно затронул протестантскую мысль в США и одновременно активизировал усилия по защите религиозных основоположений и обновлению аргументации. В этих условиях еще большую актуальность приобрела для протестантизма проблема отношений человека и бога. Человеку, драматически воспринимающему свое существование в условиях непреходящего социального кризиса, надлежало доказать неизменное расположение к нему всевышнего: в этом случае легко было бы убедить его в правомерности, действительности и необходимости самой религиозной веры.

ПРОБЛЕМА ЗЛА И БОГООПРАВДАНИЯ

В религиозной мысли анализ социальных вопросов и проблем человека, как правило, связан с проблемой зла — его природы, происхождения и возможности преодоления. Вопрос о зле — фактически всегда обратная сторона проблемы бога, ибо он связан с необходимостью оправдания всевышнего в свете наличия зла (теодицеей).

¹¹ *Hargrove B.* The church as the coming future. — *Theol. Today*, 1977, vol. 34, N 3, p. 246.

Посовместимость зла и бога — в качестве большой посылки богооправдания — предполагала, что всеблагодать бога не позволяет замыслить, а всемогущество бога — допустить зло по отношению к человеку. Реальность зла поэтому заставила христианскую теологию взвалить ответственность за него на человека, а незыблемость принципа благодати и могущества бога — постулировать конечное торжество блага через непереносимое воздаяние в потусторонней жизни за страдания в этой.

Реформация с ее концепцией благодати, или предопределения к спасению «избранных», как ничем не обусловленного и немотивированного акта милости, усложнила задачи теодицеи. Однако идея благодати и связанный с нею провиденциализм оказались в социальном отношении чрезвычайно выгодными для буржуазии. Устранив прямую однозначную зависимость между личной добродетельностью, заслугами («добрые дела» римско-католического христианства) и видимым и возможным вознаграждением, протестантизм освятил стихийно-анархический характер буржуазной экономики или, по словам Ф. Энгельса, «милосердие» господствующих над человеком и неведомых ему экономических сил¹².

В условиях современного капитализма классическое наследие протестантизма, претерпев некоторые видоизменения, по-прежнему играет активную идеологическую роль. Доктрина благодати и божественного промысла подкрепляет иррационалистическое и агностическое отношение к истории и возможностям ее научного постижения. Основой же принципа благодати является учение о неискоренимой греховности, «испорченности» человека, настолько глубокой, что люди не в состоянии сами ее преодолеть и обеспечить себе спасение, — последнее исходит свыше, исключительно по благодати бога. Протестантское учение о человеке в сегодняшних условиях оказалось теологическим вариантом буржуазных концепций неискоренимости человеческого отчуждения, и в этом плане синтез неоортодоксии и экзистенциализма в философии Тиллиха вполне естествен и закономерен.

Однако идея врожденной «вины» в эпоху, продемонстрировавшую огромные творческие способности человека, не могла сохраниться в форме классического кальвинистско-пуританского провиденциализма. Ее неизбежная мо-

¹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308.

дификация ввела в современную теодицею идею личной свободы, что вызвало определенные изменения в протестантском понимании человека и общества. В США большой популярностью пользуется теодицея английского теолога Джона Хика, которая как раз характеризуется отказом от доктрины предопределения богом к спасению избранных.

Хик считает, что принцип предопределения судьбы личности противоречит идее благодати бога. Ведь в таком случае деятельность человека однозначно детерминирована извне, вследствие чего он превращается в автоматически действующий механизм. Цель же бога — творение сознательного, морального и ответственного существа, и эта цель осуществляется в течение всей земной жизни человека в ходе такого воспитательного процесса («созидание души»), который должен привести человека к добровольному принятию бога и любви к нему. Это путь к богу, которого человек вначале не знает. Зло есть результат изначального «познавательного отдаления» (epistemic distance) от бога. Добро — преодоление зла посредством свободного определения своего поведения. Предпосылкой «формирования души», таким образом, является «познавательное отдаление» от бога, порождающее зло в качестве препятствия на пути к добру, и свобода — условие движения к богу. Бог как идеал блага оправдывает зло как негативное средство «созидания души».

Концепция Хика вызвала в американских протестантских кругах оживленные дискуссии и подчас резкую критику, которая хорошо выявляет внутреннюю противоречивость формальной теодицеи. Стенли Кейн, один из оппонентов Хика, считает, что моральное развитие личности вовсе не предполагает и не оправдывает такие виды зла, как болезни и стихийные бедствия. Главным же объектом критики Кейна является тезис о «познавательном отдалении» человека от бога, который не может объяснить действительных причин зла и необходимо ведет теодицею Хика к парадоксу.

Кейн считает, что человеческая свобода предполагает знание, без которого невозможен сознательный моральный выбор; между тем из концепции Хика следует, что возможность свободы базируется на незнании. Поэтому «познавательное отдаление не только не является необходимым условием свободы, которую люди должны прак-

тиковать, осуществляя душесозидание, но оно фактически делает невозможным разумный морально свободный выбор»¹³. И даже если «познавательное отдаление» принять за причину неправильного поведения, вызывающего зло или наказуемого злом, то в нем все равно повинен бог как творец указанного «отдаления». Задача теодицеи, напоминает Кейн, — доказательство и оправдание бога в свете наличия зла. Но зло у Хика определяется через разрыв между человеком и богом. Получился логический круг: Хик объясняет зло через бога, существование которого только предстоит доказать. Следовательно, зло в мире носит иной характер и теодицея Хика не может эффективно защищать теизм.

Несмотря на узость позиции Кейна, выражающуюся в том, что «познавательное отдаление» от бога необоснованно понимается как невежество вообще, Кейн прав в том, что незнание противоречит свободе и никак не может быть его основанием и условием. Что же касается полемики Кейна с Хиком в целом, то она наглядно свидетельствует о невозможности логически непротиворечивой теодицеи, поскольку любая постановка проблемы теодицеи уже предполагает бытие бога.

Вторая мировая война, империалистическое вмешательство в Корею, Конго, Вьетнаме и ряд других событий последних десятилетий способствовали широкому осознанию социальных корней зла и подрывали жесткий провиденциализм, невольно делавший зло результатом только божьей деятельности. С другой стороны, требовала определенного смягчения категоричность утверждения несовместимости бога со злом, которое — в свете несомненной реальности зла — логически вело к отрицанию бога. Современная протестантская мысль пытается преодолеть такого рода теоретические трудности и в этой связи не случайно обращается к «теологии процесса», согласно которой человек находится в постоянном взаимодействии с богом, соучаствуя в высшей творческой деятельности, преодолевая несовершенство земного бытия и одновременно неся за него ответственность. «Теология процесса» не только позволяет ввести в религиозную антропологию элемент свободы, но и вливает новую жизнь в важнейшую догму протестантизма — принцип непо-

¹³ Kane G. The failure of soul-making theodicy. — Intern. J. Philos. Relig., 1975, vol. 6, N 1, p. 2.

средственной связи человека с богом. Помимо этого, она подкрепляет теистический персонализм, ревизуемый радикальными формами модернизма.

Последний период характеризуется усилением полемики между поборниками деперсонализации бога (прежде всего теологами «смерти бога») и защитниками теистического личного бога. У каждой позиции были свои уязвимые места, и поэтому вполне естественно стремление многих теологов к теоретическому синтезу, снимающему антитезу личного и безличного (сверхличного) в боге. Целый ряд протестантских мыслителей разрешает эту проблему посредством «теологии процесса», которая представляет бога в постоянном динамическом и активном взаимодействии с миром. «Модель бога в теологии процесса согласуется с традиционным теизмом и отличается от пантеизма, утверждая индивидуальность бога; она согласуется с пантеизмом и отличается от традиционного теизма, утверждая взаимное и реальное взаимоотношение», — считает американский религиозный философ Роберт Миллерт¹⁴.

Хотя сама по себе «теология процесса» довольно абстрактна и спекулятивна, она привлекла внимание многих приверженцев традиционного протестантизма тем, что предложила обоснование человеческой автономии через ответственное соучастие в деятельности бога. Миллерт именно с этих позиций оценивает возможности «теологии процесса»: «Если христианская вера в личного бога является подлинным отражением стремления людей коммуницировать с божеством и быть на стороне его могущества, то, по моему убеждению, теология процесса может стать наиболее полезным средством поддержания такой веры»^{14а}.

Было бы неверно оценивать «теологию процесса» как способ секуляризации религии, использующий традиционные теологические формулы для выражения нерелигиозного содержания. Эта форма модернизма, пересматривающая привычные формулировки, но порой весьма консервативная в части основ вероучения. Так, наделяя человеческую деятельность в какой-то мере божественными атрибутами и функциями, она сохраняет за богом центральную роль суверена. Частичное «обожествление» человека преследует одну цель — соединить зло с челове-

¹⁴ *Mellert R. Process theology and God's personal being. — In: A personal God? N. Y., 1977, p. 130.*

^{14а} *Ibid., p. 132.*

ческой свободой, что и нашло отражение в лакопичной характеристике Ч. Хартшорном свободы как постоянного «риска зла».

Сходный подход к природе зла свойствен и другим богословским позициям. Популярный в США протестантский теолог А. Плантинга, не будучи поборником «теологии процесса», в своей книге «Бог, свобода и зло» также использует идею ответственной причастности человека к состоянию мирских дел. Он пытается подвести под теодицею рационалистическую базу. Противники религии полагают, будто всемогущее божество всегда должно элиминировать зло. По мнению Плантинги, это некорректное понятие всемогущества: например, бог не может сотворить круглого квадрата. Очевидно, его всемогущество следует мыслить в рамках законов логики.

Если бог сотворил мир, в котором есть зло, у него были на то свои основания, считает Плантинга. Мы не можем знать мотивов бога, но можем строить свои предположения по аналогии с земным миром. Видимо, продолжает Плантинга, важнейший мотив — обеспечение свободы воли. И в таком случае ответственность за состояние человеческих дел лежит на самом человеке. Бог сотворил мир и человека, но он не сотворил «состояния дел». Бог не мог сотворить человека несвободным, иначе действия людей были бы действиями самого бога. За свободу нужно платить, цена — зло. «Поэтому бог не мог создать мир, содержащий моральное благо, не сотворя при этом мира, содержащего моральное зло»¹⁵. Благо должно твориться самими людьми в условиях зла. Мир без зла был бы возможен только как мир без свободы, что противоречит природе бога. «Так что цена за сотворение мира, в котором люди производят моральное благо, — сотворение мира, в котором они также производят моральное зло»¹⁶.

Таким образом, зло оказалось неизбежной платой человечества за свободу и возможность производить благо. Такая теодицея выглядит не столько оправданием бога, сколько обелением зла, а в этом и состоит объективно идеологический смысл богооправдания в сегодняшних условиях, когда массовая борьба против важнейших видов социального зла (неравноправие, эксплуатация, безрабо-

¹⁵ *Plantinga A. God, freedom and evil. L., 1974, p. 44.*

¹⁶ *Ibid., p. 49.*

тица, колониальный гнет, расовая дискриминация и т. п.) определенно ориентируется на вполне реалистичные программы их минимизации и упразднения, — сошлемся в качестве примера на движения за предотвращение войны, крупномасштабные меры по ликвидации массовых заболеваний и т. д., не говоря уже о борьбе за демократию, национальную независимость или о коммунистическом преобразовании общества.

Помимо этого, теодицея играет важную роль во всей системе религиозного учения, обслуживая другие богословские принципы и доктрины. В частности, богооправдание в протестантских теологических концепциях содержит важную мысль о том, что зло в мире и человеческие страдания имеют какой-то скрытый смысл, который раскрывается в эсхатологической направленности исторического существования. Тиллих недаром указывал на совпадение во многих языках терминов «цель» и «конец» (один из примеров — греческое «эсхатос»). Мартин Марти эту линию религиозной социальной мысли подытожил так: «История имеет цель. Хотя протестанты и не смогли прийти к согласию по многим положениям, они с замечательным единодушием сошлись на той мысли, что человеческие усилия и страдания суть часть определенного движения во времени, имеющего начало, климакс и конец»¹⁷. Обращение к эсхатологии как средству поддержания надежды на завершение страданий — один из способов оправдания веры в бога в условиях наличия зла.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА:

ОБЩЕЧЕЛОВЕЧНОСТЬ ИЛИ ДУХ КАПИТАЛИЗМА?

О границах понятия «религиозная этика» говорить трудно, поскольку все религиозное мировоззрение нацелено на выработку определенных социально-этических установок у человека, — вся религия в этом смысле представляет собой, по существу, более или менее систематизированное морализирование. Поэтому мы по возможности будем говорить о протестантской этике в узком и техническом смысле слова — как учении о морали.

Среди довольно большого числа этических позиций и направлений, существующих в американской протестант-

¹⁷ *Marty M. Protestantism. N. Y., 1972, p. 86.*

ской теологии, следует отметить две общие тенденции, которые характеризуют социально-этическую идеологическую роль протестантизма в целом. Во-первых, это стремление в специальных этических концепциях отразить и воплотить основные принципы вероучения. Во-вторых, это тенденция к таким формулировкам популярных нравственных оценок социальной действительности, которые позволяют морально подкреплять ими определенную социальную политику. Несколько упрощая, можно сказать, что первая тенденция (мы ее проиллюстрируем этической концепцией Дж. М. Густафсона) есть попытка представить здравую «общечеловеческую» мораль как в сущности и по содержанию мораль христианско-протестантскую, в то время как вторая стремится показать, что протестантская этика есть адекватный ответ на существующие в современном обществе моральные и иные потребности (это свидетельствует о живучести веберовской традиции в трактовке протестантской этики).

Джеймс М. Густафсон — крупный представитель религиозной этики в США, профессор Йельского и Чикагского университетов, не чужающийся церковно-проповеднической деятельности, поборник протестантского единства, автор многих работ по вопросам морали. Он считает, что этико-теологическая рефлексия должна начинаться с осмысления природы человека, его опыта, а не с Писания или откровения. Человеческое поведение может и не быть прямо связанным с Писанием и в то же время не противоречить христианскому учению. Пожалуй, это центральный принцип всей этической концепции Густафсона. «Процессы понимания у христиан не отличны от тех же процессов у других людей... Ничто не может гарантировать, что благодаря вере человека в бога, который, по его убеждению, открылся ему в Иисусе Христе, он будет совершенен в моральном суждении. Кроме того, моральное суждение христианина не обладает особыми возможностями и способностями, которых лишены те, кому не суждено было стать христианами. Какими бы ни были дары благодати, они действуют через человеческие способности понимания, которые, видимо, достаточно равномерно распределены среди всего человечества»¹⁸.

¹⁸ *Gustafson J. M. Theology and Christian ethics. Philadelphia, 1974, p. 109.*

Таким образом, Густафсон здраво и расчетливо отказывается от формально-привилегированного положения христианской этики, чтобы оградить ее от прямого столкновения с другими этическими учениями, спасти от изоляции и утвердить ее авторитет косвенным путем. Поскольку благодать распределена «среди всего человечества», моральное поведение оказывается христианским по своему внутреннему содержанию. Тем самым христианская этика становится внеисторической, вечной, общечеловеческой. Отсюда и определенное отношение к Писанию. По Густафсону, оно не может быть последней инстанцией христианской этики, а является скорее ее ориентиром. Ни Писание, ни моральные высказывания и поведение Христа не дают готовых рецептов поведения, ибо каждый человек живет в конкретных исторических условиях и принимает ответственные моральные решения сообразно обстановке. Но он должен руководствоваться Христом как образцом и примером нравственной жизни. Нельзя дублировать поведение Христа, но нужно принять его как парадигму должного образа жизни.

Предложив довольно либеральное в сопоставлении с классическим протестантизмом решение проблемы соотношения христианской и «нехристианской» морали, Густафсон переходит к сопоставлению религиозной этики и науки. Он высоко оценивает значение общественных и естественных наук и считает, что моральные решения должны считаться с их выводами. Так, в частности, следует поступать при решении вопроса о контроле над рождаемостью, оказавшегося столь сложным для консервативного католицизма. Но вместе с тем Густафсон сохраняет принципиальное различие между верой и знанием. Он полагает, что морально-теологические идеи не могут быть непосредственно переведены на язык науки без утраты содержания. А это означает, что науки, в том числе социальная, не вправе претендовать на полное знание человека и не может заменить в этом плане религию. Вот почему христианин должен сохранять к ней критическое отношение. «Он критичен к легкомысленным заявлениям, будто все, что можно познать в человеке, может быть познано с позиций науки и научного метода... Христианин утверждает право на понимание человека также в христианской перспективе, и в ее

свете он видит вещи, на которые не проливает свет социальная наука»¹⁹.

В этике работают аргументы «и ума, и сердца». Принцип содружества науки и религии не позволяет противопоставлять рационализм науки христианству как иррационализму. Этой идее Густафсон придает важное значение, выступая против усилий обосновать этические нормы исходя из действительности и ее научного познания. Он считает, что секуляризированное объяснение нравственности не может лишить ее христианского содержания, ибо этическое всегда обладает скрытым религиозным содержанием.

Свой тезис Густафсон подкрепляет богословскими аргументами. Мораль утверждается богом посредством «нового бытия» — Иисуса, а поскольку последний единосущен богу (в качестве его ипостаси, члена троицы), подлинная человеческая мораль тождественна христианской, ибо у них один источник — бог. «... Христианская этика и общечеловеческая этика суть взаимообратимые понятия. То, что этически оправдано в чисто рациональном смысле, есть то, что обязан делать и христианин, и наоборот. Это положение теологически обосновано доктриной троицы, в которой второе лицо, Христос, — это тот, в ком и через кого все сотворено. С этой точки зрения в принципе не существует особой христианской морали, но всякая моральность рационально оправдана в христианстве»²⁰.

Итак, у Густафсона аргументы «ума и сердца» обернулись утверждением, будто каждому человеку свойственна религиозность, на каждого нисходит благодать, вследствие чего в человеческой природе оказывается компонент, недоступный науке. Густафсон стремится сохранить иррациональность веры в эпоху научного прогресса («аргумент сердца» не является «аргументом ума») и в то же время представить неверующего, ведущего себя морально, «анонимным христианином». Если старый протестантизм делал религиозную веру основанием и аргументом моральности, то на его современном этапе протестантизм стремится сделать нравственность (в любом проявлении) доводом в пользу религиозности человека.

Исторически протестантская этика как компонент и

¹⁹ Ibid., p. 213.

²⁰ Gustafson J. M. Can ethics be christian? Chicago; London, 1975, p. 171.

аспект реформированного христианства сыграла важную идеологическую роль в утверждении капиталистического строя и нового типа эксплуатации трудящихся. В буржуазной общественной мысли это положение нашло свое гипертрофированное превратное выражение в концепции Макса Вебера, который, опираясь на историю американского капитализма, пытался доказать, что «дух капитализма» — рациональное ведение хозяйства, бережливость, расчет, предпринимательская инициатива и т. п. — был чуть ли не порождением протестантской этики. Однако в условиях империализма, когда резко усилилась широкая критика капиталистического стиля хозяйничанья, термин «протестантская этика» стал приобретать одиозный смысл. Это обстоятельство вызвало в американских протестантских кругах попытки реабилитировать протестантские этико-социальные установки и ценности.

В связи с тем что американские критики «экополитики» — практики безответственной эксплуатации естественных ресурсов, ведущей к опасному загрязнению среды, — обвинили в экологическом кризисе «пуританскую этику» (имея в виду принцип «оправдания» деловым успехом), один из влиятельнейших в американских протестантских кругах журналов — «Теология сегодня» — выступил с передовой статьей в защиту пуританской этики; ее написал заместитель редактора Джон М. Малдер.

Дело не ограничилось критикой некорректного словопотребления (отождествления пуританизма с буржуазным делячеством): статья свидетельствует о стремлении придать ценность самому попятую пуританской этики как символу религиозного источника американской цивилизации. По Малдеру, многие принципы пуританской этики, несмотря на свою ограниченность, и сегодня могут способствовать социальному оздоровлению США. К ним относятся культ честности в делах и личной жизни, сочетание религиозности и трудолюбия, озабоченность общественным благодеянием. «Пуританская этика, несмотря на все ее недостатки, может быть средством обретения нами чувства направления и цели. Она по меньшей мере связана с обновленным интересом к цельности и моральности, которые должны превалировать в экономической, социальной и политической жизни» ²¹.

²¹ *Mulder J. Pursuing the puritan ethic. — Theol. Today, 1976, vol. 32, N 4, p. 344.*

М. Марти считает, что, хотя во многих исторических деталях М. Вебер неправ, связь протестантского духа с промышленным развитием несомненна. Более того, этот дух и сегодня вполне действен и благотворен. Марти, в частности, отмечает этическую оценку бедности как следствия нерадивости и ошибок самих людей и богатства как традиционного проявления «избранности». Секуляризация в США не отвратила людей, даже формально неверующих, от религии, пишет Марти. «Они и теперь приветствуют слова проповедников. . . превозносящих свое протестантское евангелие и заявляющих, что небо в союзе с богатством, что бог пожелал, чтобы люди делали, копили и инвестировали деньги, что бедность — это не просто состояние, определенное богом, но и ситуация, заслуженная недобрыми и заблудшими людьми, которые были наказаны за свою лень». Замечательно, что в Соединенных Штатах даже те, кто не состоит в церкви, придерживаются такой этики»²².

Тенденции, обнаруживаемые в этических учениях американского протестантизма, свидетельствуют о процессах, которые наблюдаются в теологии в целом. Здесь также превалирует стремление приспособить религию к изменившимся условиям и в то же время максимально использовать модернистские формы для защиты оснований. М. Марти удачно показал, что спор между различными религиозно-этическими позициями в протестантизме разворачивается в строго заданных идеологических рамках, не затрагивающих принципиальную социальную установку христианской религии. Он считает, что так называемая ситуативная этика, ориентирующаяся на «внутреннее чувство», «совесть» (а это экспликация старопротестантского принципа «бог внутри нас»), и более догматическая этика принципов, исходящая из формулировок Писания, по существу, лишь дополняют друг друга, хотя собственное понимание личностью воли бога имеет преимущество перед писаным законом. Расхождения допустимы и естественны. «Однако протестантская этика имеет свои постоянные характерные черты. Она теоцентрична и монотеистична. Хороший протестант стремится угодить богу, а не человеку. Протестантская моральная стезя определяется главным образом любовью к богу во Христе, а не соблюдением закона»²³.

²² *Marty M. Protestantism*, p. 224—225.

²³ *Ibid.*, p. 188.

Иными словами, Марти элиминирует служение людям, стремление к их развитию, благоденствию и счастью как критерий моральных оценок деятельности человека; их полностью заменяет «угождение богу».

«ТЕОЛОГИЯ НАДЕЖДЫ»: АМЕРИКАНСКАЯ МОДИФИКАЦИЯ

Значительный интерес в США вызвала «теология надежды», становление которой связано с творчеством западногерманских протестантских теологов Юргена Мольмана, Вольфхарта Панненберга и некоторых других. Мольтман отвергает христианскую эсхатологию и надежды на загробную жизнь, его учение является своеобразным теологическим вариантом социал-реформизма, и в таком качестве оно оказывает определенное влияние на «политическую теологию», «теологию революции» и пр.²⁴. Такая теология в США была не в новинку, и она получила определенное распространение в протестантских кругах. Однако наряду с этим в США явно складывается собственный вариант «теологии надежды», в котором использованы некоторые мольтмановские идеи для реабилитации классической эсхатологии, веры в воскресение и воздаяние. В свете сложившейся на американской религиозной сцене ситуации такой поворот не представляется большой неожиданностью.

Профессор теологической семинарии в Уэбстер Гроувс (штат Миссури) Дуглас Микс в исследовании «Происхождение теологии надежды» связывает возникновение богословской концепции Мольмана с неспособностью модернизированного христианства обойтись без традиционных идей конца света, воскресения, противоположности земного и божьего царств. Правда, даже в рамках «теологии надежды» трактовки этих понятий подчас существенно расходились, и в США возобладали теорети-

²⁴ О «теологии надежды» Ю. Мольмана и различных вариантах «теологии освобождения» см.: *Гараджа В. И.* Богословская мистификация социальной революции. М., 1974; *Лютер Г.* Протестантская теология на путях модернизма. — Вопросы научного атеизма. М., 1977, вып. 24. Апалогичные концепции обнаруживаются также у католического мыслителя Йоханнеса Меца из ФРГ и ряда латиноамериканских теологов, однако их идеи «теологии надежды» оказались сильно политизированными и обычно переходили в более радикальные социально-теологические учения. См.: *Католицизм* — 77. М., 1977, с. 91—111.

ческие тенденции, отличные от европейских. Не случайно сам Мольтман в предисловии к книге Микса выразил надежду, что она явится вкладом в появление «поствьетнамской» теологии в Соединенных Штатах.

Одна из главных тем «теологии надежды» — человеческое страдание и эсхатологическая перспектива: оправданы ли страдания надеждой на справедливое царство божье? «Вопрос о существовании бога становится тривиальностью в свете вопроса о его справедливости в этом мире, — пишет Микс, — реальная отверженность выражена в вопросе: когда же осуществляются справедливость и благо в нас, среди нас, для нас и всех людей?»²⁵ По мнению Микса, значение «теологии надежды» состоит как раз в преодолении тенденции к секуляризации религии и восстановлении ценности христианской эсхатологии, которая покоится на вере в возможность посмертного благоденствия. Однозначной расшифровки смысла и основания этой веры в «теологии надежды» нет. В одних случаях упор делается на земную реализацию царства божьего, в других случаях оно остается потусторонней надеждой. Однако все варианты «теологии надежды» связаны с требованием евангелизации жизни и безусловной ставкой на спасительную миссию Христа, приобщение к которому тем или иным образом положит конец отчуждению, несправедливости, злу. Христианская надежда — способ соединения прошлого и будущего.

«Теология надежды» — довольно противоречивое явление, оно обладает чертами модернизма, но в ряде важных вопросов выступает формой чуть обновленного традиционализма. Последнее характерно для взглядов многих американских поборников «теологии надежды». Английский теолог Дж. Маккуорри, характеризуя главные христианско-богословские движения современности, очень высоко ставит «теологию надежды». «Теология надежды, несомненно, представляет собой важное развитие современной христианской мысли, — пишет он. — Возможно, это самое важное новое теологическое явление, которое возникло в последние два-три десятилетия»²⁶.

Маккуорри обращает внимание на многочисленность теологов «надежды» в США, наибольшей популярностью среди которых пользуется Карл Браатен. Для всех них

²⁵ *Meeks M. Origins of theology of hope. Philadelphia, 1972, p. 56—57.*

²⁶ *Macquarrie J. Thinking about God. L., 1975, p. 228.*

характерна склонность к эсхатологии и даже стремление вообще свести теологию к осмыслению конца света и надежды на «новое бытие». Их особый интерес к этой проблеме связан с резким обострением внимания к таким традиционным христианским принципам, как «новая жизнь» во Христе, вечное существование через воскресение и, таким образом, надежда на лучшее, позволяющая переносить тяготы земной жизни. Отсюда принцип приоритета веры и главенства надежды.

Такой вариант «теологии надежды» представляет собой одну из форм возврата к ортодоксии, возврата, связанного с восстановлением ценности эсхатологии Нового завета. Не случайно теологи «надежды» резко выступают против либерально-теологической традиции и против демифологизации христианства Р. Бультманом, который считал, что библейская мифология условна, она должна браться иносказательно и что подлинное обращение и спасение связаны с появлением Христа в душе верующего, вследствие чего любой момент этой жизни может стать эсхатологическим духовным переходом в сферу вечного.

Характерно, что американские теологи «надежды», абсолютизируя посястороннее зло, тем не менее склонны смягчать безысходность человеческого существования. К. Браатен в трактовке исторических перспектив даже ориентируется на американский буржуазный техницизм и футурологию, однако не считает достаточными футурологические программы и выступает за их соединение с евангелистской эсхатологией. По свидетельству Маккуорри, Браатен высказывается за корреляцию между христианской эсхатологией и светской футурологией: «Сегодня христиане обнаруживают, что не они одни лелеют мечты о новом и лучшем будущем и желают трудиться для его осуществления. Они оказываются близки к утопистам, футуристам и другим революционерам, которые живут будущим новым миром». Но Браатен добавляет, что решающее различие между этими двумя группами состоит в том, что если, по мнению светских футурологов, будущее достигается посредством планирования, основывающегося на нашем нынешнем состоянии, то христианская эсхатология надеется на пришествие царства божьего»²⁷.

²⁷ Macquarrie J. Thinking about God, p. 224.

Радикальным вариантам «теологии надежды» свойственны громкая политическая фразы и стремление земное существование провозгласить местом окончательного решения человеческих проблем. Однако источником этого благоприятного исхода остается бог; понимание вопроса о возможностях самого человека не выходит за узкие рамки традиционных богословских решений. Иллюстрацией такой ограниченности могут служить суждения одного из поборников «теологии надежды» Филипа Хефнера. Он утверждает, что божья благодать может осуществляться только через политическую деятельность людей, которая в своей совокупности выступает как глобальное движение благодати, реализующее онтологически-теологическую энергию освобождения. Политическое движение руководствуется указаниями теологов и философов, приобретая свойства тенденций соответственно религиозного и светского освобождения. По мнению Хефнера, движение освобождения имеет перспективы только в том случае, если направляющие его идеи и доктрины смогут должным образом истолковать христианское вероучение применительно к сегодняшним условиям, ибо актуализирующаяся благодать в основе своей является божьей: «Это глобальное движение благодати в природе... не имеет никакой иной субстанции, кроме онтологически-теологического подкрепления со стороны божьей космической благодати, присутствующей в твари. И это движение останется в значительной мере отвлеченным, пока мы не будем руководствоваться каким-то анализом, сходным с анализом критических или „политических“ философов и теологов. Смысл обеих тенденций освобождения зависит от нашего адекватного восприятия того, что может означать классический христианский символ святого духа сегодня, в нашем мире очеловеченной природы»²⁸.

Характерная черта американских версий «теологии надежды» — убежденность в исторической реальности воскресения Христа и вера в грядущее воскресение людей. Мотивы этой убежденности очень просты: на земле нет условий для подлинно человеческого братства, поэтому необходимо надеяться на жизнь после смерти. Эта надежда сочетается с верой в целесообразность и необходимость земной социальной деятельности. От-

²⁸ *Hefner Ph.* The politics and ontology of nature and Grace. — *J. Relig.* (Chicago), 1974, vol. 54, N 2, p. 153.

сюда — разработка рядом теологов «надежды» идей «политической теологии», сближение с «теологией революции» и т. д. Однако любые виды социального активизма предполагают сверхъестественное событие, которое тем или иным образом положило бы конец стадии земного зла. Подлинное будущее существует только через веру в бога — лишь в таком случае земные страдания приобретают смысл и характер подготовительного этапа осуществления завета; человеческая история становится движением к «земле обетованной».

Нужно отметить еще одну важную особенность «теологии надежды»: она не просто считает неискоренимым социальное зло, она делает его необходимым, становясь фактически на путь его оправдания. Это качество «теологии надежды» рельефно проявил американский богослов Джерри Айриш. Антитеза воскресения — смерть, которая символизирует неизбежно и динамично развивающееся противоречие между богом и нашим миром, поэтому мольтмановскую теологию по праву можно назвать теологией противоречия, считает Айриш. Отсюда жизненная важность проблемы, стоящей перед каждым человеком: с кем он, с богом или миром, добром или злом, жизнью или смертью?

Не трудно видеть, что у Айриша «зло» и «смерть» символизируют земное бытие людей. Выбор бога («жизни») должен означать не уход из этой жизни, а отказ от соучастия в зле через лояльное участие в социальном функционировании существующей системы — вера в будущее воскресение создает базу для такой позиции. Формально такой отказ означает неприятие многих сторон политической реальности. «Поскольку человек, находящийся в мире с богом, пребывает в конфликте с миром, — пишет Айриш, — любой союз между церковью и государством, церковью и университетом и обыденной моралью немедленно вызывает подозрения. Христианская миссия ведет церковь к тому, чтобы противостоять обществу и преобразовывать его, а не защищать и сохранять»²⁹. Однако социальный критицизм и радикализм «теологии надежды» чрезвычайно умеренны — они приемлемы лишь в контексте христианской эсхатологии, о чем речь шла выше. По сути дела, такая социальная критика

²⁹ *Irish J. Moltmann's theology of contradiction. — Theol. Today*, 1975, vol. 32, № 1, p. 24.

носит характер преимущественно моральной критики, да и последняя чрезвычайно ослаблена специфически христианским отношением ко злу. Для «теологии надежды» зло представляет собой актуализацию христианского мученичества. Это, разумеется, не означает оправдания таких явлений, как Освенцим, предупреждает Айриш, но это означает необходимость переосмысления многих сторон человеческой действительности.

Человек приобщается к богу через Христа как члена троицы. Историческое начало триединства — крест, символизирующий тяготы и страдания каждого человека, стремящегося к спасению. Если физическая смерть отчуждает человека от бога, то воскресение (как свидетельствует история Христа) снимает это отчуждение и вера в воскресение озаряет надеждой его бытие в мире. Однако чем ближе освобождение, тем тяжелее воспринимаются земные цены.

Социально-этические выводы «теологии надежды» ясны: терпеливое отношение к земному злу («крест») должно приниматься как способ движения к богу. Бог сам движется из будущего к тем, кто осенен надеждой на воскресение, поэтому социальная активность не должна выливаться в попытки осуществить утопические программы земного благоденствия. «Конфликт» с миром, его неприятие предполагают не революционное преобразование действительности, а выбор бога в качестве единственного противовеса земному злу. Айриш довольно четко и ясно эти выводы формулирует сам: «Подобно тому как надежда на воскресение освобождает верующих от смерти, утверждая их веру в окончательную победу бога над смертью, так крест включает их жизнь в постоянное сражение против смерти во всех ее формах»³⁰.

Земные страдания — необходимая ступень неземного блага, и этим определяется негативное в целом отношение «теологии надежды» к самой идее борьбы со злом в этом мире: «Как воскресение отрицает „реалистические“ утопии нашего времени, точно так же крест отрицает „идеалистические“ фантазии о пирог в небе в скором будущем. Вслед за апостолом Павлом Мольтман рассматривает крещение как участие в распятии и смерти того, кто воскрес. Оно означает вхождение верующего в движение противоречия между жизнью и смертью,

³⁰ Ibid., p. 27.

между грядущим царствованием Христа и настоящим миром разрушения и отчуждения. Последователи Христа... обретают жизнь и приобщаются к свободе через запреты, смерть и рабство. Почему должно быть так? Потому что мир, в котором они живут, находится в противоречии с новым творением, в котором заключена их надежда»³¹.

Принцип «теологии надежды» — «мир с богом — конфликт с миром» — смыкает протест против действительности с приятием надежды на спасение свыше. Об иллюзорности и действительном социальном смысле такой надежды говорить много не приходится: именно в них — главный фактор довольно широкого распространения «теологии надежды» в США. С другой стороны, появление «теологии надежды» и других аналогичных концепций свидетельствует, несомненно, об определенном кризисе и недостаточной идеологической эффективности «ультра-радикальных» и экстравагантных форм религиозного модернизма (в особенности связанных с идеологией молодежного «бунта» в США), вследствие чего акции традиционализма, несомненно, повысились. Трудно делать категорические прогнозы, но характер факторов, породивших и питающих «теологию надежды», дает основание предположить, что в капиталистическом мире на ближайшее будущее ей суждена активная роль.

ИЛЛЮЗОРНАЯ СВОБОДА

Многие протестантские теологи, особенно из числа тех, кто симпатизирует борьбе за гражданские права, осознают неудобство формул, в которых субъектом свободы представлен только бог, — ведь человек может осуществлять ответственную социальную деятельность, только сам обладая определенной свободой. Поэтому не случайно американский протестантизм все чаще обращается к «теологии процесса», которая оставляет место человеческой самодетельности, в то же время не ставя под вопрос божественное всемогущество.

По мнению американского пресвитерианца Бартона Купера, «теология процесса» объясняет зло и возможность блага, но она не позволяет предсказать будущее зло или благо с абсолютной достоверностью, а лишь указывает путь к преодолению отчаяния. «Бог контролирует

³¹ Ibid., p. 30—31.

мир в той мере, — пишет Купер, — в какой устанавливает для него порядок и обладает способностью максимально адекватно его осуществить. Но власть и контроль бога ограничены в той мере, в какой его максимальное воздействие не влияет на свободу твари определять собственное конкретное решение и осуществлять бытие... Божественное всемогущество и свобода твари — взаимосвязанные понятия, они должны мыслиться вместе. Бог воздействует на нас, но это воздействие предполагает нашу свободу»³².

Идея ограниченной человеческой свободы (по-разному аргументируемая) доминирует в американском протестантизме. Каковы природа и мера такой свободы?

Баптистский теолог Леандер Кек считает, что, хотя у Иисуса Христа нет специальной концепции свободы, его учение о царстве божьем сформулировано так, что в нем содержится ключ к пониманию человеческой свободы. В трактовке Кека важнейшие моменты христианского учения об освобождении сводятся к следующему: «Освобождение не является результатом осуществления возможностей настоящего или содействия определенным историческим тенденциям, но это событие, которое имеет место в виде дара, т. е. свобода — это событие божьей благодати... За получение дара нужно платить. В наш век никто не является полностью свободным; освободители также попадают в какие-либо узы. И, поскольку они достигают успеха только противопоставляя силе силу, они часто должны отделяться от Вельзевула с помощью Вельзевула же. Только свобода, получаемая от бога, не порабощает вновь... Реальная свобода эсхатологична»³³.

Ограниченность свободы объясняется конечностью посястороннего существования и греховностью человека. Абсолютна только свобода, данная от бога, эсхатологически ориентированная. Она становится реальным достоянием людей через благодать, и ее проявление вполне зримо — это христианская любовь, преодолевающая человеческую греховность. «Реальная мера свободы, которую дарует Христос, это способность любить, — пишет Кек, — ибо то, насколько один человек любит другого, есть степень его освобождения от самопротекции и

³² Cooper B. The idea of God. Hague, 1974, p. 70.

³³ Keck L. The Son Who creates freedom. — In: Jesus Christ and human freedom. N. Y., 1974, p. 80:

самовозвеличивания. Безграницная свобода выражена в заповеди возлюбить даже своего врага»³⁴.

Кек приходит к парадоксу, которого не может избежать религиозная концепция свободы: земная по назначению свобода, направляемая на практические цели, в силу испорченности человека и мира оборачивается уступкой дьяволу, грехом. Человеческая свобода избавляется от этой ограниченности лишь при условии, что она обращена к высшей цели — на спасение души через христианскую любовь. Учение о свободе, таким образом, используется теологами, с одной стороны, для вменения зла человеку, а с другой — для привития человеку чувства лояльности и доверия богу. И совсем не случайно и Купер, и Кек озабочены тем, чтобы не связать человеческую свободу с возможностью надежного прогнозирования будущего и тем более с практическим освобождением через осуществление человеком «возможностей настоящего» или содействием «определенным историческим тенденциям».

Однако полностью отвлечься от проблем общественной жизни и борьбы практически невозможно. Ведь свобода может реализоваться только в деятельности, и протестантизм должен определить свое отношение к ответственному поведению человека в социальной жизни. Ориентация религии на актуальные современные проблемы ставит также вопрос и о гражданской позиции клирика. Общественная деятельность М. Л. Кинга и многих других религиозных руководителей породила споры о том, насколько правомерно участие священнослужителей в политической борьбе. Анализируя этот вопрос, социолог религии Джеффри Хадден приходит к выводу, что стремление священников непосредственно увязать религию с борьбой за права человека соответствует традиции протестантской реформации. Более того, такая позиция — условие выживания церкви в кризисной ситуации: «Клирики многое сделали в 60-е годы, чтобы посодействовать институциональным и законодательным изменениям в сфере человеческих прав. Если церковь собирается выжить в 70-е годы, клирики должны приложить значительно больше усилий, чтобы изменить сердца людей»³⁵.

³⁴ Ibid., p. 82.

³⁵ Hadden J. Clergy involvement in civil rights. — Ann. Amer. Acad. of Polit. and Social Sci. (Phil.), 1970, vol. 387, p. 127.

Однако деятельность по «изменению сердец», в понимании Хаддена, сводится к участию, преимущественно словом, в движении за расовое равноправие. Участие отдельных религиозных деятелей в демократическом движении является само по себе позитивным явлением, но, как правило, оно оказывается серьезно ограниченным. Уже определение отношения к войне во Вьетнаме оказалось для Хаддена неизмеримо более сложной и неразрешимой проблемой. Позиция представителей радикальной теологии на первый взгляд более последовательна, однако и она несет на себе следы существенной социальной ограниченности.

Так, Артур Гиш, автор книги «Новые левые и христианский радикализм», призывает и клир, и прихожан к активному участию в социальном движении, даже в «революции». Он видит в деятельности «новых левых» и «бунтарей» возрождение традиций радикальной реформации. Однако обращение Гиша к радикальной традиции производит несколько странное впечатление: он не вспоминает ни Томаса Мюнцера, ни других деятелей народной реформации. Образцом современного революционного действия у него выступают только «ненасильственные» акты, прежде всего гражданское неповиновение. Правомерность последнего определяется лишь субъективной убежденностью, ощущением личностью в себе свободы, источником которой является бог и которая санкционирует неповиновение гражданским законам во имя лояльности законам высшим. «Гражданское неповиновение по самой своей сути есть утверждение, акт веры, — говорит Гиш. — Отвергать закон на основании совести — значит подтверждать более высокий закон. Это значит дать понять, что повиновение богу более важно, чем приверженность любому институту»³⁶. Бунт против истеблишмента не означает, что христианин — анархист. «Хотя он близок анархизму, он не анархист, так как ему присущи глубокое уважение к законам бога и ответственность перед людьми»³⁷.

Таким образом, и у представителя радикального протестантизма свобода вылилась в способность чтения воли бога, без санкции которого недопустим никакой социаль-

³⁶ *Gish A. The new left and christian radicalism. Grand Rapids (Mich.), 1970, p. 136.*

³⁷ *Ibid., p. 137.*

но-политический радикализм. Протестантские социальные доктрины самым решительным образом отрывают свободу от исторических законов и их познания. Осмотрительная критика одиозной для наших дней идеи божественного промысла вовсе не означает отказа от супранатуралистического телеологизма, связанного с эсхатологией. Провиденциализм не исчез, а видоизменился и приобрел скорее социально-педагогический смысл: он стал как бы формой высшего санкционирования человеческой деятельности, когда она в глазах людей утрачивала смысл и оправдание. В американской протестантской теологии сегодня доминируют доктрины ограниченной свободы, ограниченной настолько, чтобы подкреплять определенными видами зла («грехи») чувство человеческой вины и порочности и вместе с тем не расширять ответственность человека до масштабов, наводящих на мысль, что он и сам мог бы устроить земные дела иным образом.

Социально-философская и антропологическая проблематика в американском протестантизме охватывает множество самых различных тем, затронуть которые в рамках одной статьи, естественно, невозможно. Однако рассмотренные теоретические позиции по отдельным вопросам дают определенное представление об общих тенденциях модификации стереотипов протестантско-философской мысли.

Идейно-политический смысл современных интерпретаций протестантскими теологами в США проблем личности и общества сводится к тому, чтобы посредством некоторой модернизации спасти основоположения своей религии и сохранить за ней роль духовного и практического руководителя, удерживающего трудящихся от идеалов и программ искоренения социального зла и достижения реального земного благоденствия. М. Марти характеризует такие программы как «ложный идеализм» и «утопизм», в то время как реформированное христианство представляется им как «реалистическое» средство, всегда дававшее человеку возможность трезво осмыслить свое положение в мире. «Положенный в основу анализа реализм, — пишет он, — удерживал большинство протестантов от иллюзий в оценке того, что может достигнуть человек, и освобождал их от ложного идеализма или создания утопий, чтобы они могли работать над задачами, которые стоят перед ними. В то же время чувство промысла и

грядущего царства божьего утвердилось в достаточной мере, чтобы придать достоинство повседневным усилиям мужчин и женщин. Это помогало им безропотно переносить жизненные обстоятельства, которые в противном случае оказались бы лишенными смысла»³⁸. В настоящее время особенно опасным представляется Марти стремление опереться на познание истории для определения того, к чему следует в жизни стремиться. Сама по себе история, не освященная присутствием бога или его установлений, не имеет смысла, цели и направления. Поэтому «усмотрение цели в самой истории или из истории может быть опасным»³⁹.

Как видим, протестантский иррационализм в богопознании логично дополняется иррационализмом и агностицизмом в подходе к истории и человеческим перспективам. Свобода не связывается с познанием законов истории и практическим преобразованием общества с целью уничтожения социального зла. «Освобождение» теологов отрицает подлинно революционную практику и ориентирует на традиционное христианское «спасение». Протестантизм в США в качестве формы религиозного сознания, порожденного социальным неравенством, в свою очередь, сам выступает действенным фактором сохранения несправедливого общественного устройства. Освобождение человека, означающее одновременно и снятие религии как ложного сознания, предполагает устранение эксплуататорско-классового строя как базы экономического и духовного порабощения. «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, — пишет К. Маркс в „Капитале“, — когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой»⁴⁰.

Что касается протестантских концепций свободы, то все они противостоят научному пониманию законов общественного развития и борьбе за реальное освобождение человека. Модификации современного протестантизма не меняют его мировоззренческого облика (с центральным понятием сверхъестественного бога) и его охранительной социальной роли. По словам В. И. Ленина, в какие бы

³⁸ *Marty M. Protestantism*, p. 97.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 90.*

одежды ни рядили бога, он представляет собой «комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, — идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу»⁴¹. Протестантский подход к социально-этическим проблемам объективно противостоит марксистско-ленинскому учению об обществе и освобождении человека и выполняет сегодня в капиталистическом мире апологетическую идеологическую функцию.

⁴¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 232.

Авангардизм (в искусстве) 84, 153, 155, 201

Агностицизм 72, 291, 321, 364, 386

Античность — как норма и образец 8, 17, 167

— как классика 106

— и искусство 139, 151, 153, 193

— и философия 167, 175, 180, 183, 195, 200, 211

Антропология философская 6, 93, 95—97, 108, 109, 173, 289

— «антропологический поворот» 9, 288, 289, 315, 323, 356

Атеизм 7, 20, 41, 45, 72, 73, 157, 212, 308, 346

Бытие 97, 151, 164, 168, 171, 176, 181, 193, 194, 205—208, 213, 214, 219—226, 255, 294—297, 302, 321, 334

Возрождение 11, 17, 29, 107, 175, 176, 180, 192, 201, 344

Гуманизм 56—59 67, 95, 97, 98, 105, 108, 149, 153, 163, 174, 194, 265, 286, 315, 323, 324, 330

— «трагический» 134

Движение леворадикальное 330, 354

Демифологизация 27, 33, 34, 340, 346

Десакрализация 44

Драма, драматургия 15, 147, 156

Идеал 85, 104, 128, 157, 223, 230, 277, 328

— религиозно-этический 107

— эстетико-этический 193

Идеология 3, 5, 6, 7, 8, 95, 105, 110, 145, 326, 341, 343, 356, 381, 387

— и общество 324

Идеализм 3, 9, 108, 134, 137, 143, 145, 150, 157, 211, 227, 252, 261, 267, 304, 341, 385

Интуитивизм 150

Искусство 6, 7, 9, 10, 12, 14—17, 20, 21, 35, 38, 88, 135, 136, 180, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 205, 210, 224, 253, 254, 261—263, 300, 330

— изобразительное 149

— и личность 268, 269, 274—278

— и общество 142

Историзм 4, 160—162, 168, 172, 210

Историчность 298—301, 304—307, 314, 316, 333

История 4, 36, 89, 94—96, 98, 105, 145, 158, 164, 168, 174, 193, 224, 264, 288, 317, 343

— и искусство 140, 142, 144, 147, 149, 156, 183

— и культура 162

— и общество 160

— историческое познание 157, 364, 386

— и трансценденция 258, 302, 338

Иррационализм 6, 10, 94, 124, 135, 172, 237, 264, 280, 291, 292, 296, 304, 307, 309, 327, 364, 386

Истина 19, 53, 65, 135, 163, 187, 197, 205, 209, 213, 214, 219, 231, 237, 336

Капитализм 5, 142, 156, 188, 206, 319, 364, 369, 373

Католицизм, католичество 17, 25, 29, 90, 113, 121, 177, 227, 228,

252, 254, 265, 280, 298, 303, 309,
312, 313, 321, 323, 371

Коммуникации личностные 252,
266, 269, 270, 273, 274

Консерватизм 29, 120, 128, 324,
325, 329; (нео) 354, 361, 367, 371

Контркультура 62, 326, 330, 341,
342, 350, 354, 355, 361

Культ, культовый 102, 132, 175,
176, 180, 186, 325, 327, 343, 347,
350

Культура 3, 4, 6—9, 12, 25, 28,
83, 101, 103, 106, 107, 153, 159,
160, 164, 174, 180, 181, 185—187,
196, 202, 205, 206, 233, 278, 279,
286—288, 299, 315, 329, 330, 334—
336, 343, 349, 355

— индустрия культуры 141

— и искусство 188

— массовая 149, 150, 328

— и религия 40, 41, 88, 283, 284,
303, 306, 309, 330

— и язык 189

Личность 76, 91, 107, 108, 134,
136, 142, 144, 245, 252, 253, 259,
261, 262, 266, 267, 273—275, 291,
299, 365

Массы 4, 107, 108, 129, 325, 327,
345, 347

Метафизика 15, 92, 189—191,
201, 207, 212, 216, 220, 238, 288,
290, 294, 298, 317, 333, 334, 337,
341, 361

Мировоззрение 4, 5, 11, 91, 118,
143, 147, 176, 187, 189, 260, 278—
280, 310—312, 314, 315, 321, 327,
340, 343, 357

Мистика 28, 69, 187, 203—204,
206, 209, 210, 255, 292, 306, 307,
309

Мифология 5, 27, 178, 180, 212,
328, 334, 346, 347

(Нео)модернизм, обновленче-
ство 3, 6, 26, 106, 155, 227, 289,
309, 310, 319, 321, 323, 330, 357,
360—362, 367, 375, 376, 381

— модернизация 29, 36, 280,
287, 337, 339, 353, 361, 385

Модернизм (в искусстве) 150

Наука 3, 4, 5, 14, 102, 135, 141,
173, 191, 204, 205, 212, 299, 230,

231, 234—236, 243, 254, 300, 327,
333, 334, 362, 371

— историко-философская 165

— историческая 162

«Неосократизм» 17, 176

«Новый орфизм» 17, 158, 176—
180, 186—188

Неоромантизм 112

Неортодоксия 332, 338, 339, 353,
359, 364

Неотомизм 280, 286, 289

Нигилизм 94, 95, 97, 107, 159,
163, 175, 201, 202, 214

Нормы — моральные 115, 328

— мировоззренческие 169

— религиозные 19, 354

Общество 5, 7, 9, 18, 90, 119,
135, 155, 157, 186, 195, 239, 266,
271, 273, 274, 285, 308, 309, 310,
319, 321—324, 327, 328, 340, 350,
369

— и индивид, личность 158, 330,
333, 336, 365

— индустриальное 143, 333

— постиндустриальное 43

— потребления 149, 150, 153

Онтология 101, 138, 294

Ориентализм новый 350, 351

Отчуждение 24, 103, 143, 273, 291

Пантеизм 8, 177, 178, 355, 367

Персонализм 9, 134, 138, 157,
252, 257, 259, 262, 265, 278, 289,
294

Познание 10, 32, 136, 141, 193,
198, 234, 235, 237, 240, 244, 254,
266, 267, 294, 295, 297, 365, 366,
386

Позитивизм 150, 172, 175, 189,
200, 263, 334, 335, 337

Прогресс:

— общественный 112, 160, 161,
165, 166, 168, 187, 323

— научно-технический 5, 9,
168—170, 184, 186, 216, 219, 221,
223, 226

Просвещение 29, 205

Протестантизм 13, 23, 25, 29, 34,
109, 112, 303, 313, 326, 329, 356—
374, 381

Рационализм, рациональный 7,
8, 17, 18, 27, 28, 65, 94, 163, 172,

177, 197, 198, 200, 212, 238, 240, 280, 287, 296, 298, 312, 313, 315, 327, 358

Религия 7, 8, 12, 17, 18, 21, 22, 24, 35, 39, 111, 227, 242, 252, 324, 326, 328, 331, 333, 336, 341, 345, 356, 374

— и идеология 309, 329, 336, 340, 346, 353, 364

— и искусство, художественная культура 35, 80, 81, 83, 87, 89, 279

— и история 299, 360, 363, 369, 379

Реформация 29, 34

Романтизм 191, 195, 209, 254

Сакрализация 9, 25, 158, 179, 188, 305

Свобода 19—22, 108, 137, 138, 148, 244—246, 253, 257, 261, 274, 300, 301, 365, 366, 368, 381, 382, 386

Секуляризация, обмирщение 6, 9, 29, 304, 308, 323, 324, 327, 336, 338, 340, 358, 367, 376

Символ 133, 180, 199, 213, 214, 225, 262, 268, 274, 301, 334, 335, 340, 349, 352, 373

Синтез 3, 7, 9, 11—14, 17, 30, 39, 42, 167, 178, 187, 252, 291, 292, 304, 328, 330, 335, 364, 367

Система 8, 9, 32, 165, 166, 186, 310, 312, 334

Сознание 5, 14, 29, 36, 148, 149, 156, 157, 159, 160, 162, 169, 172, 205, 248—250, 255, 264, 294, 341, 342, 386

Спиритуализм 186, 187, 291, 292, 294

Структурализм 46, 149, 152

Субъект и объект 14, 35, 98, 162, 220, 223, 242, 243, 248, 260, 270, 295, 296

Существование 93, 94, 145, 250, 251

Сущность 93, 94, 108, 135, 137, 145, 194, 195, 248—251, 334

(Нео)схоластика 8, 106, 280, 281, 290, 311, 312, 329

Театр абсурда 53, 151

Теология 3, 6, 9, 12, 16, 17, 27, 31, 32, 41, 101, 111, 129, 180,

228, 252, 288, 289, 291, 292, 306, 307, 314, 315, 317, 322, 329, 331—340, 348, 349, 355, 364, 374

— «диалектическая» 109, 303, 304

— «евангелическая» 110

— искуства 129

— «надежды» 319, 343, 358, 375—381

— «новая» 159

— «радикальная» 327, 330, 343, 346, 384

Техника 167, 183, 195, 196, 212, 220, 223, 226, 300, 321, 349

Технократия 105, 186, 287, 340, 341, 354, 355

Томизм 29—31, 234, 239, 240, 281, 290, 291, 298

Трагедия 20, 119, 139, 141, 147, 153, 157

Трагическое (пантрагическое) 47, 75, 91, 101, 102, 136, 138

Трансцендентность, трансценденция 4, 21, 22, 44, 69, 89, 91, 96, 109, 135, 137, 138, 148, 159, 253, 256—259, 262, 263, 272, 276, 277, 302, 306, 330, 353, 360

Феноменология 9, 12, 30, 91, 160, 169, 172, 173, 199, 229, 231, 246—249, 270, 289

Философия 3—6, 10, 14—21, 158, 165, 166, 171, 174, 187, 193, 217, 229, 237, 238, 282, 289, 329, 334, 341

— античная 212—214, 217—220, 222—225, 233—237, 239, 250, 251, 297

— и искусство 36, 166, 176, 189, 197, 203, 204, 254, 261

— истории 161, 162, 163

— и культура 239

— и религия 39—42, 208, 229

— наука — искусство 166, 167

— религия — искусство 171, 173

Философия жизни 160, 172, 205

«Философия абсурда» 63, 71, 75, 91

Философия культуры 87, 107, 188

Христианство 4—9, 33, 43—45, 55, 89, 102, 107, 119, 140, 149, 178, 180, 186, 187, 236, 264, 280,

299, 301, 305—307, 310, 311, 318,
319, 343, 345, 353, 354
— «анонимное» 123

Ценности 5, 92—95, 106, 107, 141,
148, 151, 157, 159, 162, 212, 287,
293, 309, 324, 326, 328, 335, 341,
352, 357, 358, 373

Церковь 3, 4, 29, 31, 104, 107,
117, 279, 283, 284, 286, 308, 309,
311, 315, 319, 323, 324, 325, 329,
355, 363, 379, 383

Цивилизация 43, 87—89, 107, 109,
119, 132, 134, 157—159, 164, 174,
179, 182, 184, 185, 198, 206, 286,
327, 330, 335, 345, 351, 373

Экзистенциализм 8, 9, 11, 13,
15—20, 25, 30, 106, 108, 148, 153,
159, 161—163, 181, 237, 238, 250,
270, 289, 291, 334, 364

— «атеистический» 19, 145, 149,
157, 256

— христианский 8, 19, 138, 158,
173, 257, 262, 294, 359

Эстетика 142, 149, 150, 190, 193

Эстетизм 106, 159, 163, 172

Этика 22, 87, 95, 96, 108, 288,
369—374

— христианская 132

Язык 152, 172, 175, 189, 200, 263,
334, 335, 337

Язычество 8, 177, 210, 283, 284

Августин Аврелий 283, 285, 292,
294, 303, 304
Адам К. 299
Адорно Т. 170, 206
Айриш Дж. 379, 380
Анаксимандр 217
Арбур Р. 255
Аристотель 212, 214—226, 233,
234, 238, 239, 241, 250, 251, 330,
334

Бальзак О. де 68
Бальтазар Г. У. фон 104, 313,
287
Баррет У. 41
Барт К. 109, 289, 331, 353
Беккет С. 53, 152—156
Белл Д. 43
Белла Р. 326
Бёлль Г. 129, 133
Бёме Я. 203
Бенн Г. 107
Бергенгрюн В. 113—116
Бергсон А. 143, 152, 253, 254,
255
Берже Д. 145
Бернанос Ж. 68, 141
Бернар Клервосский 284
Бетховен Л. ван 168
Блуа Л. 113
Бовуар С. де 15
Бодлер Ш. 68, 81
Богомолов А. С. 45
Бонхёффер Д. 26, 35, 123, 332,
337, 338, 343, 347, 348, 352, 359
Бонавентура Дж. 284, 303, 304
Браатен К. 376, 377
Брежнев Л. И. 10
Брюннер Х. 331, 353
Брюсов В. Я. 81
Буркхардт Я. 193
Бультман Р. 27, 289, 377
Бэкон Ф. 27

Валери П. 178
Ван Гог В. 189
Введенский А. 62
Вебер М. 373
Вейл С. 352
Великовский С. И. 149
Вергилий 178
Верфель Ф. 126
Винкельман И. И. 193

Гайдн Й. 180
Гарнак А. 112
Гараджа В. И. 4, 356, 375
Гартман Н. 257
Гвардини Р. 105, 106—108, 129,
133
Гегель Г. В. Ф. 14, 27, 28, 30,
76, 161, 193, 196, 197, 292, 297,
304
Гез А. 124—130
Гёльдерлин И. Х. Ф. 15, 139,
203, 210, 225
Георге С. 107, 210
Гессе Г. 212
Гераклит 165, 217
Геррес И. 299
Гёте И. В. 107, 194, 215
Гилки Л. 332
Гиш А. 384
Глюк Х. 180
Гольдман Л. 74
Григорьян Б. Т. 6
Горц А. 46
Грин Н. 23, 26
Грин Ж. 68
Гуго Сен-Викторский 284
Гуссерль Э. 160, 170, 172, 173,
229, 231, 241, 246—250
Густафсон Дж. 370—372
Гюго В. 68
Гюисманс Ж. К. 113

- Давыдов Ю. Н. 45
 Данте А. 178
 Дарвин Ч. 30
 Дей Д. 352
 Декарт Р. 52, 167, 248
 Деляпорт Ж. 254
 Дерксен К. 342
 Джонсон Дж. 355
 Дильтей В. 210
 Добренъков В. И. 359
 Доменах Ж. М. 135—142, 151—157
 Достоевский Ф. М. 46, 137, 189
 Дэвис Ч. 129
 Дюфрен М. 135

Жан Поль 82
 Жильсон Э. 31, 317
 Жув П. Ж. 68

 Зайдель И. 123, 124
 Замошкин Ю. А. 4
 Заутер Г. 343
 Зиверт Г. 290

Иоанн Креста 292
 Ионеско Э. 53, 152, 154, 156

 Кайуа Р. 142
 Кальдерон М. 114
 Камю А. 15, 19, 23, 63—80, 84—95, 141, 144, 149, 152, 190
 Кант И. 30, 61, 167, 234, 235, 289, 292, 294
 Кальвин Ж. 329
 Каспер В. 313
 Кассирер Э. 205
 Кафка Ф. 137
 Кейн С. 365
 Кек Л. 382
 Кеннеди Дж. 333
 Керер Г. 134
 Кинг М. Л. 345, 348, 352, 383
 Киркегор С. 37, 41, 69, 70, 109, 240, 292
 Киссель М. А. 45
 Клодель П. 68, 121, 168, 171, 174, 178
 Кокс Х. 42, 327—356
 Коллинз И. 22, 26, 27
 Конгар И. 129
 Конъяр И. 287
 Корет Э. 290
 Коротков Н. Д. 356
 Крото Ж. 259
 Кузнецов В. Н. 45

 Кузьмина Т. А. 35
 Куликова И. 150
 Купер Б. 381, 382
 Кюнг Г. 129, 133, 287, 310—324

 Леви Б. 44
 Леви-Стросс К. 152
 Левин Э. 272
 Лёвит К. 203
 Лейбниц В. 222
 Ленин В. И. 3, 155, 387
 Ле Форт Г. фон 113, 117, 120—123
 Лихтенштадт В. О. 194
 Лойола И. 28, 292, 293, 303
 Лос Касас Б. де 115
 Лосев А. Ф. 34
 Лотц И. 290
 Луази А. 299
 Любак А. де 287
 Лютер Г. 375
 Лютер М. 113, 329
 Лякруа Ж. 258, 259

 Мадинье Г. 258
 Маккауорри Дж. 376
 Маклюэн М. 349
 Малдер М. 373
 Малкольм Х. 345
 Мальро А. 72—75, 82, 87, 88, 91, 137, 144, 145—147
 Манн Т. 124
 Маритен Ж. 68, 113, 192, 286, 317
 Маркузе Г. 206
 Маркс К. 18, 24, 25, 68, 73, 95, 103, 155, 260, 274, 345, 346, 348, 351, 386, 364
 Марсель Г. 8, 15, 17, 18, 68, 86, 138, 158—188
 Марти М. 362, 369, 374
 Мартин Б. 33, 35
 Мельвиль А. Ю. 326
 Мерло-Понти М. 135, 175, 267
 Микс Д. 375, 376
 Метц И. 319
 Миллерт Р. 367
 Митрохин Л. Н. 6, 356
 Мольтман Ю. 313, 319, 375, 376
 Монеро Ж. 263
 Мориак Ф. 68
 Моцарт В. А. 110, 111
 Муа К. 253
 Мунье Э. 68, 142—145, 150—154, 252—258
 Мэмфорд Л. 349
 Мюллер М. 290

Надо М. 263
Нарский И. С. 45
Недонсель М. 142, 143, 273, 275, 276
Нерваль Ж. 82, 83, 178
Нибуэр Р. 22, 330, 338, 353
Нимёллер М. 110, 111
Ницше Ф. 18, 72, 74, 82, 86, 94, 104, 135, 193, 212, 213, 214, 215, 222, 240
Нюгрен А. 39
Ньюмен Дж. 113, 307

Одурев С. Ф. 45
Ойзерман Т. И. 5
Олтайзер Т. 332, 343
Ортега-и-Гассет Х. 190, 227, 230

Паненберг В. 319, 375
Парменид 165, 217
Паскаль Б. 47, 65, 73
Пеги Ш. 68, 155, 162, 178, 254—256
Пенго Б. 143
Платон 165, 201, 212
Плотин 201
Плотт Д. 361

Разлогов К. 326
Ранер К. 6, 28, 29, 37, 123, 129, 279—309, 313
Расин Ж. 74
Раст Е. 358
Ратцингер Б. 310
Рей У. 204
Рейч Ч. 330, 350
Ренан Э. 283
Рембо А. 81
Рильке Р. М. 158, 178, 179, 180, 181, 183—186, 210, 214, 221, 222, 226
Ринзер Л. 129, 130—132
Ричль А. 112
Ришар Сен-Викторский 284
Роб Грийе А. 53, 151
Рожанский И. 185
Роззак Т. 350
Ружемон Д. де 258

Сад Д. А. Ф. де 94
Сарагуэта Х. 229
Сартр Ж.-П. 13, 15, 18, 19, 20, 22—25, 46, 48—60, 72, 73, 86, 94, 135, 141, 144, 147, 171, 173, 190, 270

Свасьян К. 254
Сезанн П. 168, 181
Сент-Экзюпери А. 99
Сервантес М. 114
Сигваль Ж. 258, 263
Симон А. 152, 153, 155
Слейтер Ф. 350
Соловьев Э. Ю. 45
Спиноза Б. 52
Субири Х. 227—252
Сузо Г. 284

Тавризян Г. М. 45
Тейяр де Шарден П. 68, 280
Тибо П. 154
Тиллих П. 12, 16, 19, 24, 31—39, 129, 303, 313, 327, 330, 331, 334, 338, 349, 353, 359, 369
Толстой Л. Н. 46, 47
Торрес-Рестеро К. 347, 352
Туньон де Лара М. 227

Уайлд Дж. 12
Угринович Д. 27, 28, 359
Уильямс П. 325
Унамуно М. де 115, 227

Фабро К. 288, 289
Фанон Ф. 348
Федосеев П. Н. 4
Фейербах Л. 109
Фихте И. Г. 28, 193, 304
Фишер К. 196
Флобер Г. 81
Фолкнер У. 137
Фома Аквинский 29, 73, 286, 290, 312, 334
Фриз Х. 310
Фритч Г. 132
Фромм Э. 62

Хадден Дж. 383, 384
Хайдеггер М. 8, 15, 18, 21, 23, 26—28, 30, 72, 170, 176, 177, 180, 188—226, 289, 297, 302, 304
Хамилтон У. 332
Харгроув Б. 362, 363
Хартшорн Ч. 361
Хеккер Т. 113
Хефнер Ф. 378
Хик Дж. 365

Царит Г. 312
Циммерман И. 116, 117, 229

Честертон Г. 113, 129

Шелер М. 105, 106, 135, 140, 257, 270, 271

Шелл Г. 299

Шеллинг Ф. В. 28, 81

Шеню М. 287

Шестов Л. 69, 70, 240

Шиллебекс Э. 287, 313

Шиллер Ф. 192, 193

Шнайдер Р. 20, 114, 115—119

Шопенгауэр А. 194

Шпенглер О. 107, 206

Экхарт И. 203, 204, 206—208, 210, 211, 284

Энгельс Ф. 18, 24, 25, 68, 73, 95, 103, 155, 260, 274, 364, 386

Эразм Роттердамский 17

Юнгер Э. 107

Ясперс К. 15, 19, 21—24, 27, 28, 37—39, 69, 70, 164, 165, 200, 240, 257, 258, 262

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
-------------	---

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы культурологических синтезов в современной буржуазной философии и теологии	11
<i>В. В. Лазарев</i>	

КРИЗИС РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И СИТУАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Философия «смерти бога» и пантрагическое во французской культуре XX в.	43
<i>С. И. Великовский</i>	
Литература христианского направления в ФРГ	104
<i>С. С. Аверинцев</i>	
Персоналистская концепция «трагического гуманизма»	134
<i>И. С. Вдовина</i>	

ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ «РЕСАКРАЛИЗАЦИИ» ДЕЙТЕВТЕЛЬНОСТИ

Г. Марсель: между христианским экзистенциализмом и «новым орфизмом»	158
<i>Г. М. Тавризян</i>	
Искусство и бытие. М. Хайдеггер о сущности художественного произведения	188
<i>П. П. Гайденко</i>	
Божественность «под игом» бытия. М. Хайдеггер о понятии $\Phi\Upsilon\Xi\Gamma$	212
<i>Т. В. Васильева</i>	

ФИЛОСОФСКИЙ ИДЕАЛИЗМ XX В. И РЕЛИГИЯ

Философско-теологическое учение Х. Сублири .	227
<i>А. Б. Зыкова</i>	
Творчество и «личностные коммуникации» во французском персонализме	252
<i>И. С. Вдовина</i>	

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРА:

«ОБНОВЛЕНЧЕСКИЕ» ПОПЫТКИ ПРЕОДОЛЕНИЯ РАЗРЫВА

Теология «жизненной действительности» К. Рапера .	279
<i>Б. Ю. Кузмицкас</i>	
Неомодернистская христология Г. Кюнга	310
<i>Б. Ю. Кузмицкас</i>	
«Радикальная теология» Х. Кокса	324
<i>Н. С. Юлина</i>	
Модернизм и традиционализм в американском протестантизме 70-х годов	356
<i>А. М. Каримский</i>	
Предметный указатель	388
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	392

ФИЛОСОФИЯ.
РЕЛИГИЯ.
КУЛЬТУРА

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР*

Редактор А. В. Антонов
Художник В. С. Поплавский
Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор Т. А. Калинина
Корректоры Т. В. Гурьева, Л. И. Левашова

ИБ № 22372

Сдано в набор 20.05.82
Подписано к печати 29.10.82
Т-20108. Формат 84 × 108 ¹/₃₂
Бумага № 1

Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 21,0. Усл. кр. отт. 21,0
Уч.-изд. л. 22,5. Тираж 9000 экз.
Тип. зак. 1461. Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12



В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА» ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ:

Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.
**ОСНОВЫ ТЕОРИИ
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА**
25 л. 2 р. 90 к.

Исследование представляет собой одну из первых в советской литературе попыток систематического изложения основных положений теории развития философии. Рассмотрены проблемы происхождения философии, ее природа, закономерности развития. В книге подробно анализируется понятие «философское мировоззрение» как многостороннее явление духовной жизни общества. Особое внимание уделяется генезису философии, изменению ее места в системе наук о природе и обществе, основным этапам становления историко-философской науки.

Для философов, историков, преподавателей вузов и аспирантов.

Кедров Б. М.
О МЕТОДЕ ИЗЛОЖЕНИЯ ДИАЛЕКТИКИ
25 л. 2 р.

Книга академика Б. М. Кедрова посвящена вопросу о диалектическом методе восхождения от абстрактного к конкретному в его применении к изложению самой диалектики. Она является прямым продолжением и в известном смысле синтезом многих других работ автора, касавшихся разработки Ф. Энгельсом и В. И. Лениным их замыслов по диалектике. Результаты исследования имеют большое значение для выяснения путей и способов построения систематического курса по материалистической диалектике как науке.

Для научных работников, преподавателей и аспирантов.

В очередном выпуске обсуждаются возможности и перспективы применения системного подхода в изучении глобальных проблем современности: анализируется проблематика принятия решений и управления в социальных, экономических и культурных системах; рассматриваются особенности использования системных представлений в конкретных науках и при моделировании динамики научного знания.

Для специалистов в области философии, экономики и управления народным хозяйством, а также представителей естественнонаучных дисциплин.

Заказы просим направлять по одному из перечисленных адресов магазинов «Книга — почтой» «Академкнига»:

- | | |
|--|---|
| 480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»); | 220012 Минск, Ленинский проспект, 72 («Книга — почтой»); |
| 370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13; | 103009 Москва, ул. Горького, 8; |
| 320005 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 («Книга — почтой»); | 117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; |
| 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 («Книга — почтой»); | 630076 Новосибирск, Красный проспект, 51; |
| 335009 Ереван, ул. Туманяна, 31; | 630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»); |
| 664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289; | 142292 Пушкино Московской обл., МР «В», 1; |
| 252030 Киев, ул. Ленина, 42; | 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); |
| 252030 Киев, ул. Пирогова, 2; | 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73; |
| 252142 Киев, проспект Вернадского, 79; | 700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43; |
| 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; («Книга — почтой»); | 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»); |
| 277001 Кишинев, ул. Пирогова, 28 («Книга — почтой»); | 634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18; |
| 343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1; | 450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); |
| 660049 Красноярск, проспект Мира, 84; | 450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; |
| 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»); | 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»); |
| 192104 Ленинград, Д-120, Литейный проспект, 57; | 310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»). |
| 199164 Ленинград, Таможенный пер., 2; | |
| 196034 Ленинград, В/О, 9 линия, 16; | |