ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ СОЧИНЕНИЯ МАРТИНА БУБЕРА "ВОПРОС К ЕДИНИЧНОМУ"

Т.П. Лифинцева

Работа известного философа-экзистенциалиста и иудаистского теолога Мартина Бубера (1878–1965) "Вопрос к Единичному" была написана в 1936 г. в Швейцарии, куда Бубер вынужден был переехать из Германии из-за нацистских преследований. В этой небольшой книге Бубер затрагивает множество "извечных" проблем – веры, долга, ответственности, истины, одиночества, любви, брака, сообщества. Как явствует из названия книги, мысли Бубера обращены к его любимому мыслителю – датчанину Сёрену Кьеркегору и к лирическому герою произведений Кьеркегора – Единичному. А суть буберовского "вопроса" – отношение человека к Богу и миру. Будучи солидарен с Кьеркегором в том, что человек "один должен предстать перед Богом", Бубер возражает против разрыва уз человека и мира, против отвержения от него мира. С точки зрения Бубера, мир как Божье творение не препятствие для человека на его пути к Богу, а единственно возможный путь к нему.

Главная проблема Бубера – "человек с человеком", то, что происходит между человеком и человеком в любви, браке, семье, обществе. Бубер отвергает индивидуализм и коллективизм в качестве ложных альтернатив. По этому поводу он полемизирует с такими мыслителями, как Макс Штирнер, Карл Шмитт, Освальд Шпенглер, Фридрих Гогартен и др. Бубер показывает, что безудержный индивидуализм может перейти в эгоизм и затем – во всепоглощающее "коллективное Эго" тоталитаризма. Он, по существу, развивает одну из тем своей знаменитой книги "Я и Ты" (1922) – тему межличностной коммуникации. Истина, с точки зрения Бубера, не "предметна", не "объектна", а экзистенциальна. Только ответственность за другого человека и любовь к нему, восприятие его не как "Оно", а как "Ты", дают человеку возможность быть самим собой.

* * *

Перевод выполнен Т.П. Лифинцевой по изданиям: *Buber M.* Between man and man. Z., 1973, p. 60–108; *Idem.* Die Frage an den Einzelnen // Werke. München, 1967, Bd. 1, S. 215–265.

Мартин Бубер

ВОПРОС К ЕДИНИЧНОМУ (1936 г.)

Ответственность есть
пуповина творения.
П.Б.[1]

ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕДИНИЧНЫЙ

Сёрен Кьеркегор стал мыслителем, представившим христианство как парадоксальную проблему отдельного христианина, и этим он обязан прежде всего категории "Единичного", которая захватила его целиком и которую он разработал до предельной ясности. Такое удалось осуществить благодаря радикализму его одиночества, так что нельзя понять "Единичного" без его собственного одиночества. Это был иной вид одиночества, нежели у предшествующих христианских мыслителей, которых можно поставить рядом с ним – таких, например, как Августин или Паскаль. И совсем не все равно, что рядом с Августином была его мать, а рядом с Паскалем – сестра, которые поддерживали их органичную связь с миром так, как это может сделать только женщина, будучи "посланцем" изначальной стихии. Главным же событием духовной жизни Кьеркегора и ядром кристаллизации его мышления, напротив, стало отречение от Регины Ольсен, олицетворяющей собой как женское, так и мировое начала. Одиночество Кьеркегора нельзя также сравнивать с одиночеством монаха или отшельника: для них отречение приобретает существенное значение только в начале пути; поэтому даже в том случае, когда его необходимо вновь обрести или пережить, речь не идет о жизненной теме, или центральной проблеме, или о материи, на основе которой складывается все их учение. Для Кьеркегора же самое важное состоит именно в отречении, воплощением чего и становится категория Единичного, "сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий" (Кьеркегор, 1847).

Благодаря такому противопоставлению удается прежде всего четко осознать, чем Единичный в специфическом, точнее в специфически важном отношении не является. За несколько лет до того, как Кьеркегор в общих чертах набросал свое "Сообщение к Истории" под заголовком "Взгляд на мой труд в качестве автора", в "Приложении" к которому категория Единичного обрела адекватную формулировку, Макс Штирнер опубликовал свою книгу о "Единственном". "Единственный" – такое же пограничное понятие, как и "Единичный", только взятое с другого конца. Штирнер, вдохновенный номиналист и разоблачитель "идей", хотел ликвидировать так называемые "остатки" немецкого идеализма (к представителям которого он причислял, например, Людвига Фейербаха), что и сделал благодаря возвышению не мыслящего субъекта и не человека вообще, но конкретного, обнару-

женного сейчас индивида, "единственное Я" в качестве выразителя содержания мира, а именно – его мира. Единственный не существует как нечто первичное, но вновь и вновь возникает как таковой только там, где осознает себя и овладевает собой подобным образом, иначе говоря – исходя из единства и всемогущества нашего Я, которое самодостаточно, поскольку не оставляет вне себя ничего чуждого. Таким образом вопрос о сущностном отношении между Я и Другим вообще снимается. Он (Единственный. – *Т.Л.*) не вступает в сущностные отношения ни с кем, кроме самого себя (тщетные попытки Штирнера рассуждать о "живом участии" в "личности другого" ничего не значат, поскольку другой как нечто исходное не существует). Это означает, что ему (Единственному. – *Т.Л.*) не присуще ничего, кроме одного лишь странного отношения к самому себе, которое – поскольку иное сущее здесь выступает как порыв наполовину зависимого, наполовину свободного духа – не отрицает некоторых других удивительных возможностей, но при этом настолько лишено подлинной силы отношения, что осуществляется даже успешнее, чем отношение, пока еще требующее обозначения, в котором можно сказать не только "Я", но и "Ты".

Нельзя недооценивать это последнее творение немецкого Протагора: налицо характерная для наших дней утрата ответственности и подлинности, если не по своему духовному первоисточнику, то все же по своему точному понятийному выражению. "Собственный (Eigene)... первоначально свободен", поскольку "он не признает ничего, кроме себя самого", а "подлинное" определяется как "то, что принадлежит мне" – все это формулы не предвиденного Штирнером при всей его ораторской уверенности "оледенения" душ. Однако и устойчивое коллективное "Мы", отвергающее любой верховный авторитет, легко может быть понято, исходя из перевода речи Единственного в речь группового Я, не признающего ничего, кроме себя, – что происходит опять-таки вопреки намерению Штирнера, который категорически оспаривал любую плюраслистическую формулировку.

"Единичный" Кьеркегора имеет со своим антиподом, "Единственным" Штирнера, общего только то, что оба – пограничные понятия, не больше и не меньше. Категория Единичного также указывает не на субъекта и не на человека, а на конкретного, хотя еще не найденного в реальности индивида, указывает скорее на ту личность, которая только обретает себя. Подобное "обретение" не похоже ни на штирнеровское "используй себя", ни на "познай себя", над которым так мучительно бился Кьеркегор. "Познай себя" означает становление – причем во всей глубине той серьезности, которая стала возможной, во всяком случае для Запада, благодаря христианству. Таким образом, становление – несмотря на то, что Кьеркегор ведет его от сократовского "разрушения невежества" – есть нечто принципиально иное по отношению к становлению, осуществляемому благодаря сократовской "майевтике". "Никто, ни один человек без исключения – кроме тех, кто сам себя исключил, растворившись в толпе – не лишен возможности

стать Единичным" В данном случае не только Единичный противопоставляется толпе, но и становление противопоставляется тактбытию (Sosein), сопротивляющемуся становлению. Все это еще можно согласовать с сократовской мыслью, однако что означает: стать Единичным? Замечание Кьеркегора однозначно указывает на несократический характер его категории. Оно звучит так: "выполнить первое условие подлинной религиозности как раз и означает быть единичным человеком" Именно поэтому Единичный и выступает как категория, "сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий".

Поскольку понятие религиозности потеряло со времен Кьеркегора свою определенность, необходимо точнее определить, что именно Кьеркегор имеет в виду. Он не может утверждать, что "стать Единичным" является первым условием душевного состояния, именуемого религиозным. Речь идет вообще не о состоянии души, но об экзистенции в том строгом смысле слова, в котором она, будучи наполнена личностностью, принципиально выходит за границы личности, причем таким образом, что бытие, точнее – "близкое" бытие, перестает быть "близким" и "моим", принимая форму моего участия в Сущем. Тот факт, что Кьеркегор думает именно так, подтверждается его основными словами о "соответствии" Единичного Богу. И следовательно, в приведенном указании Кьеркегора понятие "подлинной религиозности" должно быть уточнено с помощью понятия "подлинной религиозной действительности". Но поскольку и это понятие подвержено всеобщей эпидемии слов в нашем мире, в результате чего каждое слово покрывается коростой рутины и превращается в лозунг, будучи брошено на произвол судьбы, – мы должны продвигаться дальше, настолько, насколько это вообще возможно, и, оставив в стороне "досадную" религию, пойти на риск, но риск необходимый, объясняя подлинное человеческое общение через Бога. Кьеркегор имеет в виду именно это, что следует из его упоминания о "разговоре с Богом". И, действительно, то, что человек может общаться с Богом лишь будучи Единичным, лишь став Единичным, выражено в Ветхом завете: хотя мы сталкиваемся в Библии с народом, а именно – с народом Бога, тем не менее там постоянно появляются наделенные личными именами люди – Енох, Ной, "с которыми общается Элохим" Только тогда, когда, обретя себя в совершенном мире, человек сможет сказать "Я", он сможет – в том же совершенном мире – сказать "Ты" Богу, – и не ранее. Исполнить такое предназначение возможно только "в одиночку", даже если это происходит в сообществе (Gemeinschaft). В качестве Единичного он (каждый человек) – один, один в целом мире, один перед Богом. Данное утверждение – чего Кьеркегор странным образом не замечает – совершенно несократично: в словах "Бог подает мне зйак" представлена имеющая одинаковое значение для всех времен "сократовская религиозность"; но слова "Я один перед Богом" нельзя вложить в уста Сократа. Кьеркегоровский "один" не имеет более отношения к Сократу; это ближе к Аврааму (Бытие 12 : 1, 22 : 2) и

созвучно повелению "Иди впереди себя", что означает быть в силах освободиться от всех оков, оков мира отцов и мира сыновей, и звучит уже по-христиански.

Подобное двойственное разграничение требует пояснения. Во-первых, оно должно быть направлено против мистики. Ведь мистика также оставляет человека одного перед Богом, но не как Единичного. Отношение к Богу, предполагаемое мистикой, фактически есть растворение "Я", так что Единичный исчезает, поскольку не может, даже отдав себя Богу, сказать "Я". Точно так же, как мистика не позволяет Богу принять рабский вид лица, которое говорит и действует, творца, создателя всей действительности, сострадающего каждой (человеческой) судьбе, партнера истории, проходящего дорогой страстей через время, – так она запрещает человеку как Единичному, отстаивающему свое существование именно в качестве такового, действительно молиться, слушать и любить так, как это возможно только в отношении Я к Ты. Мистика только допускает существование Единичного, в конечном счете растворяя его в Боге. Кьеркегор же осознает – во всяком случае это верно по отношению к Богу, – что любовь существует и что нет любви к самому себе, которая не была бы самообманом (ибо тот, кто любит, всегда по существу любит Другого, а не самого себя), но любовь невозможна без того, чтобы быть и оставаться самим собой.

Другая сторона необходимого разграничения направлена против штирнеровского "Единственного" (ради понятийной точности это понятие следует предпочесть более "гуманистичным" понятиям, таким, например, как "эгоист" Стендаля).

Нужно также с самого начала размежеваться с так называемым индивидуализмом, создавшим свой собственный "религиозный" вариант: Единичный, талантливый и готовый в "одиночку" предстать перед Богом человек, в действительности противостоит тому человеку, который (если отказаться от употребленного в духе Гёте термина) был назван *личностью*, а становление человека в качестве Единичного противостоит "развитию личности". Всякий индивидуализм, называется ли он эстетическим, этическим или религиозным, предлагает человеку дешевые и легкодоступные удовольствия, если только полагает, что человек "развивается". Другими словами, "этический" и "религиозный" варианты индивидуализма представляют собой видоизменения "эстетического" (который столь же мало есть подлинный эстезис, сколь и подлинный этос и подлинная религия). Нравственность и набожность – в той мере, в какой они содержат в себе собственную цель – также должны быть причислены к "пьесам" и "спектаклям" духа, который знает еще не Бытие как таковое, но лишь его отражение.

Там, где кончается легкомысленный индивидуализм, начинается Штирнер. И хотя он также озабочен "формированием свободной личности" – правда, в смысле освобождения "Собственного" (Eigene) от мира, – речь идет о разрушении его экзистенциальных связей и

обязательств, об освобождении его от какой бы то ни было онтической "инаковости" вещей и существ, которые теперь могут служить только "пищей" для его своеобразной сущности. Противостояние Единственного Штирнера и Единичного Кьеркегора становится отчетливее в тех случаях, когда встает вопрос об ответственности и истине.

Обе проблемы кажутся Штирнеру надуманными. Однако стоит заметить, что, намереваясь разрушить оба этих основных понятия, он отказывается лишь от их косного употребления и, таким образом, вопреки своему намерению, способствует их очищению и обновлению. Исторические современники пренебрежительно отзывались о Штирнере как о современном софисте, так как со времен софистов уделом их и им подобных признавалась разрушительная и подготовительная деятельность. И действительно, Штирнер так же плохо понимал Гегеля, как Протагор – Гераклита. Но точно так же, как бессмысленно упрекать Протагора в том, что он разорил сады великого космолога, не стоит насмехаться над Штирнером, считая его лишь смелым выскочкой в сфере посткантианской философии. Как и софистов, Штирнера нельзя относить просто к забавным эпизодам в истории человеческой мысли – как и они, он есть Эпизод (Episodion) в первоначальном значении этого слова: в рамках его монолога действие скрыто изменяется, приводя к совершенно новому результату – как Протагора это подталкивает к его современнику Сократу, так и Штирнера к Кьеркегору.

Итак, ответственность предполагает кого-то, кто изначально обращается ко мне из независимой от меня сферы – того, к кому и я обращаюсь. Он говорит со мной о чем-то, что он мне доверяет и в чем я должен буду принять участие. Он доверительно обращается ко мне, и я отвечаю ему своей преданностью или отказываюсь отвечать, пребывая в неверности, или же, опустившись до неверности, освобождаюсь от нее благодаря ответной верности. Отвечать доверяющему тебе человеку по поводу доверенного дела, чтобы обнаружить преданность или неверность, которые неравноправны, поскольку преданности, возрождающейся вновь и вновь, позволено победить неверность, – такова реальность ответственности. Там же, где до меня не доходит изначальное обращение, ибо весь мир есть "моя собственность", – там ответственность становится призрачной. Но при этом разрушается также такая важная характеристика жизни, как взаимность. Тот, кто не дает ответа, перестает слышать Слово.

Подобная реальность ответственности не только не подвергается Штирнером сомнению – он ее просто не знает. Он не знает, каков элементарный смысл происходящего между двумя существами; иначе говоря, ему неизвестно таинство обращения и отклика, просьбы и отказа, слова и ответа. Он ничего подобного не испытал, поскольку все это можно испытать только тогда, когда человек не закрыт для Другого, для изначальной онтической инаковости Другого (который, разумеется, – даже если речь идет о Боге – не может быть ограничен полной инаковостью).

То, на что направлены нападки Штирнера, несмотря на всю их разрушительную силу и кажущуюся эффективность, – всего лишь суррогат реальности, в которую больше не верят. Это лишь мнимая ответственность перед лицом разума, идеи, природы, институтов, перед лицом всевозможных авторитетов, перед всем тем, что по сути своей не есть личность и поэтому действительно не может – как отец и мать, вождь и учитель, как муж и друг, наконец, как Бог, – возложить на тебя ответственность.

Штирнер пытается продемонстрировать ничтожность слова, угасшего во фразе, и поскольку никогда не знал слова живым, он срывает покровы лишь с того, что ему известно. Не ведающий действительности, чья внешность – всего лишь видимость, он доказывает, что и ее суть – тоже лишь видимость. На деле Штирнер разрушает одно разрушение. "То, что вы называете ответственностью – ложь!" – восклицает он – и он прав: это действительно ложь. Но ведь существует и истина, путь к которой освобождается после того, как ложь распознана.

Кьеркегор имеет в виду подлинную ответственность, когда, "параболически" обходя Штирнера, говорит о толпе и Единичном следующее: Толпа «либо полностью избавляет человека от раскаяния и ответственности, либо же ослабляет ответственность Единичного, уменьшая ее до размеров "трещины"». Эти слова, к которым я еще намерен вернуться, не подразумевают более некую иллюзию ответственности, т.е. ответственность без адресата, а указывают на заново обретенную подлинную ответственность, где "вопрошающий" запрашивает у меня вверенное мне благо, а я должен раскрыть ему объятия, иначе обращусь в камень.

Штирнер разоблачил как ирреальный лишь один вид ответственности – ответственность, не имеющую этического характера, и сделал это, показав невозможность существования заданных заранее ее адресатов как таковых; Кьеркегор же вновь провозгласил ответственность, соотносимую с верой.

А с истиной происходит то же самое, что и с ответственностью: здесь "параболическая" встреча становится еще более открытой.

"Истина... существует только в твоей голове". "Истина – это творение". "Для меня нет истины, если ничто не затрагивает меня". "До тех пор, пока ты веришь в истину, ты не веришь в себя... Ты один есть истина". То, что предпринимает здесь Штирнер, есть разрушение "присвоенной" истины, истины как всеобщего блага, которую можно взять в собственность и завладеть ею и которая однажды может стать независимой от самой личности и недоступной ей. Штирнер не добивается этого, подобно софистам или другим скептикам, эпистемологическими средствами; похоже, что ему даже неизвестен эпистемологический метод, ибо Штирнер определяет его так смело и так наивно, как если бы ни Канта, ни Юма никогда не существовало. Но теория познания и не могла бы дать ему того, что нужно, поскольку она, так же, как и весь солипсизм, имеет своей целью лишь познающего

субъекта, а вовсе не конкретную человеческую личность, к которой Штирнер стремится с фанатическим упорством. Средство же, которым он пользуется для того, чтобы разрушить "присвоенную" истину – это указание на зависимость ее от личности: "Истинно то, что принадлежит мне" В этих словах скрыт фундаментальный принцип современности: "То, что я принимаю за истину, определяется тем, что я сам представляю собой" Эти положения (к вящему ужасу Штирнера, хотя вполне логически последовательно) можно было бы дополнить следующими двумя вариантами интерпретации: "То, что я есть, определяется моими комплексами" и "То, что я есть, определяется моей классовой принадлежностью", причем со всеми вытекающими отсюда комбинациями. Невольно Штирнер оказывается отцом современных социологических и психологических построений, которые по своей сути – и об этом я уже здесь предупреждал – одновременно и истинны, и ложны.

Но Штирнер опять прав, ибо он вновь разрушает разрушение: "присвоенная" истина – не действительное творение, а призрак, демон, с которым человек должен сосуществовать в воображаемом мире, но с которым он не может жить в мире реальном. Ты не можешь "поглощать" истину, так как она не "варится в горшке мира"; ты даже не можешь взирать на нее, поскольку она не является объектом. И все же для тех, кто выдерживает испытание, возможно соучастие в Бытии недосягаемой истины. Существует реальное отношение целостной человеческой личности к истине, которую нельзя присвоить и которой нельзя обладать, но его можно достичь только через испытание. Это реальное отношение, как бы мы его не называли, есть отношение к Сущему. Новое открытие истины, ниспровергнутой в человеческом мире видимостью истины, но на самом деле вечно существующей, той истины, которую нельзя присвоить и которой нельзя завладеть, а можно лишь служить ей благодаря ее постижению и испытанию, – свое открытие Кьеркегор высказывает в нескольких парадоксальных фразах. Они начинаются словами: "Тот, кому она (истина) сообщает о себе, есть Единичный, поскольку ее сообщение относится к Единичному и поскольку такой взгляд на жизнь – Единичный – и есть истина" Вслушаемся внимательно. Дело не в том, что единичное существует, и не в том, что оно должно существовать, а также не в том, что оно обозначено как истина, но в "таком взгляде на жизнь", который состоит в признании существования Единичного и, следовательно, просто отождествляется с ним. "Быть Единичным" означает сообщаемость истины, а именно – человеческой истины. "Ты один есть истина", – обозначено это у Штирнера; "Единичный есть истина", – говорится у Кьеркегора. Это тот самый таинственный параболический словесный феномен, о котором я уже упоминал. «Во времени распада, – думает Кьеркегор, – сохраняется точка, в которой "Да" и "Нет" со всей силой сталкиваются друг с другом, но это происходит на уровне объектов, без участия сознания».

Далее Кьеркегор продолжает: "Истина не может быть ни получе-

на, ни передана иначе как перед лицом Бога, т.е. без его участия в ней, причем такого, что он (Бог) является как бы ее промежуточным определением, ибо Бог есть и истина и ее со-определение" Таким образом, "Единичный есть истина" и "Бог есть истина". Это верно, потому что Единичный соответствует Богу. Поэтому Кьеркегор может сказать, что категория Единичного есть и продолжает оставаться "устойчивой точкой, благодаря которой можно противостоять пантеистическому смешению". Единичный соответствует Богу, так как человеческое бытие подобно Божественному бытию. Говоря языком Ветхого завета, Единичный "воплощает образ" Бога как раз благодаря тому, что становится Единичным. На языке, говоря на котором только и может вступить в фазу "преодоления" век, мучающийся проблемой истины, падающий ее жертвой, отрекающийся от нее и вновь подступающий к ней, – выражаясь именно таким образом, можно сказать: Единичный хранит являющуюся ему истину экзистенциально, т.е. выражая то, что сказано (я бы добавил: и то, чего не сказано) своим личным существованием. Это и есть человеческая сторона истины: человеческая экзистенция. Бог есть истина, потому что он существует; Единичный есть истина, потому что он обретает свою экзистенцию.

Штирнер разрушил лишь ноэтическую (noetisch)[2] истину, причем в этом случае, опять вопреки его воле и желанию, высвобождалось пространство, в которое проникала обретенная через веру и таким образом сохраненная истина Кьеркегора, – истина, которую нельзя было получить и которой нельзя было овладеть лишь при помощи умозрения; ведь для того чтобы внутренне обрести ее и сообщить о ней, нужно было воплотить ее экзистенциально.

Но здесь возникает третье и последнее соприкосновение и размежевание. Для Штирнера каждый человек является Единственным только в том случае, если он отказывается от идеологического балласта (каковым выступает и религия) и снисходит до уровня владельца своего мира-собственности. Для Кьеркегора "каждый, безусловно, каждый человек" "может и должен быть Единичным" – он должен только... да, а что же он, собственно, должен? Он должен только *стать* Единичным. "Речь идет о том, что этой категории нельзя научить; то, что ты Можешь – это искусство... а именно искусство, воплощение которого в наши дни могло бы стоить жизни Художнику". Но если тем не менее попытаться точно исследовать, а не найдется ли где-нибудь более близкое определение, то придешь к выводу, что даже тогда, когда его нельзя выучить как наставление, его все же можно отыскать – это не более чем одно, одно-единственное слово, и оно найдено: повиноваться. Во всяком случае Единственному Штирнера именно такое при всех обстоятельствах запрещено его автором. Правда, легко обнаружить, что за всеми запретами Штирнера по отношению к его Единственному стоит именно данный запрет как нечто собственное, всеобъемлющее и решающее. Кьеркегор же одним этим глаголом, одним "двойственным словом" ("повиноваться". – *Т.Л.*) окончательно изгоняет тот дух, который, не

ведая никого из них (Кьеркегора и Штирнера. – *Т.Л.*) прокрался так близко – слишком близко – в "эпоху распада".

Тем не менее – и освещение времени делает это очевидным – оба изначально различных и чуждых друг другу мыслителя, ни один из которых не имеет никакого отношения к другому, но они вместе имеют отношение к нам, действуют сообща, и не сто лет назад, а сегодня: один – называя разложение разложением, другой – говоря о том, что извечные установления незыблемы. Отречься от покорности какому-либо владыке – вот требование Штирнера; а у Кьеркегора нет ничего своего, он повторяет древнее, всуе употребляемое, осквернённое, устаревшее и все же незыблемое: "повинуйся Господу". Если человек становится Единичным, то это происходит благодаря повиновению даже во времена распада, ибо иначе поступить нельзя.

Штирнер выводит людей из всевозможных закоулков на открытую местность, где каждый – Единственный, а мир – его собственность, и где все суетятся, удовлетворяя свое тщеславие и без всяких обязательств до тех пор, пока один за другим не начинают замечать, как называется их местность. Кьеркегор, напротив, ведет людей к "узкому проходу" и его задача: «привлечь многих там, где это только возможно, побудить их двигаться и протискиваться сквозь этот узкий проход "Единичности", сквозь который, отметим кстати, никто не протиснется, пока не станет "Единичным"; противоположное категорически исключается». Но я думаю, что в реальной истории путь к этому узкому проходу лежит через открытую местность, которую сначала называют "индивидуальный эгоизм", затем – "коллективный эгоизм" и, наконец, подлинным именем – "отчаяние"

Но выводит ли действительно этот путь сквозь узкий проход? Можно ли на самом деле стать Единичным?

«Я не утверждаю о себе, – говорит Кьеркегор, – что я уже существую (в качестве Единичного. – *Т.Л.*); потому что, хотя я боролся за это, но еще не достиг, и поэтому продолжаю борьбу, но как человек, который не забывает, что "быть Единичным" по самой высокой мерке – выше человеческих сил».

"По самой высокой мерке" – это сказано в христианском и христологическом контексте, что хотя и указывает на парадоксальность задачи христианина, но в то же время убеждает и не-христианина. В этом высказывании заключено признание, что ни об одном человеке нельзя сказать, будто он стал Единичным, так как здесь и всегда в высшем смысле эта категория остается незаполненной в том, что превышает человеческие силы; но в высказывании содержится и утверждение, что каждый человек тем не менее мог бы стать Единичным. И оба утверждения верны.

Вечному, несомненно, можно служить там, где существует Один, и стать Одним – доступно всем людям; а это означает дать возможность Богу помочь им. Это – путь.

И все же еще – не путь: из-за некоторых обстоятельств, о которых в этом отрывке я еще не говорил и о которых должен теперь сказать.

Для кьеркегоровского "стать Единичным", как мы видим, не характерен сократовский смысл: целью становления, по Кьеркегору, является не "правильная жизнь", но вхождение в Отношение. "Становление" «означает здесь "стать ради чего-то"», *ради* того, кто в строгом смысле слова просто трансцендирует за пределы личности. Это означает: подготовиться ко вступлению в Отношение, в которое можно вступить, лишь став Единичным, Одним; в то Отношение, ради которого человек и существует.

Данное отношение исключительно, а это означает, согласно Кьеркегору, что оно исключает все другие отношения, точнее: благодаря своей уникальной существенности оно изгоняет все другие отношения в область несущественного.

"Каждый должен быть осмотрительным в отношениях с другими [людьми], сущностным же образом следует общаться с одним лишь Богом и с самим собой", вот что это означает в категориальном смысле; каждый – именно так следует понимать – признает, что он может стать Одним.

Уже здесь соединение "с Богом" и "с собой" являет скверную и ничем не смягчаемую несовместимость. Все вдохновенные монологи философов – от Платона до Ницше – не затрагивали простого опыта веры, заключающегося в том, что разговор с Богом есть нечто toto genere[3] иное, нежели разговор "с самим собой", тогда как, странным образом, разговор с Богом не является чем-то совершенно иным, нежели разговор с другим человеческим существом. Это происходит потому, что в случае разговора двух человеческих существ общим становится факт приближенности, захваченности друг другом, обращения, чего нельзя обнаружить даже в самой глубине одинокой человеческой души. А в случае общения с самим собой не может быть и речи о чем-то общем, несмотря на всевозможные блуждания человеческой души в ее двойственных ролях – играх, безумии, снах, изумлениях, видениях, потрясениях и депрессии, несмотря на все исступления и раздвоения, на все величавые и могучие образы общения человека с самим собой. "И тогда одно стало двумя" (Ницше) – это утверждение никогда не может быть подлинным онтически, точно так же, как и противоположное утверждение "один и один объединяются в одном" (Экхарт). Только в том случае, когда я вступаю с Другим в сущностное отношение, т.е. так, что он не является более феноменом моего Я, но есть мое Ты, – только тогда я переживаю подлинность со-вместной речи – в ее нерушимой подлинной взаимности.

Кажется, что здесь Кьеркегор поправляет себя сам. В одном месте из его дневника, где он спрашивает: "Как все же кто-то становится Единичным?" – ответ начинается с имеющей, несомненно, огромную ценность для обсуждения проблемы формулировки, иначе говоря, речь идет вот о чем: что касается высшего запроса, то он относится единственно к Богу. Если в данном предложении слово "высший"

понимается как содержательное ограничение, то смысл предложения становится ясным: высший запрос может воспринять только высшее существо. Однако этого не может быть, что следует из другого положения: "Каждый должен..." Если совместить обе фразы, то оказывается, что мысль Кьеркегора состоит в следующем: Единичный сущностным образом (без всякой осмотрительности) может вступать в разговор только с Богом.

Однако тем самым категория Единичного, едва будучи открыта, роковым образом неверно понимается. Обеспокоенный своей "одновременностью" с Иисусом Христом, Кьеркегор в данном случае противоречит Учителю.

На вопрос, не надуманный, а действительно открытый и многозначный, спорный вопрос нашей эпохи: какая из всеобъемлющих и основных заповедей является самой важной? – Иисус отвечает, выбирая и связывая воедино две заповеди из Ветхого завета: "Возлюби Бога всеми силами" и "Возлюби ближнего своего, как самого себя" Стало быть, возлюбить следует обоих – и Бога и ближнего (т.е. не человечество в целом, а конкретного, встретившегося мне человека), но все-таки по-разному. Ближнего – как равного мне (а не "так, как я люблю самого себя", ведь в наше время как раз себя и не любят, поэтому сначала, через любовь к ближнему, следует научиться любить себя), которого я должен любить так, как хочу, чтобы любили меня; Бога – всеми силами и всей душой. Иисус связал воедино обе заповеди и тем самым разрушил ветхозаветную истину о том, что Бог и человек не соперники. Исключительная (всем сердцем) любовь к Богу (поскольку Бог существует) включает в себя всякую другую любовь. Бог не творит сам себя, не спасает сам себя, не открывает себя, даже тогда, когда "открывается": его откровения не требуют вещественности. Он ограничивает себя своей безграничностью, он создает пространство для живых существ – и так же создает в любви к себе место для любви к живым существам.

"Чтобы прийти к любви, – говорит Кьеркегор о своем отречении от Регины Ольсен, – я должен был отдалить от себя вещественность" Это и стало наиболее возвышенным непониманием Бога: творение Божье не барьер на пути к Богу, оно и есть сам этот путь. Люди сотворены вместе и друг для друга; творения поставлены на моем пути как раз для того чтобы я, сотворенный вместе с ними, с их помощью и вместе с ними нашел Бога. Если бы Бог не поместил творения на пути идущего, он не мог бы быть Богом, к которому причастны все существа. Бог, к которому Единичного ведут только параллельные божественные пути, близок как "Богу философов", так и "Богу Авраама, Исаака и Иакова". Бог пожелал, чтобы мы *через* Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предмета, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом), – такая любовь повисает в воздухе.

"Следует идти назад, к монастырю, из которого вышел Лютер", –

так Кьеркегор определяет задачу своей эпохи. "Монастырь" здесь можно понимать только как институционализированное убежище людей от всего существующего, включая отношение к другим людям как к Богу. Без сомнения, такое убежище станет для них прямым путем к Богу, чего иначе невозможно добиться. Но то, что здесь означает слово "Бог" – это, по существу, всего лишь конечный пункт линии жизни человека. Подлинный Бог едва ли может сократить путь, который для каждого человека должен быть по возможности самой длинной линией, линией, охватывающей весь доступный этому человеку мир. Поскольку Бог – истинный Бог, Творец, то все сущее предстает перед ним одно рядом с другим в его творении, т.е. в единстве, которое осуществляется ради конечной цели творения. Акосмическое отношение к Богу не учит познанию Творца. О нем мы узнали от Кьеркегора, что оно – Божья милость, что "Бог по отношению к тебе хочет быть личностью". Но акосмическое отношение к Богу есть непоследовательный маркионизм[4], поскольку не возносит Творца и Спасителя отдельно друг от друга, как было бы, если бы речь шла о последовательности.

И все же представление о том, что к Кьеркегору никоим образом не относится осуждение вышедшего из монастыря Лютера, неверно. В одном месте Кьеркегор трактует брак Лютера в качестве примера естественного проявления человеческой личности, непосредственных отношений между мужчиной и женщиной, как символическое действо, отразившее поворот в духовной истории Запада. "Самое важное, – цитирует он Лютера, – состоит в следующем: пусть будет известно, что я женат". За указанием на брак Лютера с Катариной, хотя и без упоминания имен, но совершенно явно скрывается несостоявшийся брак Кьеркегора с Региной. «Обернувшись, назад, можно было бы сказать: " всему девятнадцатому веку назло, я не могу жениться"». Как новая перспектива здесь также налицо качественное различие исторических эпох. Хотя, по Кьеркегору, для каждого из двух веков важно то, что Единичный, по существу, не должен относиться к другим так же, как к Богу, и, на его взгляд, Лютер предпринимает нечто несущественное, так что его отношения с Катариной также не существенны, но только символичны: будучи погружен в мир, он оказывается, собственно говоря, "без мира" и "один перед Богом". Но символические действия в данном случае противопоставлены друг другу: посредством одного из них слово о новой связи с миром (даже если в конечном счете эта связь ничего не связывает) сказано одному веку; посредством другого действия слово о новом и в любом случае связующем отречении сказано другому веку. Все же почему дело обстоит именно так? Потому что в девятнадцатом веке "толпа утратила свою силу, потеряв истину"

Теперь возможны две вещи. Либо та связь с миром, которой всей своей жизнью добивался Лютер, с точки зрения Кьеркегора ничего не связывает, либо она не существенна (и не необходима) для того, чтобы привести век (Лютера. – *Т.Л.*) к Богу. Но тогда Лютер был бы

человеком, который представляет несвязанное как связанное, поразному обращается к людям и к Богу и относится к священному так, если бы оно было создано помимо Бога. Это сделало бы Лютера человеком, символические действия которого не содержат никаких высших полномочий. Или же связь с миром, достигнутая усилиями всей жизни Лютера, с точки зрения Кьеркегора существенна и необходима для того, чтобы прийти к Богу. Тогда во всем остальном, бесспорно, существует качественное различие между двумя эпохами, выразившееся в том, что в их основе, независимо от истории, даже более независимо, чем рождение или смерть, лежит отношение Единичного к Богу. Поскольку сущностное свойство такого отношения не может быть одним в предыдущий и другим в последующий век, то оно не может проходить через мир в один век и помимо мира – в другой. Человеческие представления об этом отношении меняются, но его подлинность остается неизменной, поскольку она находится в состоянии вечной взаимности людей. Эта подлинность не относится к человеку, определяющему свой подход к ней, но принадлежит Творцу, в несомненной однозначной сотворенности человека установившему свой собственный подход.

Разумеется, речь не в том, чтобы рассуждать о Боге иначе как диалектически, поскольку он не подчиняется закону противоречия: речь идет о границе диалектики как раз там, где ничего нельзя высказать, но где есть знание. Едва ли человек, признающий Бога, которого признавал Кьеркегор и в которого верю я, мог бы подумать, что Бог желает, чтобы истинное Ты обращали только к нему, а на долю всех людей оставалось лишь несущественное и несостоятельное слово, иначе говоря – что Бог требует от нас выбора между ним и его творением. Возражение касается того, что мир как павший мир не тождествен творению. Но какое же падение мира могло бы быть столь мощным, чтобы для самого Бога его творение перестало быть творением!? Это означало бы, что действия мира необходимо сделать более могучими, чем поступки Бога, и даже превосходящими их.

Суть не в том, чтобы рассматривать вещи либо как возникающие по милости Бога, либо как растворяющиеся в нем, но в том, чтобы "видеть вещи в Боге", как они есть. Если применить это к нашему отношению, касающемуся живых существ, то можно сделать вывод: только тогда, когда все отношения полностью собраны в одно-единственное отношение, мы окружаем кольцом нашего жизненного мира солнце нашего бытия.

Разумеется, это очень трудно, и, чтобы сделать такое возможным, человек должен – если он в состоянии – время от времени запираться в "монастыре" мира. Нашим отношениям к (земным) существам постоянно угрожает замкнутость. Поскольку сам мир поддерживается в своей самостоятельности благодаря стремлению отгородиться от Бога (хотя как творение мир открыт ему), то всякая значимая связь человека – хотя в ней он и постигает свою связь с бесконечным – достаточно надежно защищена от постоянного растворения в нем. В

этом смысле обособленные, "монастырские" формы жизни, одиночество жизни, в которую мы попадаем, как на постоялый двор, не позволяют ослабеть коммуникациям между многими обусловленными связями и одной необусловленной. Нужно также, если мы не хотим, чтобы наше соучастие в Сущем исчезло, поддерживать необходимое взаимодействие между систолой и диастолой души; кроме того, требуется признать уединенность свойством строгой монастырской жизни, для того чтобы действовать в мире. Но одиночество ни в коем случае не должно стремиться оторвать нас от других существ, не должно отказывать нам в общении. Иначе оно действовало бы вопреки своим собственным законам и закрывало бы врата нашей конечности, вместо того чтобы держать их открытыми, как им положено по их смыслу.

Кьеркегор ни на мгновение не скрывает от нас, что его сопротивление миру, вся его религиозная доктрина основаны на личной природе и личной судьбе. Он исповедуется в том, что "прекратил общаться" с людьми, в связи с чем вспоминает один из прекраснейших моментов своей жизин – момент пребывания в бане, перед тем как нырнуть в воду: "Мне больше нечего делать с этим миром" Не один раз он позволяет нам разглядеть некоторые истоки своей тоски: Кьеркегор точно знает, что именно заставляет его с осторожностью общаться с другими людьми, а сущностно – только с Богом и с самим собой. И тем не менее он выражает это как требование (поскольку начинает с "прямой речи"): пусть КАЖДЫЙ поступает так. Вновь и вновь Кьеркегор указывает на собственную тень – и старается ее перепрыгнуть. Он – тот, кто обособлен и покинут и, разумеется, все мы таковы, ибо человек как человек именно таков. Но Кьеркегор очутился на границе заброшенности и покинутости и удерживается в равновесии только благодаря неслыханному вдохновению своей писательской, скрыто повествующей экзистенции, вместе со сложными гарантиями всех его псевдонимов. Однако мы не находимся на границе, и наше состояние отнюдь не является никаким "еще нет" и никаким ни компромиссом, ни цеплянием за посюсторонность меланхолии, а – органичным состоянием и даром сохранения, что очень важно для будущности духа. В нашем понимании Кьеркегор ведет себя как шизофреник, старающийся одержать верх над любимым Единичным в "его" мире как мире единственно подлинном. И все же он не подлинен. Мы сами движемся по узкому гребню скалы, на которой стоит Кьеркегор, не боясь простирающейся внизу бездны, хотя и не испытывая никакого желания броситься в нее. Мы многому должны поучиться у него, но только не последнему примеру.

Наш отказ находит поддержку в учении самого Кьеркегора, так как он обозначает "этическое" как "то единственное, посредством чего Бог общается с человеком" [1853]. Конечно, контекст его учения содержит отдаленную опасность абсолютизации этического, но следует понять и то, что недопустима не только автаркическая этика, но и автаркическая религия. Таким образом, ни этическое невозможно

абстрагировать от религиозного, ни религиозное – от этического, не отказываясь при этом от соучастия в Сущей Подлинности. Этическое здесь не обнаруживается более, как в ранних размышлениях Кьеркегора, в виде определенной стадии, прыжком от которой можно достичь стадии религиозной и посредством чего, следовательно, достигается совершенно иной уровень, имеющий принципиально иное значение. Этот уровень существует и внутри религии – в вере и в служении. Такое этическое не является более относительным, не означает также зависимости, смотря по обстоятельствам, от религиозной периодичности и обесцененной нравственности, но указывает на существенное отношение подчиненных человеку действий и страстей к Богу. Только тот, кто сущностно общается с людьми, может совершать сущностные действия и претерпевать страдания в отношении их. Если этическое есть то единственное, посредством чего Бог общается с человеком, тогда мне запрещено сущностным образом общаться только с Богом и самим собой. И этой действительно так. Я не говорю о том, что запрещено Кьеркегору, стоящему на своем утесе, где он заслуживает одного лишь милосердия Милосердного. Я говорю только о том, что запрещено мне и тебе.

Кьеркегор глубоко осознает проблематику, вытекающую из негативного расширения категории Единичного. "Ужасная вещь, – пишет он в "Дневнике", и мы читаем это с теми же чувствами, с какими он писал, – со страхом и трепетом, – что высшая форма благочестия – оставить все земное идти своим чередом – может быть и высшей формой эгоизма". Очевидно, что различие проводится здесь еще и в соответствии с определенными мотивами, так что употребленное понятие "эгоизм" надо признать понятием мотивационным. Если мы заменим его объективным понятием, отражающим настоящее положение дел, то предложение становится еще более пугающим: "То, что является нам в виде высшей формы благочестия – предоставить всему земному идти своим чередом – на самом деле есть высший эгоизм".

Верно ли то, что Единичный "соответствует" Богу? Воплощает ли он "образ" Бога только благодаря тому, что становится Единичным?.. При этом исчезает лишь одно – но самое важное.

"Разумеется, – говорит Кьеркегор, – Бог не эгоист, но он есть бесконечное Эго". Таким образом, однако, слишком мало говорится о Боге, в которого мы верим, – если вообще кто-то смеет о нем говорить. Он парит над своим творением не как над хаосом, он охватывает его собой. Бог есть бесконечное Я, которое делает каждое Оно своим Ты.

Единичный соответствует Богу, когда он посредством своей человечности охватывает доступную ему часть мира, точно так же, как Бог охватывает творение своей божественностью. Единичный воплощает "образ" (Бога), когда, насколько это личностно возможно, он говорит "Ты" всем своим существом другим существам, окружающим его.

Но никто не смог бы опровергнуть Кьеркегора так, как это делает сам Кьеркегор. Рассуждая и осуждая себя, он себя исправляет, исходя из глубин собственного духа, иногда даже прежде, чем дух скажет свое слово. В 1843 г. Кьеркегор заносит незабываемую исповедь в свой "Дневник": "Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной". Этим он хочет сказать: «Если бы я действительно верил, что "для Бога все возможно", что можно уничтожить мою меланхолию, мое бессилие, мой страх, мое отчуждение, данное судьбой, от любимой женщины и от мира... Если бы я верил, то я остался бы с Региной». Но, говоря это, Кьеркегор говорит и кое-что другое, а именно то, что Единичный, если он действительно верит, что означает: если он действительно Единичный (каковым, как мы видели, он стал только для одного отношения веры), то он может и должен сущностно общаться с другим человеком. А за этим скрывается крайность: тот, кто может и кто в состоянии, еще и должен это делать. "Единственное, посредством чего Бог общается с человеком, есть этическое". Но "этическое" в своей простой истине означает: помогать Богу, любя его творение в сотворенных вещах, любя мир с устремленностью к Богу. А для этого, разумеется, нужно позволить Богу помочь человеку.

«"Единичный" является категорией, сквозь призму которой, с религиозной точки зрения, должны быть пропущены и время, и история, и род человеческий». Что же это за "религиозная точка зрения"? Один вне других? Что это за устремленность к Богу, достигаемая за счет отказа от всех других людей? Бог как один из объектов наряду с другими, тем не менее избранный рядом с отвергнутыми? Бог – счастливый соперник Регины? И это все еще Бог? Не есть ли он в таком случае просто объект, приспособленный к религиозной гениальности? (Заметьте, что я говорю не о подлинной святости, для которой, когда она благословляет все в мире, не существует никакой "религиозной точки зрения".) Религиозная гениальность? А разве могут существовать религиозные гении? Разве это не contradictio in adjecto?[5] И может ли религиозность быть определением? "Религиозные гении" суть теологические гении, а их Бог – это Бог теологов. Хотя он не Бог философов, но также и не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Бог теологов – также "логизирующий" Бог, но таков Бог всей теологии, которая говорит только на языке диалектики и не подчиняется закону противоречия. До тех пор, пока люди занимаются теологией, они не могут уйти от религии определенной. Когда Паскаль в свой страшный час нечетко провел различие между Богом и Богом, он не был гением, но был всего лишь человеком, горящим изначальным огнем веры. В другое же время он был теологическим гением религии определений, из которых событие того часа вырвало его. Получая определение, религия теряет свою цель. Бог не является объектом наряду с другими объектами и поэтому его нельзя постичь через отказ от других объектов. Разумеется, Бог не есть космос, но еще менее он есть бытие минус космос. Его нельзя найти через вычитание и полюбить через сокращение.

Итак, мысль Кьеркегора вращается вокруг отрицания глубинного отношения к конкретному человеку. Не случайно он от этого отказался и не из-за относительности многих жизненных переживаний и возможного одиночества души, но – сущностно. Однако как раз позитивный смысл отречения Кьеркегора выражен в словах: "Назло всему девятнадцатому веку я не могу жениться" Отречение становится сущностным благодаря отказу от мира как всего того, что мешает Единичному предстать в его биографической конкретности перед Богом. А именно это, как уже говорилось, случается не единожды, как если бы человек пришел в монастырь и тем самым "отсек" себя от мира, так что в дальнейшем жил вне мира, отрекшись однажды; – нет, у Кьеркегора само отречение осуществляется постоянно и становится центром некоей духовной системы координат, каждая точка которой определяется через отношение к этому центру. Именно в таком случае система получает свой собственный экзистенциальный характер, благодаря которому она дает толчок новой философии и новой теологии. К имеющей секулярное значение биографической конкретности, бесспорно, относятся удивительно разнообразные и все же с неизбежной закономерностью найденные шаг за шагом в глубинах Я звенья единой цепи мотиваций того отречения, о котором Кьеркегор говорит прямо и косвенно – в виде намеков и утаиваний. Но по этому поводу при более тщательном рассмотрении следует еще сказать, что между отреченинем и все более и более строгим взглядом на жизнь и той точкой зрения, что в конечном счете со всепроникающей ясностью выражена в "Приложении" к "Сообщению к истории", существует тайная невыразимая связь, важная как для Кьеркегора, так и для нас.

"Толпа есть отсутствие истины" "Такой взгляд на жизнь – Единичный – и есть истина". "Никто, ни один человек без исключения – кроме тех, кто сам себя исключил, растворившись в толпе, – не лишен возможности стать Единичным". И вновь: "Единичный – это категория духа, духовного пробуждения и возрождения и, насколько возможно, противостоит политике". "Единичный" и "толпа", "дух" и "политика" – данное противопоставление неотделимо от другого, в которое Кьеркегор впадает по отношению к миру, символически выражая его своим отречением.

Кьеркегор не женится "назло всему девятнадцатому веку". То, что он обозначает как девятнадцатый век – это "век распада", век, о котором он говорит в том смысле, что отдельный человек "не может ему помочь или его спасти", он может "только выразить то, что век деградирует", – деградирует, поскольку не может прийти к Богу сквозь тот самый "узкий проход". И Кьеркегор не женится, отрицая этот век в символическом без-действии, не принимая его, потому что он – век "толпы" и век "политики". Лютер же символически выразил свой брак, потому что хотел вывести верующего человека своего века из состояния жесткой религиозной разобщенности; это в конце концов оторвало бы его от благодати, вместо того чтобы привести к жизни с

Богом. Кьеркегор не женится (это, разумеется, уже не сторона его многоплановой субъективной мотивации, но объективное значение символа), потому что он хочет превратить неверующего человека своего времени, который втянут в толпу, в Единичного и наполнить его одинокую жизнь верой, превратив ее в бытие "одного перед Богом". Разумеется, "жениться или не жениться?" – типичный вопрос лишь там, где речь заходит о монастыре. Если Единичный должен стать реальным человеком, как думает Кьеркегор, то тому, кто сущностным образом не общается с другими людьми, брак мешает лишь в той мере, в какой человек воспринимает его всерьез. В противоположном случае, вопреки замечанию Кьеркегора о Лютере, невозможно понять, каким образом он (Единичный) в качестве существующего может стать "Истиной" Для мужчины, которым только Кьеркегор на самом деле и интересуется, т.е. для Единичного, характерен один примечательный момент, а именно то, что, с точки зрения Кьеркегора, мужчина есть нечто совершенно отличное от женщины, ибо она находится "в опасной связи с конечностью". Но это особое замечание, которое в дальнейшем требует разъяснения.

Если беспристрастно и исчерпывающе изучить все лабиринты кьеркегоровских рассуждений по поводу отречения, то станет ясно, что он говорит не только о тяжком, мучительно достигаемом, с кровью в сердце приобретенном отречении от жизни, прежде всего от жизни с другим человеком, личностью, но еще и о явно и позитивно оцененном отречении от жизни (обусловленной жизнью с другим человеком) с безличным бытием, которое, если оно выступает на передний план событий, именуется людьми, а если находится на заднем плане – то называется "толпой" Это бытие по своей сущности – о которой Кьеркегор ничего не знает или не хочет знать – отвергает подобное описание как пародию и осознает свое подлинное имя – res publica, т.е. обращенное к немцу "общественное существование" (Öffentliche Wesen). Когда Кьеркегор так резко, как только возможно, противопоставляет категорию Единичного категории политического, он, очевидно, имеет в виду ту сутолоку, которая по сути дела утратила связь со своим истоком – полисом. Но и эта суета, будучи чем-то производным, все-таки есть одно из решающих и демонстративных проявлений общественного существования. Каждая разновидность соотносится со своим видом, причем таким образом, что она никогда не относится к виду просто как настоящее к прошедшему, но еще и так, как в уродливом лице уродство относится к своему "началу", скрыто присутствующему в нем. Общественное существование, также нередко называемое "миром", т.е. человеческим миром, – это существование, осознанно или неосознанно, стремится вылиться в истинную форму, чтобы осуществить в своем первоначальном виде отношение человека к другому человеку на фоне творения. Ложные формы человеческих отношений искажают, но не могут вовсе устранить их извечную первопричину. Кьеркегор в страхе отворачивается от уродства. Но тот, кто не перестал любить человечество,

несмотря на всю его низость, и сегодня замечает подлинные формы отношений. Полагая, что толпа есть отсутствие истины, мы только описываем одно из состояний общественной жизни. То, каким образом здесь истина соотносится с неистиной, должно быть неотъемлемой стороной подлинного вопроса к Единичному, а предостережение против толпы может быть только предисловием к вопрошанию.

С этой точки зрения можно прояснить ту особенность, о которой я уже говорил, что она послужила дополнительной причиной отношения Кьеркегора к браку как к помехе. Брак, понимаемый в его сути, обеспечивает человеку сущностное отношение с "миром", точнее, с общественным существованием – как в его искаженной, так и подлинной форме, даря как благо, так и неблагополучие. Брак, будучи радикальным союзом одного человека с другим, ставит человека в состояние конфронтации по отношению к общественному существованию вместе с его судьбой: человек, состоящий в браке, не в силах избежать такого противопоставления, он может здесь только оправдать себя или же потерпеть неудачу. Одинокий человек, не состоящий в браке или же считающий свой брак фикцией, может сохранить свое одиночество; но "сообщество" (Gemeinschaft) брака фактически есть часть великого сообщества, часть, соединенная своими собственными проблемами со всеобщими проблемами, связанная своей надеждой на спасение с великой "жизнию", которая на своем низшем уровне именуется толпой. Человек, "вступивший в брак", ощущает всю серьезность таинства существования Другого; он пребывает в убеждении, что не может подлинно участвовать в Существующем без участия в бытии Другого; что не может ответить на продолжающийся призыв Бога к нему без того, чтобы в это же время не отвечать Другому; что Бог не сможет дать ответ, не принимая во внимание одновременного ответа человека, доверяющего другому человеку. Но таким образом человек окончательно вступает в отношение с инаковостью, основная же структура этой инаковости, структура, в которую вовлечены и те, кого я встречаю на жизненном пути, есть общественное существование. (Инаковость, во многих случаях неприятная, но никогда не слишком нечестивая или неспособная обрести святость.) Именно к этому ведет нас брак. Кьеркегор сам, с помощью одного из своих псевдонимов, "женатый человек", в "Стадиях на жизненном пути" описывает это, хотя и в виде более низкой точки зрения, которая должна быть преодолена высшей. Но это – низкая точка зрения только в том случае, если ее сделали тривиальной; на самом деле высшей попросту нет, поскольку подняться над ситуацией, в которой мы существуем, никогда не означает подлинности более высокой точки зрения. Брак – образец уз, он, как ничто другое, вводит нас в великую зависимость, и только как те, кто связан узами, мы можем постичь истинную свободу детей Божьих. Представшая перед взглядом мужчины женщина действительно находится "в опасной связи с конечностью", и конечность действительно опасна, поскольку ничто сильнее нам не угрожает и ничто крепче к нам не "пристает", чем то, за что мы цепляемся. Но

наша надежда на пути к спасению выкована из опасности, поскольку человеческий путь к бесконечному лежит через завершенную конечность.

Этот человек есть нечто другое, сущностно другое, нежели я, и его инаковость является тем, что я имею в виду, поскольку именно его я имею в виду. Я утверждаю это. Я хочу, чтобы его инаковость существовала, потому что хочу, чтобы существовало его так-бытие. Вот основной принцип брака, и именно по этой причине брак стремится, в том случае, если это подлинный брак, постичь истину и закономерность инаковости и жизненно признать многоликость инаковости, даже в случае противоречия и конфликта с ней, – отсюда связь с общественной жизнью получает религиозный характер. То, что люди, с которыми я связан в общественной жизни и с кем я прямо или косвенно общаюсь, сущностно другие, нежели я; что за тем или другим человеком признаются не просто другие чувства, другой стиль мышления, убеждения и отношение к миру, но также и другое мировосприятие, знание, последовательность значений, другое соприкосновение с Бытием Существования, другая вера, другая почва под ногами; – все это утверждается, утверждается нами как созданиями Божьими посреди бремени жестких конфликтов, не ослабляя их серьезности, причем утверждается творчески на том пути, где мы можем исполнить свои обязанности, помогая друг другу в огромном царстве, вверенном нам, единственно в котором нам время от времени позволено соприкасаться друг с другом в наших сомнениях и скрупулезных поисках "истины" или "неистины", "справедливости" или "несправедливости" Другого. К этому и ведет нас брак тогда, когда он подлинен, той властью, которой едва ли найдется замена благодаря переживанию жизни Другого именно как Другого, но еще более – благодаря собственным кризисам и их будущему преодолению, возможность чего заложена в глубинах органического первоначала. Такая возможность обусловлена самой природной сущностью брака, которая, несмотря на то, что чудовище инаковости дышит в лицо ледяным дыханием демона, все же позволяет нам спастись от него, исходя из нашего признания Другого (отказываясь как от всезнающего "Нет", так и от безразличного ко всему "Да"); Другой превращается во всесильного ангела союза, о котором мы мечтали во чреве матери.

Конечно, существует родовое различие между частной сферой жизни, к которой относится брак, и ее общественной сферой: ИДЕНТИФИКАЦИЯ осуществляется и здесь, и там – но качественно различным способом. Частная жизнь такова, что в ней человек, во всяком случае в "здоровые эпохи" ее существования, в состоянии отождествить себя, во всей своей конкретности, с представителями "общего" начала. При этом можно не обращать внимания на такие индивидуальные различия, как, например, природные или духовные между членами одной семьи. Такая идентификация может произойти, скажем, когда человек при всей своей индивидуальности говорит "Мы" или даже "Я" о своей семье или о ближайшем

окружении. (Ближайшее окружение, с одной стороны, соотносится с частной сферой жизни, с другой – с общественной.) И когда человек это говорит, он имеет в виду не только целое, но и отдельных людей, узнанных им личностей в их так-бытии. Идентификация в сфере общественной жизни, напротив, не в состоянии реально охватить отдельных людей в их конкретности. Так, я говорю о своем народе "мы", что может подняться до элементарного "Это Я". Но постольку, поскольку возникает устремленность к личностям, из которых состоит народ, а также желание слиться с ними, возникает и расщепление личности, вследствие чего осознание несвязуемой множественности иного широким потоком вливается в процесс идентификации. Если подобное взаимодействие (идентификации и расщепления. – *Т.Л.*) происходит в сфере частной жизни, то либо оно само приобретает сомнительную ценность, либо частная жизнь превращается в общественную. Что же касается общественной жизни, то каждое такое испытание может стать очередным подтверждением ее ценности и устойчивости.

Существуют по крайней мере два фундаментальных подхода, при которых слияние с общественной жизнью отвергает единение с другими личностями и устремленность к ним и – либо мимолетно, либо устойчиво – утверждает себя. Оба подхода часто оказывают одно и то же воздействие, несмотря на существенное отличие друг от друга. Первый вырастает из акта воодушевления в так называемые исторические часы: толпа самореализуется, выступая в действии и видоизменяясь в нем, тогда как отдельный человек оказывается подавлен безумным экстазом и полностью захвачен движением социальной жизни. Здесь не может быть ни помехой, ни препятствием представление об относительной инаковости других личностей: преображение толпы затмевает всякую особенность, а горячее стремление к идентификации может породить реальное чувство "семьи" у человека, движущегося вместе с демонстрантами, охваченными жарким энтузиазмом уличной неразберихи, под выстрелы. Другое основное отношение пассивно и устойчиво. Оно представляет собой привычное согласие с общественным мнением и общественной "позицией". Здесь толпа скрывается на заднем плане, она не обнаруживается именно как толпа, хотя действует именно так. Как нам известно, это случается либо в ситуации абсолютной отстраненности от формирования своего мнения и от принятия собственного решения, либо, как уже было показанно, дело касается темных глубин моего Я, когда я считаю ничтожными свои мнения и решения, заменяя их другими, общепризнанно ценными. Таким способом я не могу обнаружить других людей, поскольку с ними происходит то же самое, что и со мной, так что и их инаковость затмевается.

Первый из этих двух фундаментальных подходов вырывает нас из конфликтной ситуации по отношению к великой форме инаковости в общественной жизни, освобождает от тяжких мирских проблем и вдохновенно поднимает над историческим "раем" толпы. Второй

подход разрушает противостояние изнутри; он стирает убедительные признаки инаковости, а затем убеждает нас в существовании унифицированной подлинности, поскольку мы наблюдаем ее собственными глазами.

Именно исходя из этого следует понимать кьеркегоровское отождествление общественного существования с толпой. Кьеркегор, правда, сводит общественное существование к Государству, которое является для него лишь фактом в мире относительности, чуждым трансценденции. Государство очень респектабельно, но не имеет никакого значения для религиозного отношения Единичного. А еще Кьеркегор выделяет толпу, которая совсем не респектабельна и при этом имеет глубочайшее негативное значение для трансценденции, но уже как компактная "дьявольщина".

Однако такому отождествлению общественного существования с толпой, чреватому многими последствиями для мышления нашего времени, следует противопоставить силу различения.

Человек в толпе – это бревно, закрепленное в связке, которая плывет по течению, когда ее подталкивают с берега багром в том или ином направлении. Даже если временами бревну кажется, что оно движется само по себе – это иллюзия. Точно так же и связке, в которой плывет бревно, только кажется, что она обладает собственным импульсом движения. Я не знаю, прав ли Кьеркегор, утверждая, что толпа есть отсутствие истины; я бы, скорее, предположил, что она – "еще не-истина", но и не чуждается истины, отрицая ее, подобно тому, как это делают многие лидеры толпы. Разумеется, это и "еще не-свобода". Как достается не-свобода, нельзя понять, покорившись судьбе, будь то давление нужды или людей, если при этом все еще сохраняется протест, идущий из глубины души, безмолвный призыв к постижению тайны вечности. Как дается не-свобода, можно постигнуть только тогда, когда ты связан с толпой в один "пучок", когда ты разделяешь ее мнения и чаяния и лишь тупо воспринимаешь состояние дел.

Человек, участвующий в общественной жизни, совершенно иной. Он не связан, но соединен. Он объединен с общественной жизнью неким отношением, "обручен" с ней, "женат" на ней и поэтому переживает свою судьбу как общую с ней. Скорее даже, переживая свою судьбу, всегда желая и будучи готовым пережить ее, он не бросается слепо вслед за любым дуновением этой жизни, но, напротив, внимательно и заботливо за каждым ее движением следит, чтобы не пройти мимо истины и справедливости. Он ощущает гнет власти и видит обладающие высшей властью руки Бога, простертые над властью земной, так что смертно-бессмертные здесь, внизу, могут сами принимать решения. Этот человек осознает, что при всей своей слабости должен исполнить долг принятия решений. Он не приемлет решение толпы, непохожей на него и противостоящей ему, даже если это решение давит на него. На любом месте, где бы он ни находился, поднятый ли на высоту или незамеченный никем, он делает, что

может, облеченный той властью, которой обладает, будь то давящее превосходство или незаметное слово, чтобы заставить толпу перестать быть толпой. Его окружает инаковость, с которой он обручен, но только в форме Другого, встречающегося ему постоянно, снова и снова Другого, Другого, который найден, поднят из толпы; он принимает в свою жизнь "собеседника" Даже если ему требуется общаться с толпой, он ищет личность, потому что любой народ постигает и вновь обретает истину только благодаря личностям, стойко выносящим свои испытания. Такая личность и есть Единичный – тот, кто превращает толпу в союз Единичных, – и как бы он мог при этом оставаться в стороне от толпы? Он не может быть тем, кто отдается, но лишь тем, кто предается. Парадоксальный труд, в который Единичный вкладывает свою душу, чтобы заставить толпу перестать быть толпой, должен вывести ее на путь творчества, на котором открывается Царство Божье. И даже если Единичный не достигает многого в свое время, у него имеется еще собственное время Бога, поскольку – при том, что он остается всего лишь хрупким человеком – человек, любящий Бога и собеседника в одном лице, получает в собеседники самого Бога.

Единичный – не тот, кто вступает в разговор сущностно с Богом, а со всеми остальными – только несущностно; кто общается с Богом безусловно, а в общественной жизни – лишь обусловлено. Единичный – это человек, для которого реальность отношения с Богом в виде исключительного отношения объемлет собой и включает в себя любую инаковость и для кого вся общественная жизнь есть хранилище инаковости; она сталкивает его с другими личностями, проводя их через всю его жизнь.

ЕДИНИЧНЫЙ В ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Категория Единичного изменилась. Невозможно, чтобы отношение личности к Богу основывалось на удалении от мира, поэтому Единичный должен принять свой мир как ту часть мира, которая простирается перед ним и вверена ему в преданности всей его жизни, без всяких сокращений: он должен позволить целостному миру принять участие в собственной сущности. Не может быть такого, чтобы Единичный находил руки Бога, отводя свои руки от его творения. Ведь он должен своими собственными руками охватить тот скверный и неприятный мир, подлинное имя которому – творение. Только тогда он сможет осязать перстами царство света и благодати. Невозможно также, чтобы дух сокращения царил в отношении веры. Единичный, живущий своим отношением веры, должен стремиться к тому, чтобы оно осуществилось целиком, заполняя всю его жизнь. Он должен встречать каждый приближающийся час, исторический или же биографический, таким, каков этот час есть, во всем его мирском содержании, включая бессмысленные противоречия, и никак не избегать влияния инаковости. Единичный должен научиться вслушиваться в

послание, переданное ему из этого часа. Он не должен "превращать" для себя в чистоту грубость и дикость мирских ситуаций. От Единичного требуется осознать: поставленный перед ним вопрос, которым наполнено послание данной ситуации – звучит ли оно на языке ангелов или дьяволов, – остается для него вопрошением Бога, хотя при этом, разумеется, дьяволы в ангелов не превращаются. Этот вопрос дивно слышится даже в самых диких звуках. И он, Единичный, должен отвечать – тем, что он делает и чего не делает, должен принимать на себя и нести ответственность за этот час, за это время мира, – всего мира, как мира, данного ему, вверенного ему и требующего от него ответственности. "Сокращение" мира здесь запрещено; ты не свободен выбирать то, что тебе подходит, иначе весь "час" окажется под угрозой, а он взывает к тебе, и ты должен отвечать – Ему.

Ты должен услышать призыв, какой бы дисгармонией он ни резал твой слух – и пусть никто этому не мешает! Дай ответ из глубин, где ощущается дуновение того, что было навеяно в тиши – и пусть никто тебя к этому не побуждает!

Это и есть высшее повеление, во имя которого Библия заставляет своего Бога *говорить* с первого дня творения, оно вновь и вновь определяет – если слово услышано – отношение Единичного к своему сообществу.

Человек, желает ли он осознать это и принять всерьез или нет, принадлежит к сообществу, в котором он родился или в которое вошел. А тот, кто понял, что такое судьба, даже если она похожа на рок, и понял, что все происходящее в земной жизни исполнено значения, даже если оно кажется неуместным и несвоевременным, – тот знает также, что он должен признать судьбу и воспринять ее всерьез. И тогда человек замечает, что его подлинная принадлежность сообществу во много раз возрастает и что никогда нельзя точно установить какие-либо границы опыта подобной принадлежности. Если Единичный, верный историческому и биографическому времени, понимает ситуацию своего народа как знак и требование (свыше. – *Т.Л.*), если он не щадит себя и свое сообщество перед Богом, – именно тогда он переживает ощущение границы сообщества. Он переживает это с такой мукой, как если бы пограничный столб "пронзил" его душу. Живущий с чувством ответственности, Единичный может совершать и политически значимые поступки – разумеется, оплошности тоже считаются поступками, – только признав такое основание своего наличного бытия, в которое стремится проникнуть призыв грозного и милосердного Бога, Властелина истории и нашего Господина.

Очевидно, что у человека, живущего в сообществе, основание его личного и сущностного решения подвержено постоянной угрозе со стороны так называемых "коллективных решений". Напомню предостережение Кьеркегора по этому поводу: "То, что люди находятся в толпе, либо полностью избавляет человека от раскаяния и ответственности, либо ослабляет ответственность Единичного, поскольку толпа уменьшает эту ответственность до размеров трещины". Но я

должен понять это еще и по-другому: на практике, т.е. непосредственно в момент совершения поступка, возникает только видимость или фрагмент ответственности и лишь позже, в грезах после полуночи, когда тебя подведут к Престолу и потребуют, чтобы ты стал Единичным – возникает иная, уже полная ответственность.

Разумеется, следует добавить, что сообщество, к которому человек принадлежит, не всегда выражает ясно и однозначно, что именно оно считает истинным, а что – ложным в данной ситуации. Сообщество состоит из более или менее различных групп, каждая из которых предлагает человеку различные, внешне одинаково ценные, безусловно аутентичные решения, требующие от него особого толкования. Каждая из групп претендует на знание того, что именно для сообщества является благом, и каждая провозглашает соответствующую деятельность человека направленной на достижение этого блага.

Сегодня политические решения обычно понимаются во всеобщем смысле как согласование с соответствующими требованиями группы. Отсюда следует, что все окончательно улажено и время решений миновало. С этой точки зрения все, что требуется от человека, – это не что иное, как участие в деятельности какой-либо группы. Кажется, что человек более не стоит на перекрестке, что ему не нужно выбирать правильное действие из всех возможных, что все уже решено и каждый верит в целесообразность того или другого действия. Тебе больше не придется, как ты некогда думал, отвечать снова и снова, участвуя в каждой новой ситуации, за свой выбор. Группа освободила тебя от твоей собственной политической ответственности, которая отныне включена в групповую ответственность.

Подход, который только что был описан, означает для верующего человека (здесь мне бы хотелось говорить только о нем) отпадение от веры – причем сам человек этого не осознает; его фактическое отпадение от веры, как бы громко и вдохновенно он ни продолжал исповедовать веру не только на словах, но и всей душой, признается только впоследствии. Отношение веры к Единственно Сущему искажено видимостью и самообманом, если оно – не всеобъемлющее отношение. "Религия" может пойти на то, чтобы стать одной частью жизни наряду с другими, которые, как и она, независимы и самостоятельны – и тем самым она искажает само отношение веры. Убрать любую часть жизни из этого отношения, из его определяющей власти принципиально означает устранить ее из определяющей власти Бога, господствующей в отношении веры. Предписать отношению веры: "До сих пор, но не далее, ты можешь определять, что я должен делать, а здесь твоя власть кончается и начинается власть группы, к которой я принадлежу", – означает именно таким образом обратиться к Богу. Тот, кто не позволяет отношению веры неограниченно осуществиться в своей жизни, т.е. осуществиться настолько, насколько это возможно в то или иное время, – пытается ограничить осуществление Божьего промысла в мире.

Разумеется, об отношении веры не говорится ни в одном из

справочников, в который можно было бы заглянуть, чтобы узнать, что именно следует делать теперь, в этот самый час. Но то, что мне не дано иначе, нежели я сам должен понять, когда я за этот час как *мой* час отвечаю Ему, Богу, – это вполне в моих силах. То, что теперь ко мне обращается – непредвиденное, непредвидимое, есть слово, исходящее от Него, слово, которое нельзя найти ни в одном словаре, слово, которое теперь стало Словом, – и оно требует моего ответа Ему. Я отвечаю тем, что выбираю из многих возможных поступков тот, который в моей преданности и озарении кажется мне верным. Своим выбором, решением и поступком – свершением или упущением, действием или только предрешением – я отвечаю за свой час, отвечаю хотя и недостаточно, но все-таки в соответствии со Словом. Группа, к которой я принадлежу, не может освободить меня от ответственности, и я не должен ей этого позволить: иначе я изуродую свое отношение веры, иначе отрежу от царства Бога сферу деятельности моей группы. Но это не означает, будто интересы группы меня в моем решении не волнуют, они чрезвычайно важны для меня. Я вижу, что благодаря своему решению я не удаляюсь от мира, а смотрю на мир и вхожу в мир; и первое, что я могу здесь увидеть и по отношению к чему я должен принять справедливое решение, – моя группа, интересам и благополучию которой я остаюсь верен. Я могу раньше всего другого отдать должное своей группе, но – перед Богом; и ни одна программа, ни один тактический вывод, ни одно повеление не подскажут мне, как именно я должен поступить перед лицом Бога. Я могу служить обществу так, как установлено программой, решением, приказом, но, может быть, я должен служить и иначе. Может быть – если такая неслыханная вещь осенит меня в процессе принятия решения – я должен даже помешать успеху моей группы, потому что осознал, что любовь Бога предписывает мне нечто иное, нежели достижение такого успеха. Только одно имеет здесь значение: мое ухо "слышит ситуацию", в которой смысл Слова открывается до самых глубин, где вслушивание переходит в бытие и где я постигаю то, что должно быть постигнуто, и отвечаю Внимающему. Тот, кто будет мне внушать, что ответом такого рода я помешаю своему постижению истины – он-то и есть помеха, и пусть далее таковым остается.

Ни в коей мере я не предполагаю, что человек должен один, без всякого совета, извлекать ответ из своей груди; ничего подобного не имеется в виду. Разве могло бы влияние тех, кто стоит во главе моей группы, не коснуться глубин моей души, откуда исходит решение? И все же это влияние никак не может заменить моего решения. Возможно, что тот, у кого есть Учитель, вправе "передать" ему себя, свою личность, но – не свою ответственность. Каждый должен сам найти свой путь к ответственности, будучи вооружен всеми обязанностями, выкованными в группе, но в его судьбе представленными так, что в момент призыва этот "панцирь" спадает с него. Человек может всеми силами желать оставаться приверженцем "интересов" своей группы – пока в последнем столкновении с действительностью некий

перст, едва ощутимый, но ни в коем случае не забытый, не коснется его. Это, конечно, не "перст Божий", появления которого нам и не позволено ожидать; поэтому у нас не может возникнуть ничего, кроме личной уверенности в том, что наше решение верно. Бог предлагает мне ситуацию, на которую я должен как-то ответить, но я не имею права ожидать, что он предложит мне также и решение. Несомненно то, что в поисках своего ответа я отдан во власть благодати, но все же мне не дано измерить Высшее участие в ней. К тому же даже самое светлое чувство благодати может нас обмануть. Перст, о котором я говорю, есть исключительно "перст совести"; он не имеет отношения к обыденному сознанию, которое можно использовать и которое используют, а затем отбрасывают, поскольку оно поверхностно. Людям кажется, что, дискредитируя совесть, можно уничтожить факт позитивного ответа человека. Но на самом деле неизвестно, что представляет собой каждый раз заново открываемая и так необходимая нам совесть, лежащая в основании бытия, совесть, на которую я указываю, – совесть "искры", поскольку подлинная искра также действенна в "одиноком" спокойствии любого истинного решения. Уверенность, представленная этой совестью, есть, разумеется, только личностная "неуверенная" уверенность, но именно она указывает на то, что здесь именуется личностью, – личностью, вопрошающей и отвечающей.

Я говорю, таким образом, что Единичный, т.е. отвечающий за свою жизнь человек, в той мере, в какой это необходимо, может с полным правом принимать также и политические решения, главным образом относительно оснований своего наличного бытия, все события которого он воспринимает как обращенную к нему речь Бога. Если он позволяет своей социальной группе игнорировать присутствие этих оснований, то тем самым отказывается дать Богу актуальный ответ.

То, о чем я говорю, не имеет ничего общего с "индивидуализмом"; я также не считаю индивида ни отправным пунктом, ни целью человеческого мира; но я принимаю человеческую личность за подвижный центр взаимодействия двух противоположно направленных движений – от Бога и к Богу. Сегодня это взаимодействие происходит в пугающей своими масштабами сфере общественной жизни – разумеется, не только между различными социальными группами, но и внутри каждой группы. Но решающие коллизии этой борьбы возникают в глубине, или "основании", или "бездне" человеческой личности.

Наш век стремится избежать требуемого "каждый раз заново" долженствования ответственности благодаря переходу под защиту "данного раз и навсегда" бытия. Опьянению предыдущего поколения свободой пришла на смену мания зависимости нынешнего поколения; на смену лжи опьянения пришла ложь истерии. Но только тот верен Сущему, кто знает, что он связан со своим местом в мире и что именно там он обретает свободу для собственной ответственности. Только человек, который и зависим и свободен в этом отношении, способен создавать то, что можно назвать подлинным сообществом. Даже

сегодня верующий человек, если он верен ценностям, созданным в его социальной группе, правильно поступает, примкнув к ней. Но, даже принадлежа ей, он должен прежде всего оставаться покорным в течение своей жизни и, следовательно, во все время существования своей группы также Единому, кто есть Бог. Ответственное решение верующего человека в этом случае может временами противостоять решениям его группы, а иногда оно даже бывает направлено против некоторых ее тактических интересов, так как он действует, подчиняясь требованиям поиска истины, возникающим в глубине его совести. Будучи внесена в группу таким образом, ответственность создает или укрепляет ее внутреннюю сплоченность. Это тайное единство может оказаться более важным и действенным для будущности нашего мира, чем все нынешние союзы между группами и ассоциациями групп, потому что этот союз, союз борьбы за истину, если он везде честен и силен, может стать тайным единением всех групп.

Подлинное может быть сегодня воспринято любой возникающей социальной группой, но только путем личностного душевного риска ее членов; они должны открыть истину, как бы горька она ни была, и познать ее, и беречь истину насколько это возможно, и отстаивать ее, если необходимо. В это огненное горнило группа погружается вновь и вновь, иначе ее ждет внутренняя гибель.

И если кто-нибудь еще спрашивает, можно ли по праву обрести уверенность на этой крутой тропе, то следует вновь ответить "Нет"; здесь нет уверенности; есть только шанс, но нет ничего другого. Риск не гарантирует нам истины, но он и только он один ведет нас туда, где ощущается дыхание Истины.

ПОПЫТКИ ОТДЕЛЕНИЯ

Наряду с изложенной выше позицией Единичного в его отношении к ответственности должно быть рассмотрено также другое мощное и влиятельное воззрение нашего времени, для которого реальны только так называемые "объективности" (Objektiva), точнее, "коллективности" (Kollektiva), а личностям отводится лишь роль исполнителей, или средств. Чисто религиозная категория Кьеркегора, разумеется, может быть безразличной к такой точке зрения: согласно его представлениям, только личность существенно значима, тогда как "объективность" либо имеет второстепенное значение, либо же ее в качестве толпы вообще следует избегать. А если Единичный должен все же как таковой общаться с миром и, в частности, с миром в его особом значении – значении общественного существования (хотя и не в состоянии вдохновенной веры, давая таким образом возможность использовать себя, а отвечая за то, в чем он перед лицом Бога принимает участие), – тогда он должен это противоречащее его убеждениям воззрение отвергнуть раз и навсегда. Такое можно предпринять, исходя из оснований, отвечающих главному направлению мысли эпохи. Представители этого направления при всем их многообразии имеют один общий объект атак, а само направление можно было бы

обозначить как либерализм или индивидуализм, или назвать еще каким-нибудь популярным словом. При этом обычно забывают – что часто происходит в делах такого рода – проанализировать концептуально противоположный "изм", забывают и разъяснить, что имеется в виду, а что нет, т.е. различить, что оспаривается, а что сохраняется. Если, например, проанализировать такое понятие, как "либерализм", то из него вытекают отдельные тенденциозные понятия, которым уже соответствует точка зрения иного уровня ясности и недвусмысленности. Так, "либертинизм" (Libertinismus) является образом мысли недавно освобожденного [раба], который знает лишь то, что дозволено ему, "человеку"; а "либеризм" (Liberismus) может быть образом мысли человека, рожденного свободным, для которого свобода есть предпосылка подлинного включения личности в общество, не больше и не меньше. Этот образ мыслей достоин того, чтобы хранить его в сокровищнице (и под защитой) Духа. Но гораздо важнее то, что представителям либерализма свойственна общая деятельность или, по крайней мере, общие намерения, а именно: они награждают политическую сферу автономией и освобождают общественную жизнь от всех других проявлений существования, чем лишают ответственности участвующего в ней Единичного.

Для того чтобы показать, что же можно противопоставить подобным аргументам с точки зрения изменившейся категории Единичного, можно обсудить два примера соответствующего стиля мышления, о чем выше я уже говорил: один – касающийся философии государства, другой – теологии государства.

Но сначала я хотел бы привести третий, менее важный, но не менее поучительный в историческом плане пример.

Освальд Шпенглер хотел обосновать особую сферу политического, имеющего ценность независимо от нашей недоступной этики, благодаря тому, что причислил человека к хищным зверям. Если не между отдельными "одомашненными" индивидами, то, несомненно, между их группами, отношения, утверждает он, всегда вынуждены точно так же, как между стаями хищных животных. Находясь внутри группы, человек остается сильным хищным зверем, так что у Единичного нет защиты против общепринятых стандартов.

Фактически такое понимание является упрощением ницшеанского тезиса: Ницше полагал, что в ходе истории власть могла бы поддерживать веру человека в себя, в могущество собственной природы; если же эта вера уничтожается, следует вырождение. Ницше так и остался в русле данной *предпосылки*. На самом же деле происходит следующее: власть в истории признается одним из партнеров в диалоге, в котором даже самая активная деятельность может означать уклонение от ответа, отказ дать ответ.

Ницше говорит на языке истории, Шпенглер – на языке биологии. Но любая попытка интерпретировать человеческие действия в биологических терминах (в какой бы мере ни упоминалось биологическое существование при рассмотрении человека) есть вульгаризация, дурное

упрощение, потому что оно, в свою очередь, означает отказ от собственно антропологического состояния, которое только и конституирует понятие *человека*.

У хищных зверей нет истории. У пантеры, разумеется, может быть биография, а у колонии термитов, возможно, даже летопись государства, но у них нет истории в том великом отличительном смысле, который позволяет нам говорить о человеческой истории как о "мировой истории". Жизнь хищника историю не создает. Человек же создает историю, фундаментально включаясь в то, что хищному зверю показалось бы бессмысленным и смешным, а именно, принимая на себя ответственность. Таким образом он становится личностью, вступающей в Отношение. С этого момента невозможно воспринимать человека лишь с биологической точки зрения.

Однако сама "история" – это не последовательность завоеваний или же действий власти, но связь обязательств власти во времени.

Таким образом, тезис относительно "хищного зверя" является отрицанием человеческой сущности и фальсификацией человеческой истории. Верно то, что Шпенглер говорит в защиту своего тезиса, а именно – что "великие хищные звери суть *благородные* создания самого совершенного вида", – но это высказывание не имеет силы доказательства. Речь идет о том, что человек в *своем* историческом развитии и исторической обусловленности его вида есть "благородное создание", и настолько, насколько такой процесс осуществляется, он называется историей. Это означает, что человек помогает воплощать "свободу детей Божьих", навстречу которой, как говорит ап. Павел, всякая тварь "вытягивает шею"

Более серьезного рассмотрения заслуживает определение политического, данное известным выразителем католического правового учения о государстве Карлом Шмиттом. С его точки зрения, политическое имеет свой собственный критерий, который не может быть выведен из какой-либо другой области. Данный критерий – разделение между другом и врагом, которое, по мнению Шмитта, соответствует "относительно независимому критерию других оппозиций – добра и зла в сфере морали, прекрасного и безобразного в сфере эстетики и т.д." К понятию врага относится возможность реальной борьбы, включающая "вероятность физического уничтожения", откуда и вытекает, что человеческая жизнь получает "свое специфически *политическое* напряжение". "Вероятность физического уничтожения" – в собственном смысле это должно называться "намерение физического уничтожения", поскольку тезис Шмитта переносит ситуацию частной жизни, классическую ситуацию поединка, в жизнь общественную.

Ситуация поединка возникает, когда двое людей переживают существующий между ними конфликт как безусловный, который в силу этого можно разрешить лишь уничтожив того или другого. Здесь не может быть ни примирения, ни посредничества, ни достаточного покаяния, и даже рука, наносящая удар, не может быть чьей-либо, кроме руки соперника; только это и будет "решением".

Каждый классический поединок замаскирован под "суд Божий"; в каждом случае действуют, веря в то, что люди сами могут вершить такой суд. Именно это, перенося на отношения народов, Шмитт называет специфически политическим.

Однако данный тезис методологически ошибочен. Сущностный принцип любой области исследования, иначе говоря, принцип, конституирующий ее как таковую, не может быть взят из *неустойчивого* временного положения структур данной области, но определяется только их постоянным характером. Формула "друг–враг" вытекает из столкновения политических структур, а не из их связи. Основное различие, предлагаемое Шмиттом, возникает – смотря по обстоятельствам – во времена, когда человеческая жизнь в целом подвержена опасности, а не тогда, когда стабильность ощущается как самоочевидная и прочная. Такое различие, следовательно, не способствует возникновению принципа политического. Но формула Шмитта не охватывает целиком даже изменений политической структуры. Такая подвижность всегда двойственна: внешняя, возникающая на границе с "наседающим" соседом (или врагом, ставшим соседом), теснящим рубежи, и внутренняя, представленная собственным мятежником. Ко второму случаю Шмитт применяет понятие "внутренний враг", но тем самым смешивает два основательно различных вида неустойчивости. Враг незаинтересован в сохранении структуры, а у мятежника такой интерес есть – ведь он хочет лишь изменить ее; именно ЕЕ он и стремится изменить. И только первый из них принципиально достаточен для того, чтобы обосновать всю серьезность шмиттовской формулы. Формула "друг–враг" выражает, таким образом, только одну сторону изменчивости, не распространяясь на другую.

Противоположность "добра и зла в сфере морали, прекрасного и безобразного в сфере эстетики", которую Шмитт прилагает к формуле "друг–враг", в отрыве от нее не имеет *нормативного* значения, иначе говоря, только тогда, когда доброе и прекрасное понимаются в их сущностном значении, имеет смысл определять злое и безобразное. Формула "друг–враг", таким образом, описывает не нормативное определение бытия, а только отношение внутри данной ситуации.

Кроме того, мне кажется, что за общеизвестными парами противоположных понятий добра и зла, прекрасного и безобразного скрываются еще и другие, в которых отрицательное понятие неразрывно связано с положительным, наполняя пустоту его незаполненности, хаос его космоса.

За добром и злом как критериями этического стоят направленность и отсутствие направленности, за прекрасным и безобразным как критериями эстетического стоят форма и бесформенность. Что касается области политического, то на ее авансцене не существует соответствующей пары понятий, поскольку гораздо труднее, и даже почти невозможно предоставить здесь самостоятельность негативному фактору. Я бы выделил в качестве основной пары понятий "порядок" и "отсутствие порядка", причем понятие "порядок" должно быть осво-

бождено от того пренебрежения, которое нередко к нему пристает. Правильный порядок есть вполне определенная направленность и вполне определенная форма в политической области. Но этим двум понятиям нельзя позволить застыть, окаменеть. Они обретают свой подлинный смысл только в концепции единой "динамики порядка, которая и есть реальный принцип политического" Собственная история сообщества должна быть понята именно как его стремление обрести адекватный для себя порядок. Это стремление, эта борьба за осуществление подлинного порядка – не что иное, как борьба между различными представлениями, планами, проектами истинного порядка, но эта борьба оказывается общей для них всех, хотя и неосознанной и нечетко выраженной; она-то и создает динамику порядка политической структуры. Такой порядок достигается и устанавливается вновь и вновь как результат движения; тогда он становится жестким и всеобъемлющим, защищает себя от сопротивления остатков динамичности, коченеет и замирает, полностью отвергая ту динамику, которая изнутри запустила его ход и все же еще сохранила силы для борьбы за истинный порядок. Враг угрожает общей динамике порядка в государстве, бунтовщик угрожает только тому порядку, который существует в данное время. Каждый конкретный порядок, рассматриваемый с точки зрения динамики в целом, вызывает сомнение. Это и есть двойственная жизнь государства: создавая вновь и вновь политическую структуру, оно вновь и вновь ставит ее под сомнение. "Высшие достижения конкретной политики" не являются, как полагает Шмитт, "одновременно и моментами, в которые враг отчетливо предстает в обличии врага"; но это те моменты, когда "порядок" перед лицом серьезнейшей ответственности Единичного, противопоставляющего себя ему, демонстрирует устойчивость и завершенность своего характера (тем не менее включая его относительность).

С точки зрения Шмитта, все "подлинные" политические теории предполагают, что человек "зол". (Между прочим, почему они все-таки это предполагают? Поскольку, с точки зрения Шмитта, политическая теория – часть практической политики, то в этом смысле следовало бы ответить: "Потому что авторам этих теорий кажется, что они целесообразны".) Хотя Шмитт ни в коем случае не считает зло "безусловным" и "опасным", в обоих случаях "сохраняя" человека, но опирается он – для подтверждения правильности своего предположения – на теологическую доктрину абсолютной греховности. Здесь он находит важного единомышленника – теолога Фридриха Гогартена.

Гогартен в своей "Политической этике" объясняет, что все этические проблемы получают этическое значение, т.е. ценность именно в качестве этического, благодаря связи с политическим бытием человека. Утверждая это, он принципиально отвергает кьеркегоровскую категорию Единичного. Гогартену кажется, что он выступает только против индивидуализма, но на самом деле он сражается с позицией личностного существования во всей серьезности ее всеобъемлющей ответственности. Если этические проблемы заимствуют свою цен-

ность из области политики, они не могут в то же время получить ее из религиозной сферы, даже в том случае, если у политического есть религиозное основание. Но тогда, когда этические проблемы не связаны с религией, тогда – если они выражены в политизированной форме – мы вновь предлагаем "религиозному" человеку урезанную этику, преодолеть ограниченность которой помог нам Кьеркегор. Гогартен может рассуждать на языке теологии так вдохновенно, как ему это нравится, но он сводит на нет основополагающее отношение Единичного к Богу. Такое происходит, если Единичный придает своим поступкам законность – причем теперь это совершенно другая "этическая проблема", нежели вопрос человека о своих действиях и их содержательном значении – из какого-либо другого источника (помимо Бога. – *Т.Л.*), даже если это судьба, рассматриваемая как судьба сообщества, к которому Единичный принадлежит. Верно, что он, Единичный, не может достичь подлинности своего отношения с Богом без истинного отношения к обществу; тем не менее также верно и то, что определяющее значение следует приписывать не второму, а только первому. Иными словами, я всегда должен позволять одному только Богу проводить границу между участием и неучастием в отношениях внутри сообщества... Вы часто ничего не слышите? Это так, но мы должны вслушиваться в сокровенные движения нашего бытия. И если даже в этом случае ничего не услышим, то только теперь можем повернуться в ту сторону, куда указывает нам Гогартен. Если мы не вслушиваемся или слышим, но не повинуемся, тогда вовсе не наше обращение к некоему соотношению этического с политическим, а, напротив, наша неспособность понять его сохранится навсегда.

С точки зрения Гогартена, человек "радикально и поэтому окончательно зол, а это означает, что он обречен на зло". Ценность политического вытекает, следовательно, из того, что "только в этой сфере" человек получает нечто "против подобного осмысления экзистенции". Этическая функция государства состоит в том, что "оно, обладая суверенитетом, обладая также правом распоряжаться жизнью и собственностью своих подданных, противостоит злу, во власти которого находится человек". (Кстати, это теологическая версия старой идеи полицейского государства.) Иначе "откуда государство может получить суверенную власть, как не из осознания падения человека под властью зла"?

Идея радикального зла человека и его абсолютной греховности, к которой обращается Гогартен, взята им из того царства, где человек предстает перед богами и только это имеет значение. Чему, согласно моему пониманию, учит христианская теология, от имени которой выступает Гогартен, – это то, что человек, точнее, падший человек, рассматриваемый в его неискупленности "пред Богом" (coram Deo), греховен и испорчен. Я не вижу, каким образом состояние "неискупленности" может быть вырвано из диалектической связи с искуплением (ab his malis liberemur et servemur[6]); я не вижу также, каким образом понятие бытийствующего зла переносится из сферы бытия

"пред Богом" в сферу земного бытия и все же при этом оно сохраняет свою радикальность. В глазах Бога человек характеризуется как радикальное зло, потому что Бог есть Бог, а человек – человек, и потому что дистанция между ними – это абсолютная дистанция, лишь на основе одной которой и благодаря которой совершается божественное искупление. По отношению же к своим ближним, представителям различных групп и направлений, как мне кажется, человек не может выглядеть только как безусловно греховное существо, как раз потому, что между ними нет той дистанции, исходя из признания которой можно было бы обосновать Безусловное. Ничто не меняется и тогда, когда человеческий порядок рассматривается как установленный и данный людям Богом, потому что этому человеческому порядку ни в коем случае нельзя придавать значения той абсолютной и безусловной отстраненности от человека (что тем не менее включает в себя "пространство" избавления), лишь благодаря которой в общественной жизни проявляется радикальное зло. Понятие человеческой греховности тем самым не может быть оценено как по праву применимое к политической теории или политической жизни.

С моей точки зрения, как бы то ни было, человек вообще не "радикально" тот или другой.

Человека характеризует не "радикальность", якобы отделяющая его изначальной пропастью от всех прочих тварей, но "возможность" Если мы поставим его перед лицом природы, только тогда и проявится присущий ему характер "возможности", свойственной природному существованию вообще и во всех других случаях лишь окутывающей реальность мира как густой туман. Человек есть возможность в ее фактическом осуществлении; богатство возможностей наличного бытия, от которого животные отброшены скудостью своей природы, представлено в человеке как знак, непостижимый с точки зрения самой природы. И все же человек не совершенно свободно "парит в воздухе", так, чтобы из этого следовало действие окрыленного собственными предписаниями духа, но существует в определенных пределах. Правда, ограничение это не сущностно, но только фактично. Значит, человеческий поступок непредсказуем по своему способу и продолжительности, и, даже если бы он был совершен где-то на краю Вселенной, то оставался бы центром изумления всего мира. Но человек как бы скован, оковы его тяжелы; и только в глубинах его внутренней природы возникает свободное изумление.

Человек не добр и не зол, он в исключительном смысле добр и зол одновременно. Тот, кто вкусил "от человека", как человек вкусил от того библейского яблока, знает добро и зло одновременно. Это человеческое стремление – знать добро и зло вместе – и есть коварство змея: человек должен был стать как Бог, различающий добро и зло. Но то, что человек узнает в смешении смешение, означает, что он стал добрым и злым, познал в себе всю наготу добра и зла одновременно.

Ограничение здесь опять лишь фактично, оно не изменяет сути и не разрушает творение Бога. Приписать змею власть разрушения оз-

начает поднять его до уровня соперника Бога и сделать на какое-то время даже выше Бога (как Ахриман стал на время выше Ормазда[7]); это искажает творение Бога. Но змей в Библии не таков. Он не противостоит Богу, он также лишь создание Бога, которое пытается "испортить" человека с помощью его самого. Это хитрость создания, тайное коварство ядовитой твари, подстрекающей к разрушению порядка. А из отсутствия порядка возникает история, которая, продвигаясь наощупь, прилагая к движению все усилия и терпя неудачи, печется все же о божественном порядке. Изначальное событие, представляемое образами Библии, не подчиняется принципу противоречия: *А* и *не-А* здесь странным образом сосуществуют друг с другом.

Добро и зло, таким образом, не могут быть просто парой противоположностей, как правое и левое, как верх и низ. Добро – это "возвращение к дому", зло же есть бесцельное кружение человеческих возможностей, без применения которых ничто не может быть достигнуто и которые, если они не принимают определенного направления, запутываются в противоречиях и утрачивают свое предназначение. Если бы добро и зло, действительно, были полярностями, тогда человек, не увидевший их именно таковыми, был бы слеп; но еще более слеп был бы тот, кто не увидел бы света проскакивающей молнии союза "и" между полюсами.

Как состояние единичной души зло есть содрогание и отступничество перед направлением целостной бытийной ориентации души, благодаря которой она, двигаясь в пространстве координат личностной ответственности, поднимается перед Богом. Отступничество может происходить либо от одержимости, либо от безразличия. Одержимый человек отказывается от ответственности из-за своей страсти, безразличный – из-за своего безразличия. В том и другом случае человек сбивается с пути. Настоящий демон истории – использование этого отступничества с помощью исторически преходящей власти.

Государство как таковое не в состоянии определить единственного и одновременно вновь и вновь конкретного и изменяющегося движения часов истории к Богу. Только Единичный, падающий в глубины ответственности, может это сделать. И, разумеется, государственный деятель тоже может стать Единичным.

Гогартен ставит на место нынешнего исторического государства, фактически являющегося правительством, Государство (как вневременное духовное образование. – *Т.Л.*), которое может отвратить зло уже не в качестве "безличного" государства, но принимая на себя личностную ответственность, иначе говоря – пребывая в динамике взаимодействия добра и зла. Государство представляет собой видимую форму авторитарности, для Гогартена же авторитет – только то, что установлено "институтом диаконов" (низшим жреческим сословием. – *Т.Л.*); а власть для него – полновластие. Однако если серьезно рассматривать установления власти, т.е. серьезно с точки зрения теологии и Библии, то подобные установления становятся точным поручением, а сама власть – тяжелым бременем ответственности. Ветхий завет увековечил

в истории царей Израиля и в истории иных правлений род, послушный закону (вопреки существующему беззаконию) и целостной власти вопреки власти, исполненной противоречий. И ни одна философская концепция Государства, а также ни одно теологическое обоснование этого понятия, не должны обходить стороной реальность человеческой личности в ситуации веры; никто, будучи человеком, стоящим перед лицом Бога, не может уклониться от ответственности перед общественным бытием, будь он раб или император.

ВОПРОС

В человеческом кризисе, переживаемом в наше время, две вещи подвергнуты сомнению – личность и истина.

Из ситуации ответственности мы знаем, как тесно они между собой связаны. Чтобы возникла подлинная ответственность, необходимо действительное бытие личности, которую встречает слово призыва, обращенное к ней. Необходима и действительность истины, к которой человек стремится всем своим единым существом и которую он может получить только в Слове как истину, относящуюся к нему во всей его конкретности, а не истину вообще.

Проблема, из-за которой личность и истина сегодня подвергнуты сомнению – это вопрос к Единичному.

Личность стала сомнительной благодаря коллективизму.

"Коллективизация" личности исторически связана с совершенно иным по своим основаниям предприятием, в котором я, должен признаться, тоже принимал участие. Это борьба в последние десятилетия против идеалистической концепции самовлюбленного, всеобъемлющего, творящего и поддерживающего собой мир человеческого Я. Борьба велась (помимо всего прочего) посредством ссылок на пренебрежительное отношение данной концепции к творческим связям конкретной человеческой личности. Также указывалось, насколько важно по сути знать – и знать в каждый момент мышления, что мыслящий человек "связан" разной степенью прочности (но никогда чисто функционально) с определенным отрезком времени, космосом, родом человеческим, народом, семьей, сообществом, профессиональным коллективом, близкими по убеждению людьми. Вовлеченность человека в многоликое "Мы", понятая в своей фактичности, представляет собой попытку достигнуть суверенности мысли, поскольку человек оказывается ограничен другими творениями. Но он в состоянии осознать, что это и есть истинная широта для него, потому что такая "связанность" означает единение.

Однако случилось так, что тенденция совершенно иного рода и иного происхождения взяла вверх над новыми воззрениями, извратила и раздула восприятие общественных связей до доктрины крепостной зависимости. Пальма первенства отдается здесь коллективности. Коллективность получает господство над личностью, которая теперь с ней связана таким образом, что уже не может нести полной ответственности. Коллектив становится подлинно существующим, а личность

оказывается вторичной. Во всех сферах, куда бы человек ни входил, его ответственность уже не может быть личностной.

Таким образом, неизмеримая ценность, которая и создает человека, подвергается опасности. Коллектив не может вместо личности включиться в диалог эпох, который Бог ведет с человеком. Вслушивание человека прекращается, его голос умолкает; если личности больше нет, то нельзя ни слушать, ни говорить. И проблему невозможно свести к частной жизни: только благодаря жизни в ее неурезанном виде, т.е. при участии в общественном существовании, человек может услышать призыв и ответить на него.

А истина ставится под сомнение из-за ее политизации.

Социологическая доктрина нашего времени делает вывод об относительности истины, что имеет тяжелые последствия для понимания истины в целом вследствие того, что провозглашается зависимость процессов мышления от социальных процессов. Относительность истины оправдывалась тем, что теория "связывает" истину человека с условиями его существования. Но это оправдание было искажено и превращено в противоположное, так как авторы забыли провести принципиально важную границу между тем, что можно в этом случае понимать как обусловленное, и тем, чего нельзя. А это означает, что они не заметили личности в ее реальной *целостности*, т.е. личности, добивающейся истины и сражающейся за нее. Если же мы начнем с Единичного как целостного бытия, желающего все осознать именно своим целостным бытием, то обнаружим, что сила его потребности в истине в решающий момент разрушает любые "идеологические" стены его социального так-бытия. "Экзистенциально" мыслящий – а это означает: включающий в мышление всю свою жизнь – человек привносит в реальное отношение к истине не только собственную обусловленность, но и трансцендентную безусловность своих поисков, стараний, всю свою независимую, целиком сохраненную силу личности, наделенной волей к истине. Разумеется, мы не можем различить в открытом им для себя в качестве истины по отношению к обществу того, что может быть выведено из социальной жизни, а что нет. Но существует неизбежный долг утверждать в качестве пограничного понятия именно основное, невыводимое из других понятие, и притом так, что различие между чем-то невыводимым внутри самой познающей личности и в предмете ее познания рассматривается как недосягаемый социологически горизонт. Этой обязанностью пренебрегли, следствием чего и стало то, что политическая теория современного коллективизма с легкостью уже заданных принципов взяла на себя смелость провозглашать то, что якобы соответствует жизненным интересам (реальным или предполагаемым) социальной группы в качестве ее законной и необходимой истины; в этом случае Единичный не может более ставить под сомнение познанную и охраняемую им истину.

Все это указывает на начинающийся распад человеческой веры в истину, которой нельзя обладать, но ее можно все же постичь в реаль-

ности экзистенциального отношения к ней с тем, чтобы избежать паралича человеческих усилий в стремлении ко всеохватывающей истине.

"Я утверждаю, – пишет Кьеркегор, – нечто простое и открытое – то, что истина для Единичного существует только будучи создана им самим в его действиях" Точнее: человек находит истину истиной только в том случае, если он ее "испытывает" Человеческая истина связана с ответственностью личности.

"Истинно то, что Мое", – говорит Штирнер. Здесь человеческая истина связана с утратой ответственности. Теории коллективизма переводят это высказывание на язык группы: "Истинно то, что Наше" Но для того чтобы человек не был потерян, необходимы "неколлективизированные" личности и "неполитизированная" истина.

Личности затребованы, но уже не только как "представители", в каком-то определенном смысле выбранные, назначенные и избавляющие представляемых от ответственности; также необходимы в качестве личностей и "представляемые", т.е. те, кто ни в коем случае не должен позволить "представлять" себя другим в отношении ответственности. Личности нужны как то основание, исходя из одного которого становится возможным включение Конечного в диалог с Бесконечным.

Существует необходимость и в вере человека в истину как нечто от него независимое, вере в то, чем нельзя обладать, но благодаря чему человек может войти в подлинное Отношение всей своей жизни. Вера для человеческих личностей в истину как то, что поддерживает их общую ношу, сама по себе недосягаема, но эта истина обнаруживается в факте готовой к испытанию ответственности.

Существует потребность в том, чтобы личность не была утрачена, чтобы возникала ответственность личности перед истиной в каждой конкретной исторической ситуации. Необходим также и "Единичный", который стойко поддерживает данное сегодня бытие, в том числе и общественную жизнь, и тем самым отвечает за это бытие, а вместе с ним – за общественную жизнь.

Истинная общность и истинное сообщество могут осуществиться только в той мере, в какой Единичный действительно обретает свое подлинное существование и где благодаря ответственности его наличного бытия обновляется общественная жизнь.

Примечания

[1] *П.Б.* – Паулина Бубер, супруга М. Бубера.

[2] *Ноэтический* (от греч. *noesis* – мышление) – термин, использованный Э. Гуссерлем для описания структуры интенциональности сознания. Ноэтические компоненты переживания характеризуют направленность сознания на предмет как акт придания смысла. М. Бубер в данном случае, очевидно, противопоставляет истину "экзистенциальную" истине "гносеологической" (ноэтической) как той, которая не затрагивает основ существования личности, ибо она достигается, по мнению Бубера, "лишь при помощи умозрения".

[3] *toto genere* (лат.) – в целом роде, полностью, совершенно.

[4] *Маркионизм* – ересь Маркиона (II в.н.э.), доктрина двоебожия: Бог-Творец и Вседержитель противопоставлен Богу-Спасителю, Христу.

[5] *contradictio in adjecto* (лат.) – противоречие в определении.

[6] *ab his malis liberemur et servemur* (лат.) – см.: Послание к Римлянам, гл. 6, 16:22.

[7] *Ормазд* (Ахурамазда) – верховное божество в иранской мифологии, творец мироздания. *Ахриман* – божество зла.

К ПУБЛИКАЦИИ ГЛАВЫ ИЗ "ПОДГОТОВИТЕЛЬНОЙ ЧАСТИ" ЛЕКЦИОННОГО КУРСА М. ХАЙДЕГГЕРА

Е.В. Борисов

"Пролегомены к истории понятия времени" – лекционный курс, прочитанный М. Хайдеггером в летний семестр 1925 г. в Марбурге. Главный вопрос курса можно, видимо, сформулировать так: каковы условия феноменологически адекватного подхода к феномену времени? Но этот вопрос предполагает также следующий: какой *должна* быть феноменология, чтобы адекватно осмыслить этот феномен, и такова ли она *в действительности*? Поэтому "подготовительная часть" курса начинается с рассмотрения "действительной" феноменологии: истории ее возникновения и "прорыва", ее принципа, основных открытий и смысла самого ее названия. Затем – в третьей главе – Хайдеггер подвергает ее "имманентному" критическому анализу, в ходе которого выявляется "фундаментальное упущение" в феноменологических исследованиях того времени, а именно "упущение" вопроса о бытии самого сознания ("интенционального сущего") и о смысле бытия вообще. В "главной части" Хайдеггер разрабатывает проект феноменологии, "исходящей из вопроса о бытии". Содержательно эта часть предвосхищает анализ "бытия-в-мире", проведенный в "Бытии и времени", – работе, вышедшей год спустя. Мы публикуем третью главу подготовительной части, посвященную "имманентной критике" феноменологии и потому особенно интересную в плане решения вопроса о "феноменологическом самосознании" Хайдеггера – ученика и критика Гуссерля.

* * *

Перевод выполнен Е. Борисовым по изданию: *Heidegger M.* Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Frankfurt a. M., 1988; Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Далее: Gesamtausgabe.

Римскими цифрами обозначены примечания переводчика, помещенные в конце текста.