**К. Ясперс. ФИЛОСОФСКАЯ ВЕРА**

[Первая лекция ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ВЕРЫ 1](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933885)

[Вторая лекция СОДЕРЖАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ВЕРЫ 7](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933886)

[Пространство содержания веры 7](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933887)

[Содержание веры 9](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933888)

[Разум и коммуникация 12](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933889)

[Третья лекция ЧЕЛОВЕК 13](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933890)

[Четвертая лекция ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ 21](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933891)

[Против притязания на исключительность 25](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933892)

[В защиту библейской религии 28](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933893)

[Пятая лекция ФИЛОСОФИЯ И НЕФИЛОСОФИЯ 33](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933894)

[Демонология 33](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933895)

[Обожествление человека 37](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933896)

[Нигилизм 38](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933897)

[Шестая лекция ФИЛОСОФИЯ В БУДУЩЕМ 43](http://elenakosilova.narod.ru/studia/glaube.htm#_Toc37933898)

**Первая лекция ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ВЕРЫ**

Если мы спросим, из чего нам исходить и к чему идти в нашей жизни, то ответ будет: из веры в откровение, ибо вне ее — только нигилизм. Один теолог недавно сказал: «Решающий вопрос — Христос или нигилизм — не является неоправданным притязанием церкви». Если бы дело действительно обстояло так, то философии бы не было, а была бы только, с одной стороны, история фило­софии как история неверия, т. е. путь к нигилизму, с другой -систематика понятий на службе у теологии. Философию тогда ли­шили бы ее сердца, как это и произошло с ней в атмосфере теоло­гии. Даже в тех случаях, когда в подобной атмосфере возникали произведения с изощренным ходом мыслей, они черпали свою настроенность из чуждого, нефилософского источника церковной религии и в качестве философии, по существу, не принимались всерьез даже в их лишь частично признанной, иллюзорной са­мостоятельности.

Другой ответ на вопрос, из чего нам исходить в нашей жизни, гласит: из человеческого рассудка, из науки, которые ставят перед нами в мире осмысленные цели и показывают, какими средствами их можно достичь. Ибо вне науки существуют лишь иллюзии. Философия, как утверждается сторонниками этого направления, не обладает собственным правом на существование. Она позво­лила всем наукам шаг за шагом выйти из нее, последней — ло­гике, превратившейся в отдельную науку. Теперь больше ничего не осталось. Если бы это понимание соответствовало истине, то философии больше не было бы. Некогда философия была путем к наукам. Теперь она может, правда, и впредь влачить жалкое существование как служанка науки, скажем, как теория познания.

Однако оба понимания философии, очевидно, противоречат ее содержанию так, как оно сложилось на протяжении трех тыся­челетий в Китае, Индии и Западной Европе. Они противоречат серьезности, с которой мы философствуем сегодня, когда фило­софия перестала быть служанкой науки, как в конце XIX века, и не вернулась к положению служанки теологии.

Названные опрометчивые альтернативы — вера в откровение или нигилизм, тотальная наука или иллюзия — используются как боевые средства для запугивания душ, дабы лишить их дарованной им Богом ответственности за себя и привести их к подчинению. Они разрывают возможности человека, превращая их в противо­положности, между которыми исчезает собственное бытие че­ловека.

Того же, кто пытается философствовать в рамках достойных уважения традиций, они, последовательно исходя из названных альтернатив, считают нигилистом или человеком, подверженным иллюзиям. Если же мы не соответствуем предполагаемому обра­зу, нас упрекают в половинчатости, непоследовательности, три­виальном просветительстве, чуждости жизни, причем все эти упре­ки делаются как непримиримыми сторонниками веры в открове­ние, так и адептами превратившейся в суеверие науки.

В отличие от того и другого мы решимся на попытку придержи­ваться в нашем философствовании открытости нашей человечес­кой сущности; от философии не следует отрекаться, особенно сегодня.

Мы живем в сознании опасностей, которых не ведали предшест­вующие века: коммуникация с человечеством прошлых тысячеле­тий может оборваться; не сознавая того, мы можем сами лишить себя традиций; сознание может ослабнуть; публичность информи­рования может быть утрачена. Перед лицом грозящих унич­тожением опасностей мы должны, философствуя, быть гото­вы ко всему, чтобы, мысля, способствовать сохранению чело­вечеством своих высших возможностей. Именно вследствие ката­строфы, постигшей Запад, философствование вновь осознает свою независимость в поисках связи с истоками человеческого бытия.

Наша тема — философская вера, фундамент нашего мышле­ния. Эта тема безгранична. Для того чтобы сделать ощутимыми ее простейшие основные черты, я делю постановку вопроса на шесть лекций:

1) Понятие философской веры; 2) Содержание философской веры; 3) Человек; 4) Философия и религия; 5) Философия и не­философия (демонология, обожествление человека, нигилизм); б) Философия будущего.

Вера отличается от знания. Джордано Бруно верил, Галилей знал. Оба они были в одинаковом положении. Суд инквизиции требовал от них под угрозой смерти отречения от своих убежде­ний. Бруно был готов отречься от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью мученика. Галилей отрекся от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, и возникла меткая острота, будто он впоследствии сказал — и все-таки она движется. В этом отличие: истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает. Оба совершили нечто, соответствующее провоз­глашаемой ими истине. Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождественным ей; в своем явлении она исторична, в своем объективном высказывании она не общезначима, но безусловна. Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне ис­тории и вне времени, но не безусловна, напротив, соотнесена с предпосылками и методами познания в рамках конечного. Уме­реть за правильность, которая может быть доказана, неоправдан­но. Но если мыслитель, полагающий, что он проник в основу вещей, неспособен отказаться от своего учения, не нанося этим вред истине,— это его тайна. Не существует общего мнения, ко­торое могло бы потребовать от него, чтобы он принял мученичес­кий венец. Только то, что он его принимает, причем, как Бруно, не из мечтательного энтузиазма, не из упорства, порожденного моментом, а после длительного преодоления своего сопротив­ления,— признак подлинной веры, уверенности в истине, кото­рую я не могу доказать так, как при научном познании конечных вещей.

Случай с Бруно необычен. Ибо философия, как правило, кон­центрируется не в положениях, принимающих характер испове­дания, а в мыслительных связях, проникающих в жизнь в целом. Если Сократ, Боэций, Бруно — как бы святые в истории филосо­фии, это еще не значит, что они величайшие философы. Это — подтвердившие своим мученичеством философскую веру образы, на которые мы взираем с благоговением.

Убежденности, что человек может во всем основываться на своем рассудке — не будь глупости и злой воли, все было бы в по­рядке,— этому якобы само собой разумеющемуся заблуждению рассудка противостоит на почве рассудка и другое, с чем мы так­же связаны, а именно *иррациональное.* Его признают неохотно или рассматривают как не имеющую значения игру чувств, как необходимую для душевной организации иллюзию, как развлече­ние на досуге. Или видят в нем силы, апеллируют к ним как к ир­рациональным страстям души и духа, чтобы с их помощью дости­гнуть своих целей. И наконец, видят в них истинное и бросаются в иррациональное, в дурман, как в подлинную жизнь.

Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто ир­рациональное. Более того, полярность рационального и иррацио­нального привносит затуманивание экзистенции. В обращении то к науке, то к своей неоспоримой якобы последней точке зрения — в этом призыве то к пониманию, то вновь к чувствам — возник­ло некоммуникационное поверхностное высказывание мнений. Эта игра была возможна, пока путь еще освещало все более слабею­щее содержание великой традиции. То, что дух сознательно ос­тановился на иррациональном, было его концом. В дешевых на­падках на все, в упорном отстаивании желаемого и признавае­мого правильным содержания, в расточительном разбазаривании традиции, в несерьезной, кажущейся чем-то высшим свободе и в патетике ненадежного дух сгорал как фейерверк. Все эти мнения не могут быть побеждены, ибо противника нет, а есть только смутное, подобное Протею, многообразие, которое в его тотальной забывчивости вообще не может быть постигнуто — оно может быть только преодолено ясностью.

Нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погружение во мрак того, что противоречит рас­судку и лишено закона.

Признаком философской веры, веры мыслящего человека, слу­жит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное *познание,* наука — основной элемент философст­вования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняясь. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защи­титься от иллюзорного знания, от ошибок наук.

Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не про­никая в него. Правда, вера не может стать общезначимым знанием, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания. Что же такое вера?

В ней нераздельно присутствует вера, в которой коренится мое убеждение, и содержание веры, которое я постигаю,— вера, которую я осуществляю, и вера, которую я в этом осуществлении усваиваю,— fides qua creditur и fides quae creditur[[1]](#footnote-2)[1]. Субъек­тивная и объективная стороны веры составляют целое. Если я беру только субъективную сторону, остается вера только как ве­рование, вера без предмета, которая как бы верит лишь в самое себя, вера без существенного содержания веры. Если же я беру только ее объективную сторону, то остается содержание веры как предмет, как положение, догмат, состояние, как бы мертвое ничто.

Поэтому вера всегда есть вера во что-то. Но я не могу сказать ни то, что вера — объективная истина, которая не определяется верой, а, напротив, определяет ее, ни что она — субъективная ис­тина, которая не определяется предметом, а, напротив, опреде­ляет его. Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим.

Следовательно, говоря о вере, мы будем иметь в виду то, что она объемлет субъект и объект. В этом заключена вся трудность, с которой мы сталкиваемся, желая говорить о вере.

Здесь уместно вспомнить о великом учении *Канта,* которое имело предшественников в истории философии на Западе и в Азии; основная мысль этого учения должна была появиться там, где вообще философствовали, однако облик сознающей самое себя и методически проведенной мысли она приобрела — хотя и в ис­торически обусловленном виде — у Канта, и в основных чертах навечно стала элементом философского озарения. Это — мысль о явленности нашего бытия, которое расщеплено на субъект и объект, связано с пространством и временем в качестве формы созерцания, с категориями — в качестве форм мышления. То, что есть бытие, должно стать для нас в этих формах предметным и поэтому становится явлением; оно является для нас таким, каким мы его знаем, а не таким, каким оно есть само по себе. Бытие не есть ни объект, противостоящий нам, воспринимаем ли мы его или мыслим, ни субъект.

То же относится к вере. Если вера не есть ни только содержа­ние, ни акт субъекта, а коренится в том, что служит основой явлен­ности, она может быть представлена лишь как то, что не есть ни объект, ни субъект, но оба они в едином, которое в разделении на субъект и объект есть явление.

Бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое в расщеплении на субъект и объект присутствует и в том, и в другом, мы называем *объемлющим.* Хотя оно и не может стать адекватным предмету, мы в философствовании говорим, отправ­ляясь от него и приближаясь к нему.

Вера, как иногда кажется, есть нечто *непосредственное* в про­тивоположность всему тому, что опосредствовано рассудком. Тогда вера была бы переживанием — переживанием объемлю­щего, которое мне дано или не дано. Однако при таком понима­нии основа и истоки подлинного бытия как бы соскальзывают в то, что может быть психологически описано, в то, что случается. Поэтому Кьеркегор говорит: «То, что Шлейермахер называет ре­лигией, вера гегелевских догматиков, по существу, не что иное, как первое непосредственное условие всего,— витальный флюид — духовная атмосфера, которой мы дышим» (Дневн. 1,54). Это не вера (Кьеркегор имеет в виду христианскую веру), а то, что «улетучивается, рассеивается, как туман».

Кьеркегор считает основной чертой веры то, что она обладает исторической неповторимостью, сама исторична. Она — не пере­живание, не нечто непосредственное, что можно описать как дан­ное. Она — осознание бытия из его истоков посредством истории и мышления.

Философская вера это осознает. Для нее всякое философство­вание, выраженное языком,— построение, лишь подготовка или воспоминание, повод или подтверждение. Поэтому философия никогда не может рационально замкнуться в себе как творение мысли. Созданное мыслью всегда половинчато; чтобы стать истин­ным, оно требует дополнения тем, что не только мыслит его в ка­честве мысли, но делает его историческим в собственной экзис­тенции.

Поэтому философствующий свободно противостоит своим мыслям. Философскую веру надо характеризовать негативно. Она не может стать исповеданием; ее мысль не становится догма­том. Философская вера не имеет прочной опоры в виде объектив­ного конечного в мире, потому что она только пользуется своими основоположениями, понятиями и методами, не подчиняясь им. Ее субстанция всецело исторична, не может быть фиксирована во всеобщем — она может только высказать себя в нем.

Поэтому философская вера должна в исторической ситуации все время обращаться к истокам. Она не обретает покой в пре­бывании. Она остается решимостью радикальной открытости. Она не может ссылаться на самое себя как на веру в окончатель­ной инстанции. Она должна явить себя в мышлении и обоснова­нии. Уже в пафосе безоговорочного утверждения, которое зву­чит как возвещение, нам угрожает утрата философичности.

Всеобщность истинной веры нельзя представить как общезна­чимое содержание, принять как непосредственное, объективно фиксировать как историческую данность; удостовериться в ней можно только исторически, посредством движения во времени. А это происходит в *сфере объемлющего,* которое не является ни только объектом, ни только субъектом. Исторически являющееся присутствие скрывается в истоках веры.

Для того чтобы обрести понятие веры, нужно высветить объем­лющее. Постоянно опосредствуемая, всегда новая непосредст­венность объемлющего, это последнее присутствие имеет много способов выражения. Объемлющее так, как мы его высвечи­ваем, проявляется как множественность модусов объемлющего. Я воспользуюсь в качестве данности нашей философской тра­диции *схемой,* которую я могу здесь дать лишь кратко (прошу вас на мгновение попытаться совершить вместе со мной как буд­то невозможное, трансцендировать в единственно возможном для нас предметном мышлении само это мышление, выйти средствами предметного мышления за пределы предметности, совершить то, без чего вообще нет философии, что я, однако, демонстрирую здесь лишь в схеме).

Объемлющее есть либо *бытие само по себе,* которое нас объемлет, либо оно бытие, *которое есть мы.* Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией.

Бытие, которое есть мы, называется существованием, созна­нием вообще, духом или же называется экзистенцией.

А. *Бытие, которое нас объемлет.* Это бытие, которое есть и без того, чтобы мы были, и которое объемлет нас без того, чтобы мы были объяты. Это бытие двойственно: оно есть мир, т. е. бытие, мельчайшая часть которого составляет сторону и нашего сущест­ва, в то время как мир в целом объемлет нас как не-мы-бытие; оно есть трансценденция, т. е. бытие, которое для нас нечто совершен­но другое, в которое мы не входим, но на котором мы основаны и к которому относимся.

А.а) *Мир:* мир в целом не предмет, а идея. То, что мы познаем, есть в мире, но никогда не есть мир.

А.б) *Трансценденция:* трансценденция — это бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире. Трансценденция есть только тогда, когда мир состоит не из себя, не основан на самом себе, а указывает за свои пределы. Если мир все, то трансценденции нет. Если трансценденция есть, то в бытии мира содержится возможное указание на нее.

Б. *Бытие, которое есть мы.* Способы, посредством которых мы сознаем наше бытие, следующие:

Б.а) Мы — наличное бытие: Мы живем в некоей среде, как и все живое. Объемлющее этого бытия живым становится пред­метом исследования в своих проявлениях, в возникновении жизни, в образе телесности, в физиологических функциях, в наследствен­но обоснованном создании форм и их связи, в психологических переживаниях, в манере поведения, в структурах среды. Для этого человек, и только он создает язык, орудия, структуры, деяния, предметно создает самого себя. Всякая жизнь, кроме жизни чело­века, есть лишь наличное бытие в своей среде. Напротив, налич­ное бытие человека обладает полнотой своего явления благодаря тому, что в него проникают следующие способы объемлющего — он либо становится их носителем, либо принуждает их служить себе.

Б.б) Мы — *сознание вообще* в расщеплении на субъект и объект. Только то, что входит в это сознание, есть для нас бытие. Мы — объемлющее сознание, к которому все то, что есть, может быть предположено, познано, узнано в формах предметности. Мы прорываемся через нашу среду к идее мира, к которому при­надлежат все окружающие миры, более того, мысли; мы выходим за пределы мира и можем мысленно представить себе его исчез­нувшим, будто он есть ничто.

Б.в) Мы — *дух:* Духовная жизнь — это жизнь идей. Идеи — например, практические идеи о профессиях и задачах нашего осу­ществления, теоретические идеи о мире, душе, жизни и т. д.— ве­дут нас как импульс, внутри нас, как черты лежащей в вещи то­тальности смысла, как систематический метод проникновения, присвоения и осуществления. Они — не предметы, но проявляют­ся в схемах и образах. Они воздействуют в настоящем и представ­ляют собой одновременно бесконечную задачу. Эти три способа объемлющего — наличное бытие, сознание вообще, дух — суть способы, посредством которых мы есть мир, т. е. в объективации этого объемлющего в предметное мы проявляемся адекватно как эмпирическое, как предмет биологического и психологического, социологического исследования и исследования в области науки о духе. Однако этим наше бытие не исчерпывается.

Б.г) Мы — возможная *экзистенция:* Мы живем из истоков, которые находятся за пределами становящегося эмпирически объективным наличного бытия, за пределами сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется: 1) в *неудовлетворенности,* которую ощущает человек, ибо в нем постоянно присутствует ощу­щение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру; 2) в *безусловном,* которому как своему подлинному самобытию или как тому, что ему понятно и значимо сказано, подчиняется его наличное бытие; 3) в беспрес­танном *стремлении к единому,* ибо человек не удовлетворяется ни одним из способов воздействия объемлющего на себя, ни всеми вместе, а стремится к единству в основании, которое только и есть бытие и вечность; 4) в сознании непостижимого *воспоми­нания,* будто он также ведает о творении (Шеллинг) или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира (Платон); 5) в сознании *бессмертия,* не как продолжения жизни в другом образе, а как уничтожающей время укрытости в вечности, пред­ставляющейся ему как путь беспрерывного действия во времени.

Объемлющее, которое есть я, есть в каждом образе полярность субъекта и объекта:

Я в качестве наличного бытия семь: внутренний мир и окру­жающий мир;

в качестве *сознания вообще:* сознание и предмет; в качестве *духа:* идея во мне и идущая мне навстречу из вещей объективная идея;

в качестве *экзистенции:* экзистенция и трансценденция. Объемлющее, которое семь я, как бы объемлет объемлющее, которое есть само бытие, и одновременно объято им. Это бытие называется «мир» в первых трех полярностях и выступает здесь как окружающий мир, как предметность доступного знанию, как идея. В четвертой полярности оно называется «трансценденцией». *Вера в самом широком смысле* означает присутствие в этих полярностях. Ибо это присутствие никоим образом не может быть вынуждено рассудком, но всегда имеет собственные истоки, кото­рые я не могу хотеть, но из которых я хочу, существую и знаю. Наличное бытие для нас настолько само собой разумеется, что мы подчас не ощущаем тайны, заключающейся в простом созна­нии реальности: я существую, вещи существуют. Больные люди, временно теряющие сознание реальности, топают ногами, тщетно стремясь удостовериться в ней. Им все представляется види­мостью. Они ощущают себя мертвыми, призраками, которые не живут, и — в известных тяжелых состояниях безумия — полагают, что вечно будут влачить ту нереальную жизнь. Себя они име­нуют фигурантами или другими словами, выражающими отсутст­вие действительности. Cogito ergo sum[[2]](#footnote-3)[2] Декарта — акт мысли, но он не может принудить к действительному сознанию реаль­ности.

В качестве *сознания вообще* я узнаю значимость правиль­ного. Эта очевидность есть принуждающее. В каждый отдельный момент я ощущаю невозможность поступать иначе, чем призна­вать что-либо правильным или неправильным. Но эта очевидность есть вообще нечто непосредственное, непреступаемое.

В качестве *духа* я преисполнен идеями, посредством которых я ловлю идущую мне навстречу идею. Расщепленное в рассудке соединяется, образуя духовное движение. Там, где исчезают идеи, мир распадается на бесконечность рассеянных предметов.

В качестве *экзистенции* я существую, зная, что подарен себе трансценденцией. Я не существую посредством самого себя в моем решении, но бытие-посредством-меня есть подаренное мне в моей свободе. Я могу отсутствовать для себя, и никакая воля не пода­рит меня мне самому.

Уверенность в реальности, очевидность, идею мы называем верой в широком смысле. В качестве наличного бытия действует нечто, подобное инстинкту, в качестве сознания вообще — уверен­ность, в качестве духа — убежденность. Но подлинная вера есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действитель­ности.

Вера есть жизнь из объемлющего, есть руководство и напол­нение посредством объемлющего.

Вера из объемлющего свободна, ибо она не фиксирована *в* абсолютизированном конечном. Она носит характер чего-то неус­тойчивого (а именно, по отношению к тому, что может быть вы­ражено,— я не знаю, верую ли и во что *я* верую) и вместе с тем безусловного (активности и покоя, вырастающих на практике из решения).

Для того, чтобы говорить о вере, требуется проведение основ­ной философской операции — удостовериться в объемлющем посредством выхода за пределы всего предметного в неизбежно остающемся всегда предметном мышлении, а это значит: находясь в темнице нашего бытия, являющегося нам в расщеплении на субъект и объект, сломать эту темницу, не обладая возможностью действительно вступить в пространство вне ее.

В нас есть нечто, противящееся этой основной операции, а тем самым и философскому мышлению. Мы всегда хотим иметь нечто осязаемое. Поэтому мы ошибочно воспринимаем философскую мысль как предметное познание. Мы все вновь и вновь па­даем, как кошка на четыре лапы, в предметную постигаемость. Мы противимся состоянию головокружения, которое охватывает нас в философствовании, противимся требованию стоять на го­лове. Держась за наши объекты, мы хотим, так сказать, остать­ся «здоровыми» и стремимся уклониться от возрождения нашей сущности в трансцендировании.

Но нам ничего не поможет. Недовольные, мы можем вернуть­ся к нашему так называемому здравому рассудку, но, стремясь придать всему его форму, мы предаемся суеверию, сущностная черта которого состоит в том, что оно фиксирует в виде объекта и тем самым делает осязаемым то, что выходит за всякое рас­щепление на субъект и объект и есть само бытие.

Поэтому философская вера, обладая чуткой совестью относи­тельно суеверия, которое есть вера в объект, неспособна выразить себя в основоположениях. Объективное должно оставаться в движении и как бы испаряться, чтобы в исчезающей предмет­ности именно благодаря исчезновению становилось ясным напол­ненное сознание бытия. Поэтому философская вера всегда пре­бывает в убывающей и снимающей себя диалектике.

*Диалектика* очень различна по-своему смыслу. Общим для нее остается лишь то, что противоположности имеют в ней существен­ное значение. Диалектикой называется логический процесс, ко­торый идет через антитезис к разрешению в синтезе. Диалекти­кой называется то, что реально происходит под действием проти­воположностей, которые сталкиваются, объединяются и создают нечто новое. Но диалектикой называется и доведение противо­положностей до антиномий, не ведающих разрешения, падение в неразрешимость, в противоречивое; называется и приведение к границам, где бытие являет себя абсолютно разорванным, где мое собственное бытие становится верой, а вера — постижением в кажущемся абсурдом.

В философской вере заключены структуры подобных диа­лектик.

Подобно тому, как нераздельны бытие и ничто, как оба они проникают друг в друга, а затем самым решительным образом от­талкиваются друг от друга, так нераздельны и страстно отталки­ваются друг от друга вера и неверие.

Противоположности наличного бытия, духа, мира примиряют­ся в гармонии тотального видения, а оно нарушается возмущением экзистенции против этой неистины.

На границе неверия вера сходит к минимуму и ее четкие очер­тания расплываются: так я могу судорожно цепляться за стано­вящегося пустым самого себя — в cogito ergo sum; за гордость внутренней стойкости — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae[[3]](#footnote-4)[3], в застывшей неподвижности взора; так это происхо­дит в уничтожающем осуждении мира («я возвращаю билет»). Каждый раз, когда я хочу быть ничем, я заблуждаюсь, полагая, что я еще есть, что я еще могу существовать вне условий конеч­ности мира. Из опыта ничто, воодушевленный опытом границы, я, вновь веруя, доверяюсь дальнему в высветлении всех способов объемлющего, которое есмь я и в котором я себя нахожу.

Философская вера, правда, проходит через ничто, но она не вы­растает из бездонности. Не начинает сначала, если она исконна. Почему ты веруешь? — Так сказал мне отец. Этот ответ Кьеркегора применим, будучи преобразован, и к философствованию.

Философская вера — в *предании.* Хотя эта вера существует только в мышлении отдельного человека и лишена объективной защищенности, предоставляемой институтом, она есть то, что остается, когда все рушится, и все-таки есть ничто, если в ней ищут помощь в миру. Ее присутствие дано каждый раз, когда мы при­ходим к самим себе, побуждаемые к тому преданию. Поэтому фи­лософия определена ее историей, и история философии становится каждый раз целостностью, проистекающей из философствования, так, как оно в настоящем происходит.

Во времени нигде еще не обретена philosophia perennis[[4]](#footnote-5)[4], и все-таки она всегда присутствует в идее философствования и в общем образе истины философии как ее истории за три тысячелетия, которые становятся единственно настоящим.

Правда, задается вопрос — в частности, в виду достижений религии: помогает ли философия в беде? Такой вопрос задает тот, кто ищет объективной и чувственно осязаемой опоры. Но такой опоры философствование не дает. Опорой в философство­вании служит воспоминание, возможность перевести дух в пред­ставлении об объемлющем, обретение себя в даровании себя. Философская вера ощущает себя брошенной, неуверенной, не­защищенной.

И все-таки философское предание — как бы аналог опоры. Перед нашим взором действительность философствования в прош­лом великих философов, философских трудов. Любовь к отдель­ным философам, к их трудам никогда не может видеть в челове­ке большее, чем самого человека, и неизбежно должна воcпринимать повсюду заблуждения, границы и падения. Даже наивысшее предание остается во времени, не дает ни опоры, ни реальной общ­ности, не превращается в собрание священных книг и не ведает абсолютно значимого произведения. Истина нигде не предстает завершенной, однако, сложившаяся во всей истории философии от Китая до Западной Европы, она — неисчерпаемый источник, который струится лишь тогда, когда его находят в истоках на­стоящего для нового осуществления.

Благодарность за возможность обращаться к этому преданию символически персонифицировала «философию». Для нас стало обычным говорить о ней как о существе. Цицерон и особенно выразительно Боэций совершили эту персонификацию.

Однако философская вера относится к традиционной филосо­фии не с послушанием, хотя и с почтением. История становится для нее не авторитетом, а единственно присутствием духовной борьбы.

История многозначна. Как легко соскальзывает философия со своего пути там, где она становится исповеданием, фиксирует­ся в догматах, основывает школы в институциональном сообще­стве, где она превращает предание в авторитет, героизирует глав школ и диалектически оказывается в сфере ни к чему не обя­зывающей игры. Философская вера требует трезвости и одновременно полной серьезности. Быть может, отклонения философии от ее пути находятся на первом плане ее явления. Быть может, вели­кие мысли оказывались чаще непонятыми, чем понятыми. Быть может, история платонизма, например, (начиная со Спевсиппа) — лишь история искажений и потерь, чередующихся с ред­кими моментами вновь узнанного. Благодаря философии, хотя и вопреки ее смыслу, люди открыли путь к нигилизму. Поэтому философию стали считать опасной. Нередко ее объявляли, по су­ществу, невозможной.

Только исходя из философской веры, всегда изначально, бу­дучи способным узнавать себя в другом, можно через нагромож­дения отклонений найти в истории философии путь к истине, ко­торая зародилась в ней.

**Вторая лекция СОДЕРЖАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ВЕРЫ**

От философии ждут убедительного рассудочного понимания, чего-то, что каждый должен признать правильным и что он может знать, а не чему он должен верить.

На самом деле, философия не ссылается ни на откровение, ни на авторитет. Однако то, с чем разумно выражает свое согласие философствующий человек,— нечто значительно большее, чем убе­дительное рассудочное знание. Это то, что он постигает как истин­ное из собственных истоков и привносит в настоящее посредством всех органов.

В философствовании человек совершает прорыв своего естест­ва, но посредством собственной сущности. То, что он в этом проры­ве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера. В фи­лософствовании мы идем путем, который ведет к истокам веры, присущим человеку как человеку.

В своих начатках философские мысли присутствуют в каждом человеке, в наиболее чистом виде иногда в детях. Обнаруживать такие ходы мыслей, прояснять их и раскрывать, повторять их и узнавать в них то, что мыслилось на протяжении тысячелетий,— дело философии как превратившегося в профессиональное ремес­ло мышления. К этому относится, во-первых, рефлексия о *прост­ранстве содержания веры* (методическое осмысление), во-вторых, рефлексия о *содержании самой веры.*

Сделать первое мы уже пытались. Повторяю это кратко в дру­гом аспекте.

***Пространство содержания веры***

Оно открывается четырьмя вопросами: Что я знаю? Что, собст­венно, есть? Что есть истина? Каким образом я знаю? Исходя из разработанных в первой лекции понятий, мы отвечаем:

Первый вопрос: Что я знаю? Ответ гласит: Все, что я знаю, находится в расщеплении на субъект и объект, оно для меня предмет (объект), явление, существующее не само по себе. Однако в этом расщеплении субъект и объект связаны друг с дру­гом. Нет объекта без субъекта, нет и субъекта без объекта. Поэто­му то, что я познаю как бытие, всегда содержится в целостности расщепления на субъект и объект, а не только на одной из этих сторон.

Расщепление на субъект и объект многообразно: наличное бытие выступает в своем мире как окружающая среда; сознание вообще противостоит предметам: дух живет в идеях, экзистенция соотнесена с трансценденцией. Однако окружающая среда, идеи, трансценденция становятся мыслимыми объектами только в созна­нии вообще посредством опредмечивания в схемах и символах.

Следовательно, то, что я знаю,— всегда объективность в созна­нии вообще и ограничено этим; но в своей конечности оно — возможный трамплин к трансцендированию.

Второй вопрос: Что, собственно, есть? Ответ сле­дует искать и находить не в перечислении многочисленного встре­чающегося сущего, а в схватывании того, что само по себе или под­линно есть. Поскольку наш вопрос всегда предполагает рас­щепление на субъект и объект, а бытие должно выходить за пре­делы субъекта и объекта или быть объемлющим то и другое, то вопрос о бытии есть одновременно вопрос о спрашивающем. Ответ должен показать нам бытие в неразрывной связи с тем, что мы есть сами; ибо бытие должно посредством сущности нашего бытия до­пускать возможность вопроса о нем и быть доступным этому вопрошанию к нему с таким вопросом.

На вопрос о бытии существует ряд типичных ответов, иногда метких, иногда совершенно неправильных. Сначала бытием или основой всего сущего считали встречающуюся в мире *предмет­ность:* материю, пространственные структуры, картины мира. Бы­тие есть объект.

Затем, наоборот, тем, из чего исходит бытие, тем, что его соз­дает, опредмечивает, стали считать *субъективное.* Бытие есть по­рождение «Я».

Наконец, бытие, очищенное от случайностей материально опре­деленного, стало мыслиться как структуры мышления (категории), позволяющие постигать бытие потому, что они сами заключены в самом бытии. В мышлении о бытии становится непосредственно достоверным, что бытие есть, не есть, становится, существует, есть нечто, субстанция, причина и действие и т. д. Бытие есть Логос.

Неудовлетворенность каждой такой онтологией ведет к осозна­нию своеобразия философской удостоверенности бытия.

1) Если то, что подлинно существует, *не есть предмет* в качест­ве объекта для субъекта, то оно недоступно тому типу познания, которое означает предметное знание чего-то.

Однако поскольку все то, что есть для нас предмет, заставля­ет понять отличие его явленности от самого по себе бытия, то бытие как явление указует на подлинное оытие, которое в нем говорит и становится ощущаемым.

2) Если то, что подлинно существует, не есть переживаемое в качестве объекта для взирающего на него единичного сознания, то оно недоступно и психологическому познанию.

Однако поскольку все переживаемое есть присутствие бытия, то способ существования в субъективности есть основное явление бытия; переживать и понимать — обязательные акты для обре­тения уверенности в бытии.

3) Если то, что подлинно существует, не есть структура мышле­ния в категориях, не Логос, то оно недоступно и логическому поз­нанию.

Но так как вес, что есть для нас, должно войти в способ мыш­ления, то знание категорий — условие ясности философствования.

Подлинное бытие, которое не есть ни объект, ни субъект, а являет себя в целостности расщепления на субъект и объект и должно наполнить категории, чтобы придать им смысл и значе­ние, мы назвали объемлющим.

Поэтому вопрос, что, собственно, есть, должен найти ответ посредством высветления модусов объемлющего — мира и трансценденции — наличного бытия, сознание вообще, духа, экзистен­ции. Но так как в основе всех этих способов лежит единое, то в ко­нечном итоге ответ должен гласить: подлинное бытие есть транс­ценденция (или Бог), положение, истинное понимание которого включает в себя всю философскую веру и все философски высвет­ляющее мышление, которое находит только один путь — в после­довательности всех способов объемлющего.

Третий вопрос: Что есть истина? Ответ гласит: В каждом модусе объемлющего, которое есть мы, коренится своеобразный смысл, присущий бытию истины.

В *наличном бытии* заключена истина как непосредственность чувственно наличного, как витальная польза, как инстинкт, как практическое и благоприятствующее.

В *сознании вообще* истина заключена как непротиворечивость предметно мыслимого в общих категориях.

В *духе* истина заключена как убежденность в идеях.

В *экзистенции* — как подлинная вера. Верой называется созна­ние экзистенции в соотнесении с трансценденцией.

Всякая истинность высказывается в среде сознания вообще, которое, однако, дает при этом лишь формы правильности, тогда как источник истины происходит из других модусов объемлющего.

Четвертый вопрос: Каким образом я знаю? Когда возникает сомнение, я ищу обоснования. Я задаю вопрос о спосо­бе, посредством которого я знаю, о смысле и границах этого зна­ния. Тогда становится ясно, что каждая истина присутствует в особом способе мышления. Эти способы мышления познаются в учении о категориях и о методе. Они дают мне общее представ­ление о философствовании, овладев которым я не только знаю, но и знаю, каким образом и посредством чего я знаю.

Для философствования имеет при этом особенное, более того, решающее значение удостоверенность в наличии разницы между предметно познающим мышлением, применяемым в науках, и трансцендирующим мышлением, присущим философии. Можно сказать, философское объяснение достигает своей цели, когда вещь становится беспредметной, причем в двояком смысле, кото­рый заключается в том, что для позитивиста ничего не остается потому, что он не видит больше предмета, тогда как для философа благодаря этому возникает свет. В исчезновении предмета он, правда, не может охватить подлинное бытие, но может быть на­полнен им.

Наши четыре вопроса ведут к ходу мыслей, который на своих границах трансцендирует все познаваемое и мир в целом таким образом, что мы убеждаемся в явленности наличного бытия, а тем самым и в объемлющем, и открываем область веры. Это трансцендирующее мышление есть мышление, которое благодаря методу научно по своему характеру, а вместе с тем из-за исчезно­вения определенного предмета иное, чем научное познание.

Этот ход мыслей не убедителен для каждого, подобно эмпири­ческому и рациональному познанию конечных предметов, но убе­дителен для того, кто применяет его, кто, трансцендируя в нем все конечное, узнает вместе с конечным и бесконечное. Продвигаясь вдоль границы, он вынужден чувствовать границу как границу; методически он преодолевает с помощью категорий именно эти ка­тегории, в незнании он обнаруживает новый способ беспредмет­ного знания. Такое философствование совершает ход мыслей, ко­торый, правда, еще не открывает содержание веры, но освобож­дает для него пространство.

***Содержание веры***

Философское содержание веры можно высказать в таких положе­ниях, как:

Бог есть.

Существует безусловное требование.

Мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией.

1) Бог есть. Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом. Величайшее различие веры заключается в том, считаю ли я мир в его целостности бытием самим по себе, природу — Богом или рассматриваю мир в его целостности как лишенный в себе основы и ищу основу мира и самого себя в том, что находится вне мира.

Существуют доказательства бытия Бога. Со времен Канта для добросовестного мышления считается установленным, что подоб­ные доказательства невозможны, если они хотят заставить рассудок понять их так, как я могу заставить его понять, что Земля вращается вокруг Солнца и что у Луны есть обратная сторона. Однако, как идеальные образования, доказательства бытия Бога не теряют своего значения от того, что они утратили свою дока­зательность. Они свидетельствуют о том, что в вере обретается уверенность в ходе мыслей, которые там, где они, впервые воз­никнув, становятся для человека, убеждающего самого себя в их истинности, величайшим событием его жизни, а в тех случаях, ког­да он их полностью осмысливает, он обретает возможность вновь утвердиться в своей уверенности. Мысль, как таковая, со­вершает в человеке преобразование. Мысль делает нас как бы видящими. Более того, мысль становится одной из основ нас самих. Рост сознания бытия посредством мысли становится источником серьезности.

Доказательства бытия Бога исходят сначала из того, что мо­жет быть обнаружено, узнано в мире, а затем приходят к выводу: если существует это, то должен существовать Бог. Так представ­ляют себе основную загадку наличного бытия мира, считая, что она указует на Бога.

Или прибегают к ходу мыслей, в котором собственное мышле­ние понимается как сознание бытия и углубляется до сознания Бога. Это — собственно спекулятивная философия.

Или же уверенность черпается из экзистенции: различие между добром и злом обретает всю свою серьезность как требование Бога. Действительность любви подобна языку Божьему.

И повсюду незамкнутость мира и разрушение каждой замкну­той картины мира, неудача планирования в мире, человеческих проектов и их осуществлений, незавершенность самого челове­ческого бытия ведут к границе: у края бездны познается ничто или Бог.

Однако здесь никогда не может быть доказательства в смысле неопровержимого научного доказательства. Доказанный Бог уже не Бог. Поэтому: только тот, кто исходит из Бога, может Его искать. Уверенность в бытии Бога, какой бы зачаточной и непости­жимой она ни была, есть предпосылка, а не результат философст­вования.

После превосходного опровержения всех доказательств бытия Бога, данного Кантом, после глубокомысленного, удобного, но и ложного восстановления этих доказательств Гегелем, после воз­рождения в последнее время интереса к средневековым доказа­тельствам бытия Бога сегодня новое философское осмысление их стало насущной необходимостью. Теодор Хаубах, социалист и уча­стник заговора 20 июля, повешенный гестапо, этот политик и реалист, преисполненный надежды на то, что после неизбежного поражения будет построена новая Германия, серьезно занимался в годы войны доказательствами бытия Бога, в которых он видел необходимый фундамент объединяющего всех нас сознания.

За мыслью, что Бог есть, сразу же следуют домыслы, пытаю­щиеся определить, что есть Бог. Это невозможно, но все-таки здесь возникает богатое содержанием и волнующее мышление. Правда, первенство здесь принадлежит негативной теологии, ко­торая говорит о том, что не есть Бог, а именно не есть что-либо из того, что стоит как конечное перед нашим взором или мышле­нием. Но конечные сущности служат подобием, символом, анало­гией, назначение их — вызвать в нашем воображении Бога.

2) Существует безусловное требование: Основой для поставленных перед нами требований служат обычно цели в наличном бытии (польза) или не вызывающий сомнения авто­ритет. Подобные требования обусловлены целью или слепым послушанием.

Истоки безусловного требования — во мне, поскольку оно несет меня. Постигнуть это безусловное нельзя ни исходя из цели, ни исходя из авторитета. Что существует безусловное в качестве основы действий, есть не дело познания, а содержание веры. Наше конечное мышление находит лишь цепь уходящих в бесконечность условий и поэтому может так или иначе оправдать все. Схваты­вание безусловного в историчности нашего «здесь и теперь» бес­конечно по своему характеру и поэтому, хотя оно и уясняется в общих положениях, не может быть достаточно определено всеоб­щим или выведено из него.

Безусловное требование подступает ко мне во временности моей настоящей жизни как требование к моему наличному бытию, со стороны моей подлинной самости, требование того, что я как бы вечно есмь перед трансценденцией. Если основа моей воли бе­зусловна, то я воспринимаю ее как то, что я, собственно, есмь и чему должно соответствовать мое наличное бытие.

Само безусловное не становится временным. Там, где оно есть, оно и перпендикулярно времени. Оно вторгается из трансценденции в этот мир путем, который идет через нашу свободу.

3) Реальность мира обладает исчезающим на­личным бытием между Богом и экзистенцией: шаткость всех способов познания реальности, толкование как чер­та всякого познания, данность всякого бытия для нас в рас­щеплении на субъект и объект, все эти основные черты возмож­ного для нас знания означают: все предметы — лишь явления, познанное бытие никогда не есть бытие само по себе и в целом. Явленность наличного бытия — основной вывод философского мышления. Хотя он и может быть понят не предметно, а лишь при трансцендировании, но тот рассудок, который вообще способен трансцендировать, не может уклониться от него. Этот вывод не до­бавляет нового частного знания к знанию уже существующему, но производит сдвиг в осознании бытия в целом. Отсюда и вне­запный неугасимый более свет, который, например, озаряет нас при изучении Канта после более или менее длительных усилий. Если этот свет не появляется, то все изучение Канта застревает на получении по существу непонятых, потому что не осуществленных обрывков знания.

Мир в целом не становится для нас предметом. Каждый предмет находится в мире, но ни один предмет не есть мир. Каждое определение мира и каждая оценка его, будь то оптимистическое утверждение гармонии мира или пессимистическое отрицание мира в его разорванности, ведут к тотальным суждениям, в которых всегда предпочтение отдается отдельным реальностям и не прини­маются во внимание остальные. Этому противостоит уверенность в незавершенности и бездонности мира, а тем самым и готов­ность постоянно вслушиваться во все способы бытия мира, в со­бытия и собственные деяния во временном процессе всегда неза­вершенной жизни. С этой готовностью связаны:

Во-первых, уверенность в абсолютной трансцендентности Бога по отношению к миру: Deus absconditus[[5]](#footnote-6)[5] отдаляется, когда я хочу его постигнуть, и неожиданно близок в абсолютной историчности каждой данной ситуации;

во-вторых, узнавание мира как языка Божьего: бытие мира не есть само по себе; в нем осуществляется в постоянной многознач­ности слово Божье, которое лишь в исчезающем мгновении может стать исторически однозначным для экзистенции.

Для такой веры наше бытие во времени есть встреча экзистен­ции и трансценденции — вечного, которое есть мы в качестве соз­данных и подаренных себе, и вечного самого по себе. В мире встре­чается то, что вечно, и то, что являет себя во времени.

Но так как встреча экзистенции и трансценденции есть встре­ча в мире, она связана с миром в это время. Поскольку то, что есть для нас, должно являться во временности бытия мира, не существует непосредственного знания о Боге и экзистенции. Исследование мира — единственный путь нашего познания, осу­ществление мира,— единственный путь экзистенциального осу­ществления. Теряя мир, мы одновременно теряем самих себя.

Для основоположений веры значимо:

Ни одно из этих положений не может быть доказано, как дока­зывается конечное знание. Их истина может быть открыта только вниманием, пояснена определенным ходом мыслей, напомнить о ней можно только призывом. Они сохраняют неустойчивость неузнанного. Слишком гладкое высказывание этих положений вы­зывает опасение. Ими слишком быстро начинают оперировать как знанием, и тогда они теряют свой смысл. Они совращают к лож­ному притязанию того, кто их высказывает. Я принужден к прямо­му высказыванию в философствовании, когда меня решительно спрашивают: Есть ли Бог? Существует ли безусловное требование в наличном бытии? Есть ли мир последнее, или бытие мира — нечто неустойчивое и исчезающее?

Высказывания неверия гласят:

Во-первых: Бога нет, ибо существует только мир и правила происходящего в нем; мир есть Бог.

Во-вторых: Нет безусловного, ибо требования, которым я следую, возникли и обусловлены привычкой, навыками, традицией, послушанием; все в бесконечном подчинено условиям.

В-третьих: Мир есть все, единственная и подлинная действи­тельность. В мире, правда, все преходяще, но сам мир абсолю­тен, вечен, он не исчезает и не есть неустойчивое, переходное бытие.

В философствовании не следует пользоваться незнанием, что­бы уклоняться от ответа. Я не знаю, верую ли я. Но меня охваты­вает такая вера, что я осмеливаюсь жить перед лицом этой веры. В философствовании всегда будет существовать напряжение меж­ду нерешительностью колеблющегося высказывания и действи­тельностью решительного поведения в исторической ситуации.

Исторические истоки философского содержания западного фи­лософствования находятся не только в греческом, но и в библей­ском мышлении. Тот, кто неспособен верить в откровение как таковое, может все-таки обратиться к Библии как источнику и про­никнуться ее истиной, оставляя в стороне откровение. В самом деле, до сегодняшнего дня изучение Библии было одной из основ едва ли не всей западной философии. Это неповторимое творе­ние не принадлежит какому-либо одному вероисповеданию или какой-либо одной религии; оно принадлежит всем.

Сравнивая библейскую религию с религиями Индии и Восточ­ной Азии, мы осознаем, что именно в ней наша своеобразная осно­ва. Правда, и в других религиях не полностью отсутствуют основные черты библейской религии, но они не получают в них такого решающего значения. И в Библии эти основные черты присутствуют не везде, а некоторые из них — лишь в немногих, но особенно важных местах. Напоминаю их:

1) *Единый Бог:* Единое становится основой сознания бытия и этоса, началом действенного погружения в мир. Нет других богов, кроме Бога — такова метафизическая основа серьезности признания единого в мире.

2) *Трансцендентность Бога-творца:* Преодоление демоническо­го мира и магии приводит к осознанию трансцендентности Бога, не имеющего изображения, образа, недоступного мысли. Идея творения приводит мир в целом в состояние неустойчивости. Мир бездонен и существует не из себя. Человек как единичный в своей экзистенции обретает свою свободу в мире в качестве созданного Богом; в своем единении с трансцендентным Богом и только по­средством этого единения он независим по отношению к миру.

3) *Встреча человека с Богом:* Трансцендентный Бог имеет личностный аспект. Он — личность, к которой обращается чело­век. Существует стремление к Богу, стремление услышать Бога. Из этого возникает страстное желание человека искать личного Бога. Библейская религия — религия молитвы. Молитва в ее чис­той форме — свободная от мирских желаний — становится вос­хвалением и благодарением и завершается доверием: Да будет воля Твоя.

4) *Заповеди Бога:* С неповторимой простотой высказываются в десяти заповедях основные истины как заповеди Бога. Разли­чие между добром и злом выражено в абсолютной формуле или — или. Со времен пророков требуется любовь к ближнему, нахо­дящая свое высшее выражение в словах: люби ближнего своего как самого себя.

5) *Сознание историчности:* Оно возникает в эпоху политичес­ких катастроф как универсальное историческое осознание твори­мой Богом истории. Оно становится основой создания религиозно­го центра жизни, который втягивает в «здесь и теперь» целост­ность всего мира. Не рассеянность и случайность бесконечного, а созданное Богом настоящее придает жизни ее вес.

6) *Страдание:* Страдание обретает достоинство, страдание становится путем к Божеству. В истории раба Божьего (Второисайя) и в символе креста (Христос) оно становится полюсом, соответствующим трагическому у греков. Библейская религия живет без трагического сознания или в преодолении трагизма.

7) *Открытость неразрешимостям:* Достоверность веры самым решительным образом испытывает себя. Делается смелая попытка при данных религиозных позициях — а каждое высказывание неизбежно становится позицией — выявлять складывающееся в ней неразрешимое. Страстность борьбы за Бога против Бога до­стигает исключительной силы в книге Иова \*. Отчаяние, заклю­ченное в ничто (как неизбежный переход для правоверного), не­превзойденным образом выражено в книге Проповедника.

Каждая из этих основных черт связана со своеобразными отклонениями:

1) *Единый Бог становится абстрактным,* и тогда он только негативен по отношению ко всему бытию мира, его многообразию и полноте. Единичное умертвляет множественность.

2) *Трансцендентный Бог* отделяется от мира. Бог без творения есть мысль, в которой все исчезает. По мере того как мир стано­вится не только ничтожным, но превращается в ничто, трансценденция также становится для нас как бы ничто, без того чтобы что-либо еще было.

3) *Встреча с Богом* становится эгоистической или превращает­ся в наслаждение чувством. Опасность этой молитвенной религии заключается в назойливости по отношению к божеству при эгоис­тической душевной направленности.

Другая опасность — склонность к уверенности в знании воли Божьей, которая становится источником фанатизма. Множество ужасных деяний, совершавшихся в мире, обосновывались бо­жественной волей. Фанатики не слышат многозначительности всего того, что вещает глас Божий. Тот, кто точно знает, что гово­рит и чего хочет Бог, превращает Бога в существо мира, над ко­торым он властвует, и оказывается тем самым на пути к суеверию. Никакое мирское притязание или оправдание не может основы­ваться на гласе Божьем. То, что представляется обоснованной достоверностью отдельному человеку, а иногда и сообществу людей, никогда не может быть в своем содержании определен­ностью для всех.

4) *Заповеди Божьи* превращаются из простых основ нравст­венности в абстрактные юридические нормы и развиваются в бес­конечную законность особых определений.

5) Сознание *историчности* утрачивается в исторически объек­тивном созерцании. Тогда возникает претензия на право распоря­жаться мировой историей, будь то мысленно в виде знания целого или даже действенно, исходя из известного действующему бо­жественного промысла. Или возникает эстетическое созерцание, которое ведет к утрате серьезности в понимании значения собст­венной экзистенции перед лицом истории в ее целостности.

6) *Страдание* превращается в психологическом переосмысле­нии в мазохистское удовольствие, или садистически утверждается, или мыслится как жертвенность в давно преодоленных магических категориях.

7) *Открытость неразрешимостям* ведет к отчаянию или к ни­гилизму, к бунту чудовищной негативности.

В истории библейской религии эти отклонения обнаруживаются вплоть до сего дня. Дикость, которая нередко в них проявляется,— как бы искажение изначального пафоса веры. Искаженные древ­ние импульсы веры ведут к ложным выводам, обусловленным чу­довищным единением с витальными влечениями и их извраще­ниями.

***Разум и коммуникация***

Выявление пространства объемлющего и указание на основопо­ложения, которые при высказывании содержания веры все-таки остаются неопределенными, еще недостаточны для характери­стики философской веры. Ибо философствование существенно происходит во времени. Философия занимает промежуточное поло­жение между истоками и целью. Нечто в нас, ведущее нас по это­му пути, побуждает за пределы нашей субъективности, притяги­вает к объекту, не будучи само чем-то осязаемым, то, посредством которого мы, собственно говоря, и живем в философском понима­нии, называется разумом. Разум никогда не бывает без рассудка, но бесконечно превосходит рассудок. В философскую веру разум входит как необходимый момент. Любое чувство истины раскры­вается лишь тогда в чистом виде, когда оно очищено в движении разума.

Нам представляется необходимым охарактеризовать разум.

Разум сопоставляет все уровни истины, показывая зна­чимость каждого. Он препятствует замыканию истины в себе. Она понимает, что каждая вера, изолирующая и абсолютизирующая один из модусов объемлющего, становится ложной. Так, заб­луждается даже «вера» сознания вообще, когда она утверждает непротиворечивость самого бытия. Ибо сознание вообще может лишь сказать, что для него непостижимо то, что не следует его за­конам, таким, как закон противоречия. Однако все доступные сознанию вообще содержания — еще не само бытие, а лишь спо­соб его явления в категориях общезначимого мышления.

Разум запрещает останавливаться на каком-либо смысле истины, который не включает в себя всю истину. Он запрещает попадать в тупики, довольствоваться узостью, какой бы соблазни­тельной она ни была, забывать или проходить мимо чего-либо, будь то реальность, значимость или возможность. Разум требует ничего не упускать, вступать в соотношение со всем, что есть, искать за пределом любой границы то, что есть и должно быть, охватывать даже противоположности и всегда постигать целост­ность, всякую возможную гармонию.

Но вместе с тем разум пытается также в каждой целостности найти возможность необходимого прорыва. Он запрещает завер­шенную гармонию. Он доходит до крайности, чтобы узнать под­линное бытие.

Его корень — не воля к разрушению, как она предстает в бес­конечности интеллектуальной софистики, а открытость бесконеч­ности содержаний. Для него, правда, имеет значение требование сомневаться, но лишь для того, чтобы обрести истину в ее чистоте, как беспочвенное мышление, рассудок становится нигилистичным; как основанный на экзистенции, разум — спасение и от нигилиз­ма, ибо он сохраняет веру в то, что в движении с рассудком в конкретности бытия мира, в безднах антиномий, прорывов и ра­зорванности он в конечном итоге вновь уверится в трансценденции.

Разум — это объемлющее в нас, которое не имеет подлинных истоков, но есть орудие экзистенции. Со стороны экзистенции он — безусловное, направленное на то, чтобы явить истоки в их осуществленности как глубочайшее откровение.

Это — как бы настроенность разума. В трезвой ясности дейст­вует страсть к открытости. Разумный человек так же решительно живет из корня собственного исторического основания, как отдает­ся каждому встречающемуся ему проявлению историчности, чтобы проникнуть в глубину историчности бытия мира, в которой только и станет возможным осведомленность обо всем. Из этого происте­кает то, что было одновременно и побудительным импульсом,— любовь к бытию, ко всему сущему как сущему в его прозрачности, посредством которой оно явно принадлежит истокам. Разум придает широту и тонкость слуху, гибкость в готовности к комму­никации, способность к преобразованию в новых опытах, но все это лишь скрыто в основе, нерушимо в верности, жизненно в ак­туальном воспоминании обо всем, что когда-либо было для него действительным. Сколько бы философствующий ни восхвалял разум, посредством которого он совершает то, что ему удается,— этого будет недостаточно. Разум — связь всех модусов объемлю­щего. Он не допускает, чтобы какое-либо сущее абсолютно отде­лилось, утвердилось в оторванности, стало ничтожным в рас­сеянии. Ничто не должно быть утеряно там, где разум становится действенным, то, что есть, ищет связь. Возникает универсальное соучастие в жизни, открытая заинтересованность. Разум пробуждает дремлющие истоки, освобождает скрытое, допускает под­линность борьбы. Он настойчиво направляет к единому, которое есть все, и устраняет заблуждения, преждевременно, неполно и партийно фиксирующие это единое.

Разум требует беспредельной *коммуникации,* он сам — то­тальная воля к коммуникации. Поскольку во времени мы не можем объективно обладать истиной как единой и вечной и поскольку наличное бытие возможно только наряду с другим наличным бы­тием, экзистенция постигает себя лишь в сообществе с другой экзистенцией, коммуникация являет собой образ открытия исти­ны во времени.

Существует ряд больших соблазнов: удалиться от людей в вере в Бога, оправдать свое одиночество мнимым знанием абсо­лютной истины, посредством предполагаемого обладания самим бытием достичь удовлетворенности, которая в действительности есть отсутствие любви. К этому присоединяется утверждение, что каждый человек — замкнутая монада, что никто не может выйти из себя, что коммуникация — иллюзорная идея.

Этому противостоит философская вера, которую можно на­звать также верой в коммуникацию. Ибо здесь имеют силу два положения: истина есть то, что нас соединяет, и — в коммуни­кации заключены истоки истины. Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объеди­нения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и в своеволии, в замкну­том одиночестве.

**Третья лекция ЧЕЛОВЕК**

В одной лекции можно лишь поверхностно коснуться огромной темы «Человек». Знание о человеке для нас, людей, безусловно, чрезвычайно важно. Мы ведь часто слышим: Знать, что есть че­ловек, единственно, собственно говоря, для нас возможное (ибо это мы сами), а также единственно существенное — ибо человек есть мера всех вещей. Обо всем другом можно говорить только в соотнесении с человеком, а именно о том, что он находит в мире, чем он может располагать и что он встречает как превосходящее его по силе. То, что он видит, слышит, осязает, имеет для него значение характерного способа явления реальной действительно­сти. То, что он сверх того имеет в мыслях,— это его представления, созданные им самим. Если мы будем держаться человека, у нас будет то, что нам доступно, что нас касается, будет все, что есть. На мгновение это может показаться убедительным, но все-таки это полное заблуждение. Верно, правда, что все, что есть, выступа­ет для нас в явлении, постижимом для нас. Поэтому строгое требование к человеку: то, что есть,— должно стать для него на­стоящим; оно должно быть узнано, введено в его «здесь и теперь». Выполнение этого требования находит свое выражение в порази­тельном основном явлении человеческого бытия; оно состоит в том, что человек в его мизерности, это ничто в закоулке бесконечно­го мироздания, в своих узких рамках все-таки касается всего того, что есть над бытием мира и до него. Для человека значимо только то, что для него присутствует. Написав свои знаменитые слова о звездном небе надо мной и моральном законе во мне, Кант про­должает: «То и другое мне не следует... искать вне моего кругозо­ра и только предполагать; я вижу их перед собой и непосредствен­но связываю с сознанием моего существования. Первое начинает­ся с того места, которое я занимаю во внешнем чувственном мире... Второе начинается с моей невидимой самости... и представляет меня в мире... в котором я познаю себя не так, как там, только в случайной связи, а в связи всеобщей и необходимой...»

Однако, хотя то, что есть, и должно быть для человека в нас­тоящем, и все бытие для него заключается в наличии для него, оно создано не человеком — ни чувственная реальность, ни содержа­ние его представлений, мыслей и символов. То, что действитель­но есть, есть и без человека, даже если для нас оно и является в формах и способах, возникающих из человеческого бытия. Мы даже лучше знаем все то, что не есть мы сами,— быть может, человеку менее ясно, что он есть, чем то, что ему встречается. Он остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в его конечности его возможности как будто начинают простираться в бесконечность.

В величественных образах предпослано, что есть человек, буд­то он это уже знает. *Во-первых,* он воспринимался в *иерархии су­ществ.* В качестве чувственного существа он — высший из живот­ных, в качестве духовного — низший из ангелов, но он не живот­ное и не ангел, хотя и родствен обоим частью своего существа; перед обоими у него есть преимущество, поскольку он обладает тем, чего лишены те и другие и чем он обладает изначально как непосредственное творение Бога.

Или же человек мыслится как микрокосм, в котором содер­жится все то, что скрывает в себе мир, макрокосм. Человек не соответствует ни одному единичному существу, только миру в целом. Это мыслилось вследствие конкретной наглядности и соответствия его органов чувств явлениям мира. Свое возвы­шенное выражение это получило в глубоком высказывании Аристо­теля: душа есть в известном смысле все.

*Во-вторых,* бытие человека видели не в его образе, а в его *ситуации.* Основная ситуация, в которой находит себя человек, есть одновременно и основной признак его существа.

Беда рассказывает следующее об англосаксонском собрании 627 г., посвященном вопросу о принятии христианства. Один из герцогов сравнил жизнь человека с пребыванием в помещении воробья в зимнее время. «В очаге горит огонь, согревая зал, а снаружи бушует буря. Прилетает воробей и быстро пролетает через зал, влетев в одну дверь и вылетев из другой. Как только он про­летел через небольшое пространство, где ему было приятно, он исчезает и из зимы возвращается в зиму. Такова и жизнь человека, подобная мгновению. Что ей предшествовало и что за ней после­дует, нам неизвестно...» Этот германец чувствует, что он зависит от чего-то чуждого, что он случаен здесь, в мире, но здесь, в этой жизни, ему хорошо и он в безопасности; беспокоит его только ско­ротечность жизни и то, что последует за ней. Августин («De beata vita»[[6]](#footnote-7)[6]) так же, как тот, считает наше пребывание на земле зага­дочным, но его оценка противоположна: «Ибо так как Бог, приро­да, необходимость, или наша воля, или все они вместе — вопрос этот темен — необдуманно и не размышляя бросили нас в этот мир, как в бушующее море...»

*В-третьих,* бытие человека рассматривается в его *потерян­ности* и его *величии* одновременно, в его бренности и его возмож­ностях, в загадочности того, что его шансы и задачи вырастают именно из его шаткости. Этот образ человека проходит с откло­нениями через всю историю западного мира.

Греки знали, что никого нельзя считать счастливым до его смерти. Человек отдан во власть неведомой судьбы; люди прехо­дящи, как листья в лесу. Забывать о мере возможностей челове­ка — гордыня, и она ведет к глубокому падению. Но греки знали и другое: многое могущественно, но нет ничего могущественнее человека.

Ветхому завету известна та же полярность. В нем говорится о ничтожестве человека:

Дни человека, как трава;

Как цвет полевой, так он цветет.

Пройдет над ним ветер, и нет его,

И место его уже не узнает его (Пс. 102).

И вместе с тем усматривается величие человека:

Не много Ты умалил его пред ангелами;...

Поставил его владыкою над делами рук Твоих.

Все положил под ноги его (Пс. 8).

Поднятый над общим для многих народов образом ничто­жества и величия, человек в Ветхом завете — подобие божества: Бог сотворил человека по образу своему; человек отпал от Бога и содержит в себе то и другое — образ Божий и грех.

Христиане остаются на этом пути. Они настолько твердо знали о границе человека, что видели ее даже в Богочеловеке: Иисус познал в величайшем страдании то, что он сказал на кресте слова­ми псалма: Боже мой, Боже мой, для чего Ты оставил меня? (Пс. 21, 2). Человек не может всецело зависеть от самого себя.

В силу этой непосредственности христиане в своих легендах даже святых считают способными отчаиваться и быть виновными. Петр трижды отрекся от Иисуса, испугавшись помощников палача первосвященника и настойчиво вопрошавшей его служанки. Рембрандт изобразил этих людей на картине, хранящейся в Ле­нинграде, которая некоторое время до войны находилась в Голландии— лицо Петра в момент отречения, незабываемое по вы­ражению основного свойства нашей человеческой природы, угро­жающих ему помощников палача первосвященника, злобно ли­кующую служанку, Иисуса на заднем плане, кротко взирающего на Петра.

Апостол Павел и Августин понимали невозможность того, чтобы праведный человек был истинно праведным. Но почему же? Если он поступает праведно, он должен знать, что поступает праведно; но это знание уже есть самодовольство, а тем самым и высокомерие. Без саморефлексии нет человеческой праведности, при саморефлексии нет свободной от вины чистой праведности. Пико делла Мирандола, пребывая в восторге от остававше­гося еще христианским Возрождения, нарисовал образ человека, исходя из идеи, которую придало ему божество, когда поместило в конце творения человека в мир: Бог сотворил человека по все соединяющему в себе образу своему и сказал ему: Мы не дали тебе ни определенного места, ни особого наследия. Все другие сотво­ренные существа мы подчинили определенным законам. Ты один ничем не связан, можешь брать, что хочешь, и быть по своему выбору тем, на что решишься по своей воле. Ты сам по своей воле и к своей чести должен быть собственным мастером и строителем и формировать себя из материала, который тебе подходит. Ты сво­боден — можешь опуститься на низшую ступень животного мира; но можешь и подняться до высших божественных сфер. Живот­ные обладают от рождения всем тем, чем они когда-либо будут обладать. Лишь в человека Отец заложил семя для любой дея­тельности и зародыши любого образа жизни.

Паскаль в терзаниях христианского сознания своей грехов­ности видел в человеке одновременно величие и ничтожество. Человек есть все и ничто. Он стоит на зыбкой почве между беско­нечностями. Созданный из непримиримых противоречий, он живет в неутешном беспокойстве не как примиренная середина, не как покоящееся среднее. «Что за фантастическое измышление — человек! Что за искаженный образ, какая в нем путаница, какие противоречия; он судит обо всем, ничтожный червь, слава и отбро­сы универсума... Человек бесконечно превосходит человека... Мы столь несчастны, что имеем представление о счастье. Мы не­сем в себе образ истины и обладаем лишь заблуждением. Мы не способны в действительности ни ничего не знать, ни твердо знать что-либо».

Исторических примеров того, как понимали природу человека, достаточно. Попытаемся внести принципиальную ясность в знание о человеке. Два пути показывают нам человека: либо как пред­мет исследования, либо как свободу.

Предметом исследования человек служит анатомии, физиоло­гии, психологии и социологии. Антропология как исследование рас и конституций изучает физическую телесность человека в це­лом. Достигнуто серьезное знание, *основная черта* которого сос­тоит в следующем: каждое познание носит частный характер, в том числе и относительные целостности; знания остаются раз­бросанными и не образуют единой картины. Поэтому знание о человеке там, где оно ведет к тотальным суждениям о бытии человека, к мнимому знанию в целом, всегда оказывается в тупике.

Философски существенны следующие основные вопросы. Воп­рос о различии между *человеком* и *животным* (а тем самым и воп­рос о *становлении человека],* быть может, наиболее волнующий вопрос. Здесь существуют возможности исследования эмпириче­ского материала, тогда как исследование вопроса о различии между человеком и ангелом может происходить лишь в набросках конструирующей фантазии, которая — что, впрочем, поучитель­но — измеряет человеческую сущность, сопоставляя ее с вымыш­ленными возможностями.

Отправной точкой исследования служат две противоречащие друг другу основные данности опыта. Мы воспринимаем себя как звено в цепи живого, одним из многих. Вопрос о различии между человеком и животным стал неверно поставленным. Определен­ным и допускающим ответ вопросом может быть только вопрос о различии между человеком и обезьяной, между обезьяной и другими млекопитающими и т. д., но не о различии между чело­веком и животным.

Вторая данность опыта состоит в следующем: мы видим чело­веческое тело в его ни с чем не сравнимом выражении. Оно при­надлежит самому человеку и обладает тем особым своеобразием красоты и благородства, по сравнению с которым все живое пред­ставляется как бы частным, как бы попавшим в тупик. Мы задаем вопрос об этих неповторимых основных чертах, которые прояв­ляются уже в теле человека, и, сравнивая, противопоставляем его другим живым существам.

На обоих путях выяснились факты, но действительно решаю­щие — только на первом пути. Принципиально могли бы иметь большие последствия и ответы, полученные на втором пути; они ограничили бы смысл ответов, полученных на первом пути. Ибо тогда в телесности человека обнаружилось бы нечто совершенно исключительное. До сих пор это не удавалось, несмотря на мно­жество ответов, начиная от утверждения, что только человек умеет смеяться, до утверждения о физиологически и морфологически открытой структуре его телесности, которая в отличие от всех остальных как бы окончательно сложившихся живых существ еще так или иначе скрывает в себе все возможности живого. Вопрос о фактическом состоянии следует отличать от вопроса о происхождении. Речь идет о втором, если в человеке видят эмбрио­нальное препятствие развитию или явление доместикации вслед­ствие развития культуры, аналогичное доместикации домашних животных; то и другое бессмысленно. Составившие эпоху иссле­дования Портмана о явлениях первых лет жизни и периода половой зрелости человека впервые выявили факты, позволяющие методами биологического исследования показать, что человек в своей телесности не становится подлинным человеком без факто­ров, относящихся к его историческому преданию, или что он ста­новится понятным в своих биологических свойствах лишь в соеди­нении с тем, что дано ему традицией, а не наследственностью. Однако мы далеки от того, чтобы действительно полностью и биологически бесспорно знать человеческую телесность в ее неповторимости, хотя и полагаем, что видим ее даже без научного познания.

С вопросом о различии между человеком и животным тесно связан *вопрос* о *происхождении человека,* о становлении человека. По-видимому, исследование окажется здесь в таком же положе­нии, как и в вопросе о возникновении жизни вообще. Прогресс знания увеличивает незнание в основных вопросах и указывает на границы, которые наполняются смыслом из иных истоков, чем истоки познания.

Тридцать лет тому назад один геолог предложил мне прочесть доклад о происхождении жизни. Я ответил: Величие биологии состоит в том, что она, в отличие от прежних смутных представ­лений о переходах, приходит ко все более уверенному понима­нию непонятности этого возникновения. На что геолог возразил: Но ведь жизнь должна была либо возникнуть на Земле, следова­тельно, только из неорганической природы, либо в зародыше упасть на Землю из космоса. Я: Это представляется совершен­нейшей дизъюнкцией, но ведь очевидно, что то и другое невозмож­но. Геолог: Тогда обратитесь к чудесам. Я: Нет, но я хочу лишь обрести в знании существенное незнание. Геолог: Этого я не по­нимаю. Вы стремитесь к чему-то негативному. Мир ведь постижим, в противном случае вся наша наука не имела бы смысла. Я: Быть может, смысл ее именно в том, и только в том, что она через пони­мание наталкивается на подлинно непонятое. И высказывание посредством гипотетических невозможностей непонятного в игре мыслей на границе познания может быть преисполнено смысла. Подобной игрой представляется и мысль о зародышах жизни в космосе, которые повсюду летают, порождают жизнь, поскольку жизнь в этой форме существовала испокон веку. Но эта игра мыслей тривиальна и ничего нам не говорит. Более выразительной игрой кажется мне представление Прейера: Мир — это единая огромная жизнь, отбросом и трупом которой является неживое. Объяснять следовало бы не возникновение жизни, а возникнове­ние неживого.

Аналогичной проблемой является проблема становления чело­века. Здесь открыто много важного, большей частью это сообра­жения о возможностях, в отдельных случаях факты. В целом за­гадка обрела глубину, картина сотен тысячелетий несколько прояс­нилась, но основа становления человека становилась все более непонятной. Наилучшей игрой мыслей в измышлении невозмож­ности представляется мне гипотеза Даке: Человек существовал испокон веку, он жил в многообразных формах животного мира совершенно иначе, чем, по-видимому, изначально родственные ему морфологически, но отличные по сущности другие виды живот­ных, чем рыбы, чем рептилии и т. д. Человек, так можно продол­жить эту мысль, есть с давних пор подлинная форма жизни, вся­кая другая жизнь — отпадение от нее, и в конечном итоге может оказаться, что не человек произошел от обезьяны, а скорее обезьяна от человека. А теперь нам, быть может, предстоит новый длительный процесс подобного отпадения, возникновение нового вида животных на пути застывшей техники в качестве формы его наличного бытия, и возникнет новый человек, с точки зрения которого эта масса будет выглядеть как новый вид, как только живое, уже не человеческое. Это абсурдные мысли, которые, однако, своей игрой высветляют в любом случае незнание.

В самой краткой форме все это было выражено в шутке, поме­щенной в журнале «Симплициссимус» в период первой мировой войны. Два крестьянина в Верхней Баварии беседуют: Досадно, но этот Дарвин, кажется, прав, мы происходим от обезьяны.— Да, говорит другой, досадно, но хотел бы я видеть ту обезьяну, которая впервые заметила, что она уже не обезьяна.

Человека нельзя выводить из чего-то другого, он — непосред­ственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бы­тия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя. Все виды зависимости в мире и все процессы био­логического развития затрагивают как бы вещество человека, но не его самого. Нельзя предугадать, как далеко еще зайдет исследо­вание в познании развития этого человеческого материала. И вряд ли существует область, которая бы больше увлекала и волно­вала нас.

Каждое знание о человеке, будучи абсолютизировано в мни­мое знание о человеке в целом, ведет к исчезновению его свободы. Так обстоит дело и с теми теориями о человеке, которые глубоко­мысленно предлагаются для ограниченных горизонтов психоана­лизом, марксизмом, расовой теорией. Они заслоняют самого чело­века, как только хотят большего, чем исследования аспектов его явления и только их.

Исследование знакомит нас, правда, с поразительными, вызы­вающими наше удивление данными о человеке, но чем большую ясность оно обретает, тем больше мы осознаем, что оно никогда не сможет превратить человека в целом в предмет исследования. Че­ловек всегда больше того, что он о себе знает. Это относится как к человеку вообще, так и к каждому отдельному человеку. Никогда нельзя подвести окончательный итог и полностью понять как чело­века вообще, так и отдельного человека.

Абсолютизация всегда остающегося частным знания о челове­ке ведет к небрежности, к искажению образа человека. А искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предрешает характер нашего об­щения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроен­ность и выбор задач.

Что есть человек — это мы все и каждый отдельный человек знаем, основываясь на предпосылках и результатах исследова­ния. Это дело нашей свободы, которая знает, что связана с необ­ходимым познанием, но сама в качестве предмета исследования не включена в него. Ибо постольку, поскольку мы исследуем себя, мы уже не видим свободу, а видим определенное бытие, конеч­ность, образ, связь, каузальную необходимость. Сознаем же мы наше человеческое бытие из нашей свободы.

Резюмирую еще раз, чтобы укрепить мост для сознания сво­боды.

Человек не может быть понят как «развившийся» из живот­ных.

Этому противостоит тезис: Иначе чем посредством такого раз­вития невозможно понять происхождение человека. Поскольку это единственное понятное и все в мире происходит естественным пу­тем, человек должен был возникнуть в ходе такой эволюции.

Ответ: В самом деле для нашего познания все понятно, ибо познание не может выходить за пределы понимаемого, вне позна­ния для познания нет ничего. Однако отнюдь не все бытие исчерпы­вается тем, что может быть познано, если познанием мы называем научно убедительное предметное постижение в качестве допускаю­щей идентичное понимание сообщаемости. Это познание всегда частично и соотнесено с определенными конечными предметами; оно впадает в принципиальное заблуждение, как только пытается понять целое.

Даже мир в целом не может быть понят из одного, нескольких или многих обозримых принципов. Вслед за первой, неверной и тщетной попыткой схватить целое познание расщепляется. Поз­нание находится в мире и не постигает мир. Универсальное позна­ние, например в математике и естественных науках, схватывает, правда, нечто повсюду присутствующее, но никогда не познает действительность в целом.

Ошибочной была бы также попытка совершить прыжок внутри познания к познанию иного рода, будто на границе познаваем тво­рец мира, вмешательство творца в ход вещей мира — все это для познания лишь тавтологические образы незнания.

Мир бездонен. Однако человек находит в себе то, что он не на­ходит нигде в мире,— нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь я обретаю опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действования. Здесь путь ведет через мир и нас самих к трансценденции.

Свобода не может быть доказана тому, кто ее отрицает, напо­добие того, как доказываются встречающиеся в мире вещи. Но так как в свободе заключены истоки наших действий и сознания наше­го бытия, то, что есть человек не только содержание знания, но и *вера.* То, как человек уверен в своем бытии человеком, составляет основную черту философской веры.

Свобода человека неотделима от осознания *конечности чело­века.*

Наметим вкратце основные черты: конечность человека есть, *во-первых,* конечность всего живого. Он зависит от окружающего его мира, от питания и показаний его органов чувств; он отдан во власть безжалостного немого и слепого природного процесса; он должен умереть.

Конечность человека есть, *во-вторых,* его зависимость от дру­гих людей и от созданного человеческим сообществом историче­ского мира. Он не может ничему довериться в этом мире. Земные блага приходят и уходят. В обществе людей господствует не толь­ко справедливость, но и власть, которая объявляет свой произвол органом справедливости и поэтому всегда основана на неправде. Государство и народное сообщество могут уничтожить людей, ра­ботающих на них всю свою жизнь. Доверять можно лишь верно­сти человека в экзистенциальной коммуникации, но это не под­дается расчету. Ибо то, чему в данном случае доверяют, не есть объективное, доказуемое наличное бытие. К тому же самый близ­кий человек может внезапно заболеть, сойти с ума, умереть.

Конечность человека состоит, *в-третьих,* в познании, в его за­висимости от данного ему опыта, прежде всего от созерцания, ко­торое никогда не может обходиться без свидетельств чувств. Мыс­ля, я могу схватить только материал наполняющего мысленную форму созерцания.

Человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб то­го, что неподвластно конечности, а именно безусловного и беско­нечного.

*Безусловное* становится для него действительным в его реше­нии, выполнение которого указывает ему на иное происхождение, отличное от того, которое он познает посредством исследования в своем конечном существовании.

Бесконечного касаются, хотя и не схватывают его, прежде все­го в мысли о бесконечности, затем в представлении о существенно отличном от конечного познания человека божественном позна­нии, наконец, в мысли о бессмертии. Непостижимое, но все-таки осознаваемое им бесконечное позволяет человеку выйти за преде­лы его конечности благодаря тому, что он ее осознает.

Посредством наличия безусловного и бесконечного конечность не остается для человека только неосознанной данностью его на­личного бытия; благодаря свету трансценденции она становится для него основной чертой в сознании того, что он создан. Конеч­ность человека, не будучи устранена, прорывается.

Но если он в безусловности своего решения, противостоящего всему конечному мира, уверится вследствие своей независимости в своей бесконечности как в подлинном самобытии, то в этом про­явится новый модус его конечности. Эта конечность в качестве эк­зистенции означает: человек и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве само­го себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоян­но вновь дарован себе, чтобы не утратить себя. Если человек внут­ренне утверждается в своей судьбе, если он непоколебим даже в смерти, то всего этого достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает, - иного рода, чем всякая помощь в мире. Транс­цендентная помощь открывает себя ему только в том, что он мо­жет быть самим собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обя­зан непостижимой, ощутимой только в его свободе поддержке трансценденции.

Человек как предмет исследования и человек как свобода поз­наются нами из радикально отличающихся друг от друга источ­ников. Первый становится содержанием знания, второй — основ­ной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить сво­боду, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследова­ния, то сразу же возникает особая форма суеверия:

*Вера* обнаруживается на пути такой свободы, которая не есть абсолютная, пустая свобода, но познает себя как возможность то­го, что ее может не быть и что она может быть подарена. Только посредством свободы я становлюсь уверенным в трансценденции. Посредством свободы я хотя и достигаю точки независимости от всего мира, но именно благодаря сознанию радикальной связан­ности с трансценденцией. Ибо я не существую посредством самого себя.

Напротив, *суеверие* возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе. Так, современной формой суеверия является, например, психоанализ как мировоззрение и ложная медицина, которая превращает свободу человека в мнимый предмет исследо­вания.

То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции — есть или ограничение, или возвы­шение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием).

Конечность как знак тварности присуща человеку так же, как всему наличному бытию, которое он видит вокруг, так же, как жи­вотным. Однако его человеческая конечность *неспособна к гай замкнутости,* которой достигает наличное бытие животного.

Каждое животное обладает своей собственной, пригодной для него формой, имеет в своей ограниченности и свое завершение в постоянно повторяющемся круговороте живого. Оно отдано во власть все уничтожающего и все создающего процесса. Лишь конечность человека не завершаема. Только человека его конеч­ность вводит в историю, в которой он хочет стать тем, чем он мо­жет быть. Незамкнутость — знак его свободы.

И эта незавершимость с ее следствием — безграничными пои­сками и попытками (вместо спокойно связанной, бессознательной жизни в повторяющихся круговоротах)—неотделима от знания человека о ней. Из всего живого только человек знает о своей ко­нечности. В качестве незавершимости его конечность становится для него большим, чем то, что открывается в простом познании ко­нечного. В человеке заключена потерянность, из которой для него вырастает задача и возможность. Он обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что этим ему предъявляется на­стойчивое требование возвыситься посредством свободы. Этим объясняется, что описания человека отличаются поразительной противоречивостью, что в нем видят то самое ничтожное, то самое великое существо.

Утверждение «человек конечен и незавершаем» двойственно по своему характеру. В нем есть познавательное содержание, оно происходит из доказуемого знания о конечном. Но в своей всеоб­щности оно указывает на содержание веры, в котором возникает свобода человека. Основное понимание его сущности, выходя за пределы всякой познаваемости, сводит воедино его незаверши­мость и его беспредельную возможность, его скованность и про­рывающуюся через нее свободу.

Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует *идеал* своей сущности. Подобно тому как познание в ошибочном завершении превращает человека как предмет исследования в образ, его свобода фиксирует абсолютный идеал своего развития. Человек хочет освободиться от беспомощ­ности в вопросах, от путаницы и войти в сферу всеобщего, которо­му он может подражать в своих конкретных формах.

Существует множество образов людей, считающихся идеалом, которым мы хотели бы уподобиться. В историческом воздействии подобных идеалов, в реальности общественных типов сомнения быть не может. Идеал может быть поднят до неопределенной вы­соты, до «величия» человека, которое есть как бы нечто большее, чем человеческое в человеке,— сверхчеловек или нечеловек.

Для нашего философского сознания решающим является убеждение в неистинности и невозможности таких путей. В наи­более чистом виде это выразил Кант: «Но попытки осуществить идеал на примере, т. е. в явлении, скажем, [изобразить] мудреца в романе... нелепы и мало назидательны, так как естественные гра­ницы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода попыт­ках и тем самым делают даже подозрительным и подобным просто­му вымыслу то добро, которое содержится в идее».

Для нас исчезает человек тогда, когда в расовой теории, пси­хоанализе, марксизме он объявляется понятым или доступным по­ниманию в целом как предмет исследования, также теряется для нас и задача человеческого бытия в представлениях об идеале че­ловека.

Нечто совершенно иное, чем идеал,— идея. Идеала человека не существует, но существует идея человека. Идеал рушится, идея ведет вперед. Идеалы могут быть как бы схемами идей, путевыми знаками. Такова истина наших великих философских образов — образ благородного человека в Китае, мудреца у стоиков. Они по­буждают к развитию, но не дают завершения.

Нечто другое и ориентация на исторически определенного, по­читаемого и любимого человека. Мы задаем вопрос: что бы он ска­зал в этом случае, как бы вел себя? И вступаем с ним в живую дис­куссию, не рассматривая его при этом как абсолютное средоточие истины, как безусловно достойный подражания образец. Ибо каж­дый человек есть человек и поэтому пребывает в конечности, в не­завершенности, а также в заблуждении.

Всякий идеал человека невозможен, потому что человек не мо­жет быть завершен. Совершенного человека быть не может. А это ведет к существенным философским выводам:

1) Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке, который не может быть заменен и замещен. Ценность каждого отдельного человека только тогда будет неприкосновен­ной, когда конкретных людей перестанут рассматривать как взаи­мозаменяемый материал для формирования по всеобщей мер­ке. Социальный и профессиональный тип, к которому мы прибли­жаемся, мы принимаем только как нашу роль в мире.

2) *Идея равенства всех людей* совершенно очевидно неверна, поскольку речь идет о характере и способности людей в качестве доступных психологическому исследованию существ, но она не­верна и как реальность общественного порядка, в котором в луч­шем случае могут быть равные шансы и равное право перед зако­ном.

Сущностное равенство всех людей находится исключительно на той глубине, на которой каждому, исходя из свободы, открыт через нравственную жизнь путь к Богу. Это равенство ценности, которая не может быть установлена и объективирована человече­ским знанием, ценности единичного как вечной души. Это — ра­венство притязания и вечного приговора, который как бы предре­кает человеку место на небе или в аду. Это равенство означает: уважение к каждому человеку, которое не дозволяет рассматри­вать человека как только средство, а требует отношения к нему как к самоцели.

Опасность для человека заключается в самоуверенности, будто он уже есть то, чем он мог бы быть. Тогда вера, исходя из которой он находит путь для реализации своей возможности, становится обладанием, завершающим его путь, будь то из высокомерия мо­ральной самоудовлетворенности или из гордости, основанной на врожденных качествах.

От стоического требования — жить так, чтобы человек сам се­бе нравился, до согласия с собой, которое Кант приписывает нрав­ственно поступающему человеку, господствовало удовлетворен­ное самодовольство, в котором апостол Павел, Августин, да и сам Кант видели проявление характера в корне испорченного человека.

Существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар транеценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства.

Это руководство коренным образом отличается от любого дру­гого руководства в мире, так как оно не становится объективно од­нозначным; оно совпадает с полным освобождением человека, ибо осуществляется оно только свободой собственного убеждения. Глас Божий звучит в том, что для единичного человека, открытого традиции и окружающему миру, возникает как собственное убеж­дение. Глас Божий слышен в свободе самоубеждения, у него нет другого органа, чтобы сообщить о себе человеку. Там, где человек принимает решение, исходя из своей внутренней глубины, он пола­гает, что послушен Богу, хотя и не обладает объективной гарантией в знании того, что угодно Богу.

Руководство совершается через суждение человека о его соб­ственной деятельности. Такое суждение останавливает и побуж­дает к действию, корректирует и утверждает. Но в действительно­сти человек никогда не может в целом и окончательно опираться в суждении о себе только на самого себя. Ему необходимы суж­дения других людей, чтобы обрести в коммуникации ясность. Од­нако и суждение значимых для него людей не является в конечном итоге решающим, хотя оно и единственное, что доступно ему в реальности. Решающим было бы суждение Бога.

Следовательно, истина суждения во времени достигается в ко­нечном итоге только посредством самоубеждения, и в том случае, если требование общезначимо, и тогда, когда оно исторически обусловлено.

Серьезность послушания постигаемому в свободе всеобщему этическому велению — десяти заповедям — связана со слушани­ем трансценденции именно в этой свободе.

Однако, поскольку действия человека не могут быть достаточно полно выведены из общего, руководство Бога более непосредст­венно слышно в истоках исторически конкретного требования, чем во всеобщем. Но это слушание вызывает еще сомнение в своей до­стоверности. В нем заключен риск ошибок. Ибо содержание еще остается многозначным; свобода, которая заключалась бы в ясном и однозначном знании необходимого, никогда не бывает полной. Риск — действительно ли это я сам, в самом ли деле я услы­шал сказанное из истоков — никогда не исчезает.

Это осознание риска остается во времени условием растущей свободы. Оно исключает непоколебимость уверенности, запрещает обобщение как требование ко всем и препятствует фанатизму. Даже при уверенности в своем решении, поскольку оно являет себя в мире, должна оставаться некоторая неустойчивость. Самоуверен­ность запрещена. Высокомерная убежденность в абсолютно истин­ном уничтожает истину в мире. В уверенности неизбежна скром­ность в постановке постоянного вопроса. Ибо в дальнейшем все может оказаться иным. И при чистой, но всегда недостаточно чи­стой совести может вкрасться заблуждение.

Лишь оглядываясь, можно ощутить удивление по поводу непо­стижимого руководства. Но и тогда в нем никогда нельзя быть уверенным и истинное руководство Бога не становится облада­нием.

С точки зрения психологии, глас Божий может быть выражен во времени только как суждение человека о себе. В этом сужде­нии, которое при подлинном стремлении, в напряженности возмож­ностей и широте горизонта может внезапно появиться как несом­ненное, человек обнаруживает, хотя не окончательно и всегда двойственно, божественное суждение. Но услышано оно может быть лишь в моменты возвышенного состояния. Исходя из них и в направленности к ним мы живем.

Путь мыслящего человека — это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Че­ловек — единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением на­личным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в це­лом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирово­го процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бы­тия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребы­вая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению поз­наваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызван­ному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек зады­хается в мнимом качественно определенном бытии.

*Философская вера* есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода.

**Четвертая лекция ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ**

На протяжении тысячелетий философия и религия в союзе или противостоят друг другу во вражде.

Они существуют рядом, сначала в мифах и картинах мира, за­тем в теологии в той мере, в какой философия выступает в обличье теологии, так же как в других случаях философия являет себя в об­личье поэзии и большей частью в обличье науки.

Но позже, при их разделении, религия становится для филосо­фии великой тайной, постигнуть которую она не может. Она дела­ет предметом своего исследования культ, притязание на открове­ние, притязание на власть основанного на религии сообщества, его организацию и его политику, и тот смысл, который религия при­дает себе сама.

В самом этом отношении к религии как к предмету исследова­ния уже заключен зародыш борьбы. Для философии эта борьба возможна только как борьба за истину одними лишь духовными средствами.

Обе, религия и философия,— не однозначные образования, из которых мы можем исходить в сравнительном рассмотрении, как из двух точек опоры. Обе они подвержены историческому преобра­зованию, но обе всегда воспринимают себя в отношении к вечной истине, историческое обличье которой одновременно скрывает и сообщает эту истину. О вечной религиозной истине я говорить не буду. Философская же истина есть philosophia perennis[[7]](#footnote-8)[7], на кото­рую никто не может притязать как на свою собственность, но кото­рая все-таки важна каждому философствующему и присутствует повсюду, где действительно философствуют.

Вне противоположности философии и религии никакой пози­ции быть не может. Каждый из нас находится в этой полярности на стороне одной из них и говорит о сущности другой, не обладая собственным опытом. Поэтому вы и от меня можете ожидать, что в чем-то я окажусь слепым и непонимающим. Я колеблюсь и все-таки не могу не сказать. Этот разговор о религии сомнителен, если самому не жить ей, но он и неизбежен как выражение отчетливого понимания собственной недостаточности, как поиски истины, а также как утверждение самой религиозной веры в рамках возни­кающих таким образом вопросов. Для философии религия не враг, а то, что ее существенно затрагивает и возбуждает ее беспокой­ство.

Здесь мы сегодня находимся в ситуации, которую я охаракте­ризую словами, имеющими личный оттенок. Поскольку религия столь существенна, сознание, что мне чего-то недостает, внушило мне желание услышать, что говорится с позиций религиозной ве­ры. К страдальческим ощущениям моей стремящейся к истине жизни относится переживание того, что в решающий момент дис­куссия с теологами прерывается, они умолкают, произносят какую-либо непонятную фразу, начинают говорить о другом, утверждают что-либо совершенно безусловно, дружелюбно и с добротой убеж­дают, не приняв, по существу, во внимание то, что было сказано раньше, и в конце концов оказывается, что все это им, собственно говоря, неинтересно. Ибо, с одной стороны, они чувствуют себя уверенными в своей истине, пугающе уверенными, с другой — им представляется, что не стоит заниматься нами, кажущимися им замкнутыми в своем неверии людьми. Между тем разговор друг с другом требует выслушивания собеседника и подлинного ответа, не допускает молчания или попытки уклониться от вопросов, тре­бует прежде всего, чтобы каждое высказывание веры, которое, бу­дучи выражено на человеческом языке и направлено на предметы, было открытием в мире, было бы вновь поставлено под вопрос и проверено, не только внешне, но и внутренне. Тот, кто полагает, что полностью владеет истиной, уже не может по-настоящему гово­рить с другим — он прерывает подлинную коммуникацию в пользу того содержания, в которое он верит.

Эту серьезную проблему я могу затронуть здесь лишь с несколь­ких точек зрения и недостаточно глубоко. Мне важно дать таким образом почувствовать изначальную философскую веру.

В отличие от философии религия может быть охарактеризова­на следующим образом:

В религии существует культ, она связана с особым, связанным с культом сообществом людей и неотделима от мифа. Религии всег­да присуща реальная связь человека с трансценденцией в образе встречающегося в мире святого, обособленного от непосвященно­го или того, кто лишен святости. Там, где этого уже нет или где от этого отказались, исчезает особенность религии. Жизнь едва ли не всего человечества, доступная исторической памяти, религиозна; это — указание на истину и сущностность, заключающиеся в ре­лигии, игнорировать которую невозможно.

Напротив, философия, как таковая, не знает ни культа, ни об­щины во главе со священником, ни изъятой из мирского существо­вания святости в миру. Для нее повсюду и везде может присутст­вовать то, что религия где-либо локализует. Она сложилась для единичного человека в свободных, несоциологически-реальных свя­зях, без гарантии, предоставляемой сообществом. Философии не­ведомы ни обряды, ни изначально реальные мифы. Она усваивает­ся в свободном предании, всегда преобразуясь. Хотя она и принад­лежит человеку как человеку, она остается делом отдельных лю­дей.

Религия преимущественно стремится к воплощению, филосо­фия — только к действенной достоверности. Религии философс­кий бог представляется убогим, бледным, пустым, она пренебре­жительно называет позицию философов «деизмом»; философии религиозные воплощения представляются обманчивой маскиров­кой и ложным сближением с божеством. Религия обзывает философского бога пустой абстракцией, философия не доверяет рели­гиозным образам Бога, считая их совращением, поклонением пусть даже величественным, но идолам.

Однако то, как содержания философии и религии соприкаса­ются, даже как будто отождествляются, несмотря на то что их яв­ления отталкиваются друг от друга, можно пояснить на примере идеи Бога, молитвы, откровения.

Идея Бога: На Западе идея единого Бога возникла в гре­ческой философии и в Ветхом завете. В обоих случаях была осу­ществлена высокая абстракция, но совершенно различным обра­зом.

В греческой философии монотеизм возникает как мысль, рож­денная этикой, и обретает достоверность в сосредоточенном по­кое. Он накладывает свой отпечаток не на массы людей, а на от­дельных индивидов. Его результат — образы высокой человечно­сти и свободная философия, а не действенное формирование сооб­ществ.

Напротив, в Ветхом завете монотеизм возникает в страстной борьбе за чистого, истинного, единственного Бога. Абстракция со­вершается не с помощью логики, а в результате потрясения посредством образов и воплощений, которые скорее затемняют Бо­га, чем показывают Его, а затем в протесте против извращений культа, дионисийских празднеств, идеи о значении жертвоприно­шений. В борьбе с Ваалом, с внутриримской религией, ее счасть­ем и празднествами, ее дурманом, успокоением и самодовольст­вом, с ее нравственной индифферентностью обретается чистая идея Бога как служение Богу Живому. Этот истинный Бог не тер­пит ни изображений, ни подобий, не придает значения культу и жертвам, храмам и обрядам, законам, а требует только праведной жизни и любви к человеку (Михей, Исайя, Иеремия). Эта абст­ракция действует как нигилизм по отношению к бытию мира, но проистекает она из полноты сознания, которому открылся надмирный Бог-творец со своими этическими требованиями. Эта абстрак­ция основывается не на развитой мысли, а на слове, которое ска­зал Бог, на самом Боге, узнанном в слове, сообщаемом пророком как слово Божье. Этот монотеизм создан не силой мысли, а силой действительности Бога в сознании пророческой экзистенции. От­сюда и то удивительное, что по своему мысленному содержанию греческий и ветхозаветный монотеизмы совпадают, но радикально различаются по характеру присутствия Бога. Это — различие между философией и религией. В дальнейшем — это различие между божеством и Богом, между мысленной трансценденцией и живым Богом; единое философии не есть Единый Библии.

Однако при господстве философской ясности возникает воп­рос, не была ли вера пророков, их еще сегодня увлекающая нас несравненная убежденность возможна только потому, что они еще не ведали философствования в своей наивной жизни, предшествовавшей всякому философствованию, и поэтому не замечали, что в непосредственно сказанном Богом «слове» содержится остаток того воплощения реальности, того изображения и подобия, про­тив которого они решительно боролись.

Греческий и ветхозаветный монотеизмы сообща создали за­падную мысль о Боге. Они интерпретировали друг друга. Это бы­ло возможно потому, что в вере пророков была абстракция, ана­логичная философской абстракции. Вера пророков превосходит по своей мощи философскую веру, так как идет от непосредствен­ного видения Бога, но уступает философии в ясности мысли; поэ­тому она исчезает в последующих религиозных образованиях, ча­сто даже в самой Библии.

Молитв а: Культ — акт сообщества, молитва — действие отдельного человека в его одиночестве. Культ универсален, мо­литва проявляется в истории то тут, то там, в Ветхом завете окон­чательно только у Иеремии. В духовном содержании литургии, связанной с культом, много текстов, именуемых молитвами, ибо в них взывают к Богу, восхваляют Его, молятся Ему. Но существен­ное в них — восходящие к незапамятным временам неизменные твердые формы, которые некогда возникли в далеких поколениях и менялись, но впоследствии переживались как постоянные. Они давно уже стали непонятными в некоторой своей части — их вос­принимают либо как тайну, либо изменяют, придавая им новый смысл. Напротив, молитва индивидуальна, она экзистенциально присутствует в настоящем. Отдельный человек совершает ее так, как она предписана культом в твердо установленной форме, и остается полностью в сфере религии. Однако в качестве действи­тельно личной и изначальной молитва находится на границе фи­лософствования и становится философией в тот момент, когда от­падает целенаправленная связь с божеством и реальная воля к воздействию на него. Это — скачок от личного отношения к лич­ному Богу — одним из истоков религии — к парению философско­го созерцания, в котором сначала остается только покорность и благодарность, но затем уверенность дает человеку необходимую ему почву. Это созерцание не достигает в мире ничего, оно только воздействует на самого человека. Умозрительная удостоверенность там, где она стала подлинным созерцанием, становится как бы единственной молитвой. Если это созерцание изначально нахо­дилось в целом, осуществленном как религия, то теперь оно отли­чается от религиозного действа и стало возможным как нечто са­мостоятельное.

Откровение: Религия основывается на откровении; ясно и сознательно — индийская и библейская религии. Откровение есть непосредственная, локализованная во времени, данная всем лю­дям весть Бога через слово, требование, действие, событие. Бог дает свои заповеди, создает сообщества, основывает культ. Так, христианский культ основан как деяние Божие посредством уста­новления причастия. Поскольку откровение служит истоком рели­гиозного содержания, оно значимо не само по себе, а в сообществе — народа, общины, церкви,— которое служит авторитетом и гарантией в настоящем.

В попытках философски измыслить Бога, в этом мышлении, в котором каждый новый шаг постоянно уничтожает то, что было создано предыдущим, мы слышим упрек: всякое измышление Бо­га тщетно, о Боге человек знает и может знать только благодаря откровению. Бог дал закон, он посылал пророков, пришел сам к людям в облике раба, чтобы спасти нас своей крестной смертью.

Но откровение, сообщаемое как таковое, должно иметь образ в мире. В качестве высказанного оно подпадает под власть конеч­ности, даже понятности. В словах искажается в нем то, что пред­полагалось. Слово человека уже не слово Божие. То, что в откро­вении касается человека как человека, становится содержанием философии и в качестве такового значимо и без откровения. Сле­дует ли считать, что речь идет об ослаблении религии, об утрате ее субстанции? Тогда это называют секуляризацией. Или речь идет об очищении, о возвращении к изначальной сущности, об углуб­лении, именно о субстанционализации? По-видимому, идут оба процесса. Опасности опустошения просвещением противостоит шанс становления подлинного человека.

Начиная с древности, религия все время отвергалась филосо­фами. Перечислим ряд типичных возражений и попытаемся кри­тически указать каждому из них его границы.

а) «Наличие множества религий доказывает, что среди них нет истинной. Ибо истина только одна».

Это возражение сохраняет свою значимость лишь в том случае, если рассматривать высказывания веры как содержание знания, а не как саму религиозную веру. Она имеет свое историческое явле­ние и ее выражение не следует смешивать с содержанием самой жизни в вере, которое гласит: Una religio in rituum varietate (Cusanus)[[8]](#footnote-9)[8].

б) «Религии санкционировали до сих пор любое зло, творили и оправдывали самое ужасное — насилие и ложь, человеческие жертвоприношения, крестовые походы, религиозные войны». Труд­но сравнить количество добра и зла, которые совершались под воздействием религии. В основу каждого оценочного суждения должно быть положено исследование исторических данных. Упрек следует дополнить данными о благом воздействии религии — о глубине душевных переживаний, об упорядочении человеческих отношений, о благотворительности в большом масштабе, о даро­вании содержания искусству и мышлению.

Если же утверждают, что добрые отношения между людьми, мир и порядок могут быть осуществлены скорее разумом, чем ре­лигией, что справедливость достигает большего, чем вера, прак­тическая нравственность большего, чем вероисповедание, что все доброе в человеке — дело науки и разума, а не религии, то на все это следует возразить, что религия ведь не исключает разум, что до сих пор религия на самом деле чаще всего осуществляла проч­ный и содержательный порядок, причем с помощью разума и не посредством прямых указаний, а с помощью верующих, и серьез­ности и возможности им доверять. Напротив, за попыткой опи­раться только на разум — при этом обычно имеют в виду рассу­док — быстро следовал, как нам известно из исторического опы­та, нигилистический хаос.

в) «Религия порождает ложный страх. Душу терзают иллю­зии. Муки ада, гнев Божий, непонятная действительность беспощадной воли и тому подобное вызывают ужас, особенно на смерт­ном одре. Освобождение от религии означает покой, поскольку оно — освобождение от обмана».

Этот упрек справедлив в той мере, в какой имеются в виду конкретные суеверные представления. Но он становится невер­ным, если обратиться к содержанию этого страха. Если страх пе­ред адскими муками служил бесчисленным душам основой для то­го, чтобы склоняться к добру, а не ко злу, то этот страх обычно не что иное, как страх перед мнимой реальностью. В шифре представ­ления об аде этот страх может уяснить человеку глубокие экзистен­циальные мотивы собственной сущности. Страх, связанный со стремлением к подлинному бытию, есть основная черта пробудив­шегося человека. Покой, возникающий из отрицания ада, недо­статочен, он должен проистекать из позитивного доверия, из ос­новного состояния души, которая следует доброй воле, все время преодолевающей страх. Там, где исчезает страх, человек только поверхностен.

г) «Религия воспитывает всепроникающую неистинность. На­чиная с непонятного, с бессмысленного, с абсурда, не позволяя ставить его под вопрос, она создает в виде основной настроенно­сти тупое послушание. Как только возникает какой-либо вопрос, совершается насилие над собственным рассудком, и эта нелепость считается заслугой. Привычка не задавать вопросов ведет к не­истинности вообще. Противоречия в мышлении и в собственном поведении не замечаются. Допускаются искажения изначально истинного, поскольку их не замечают. Религиозная вера и не­истинность родственны друг другу».

В ответ на этот упрек можно только сказать, что у истоков ре­лигии не может быть того, что проявляется в процессе ее развер­тывания. Если, по словам Буркгардта, мера некритичности, свой­ственная религиозным творческим людям, едва может быть поня­та нами, то ведь в некритичности необязательно должна присут­ствовать неистинность. Границы и загадки, которые рассудок склонен скрывать от себя, становятся в религии непосредственно присутствующими, хотя и в мифическом облике, и им присуща тенденция сразу же переходить в содержание суеверия.

д) «Религии обособляют в мире как священное то, что в дей­ствительности носит мирской характер и создано человеком. Уве­личение тайны ведет к обесценению остального мира. Глубокое благоговение, связанное с религиозными представлениями, ведет к уменьшению благоговения повсюду, куда не проникает религия. Специфически фиксированное благоговение уже не есть всеобъемлющее, всеобосновывающее благоговение. В отграниче­нии одновременно содержится исключение и уничтожение».

Этот упрек отнюдь не применим к каждому религиозному человеку. Напротив, религия способна осветить весь мир своим светом, отблеск ее своеобразия может пасть на всю реальность. Однако этот упрек справедлив по отношению ко многим реализациям религии, даже если с религиозной точки зрения они отвер­гаются как отклонения от истинного пути.

Все эти рассуждения о религии не касаются главного в ней. Высказанные здесь упреки относятся к отклонениям, а не к самой религии.

Далее, речь здесь шла только о религии и религиях, а не о том, что выступает как единственная истина откровения, возвещает о себе, выдвигает определенные притязания и препятствует тому, чтобы ее в качестве одной из многих включили в классификацию религий. Это происходит в церквах и вероисповеданиях, возник­ших на основе всеобъемлющей библейской религии, которой принадлежим мы все, евреи и христиане, греки-ортодоксы, като­лики и протестанты, а быть может, и ислам.

Из философской веры здесь для нас следуют два положения, которые я хотел бы обосновать (негативное и позитивное):

1) В библейской религии заложено, хотя, быть может, совсем ей не необходимое, притязание на исключительность, которое выступает во всех ее ответвлениях. Это притязание — как по своим мотивам, так и по своим последствиям — бедственно для нас, людей. С этим смертоносным притязанием мы должны бороть­ся ради истины и ради нашей души.

2) Мы философствуем, исходя из библейской религии, и пости­гаем в ней неповторимую истину.

Оба эти положения для нас важны. Они связаны с вопросом, который является сегодня вопросом дальнейшей судьбы Запада, во что превратится библейская религия?

***Против притязания на исключительность***

Содержание веры считается не только безусловной, но и исклю­чающей все остальное истиной. Христианин не говорит: это мой путь, а говорит: это — путь, и повторяет слова Христа, Сына Божьего и Бога: Я есмь путь, истина и жизнь. Верующему хри­стианину разрешается применять к себе слова: Вы соль земли, вы свет мира.

На это можно возразить следующее: Если Бог видит в людях своих детей, то, казалось бы, дети его — все люди, а не только некоторые из них или один, единственный из них. Утверждение, что только того, кто верует в Христа, ждет вечная жизнь, неубе­дительно. Ибо мы видим людей высокого благородства и чистой души также вне христианства; абсурдно было бы предполагать, что их ждет гибель, особенно если сравнить их с теми, чьи достоин­ства сомнительны и кто едва ли заслуживает любви среди в самом деле величайших деятелей в истории христианства. Внутреннее обращение человека, переход от своеволия к величайшей жертвен­ности происходили не только в христианстве. Однако все эти возражения не затрагивают наиболее существенное.

Где бы в мире люди ни обретали истину веры, она становится для них безусловно значимой. Однако вне библейского мира это не заставляет их исключать иные, значимые для других истины. В философском отношении это всеобщее поведение людей объ­ективно правильно. Это требует размышления о принципиальном различии в смысле истины (из которого мы исходили, говоря о Бруно и Галилее).

Там, где я действую безусловно, потому что верую безусловно, нет достаточного основания и цели, исходя из которых действие соответствовало бы цели, т. е. постигалось как понятное. Безуслов­ное не всеобщее, оно существует исторически в непроницаемой, становящейся жизненности действования в настоящем. Оно недоступно знанию в своей глубине, сколько бы ни было узнано и сказано, исходя из него. Оно незаменимо, поэтому уникально, и все-таки может служить другим не только ориентацией, но и образом для узнавания того присущего и им, что в историческом явлении различно, но соединяется в вечности. Хотя то, что исто­рически и экзистенциально истинно, есть безусловное, оно в своем выражении и своем явлении не есть истина для всех.

И наоборот, общезначимое (подобно научно и рассудочно правильному) именно поэтому не безусловно, но всеобще и для всех правильно в данных условиях с одной точки зрения и при определенном методе. Эта правильность убедительна для каж­дого, чей рассудок ее постигает. Но она относительна и зависит от точки зрения и характера мышления. Экзистенциально она безразлична как конечная, частная, объективно убедительная — за нее не может и не должен умереть человек.

Короче говоря: Безусловность исторической истины характе­ризуется относительностью всех высказываний и исторически конечными формами явления. Общезначимость познавательной правильности характеризуется относительностью обосновываю­щих ее точек зрения и методов. К высказываемому содержанию веры нельзя относиться как к всеобще правильному; безусловность понимания истинного в вере — нечто изначально иное, отличаю­щееся от схватывания общезначимости, всегда частно правильное в знании. Историческая безусловность не есть общезначимость ее явления в слове, догмате, культе, обрядах, институте. Лишь смешение делает возможным притязание веры на исключитель­ность ее истины.

Рассматривать общезначимое в научном знании как абсолютное, исходя из чего я мог бы жить, ждать от науки того, что она никогда не может дать,— искажение истины. Правда, присущая мне склонность к истине требует от меня не игнорировать убеди­тельное для познания, а, напротив, неограниченно привести его в действие. Но требовать от этого содержания того, что может дать только метафизическое содержание сознания удовлетво­ренности бытием, покоя в бытии, равносильно обману, предла­гающему вместо полного бытия нечто совершенно пустое.

Но опасно и противоположное искажение: превращение без­условности экзистенциального решения в высказанное в каче­стве требования знание о правильном или искажение историче­ски связанной обусловленности веры посредством превращения ее в общезначимую истину, в истину для всех.

Следствием таких искажений становится самообман по поводу того, что я, собственно говоря, такое и чего я хочу, нетерпимость (неприятие всего, кроме собственных превратившихся в догматы высказываний) и неспособность к коммуникации (неумение слу­шать другого, неумение честно дать поставить себя под вопрос). В конечном итоге влечения в нашем наличном бытии, такие, как воля к власти, жестокость, инстинкт разрушения,— становят­ся движущими силами, замаскированными уже искаженной волей к истине. Свое более или менее открытое удовлетворение эти вле­чения находят в мнимой замене истины страшным в своей неправ­де самооправданием.

Лишь в сфере библейской религии эта исключительность схва­ченной истины веры как будто связана с самой верой, сознательно высказана и принята со всеми своими последствиями. Для верую­щего это может служить новым признаком достоверности именно его веры. Напротив, философское понимание видит в такой вере не только отсутствие истины из-за смешения принципов, но и (возможность) страшные последствия.

Внутри библейской религии примером может служить христи­анство с его притязанием на обладание абсолютной истины для всех. Наше знание об исключительном значении христианства, о выдающихся людях, которые жили в этой вере и этой верой, не может препятствовать нам видеть тяжелые последствия, маски­ровавшиеся под абсолютную святую истину, к которым привело в истории это основное искажение.

Бросим взгляд на некоторые последствия этого притязания на исключительность. Уже в Новом завете Иисус, призывавший не оказывать сопротивления и учивший этому в Нагорной проповеди, говорит: Не мир пришел я принести, но меч. Устанавливается альтернатива, следовать за ним или нет: Кто не со Мною, тог против Меня.

Этому соответствовало в истории поведение многих верующих в Христа. По их представлениям о спасении, людей, живущих до Христа или без Христа, ожидает гибель. Множество религий — лишь сумма неистинного или в лучшем случае собрание частичных истин; все исповедующие их — язычники. Им надлежит отказаться от своей религии и следовать вере в Христа. Такая универсаль­ная миссия не только возвещала народам эту веру всеми сред­ствами пропаганды; за этим всегда скрывалась воля принудить к данной вере тех, кто не принимал ее добровольно (coge intrare)[[9]](#footnote-10)[9]. В мире уничтожали людей, призывали к крестовым походам. Сто­ронники различных христианских вероисповеданий вели религиоз­ные войны друг с другом. Орудием церкви становится политика. Таким образом, воля к власти становится основным фактором этой религиозной действительности, которая при своем возникно­вении не имела ничего общего с властью. Притязание на мировое господство — следствие притязания на исключительность истины. В великом процессе секуляризации — что означает сохранение в миру библейского содержания при устранении формы веры — фанатизм неверия еще находится под влиянием библейских истоков. В западных культурах в мировоззренческих позициях секуляризации часто проявляется стремление к абсолютности, к преследованию сторонников других убеждений, к агрессивному признанию своей приверженности истинной вере, к инквизитор­ской проверке убеждений других людей — и все это всегда вслед­ствие притязания на мнимую исключительность абсолютной веры у каждого ее представителя.

Перед лицом всей этой реальности философской вере оста­ется лишь с трудом принимаемый вывод, что вследствие прекра­щения коммуникации и допущения разума лишь в определенных условиях оказывается несостоятельной даже максимальная воля к коммуникации.

Мне непонятно, как можно сохранять нейтральность по отно­шению к притязанию на исключительность. Это еще могло бы быть возможным, если допустимо было бы рассматривать нетер­пимость как фактически неопасную, своего рода странную ано­малию. Но с основанным на Библии притязанием на исключи­тельность дело обстоит совсем не так. По своей природе и сущ­ности оно все время стремится опереться на могущественные институты и всегда готово вновь зажечь костры для еретиков. Это коренится в природе данного притязания, содержащегося во всех высказываниях библейской религии, пусть даже множе­ство верующих не имеют ни малейшей склонности к насилию или тем более к уничтожению тех, кто, по их понятиям, относит­ся к неверным.

Поскольку нетерпимость против нетерпимости (но только про­тив нее) неизбежна, нетерпимость против притязания на исклю­чительность необходима в тех случаях, когда данная вера пропо­ведуется не только для того, чтобы проверить ее посредством других идей, но стремится к принуждению посредством закона, школьного образования и т. д.

Совсем иной облик получает вера в Христа, если она освобождается от притязания на исключительность и связанных с ним последствий. Вопрос, важный для нашего времени, следует ли считать сокращение числа верующих христиан (что отнюдь не означало бы конец христианства в качестве библейской религии) временным упадком или следствием окончательного изменения мировоззрения? Сегодня создается впечатление, что все меньше людей веруют в Христа как единородного Сына Божьего, послан­ного Богом единственного посредника между Ним и людьми. Проверить это трудно. По-видимому, вера еще переполняет серд­ца людей — по своим личным качествам — высокого ранга. На вопрос, может ли христианская вера, изменяясь, сохраниться как момент библейской религии, будучи освобождена от призна­ка исключительности, заранее ответить нельзя. Каково будет тогда ее значение — внутренний вопрос библейской религии, если она в ее всеобъемлющей действительности в целом вновь раство­рит в себе эту абсолютизировавшуюся, вышедшую из нее веру.

Притязание на исключительность свойственно христианской вере, вере евреев в закон, национальной религии, исламу. Биб­лейская религия — это всеобъемлющее историческое простран­ство, из которого каждое вероисповедание извлекает нужное ему особое значение, игнорируя остальное ее содержание. Биб­лия в своей целостности как Ветхий и Новый заветы — священ­ная книга только для христианских вероисповеданий. Евреи не считают Новый завет священной книгой, хотя он и создан евреями, несмотря на то что его этическое и монотеистическое содержание имело для исповедания евреев не меньшее значение, чем для христианского. Для ислама эта книга никогда не была священной, хотя ислам и возник под влиянием евреев и христиан на той же религиозной основе.

Основное для философствования, основная характерная черта Библии и библейской религии состоит в том, что она не дает уче­ния в целом, не дает ничего завершенного. Библейской религии в целом не свойственно притязание на исключительность, оно возникло только в отдельных ее ответвлениях, фиксированных в ходе исторического развития этой религии. Притязание на исключительность — дело людей и не основано на воле Бога, открывшего людям много путей к себе.

Библия и библейская религия являются основой нашего фило­софствования, дают нам постоянную ориентацию и служат источ­ником незаменимого содержания. Философствование Запада — признается это или нет — всегда связано с Библией, даже тогда, когда оно борется с ней. В завершение мы выскажем несколько замечаний о позитивном характере Библии для философство­вания.

***В защиту библейской религии***

В Библии выявляются самые крайние рационально неизбежные противоречия:

1) От жертвоприношения патриархов до сложно конструиро­ванного ежедневного жертвоприношения в иерусалимском храме и до христианского причащения через Библию проходит *культовая религия.* Внутри этой культовой религии все время действует тенденция к ограничению и спиритуализации культа — она про­является в отмене «горных вершин» (многочисленных мест культа в стране) в пользу единого культа в иерусалимском храме, затем в преобразовании исконного, привычного живого культа в совер­шаемый должностными лицами абстрактный ритуал и, наконец, в сублимации культа, в замене жертвоприношений причащением и мессой. Все это культ. Но пророки начинают страстно выступать *против культа* вообще (не только против убеждений, ложно оце­нивающих культ). Яхве говорит (Амос 5,21): «Ненавижу, отвер­гаю праздники ваши и не обоняю жертв во время торжественных собраний ваших. Если вознесете Мне всесожжение и хлебное приношение, Я не приму их и не призрю на благодарственную жертву из тучных тельцов ваших. Удали от меня шум песней тво­их, ибо звуков гуслей ваших Я не буду слушать». И Яхве говорит (Осия 6,5): «Ибо Я милости хочу, а не жертв и Боговедения более, нежели всесожжении».

2) От декалога и закона о завете до пространных законов Второзакония и жреческого кодекса идет развитие *религии зако­на.* Закон дан в откровении Божьем словом Торы, он записан. Но Иеремия выступает против *писаного закона* вообще (Иере­мия 8,8): «Лживая трость книжников *и его* превращает в ложь». Закон Божий находится не в фиксированных словах, а *в сердце:* «Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым... говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его...» (31,33).

3) Начиная с завета времен Моисея через Библию проходит сознание *избранного народа.* «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? — говорит Господь.— Не я ли вывел Израиля из земли Египетской и филистимлян — из Кафтора и арамлян — из Каира?» (Амос 9,7). Народы имеют один ранг. Во времена пленения Бог еще раз становится Богом Израиля, но вместе с тем — в качестве творца мира — и Богом всех народов, который даже вопреки бессердечию Ионы сжалился над язычни­ками Ниневии.

4) Иисус становится Богом, Христом. Однако с самого начала этому противоречат слова самого Иисуса: «Что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог» (Марк 10,18).

Такого рода примеры можно умножить. Можно рискнуть за­метить, что в Библии, если брать ее в целом, все встречается в по­лярности. В конечном итоге для каждого фиксирования идеи в слове можно найти противоречащее ему высказывание. Нигде не дана полная, чистая истина, потому что она не может быть выражена ни человеческим языком, ни каким-либо определенным образом человеческой жизни. В нашем ограниченном восприятии для нас каждый раз исчезает противоположный полюс. Истины мы касаемся лишь в том случае, если приближаемся к ней в ясном сознании полярностей, проходя через них.

Так, противостоят друг другу культовая религия и пророче­ская религия чистого этоса; религия закона и религия любви; замкнутость в застывших формах (чтобы спасти через времена драгоценное сокровище веры) и открытость для человека, кото­рый только верит Богу и любит Его; религия священников и сво­бодная религия в молитве единичных людей; национальный Бог и Бог всех людей; завет с избранным народом и завет с чело­веком как человеком; исчисление вины и кары в самой этой жизни (счастья и несчастья как меры заслуг и греха) и вера Иеремии, Иова перед тайной; религия сообщества и религия избранников Божьих, ясновидящих, пророков; магическая религия и этиче­ская религия в разумной мысли о творении. В Библии содержатся даже величайшие противоположности вере: неверие демоно­логии, обожествление людей, нигилизм (последний — в книге Екклесиаста). Следствием этих полярностей в Библии явилось то, что все партии и представители разных тенденций последующей истории могли так или иначе ссылаться на Библию. Отчетливо развитые там полярности все время возвращаются — еврейская теократия в христианских церквах, свобода пророков у мистиков, реформаторов, избранный народ у ряда считавших себя избран­ными христианских народов, общин и сект. Все время происхо­дит восстановление, противодействие фиксированию, живое со­зидание на основе библейской религии. Будто судьбой Запада было иметь посредством непоколебимого авторитета его свя­щенной книги предначертание всех противоречий жизни и стать благодаря этому свободным для всех возможностей и для непре­рывной борьбы за возвышение человека, который в своем свобод­ном действии знает, что подарен себе Богом.

В текстах Библии находит свое духовное выражение самая примитивная и самая возвышенная человеческая действитель­ность. Это роднит ее с другими великими свидетельствами ре­лигии.

Однако уже в начале варварского времени обнаруживается то античное величие, которое заставляет нас сомневаться в том, что это время можно просто называть варварским. Вещи выска­зываются там со всей непосредственностью. Нечто непоколебимое взывает к нам в этой наивности.

Через всю Библию проходит страстность, действующая с исключительной силой, потому что она отнесена к Богу. Бог в пла­мени вулкана, в землетрясении, в буре. Он возвышается до недо­сягаемости, превращает ураганы в своих вестников, а Сам, вызы­вая тревогу, пребывает в легком дуновении воздуха. Он возвы­шается над чувственными явлениями, как и над всеми образами, в качестве абсолютно трансцендентного творца, Бога вседержи­теля, непредставляемого, возвышающегося над всеми страстями, непроницаемого в своих помыслах, но все еще как бы лично при­сутствующего в пафосе, который волнует человека.

Пребывая перед этим Богом, люди Библии, зная о своем нич­тожестве, вырастают в нечто сверхчеловеческое. Эти посланники Божьи и пророки, безоружные, в душе герои; они противостоят — иногда в полном одиночестве — всему, что их окружает, потому что чувствуют себя слугами Бога. То, что уже проступает в леген­дах Моисея и Илии, выступает как действительность у Амоса, Исайи и Иеремии — в самом деле те образы, которые видел Микеланджело.

Героизм в Библии — не упорство силы, опирающейся на саму себя. Люди решаются на невозможное по велению Божьему. Геро­изм сублимируется.

Но мысль о Боге, которая делает это возможным, легко может отклониться от своих истоков. Тогда она ведет к деформации героизма и превращение его в уродливо искаженное упрямство сбившегося со своего пути духа. Шизофреник Иезекииль мо­жет — единожды — иметь всемирно-историческое воздействие.

Но есть и такие слова Библии, которые тихи, чисты и дейст­вуют, как сама истина. Они редки и втянуты в круговорот крайних возможностей. Один из элементов Библии — неизмеримость, необузданность, уродливость. И на это в конечном итоге накла­дывается завеса измышления и монотонности. Однако даже здесь, по-видимому, действовали силы, воспрепятствовавшие тому, чтобы позже религию у Ездры постигло смертельное око­ченение; живым осталось то пламя, из которого вышли Иов, псалмы, Руфь и Екклесиаст.

Постоянная связь библейской истины с материей мифов, со­циальной реальностью, несостоятельными картинами мира, с при­митивным донаучным знанием превращает впоследствии саму по себе историческую библейскую истину просто в историю. Покровы этого явления заменимы уже в самой Библии.

В Библии отсутствует, за исключением едва различи­мых начатков, философское самосознание. Отсюда сила гово­рящей экзистенции, истоки откровения истины, но и постоян­ные отклонения в противоположные стороны. Господство про­верки мыслью отсутствуют. Страстность корректируется страстностью.

Библия — хранилище тысячелетних пограничных опытов чело­вечества. Они озарили дух человека, и он уверовал в Бога, а вме­сте с тем и в самого себя. Это создает неповторимую атмосферу Библии.

В Библии мы видим человека в основных видах его крушения. Но так, что именно в крушении ему открывается бытие и возмож­ность осуществления.

В отношении к Библии всегда все дело в том, чтобы вновь обрести в отклонениях остающуюся равной себе истину, которая, однако, никогда не может быть объективно окончательной. Истин­ное превращение — возврат к исконному. Старая одежда должна быть сброшена, должна быть создана та, которая соответствует настоящему. Однако исконное не есть начальное, оно всегда существует, подлинное и вечное. Но будучи выражено, оно сразу же обре­тает свое временное обличье. Во времени его обличье в образе это­го времени соответствует вере.

Но надлежит не только сбросить устаревшую одежду, необ­ходимо вернуть из фиксирования и искажения исконное — вновь обрести полярное напряжение,— попытаться самым смиренным образом уяснить и возвысить вечно истинное.

1) Возвращение из фиксирования: истина библей­ской религии не допускает фиксирования, которое производилось в ней самой; быть может, некогда оно обладало исторической значимостью, но теперь оно ее утратило для философского мыш­ления. Если я не ошибаюсь, примерами такого фиксирования могут служить: национальная религия, религия закона, специфи­ческая религия Христа.

Отказаться следует от национальной религии, такой, как она была на ранних стадиях библейской религии в качестве израиль­ской религии Яхве и какой она повторилась прежде всего в проте­стантских, в частности в кальвинистских, направлениях, опирав­шихся в своем христианстве больше на отдельные части Ветхого завета, чем на него в целом и на Новый завет.

Отказаться следует от религии закона в том ее виде, который она получила в книге Ездры и Неемии, в главных разделах жре­ческого кодекса и во многих редакциях ветхозаветных книг в пе­риод, когда сложился иудаизм в узком смысле. Отказаться следу­ет вместе с религией закона от господства священников (иерократии), так как оно было создано и осуществлено евреями под чужой властью, а затем продолжалось и требовалось христианскими церквами.

Отказаться следует от религии Христа, которая видит в Иису­се Бога и, применяя к Иисусу идею жертвенности, высказанную у Второисайи, связывает с ним спасение.

Каждая из этих трех религиозных форм становится ограни­ченной, хотя каждая исходит из момента истины. Национальная религия, как таковая, не может быть абсолютной и способна высказывать лишь поверхностную истинность явления. Религия закона овнешняет глубину идеи закона и ведет к тому, что она распадается на множество абсурдностей.

В религии Христа содержится истина, которая состоит в том, что Бог говорит человеку устами людей, но Бог говорит устами многих людей, в Библии — через пророков, последним в ряду которых выступает Иисус; нет человека, который мог бы быть Богом; Бог не говорит только устами одного человека, к тому же многозначно через каждого.

Религия Христа содержит в себе истину, обращая отдельного человека к самому себе. Дух Христа — дело каждого человека. Он — пневма, т. е. дух энтузиазма в возвышении к сверхчувст­венному; он — открытость собственному страданию в качестве пути к трансценденции; тот, кто готов взять крест, .может обрести в крушении уверенность в подлинном. И наконец, дух Христа — связь с дарованной Богом nobilitas ingenita[[10]](#footnote-11)[10], которой я следую или которую я предаю, присутствие божественного в человеке. Но если религия Христа означает приближение в вере к Спасителю, сущему вне меня, через осуществление духа Христова во мне, то для нашего философствования непреложными остаются два момента: Христос во мне не связан исключительно с тем когда-то существовавшим Иисусом Христом, и Иисус как Христос, как Богочеловек — миф. В демифологизации не следует произ­вольно останавливаться на этом. Самый глубокомысленный миф остается мифом и есть игра; объективной гарантией он стано­вится только либо посредством религиозной истины (которую философствование неспособно усмотреть), либо посредством заблуждения.

2) Обретение вновь полярных напряжений: для усвоения являющейся в Библии истины необходимо сознательно представить себе встречающиеся в Библии противоречия. Проти­воречия имеют многообразный смысл. Рациональные противоре­чия ведут к альтернативам, где правильной может быть только одна сторона. Противоборствующие силы образуют каждый раз полярную целостность, через которую действует истинное. Диа­лектические противоречия означают движение мысли, через кото­рое говорит истинное, недоступное прямому высказыванию.

Библейская религия характеризуется полнотой противоречи­вого, полярно напряженного и диалектического. Не только по­средством воли, но посредством постоянной готовности оставать­ся открытым противоречивому может быть сохранена движущая энергия напряжения или вновь обретена там, где она утрачена. Рассудок и потребность в покое, так же как разрушающая воля к борьбе, стремятся уничтожить противоречия, чтобы установить господство однозначного и одностороннего.

В книгах Библии можно обнаружить те же основные виды напряжений, которые вплоть до сего дня сохранили Запад в движении; Бог и мир, церковь и государство, религия и филосо­фия, религия закона и пророческая религия, культ и этос.

Поэтому оставшаяся той же истина может быть обретена толь­ко при открытости по отношению к неразрешимым задачам налич­ного бытия и при сомнении по поводу каждого осуществленного явления, не теряя из виду крайнее: крушение.

3) Уяснение и возвышение вечно истинного: по­средством проникновения в напряжение, в диалектику стремя­щихся к решению противоречий можно позитивно схватить то, что в словах высказывается лишь абстрактно — истину, которая обрисовывалась в основных чертах библейской религии. Моменты этой истины, еще раз выражаемые как философская вера, таковы:

— идея единого Бога;

— сознание безусловности выбора между добром и злом в ко­нечном человеке;

— любовь как основная действительность вечного в человеке;

— действие — внешнее и внутреннее поведение — как утверж­дение человека;

— идеи миропорядка, хотя и исторически безусловные, но лишенные в проявлении абсолютности и исключительной значимо­сти;

— незамкнутость созданного мира, его неспособность само­достаточного существования, несостоятельность всякого порядка на границах;

— узнавание крайнего;

— последнее и единственное прибежище у Бога.

Как бледно все сказанное перед лицом подлинной религиоз­ной действительности! Как только мы приступаем к рассмотрению этого вопроса, мы сразу же попадаем в сферу философской веры. Обновление религиозной веры из истоков невольно рас­сматривается нами как обновление скрытой в религиозности фило­софской веры, как превращение религии в философию (или фило­софскую религию). Однако это, безусловно, не будет путем всего человечества, хотя, быть может, и будет путем немногих.

Философ, безусловно, не может указывать теологам и церквам, как им следует поступать. Философ может лишь надеяться на участие в разработке предпосылок. Он хотел бы помочь подгото­вить почву и сделать ощутимым пространство духовной ситуации, в котором должно расти то, что он создать не может.

То, что уже в течение полувека высказывает все большее чи­сло людей, быстро забывается, несмотря на то что это начинают повторять все: возникает новая эпоха, которая подвергнет всех людей вплоть до последнего индивида такому радикальному изменению, которого еще не знала история. Поскольку же преоб­разование реальных условий жизни достигает такой глубины, изменение достоверности религиозных форм должно соответст­венно идти глубже, дабы придать новому такой образ, который сделает его приемлемым и одушевленным. Следует ожидать преобразования того, что мы называли материей, одеждой, явле­нием, языком веры, причем преобразования столь же глубокого, как преобразование всего остального в нашу эпоху, в противном случае вечная истина библейской религии исчезнет из поля зре­ния человека; он не будет больше знать ее и трудно вообразить, что может занять ее место. Поэтому необходимо приступить к воссозданию вечной истины, которое достигнет последних исто­ков и, не заботясь об исторической преходящести, доведет эту истину, выраженную новым языком, до явления.

Философ здесь только наталкивается на вопросы, найти от­вет на которые он не может, хотя и знает, что будущее, несомнен­но, даст этот ответ. Вопросы эти таковы:

— Какие догматы следует отбросить, поскольку они в самом деле стали чуждыми современному человеку и не представляются ему правдоподобными? Даже если сначала умолчать о необходи­мости отбросить некоторые догматы, мыслящий человек, безуслов­но, спросит, в какие догматы больше не верят даже религиозные люди?

— Где та прочная религиозная почва, которая сохранится?

— Существует ли нечто абсурдное, которое в качестве содер­жания веры и сегодня приемлемо и даже требуется? Можно, по­жалуй, считать, что способность принимать на веру даже самый грубый абсурд поразительным образом увеличилась в современ­ном человеке. Он так легко поддается суеверию. Но там, где есть суеверие, победить может только вера, не наука. Какой абсурд может еще служить сегодня обязательным признаком подлинного содержания веры?

— Когда совершится преобразование всех догматов, кто со­вершит его?

— Господствует ли еще сегодня в народных массах представ­ление о значении церковных обрядов как выражении безусловной веры? Или народные массы в своей способности отдаваться вере вплоть до мученичества должны вновь воспламениться содержа­нием новой, действительно подлинной истины? Или, наконец, в самом деле сознательное лицемерие тех, кто по своему духу превосходит остальных, служит — как полагал Платон — усло­вием формирования масс и передачи даже глубочайших истин? Не думаю. Какая же ложь стала бы сегодня неминуемой и дейст­венной? Безусловно, не та, которая стала бы таким образом носительницей истины.

Мы вновь сознаем, что с помощью подобных вопросов не до­стигаем того, что, собственно, важно. Это недоступная философу религиозность, которая, как считают, должна уже быть в нали­чии. Ее нельзя ни планировать, ни созерцать извне. Значение культа, обрядов, празднеств, догматической достоверности свя­щенников теряется при философском рассмотрении. Следует ли считать это веским возражением против философии вообще? Является ли идея философской веры и сегодня, как во все пре­дыдущие времена, лишь пустой иллюзией? Так говорят. Я этому не верю.

То, что философ говорит о религии, не просто недостаточно. По-видимому, он и не может проникнуть в религию, говоря о ней.

Философии присущ импульс постоянного расширения ее гори­зонта. От определенного вероисповедания она переходит к всеобъ­емлющей библейской религии, от нее — к истине во всех религиях. Но при этом она теряет то, что характеризует подлинную религию. Полагая, что расширением до универсального можно проник­нуть в глубины религии, философия теряет конкретность религии. Видя, что эта конкретность сообща исповедуемой, согласно определенной традиции, веры есть необходимый образ религии, философия сама далека от нее, ибо не может совершить и даже, собственно говоря, понять то, что она видит.

Принимая или отрицая религию, философия в действительно­сти обособляется от религии, но таким образом, что при этом постоянно занимается ей.

а) Философия защищает библейскую религию. Западная философия не может игнорировать того, что ни один крупный философ, вплоть до Ницше, не философствовал без основательного знания Библии. Это не случайно. Повторяем:

*Во-первых:* Философия не может дать человеку то, что дает ему религия. Поэтому она оставляет место религии. Она не навя­зывается каждому как единственная и полная истина.

*Во-вторых:* Вряд ли философия может устоять в мире, где в сообществе людей отсутствует религиозность. Ибо философское содержание живет в народе посредством религиозной веры. Фи­лософское мышление не обладает принудительной силой, оно лишь поясняет то, что в человеке само идет навстречу философии. Философия рассеивалась бы среди все меньшего числа людей и наконец вообще бы исчезла, если бы общество не жило тем, что проясняется в философской вере. Философия не может осущест­вить необходимое человеку содержание социально действенной традиции, которое присутствует в воспринимаемой с раннего дет­ства религиозной традиции и также является носительницей философии.

*В-третьих:* Ни одна книга не может заменить нам содержание Библии.

б) Философия выходит за пределы библейской религии. Общение людей, которое привело все созданное на земле в соприкосновение друг с другом и принуждает к его все более интенсивному сообщению, открыло нам помимо Библии две другие важные сферы религии: Упанишады и буддизм в Ин­дии, учения Конфуция и Лао-цзы в Китае. Мыслящему человеку с открытой душой не может остаться недоступной исходящая оттуда глубина истины, где бы она ни звучала. Душа стремится расшириться, достигая безграничного.

Здесь можно легко пойти по ложному пути. Просвещение пы­талось обрести истинную религию, заимствуя наилучшее из всех религий. Но результатом оказалась не подлинная истина, очи­щенная от исторически случайного, а собрание совершенных Просвещением водянистых абстракций. Источником этой универсальной веры стал в действительности лишь критически измеряю­щий рассудок. Содержание было утеряно. То, что волновало, исчезло. Остались тривиальные общие места.

Поскольку вера всегда исторична, ее истина содержится не в сумме основоположений веры, а в истоках, которые в различных образах являют себя в истории. Хотя многочисленные религии и ведут к одной истине, но достигнуть ее сразу нельзя, к ней можно прийти лишь теми путями, по которым действительно к ней идут и идти по которым одновременно и одинаковым образом невоз­можно.

Поэтому рациональная критика и не может постигнуть эту истину. Человек должен открыть для себя истину, т. е. усвоить ее в соответствии со своей собственной судьбой и с традицией. Это может произойти только в том случае, если слушать звучащее в глубинах прошлого, в дарении человеку себя посредством внут­реннего действования.

В своем отношении к религии философия одобряет для приме­нения на практике следующие положения: для того чтобы быть причастным к библейской религии, необходимо вырасти в опреде­ленной конфессиональной традиции. Каждое вероисповедание хорошо в той мере, в какой исповедующие его люди принимают библейскую религию в целом, невзирая на определенные привно­сящие в нее ограниченность формы особого исторического образа. Верность, историческое сознание и непосредственное восприятие связывают меня с исповеданием веры, пробудившей во мне созна­ние. Переход в другое вероисповедание трудно помыслить без ду­шевного надлома. Однако, хотя в каждом конфессиональном обра­зе библейской религии фиксирование веры как историческое явле­ние носит ограниченный характер, в отдельном верующем человеке возможно и действительно присутствие всей полноты библейской религии. Общность верующих пронизывает все вероисповедания. А бесконечную борьбу, отграничения и отклонения, которые здесь имеют место, можно, пользуясь словами Меланхтона, рас­сматривать как поле rabies theologorum[[11]](#footnote-12)[11].

в) Авторитет для философии. Философ — человек единичный, он живет на свой страх и риск из собственных истоков. Но как человек, он член целого, и его философствование с самого начала зависит от этого.

Эта связь гарантируется в мире государством и религией в ав­торитарных формах. Без авторитета жизнь людей невозможна. Церкви признают необходимость вести за собой массы, необ­ходимость значимых образов действительности, осязаемости в мире, необходимость упорядоченного предания. В силу своего притязания на всеобъемлющую истину они требуют права на конт­роль над действиями отдельного человека и на руководство обще­ственной деятельностью людей. В качестве всеобъемлющего авторитета в сфере истинного они могут в соответствии со своей идеей вобрать в себя все истинное, предоставить в себе место всем противоположностям, повсюду найти синтез. То, что недо­ступно отдельному человеку, поскольку он конечен, обособлен и односторонен, доступно церкви в ее тотальности.

Однако этому все время противится отдельный человек. В таком притязании на тотальность, которое всегда выдвигается людьми, но отнюдь не способствует достижению истинной тотальности, он, по существу, видит обман. Несмотря на признание истинного намерения за этим притязанием, фактический авторитет целого не может быть для него всей истиной. Но и он в качестве единич­ного не может осуществить эту истину. Если он в своей духовной деятельности опирается на самого себя, он не хочет устранить эту тотальность как действительное притязание, как незаменимое формирование традиции и воспитания, как форму порядка. Но он хочет воспрепятствовать ей закостенеть и обрести исключитель­ность. Поэтому он ищет на свой страх и риск, ломая тоталь­ность ставшего в мире действительным авторитета, то, что есть более всеохватывающее. Он ищет объемлющее в наброске фило­софской веры.

Но эта вера открыта не им и, в свою очередь, основана на ав­торитете. Ибо она вырастает из традиции, начало которой дати­руется первым тысячелетием до н. э.

Авторитет — не только принимаемое в определенном послу­шании руководство со стороны института и его представителей, священников, но и воспринятое в почтительном и доверительном слушании руководство, совершаемое духовенством великого прош­лого, трех тысячелетий. Об этом истина гласит: Заложить можно только ту основу, которая заложена с самого начала. Отсюда идет всеобъемлющая атмосфера парящего над людьми в качестве авто­ритета руководства, которое уклоняется от идентичной для всех объективности.

Расти в атмосфере этого авторитета — условие каждого со­держательного философствования. Опасность ослабления этого авторитета во всеобщих абстракциях, постигаемых рассудком и назидательных для холодного чувства, в обоих случаях экзи­стенциально ничтожных, преодолевается историческим путем: посредством близости собственной традиции, укорененной в семье, отчизне, народе, в собственном прошлом, совершаются рас­ширение и одновременно углубление, проходящие через обшир­ные миры Запада, затем всего человечества, чтобы наконец в период 800—200 гг. до н. э. сознательно найти отправную точку всего. Тогда историческое предание, вместо того чтобы нивели­роваться в системе мыслей, становится целым, исполненным со­держания, со своими кульминациями, своими великими людьми и мирами, со своими классическими истолкованиями и многооб­разным членением в историческом развитии.

Философия, всегда в виде усилий отдельного человека, стре­мится осуществить универсальность, сохранить открытость чело­века, вычленить простое, концентрировать его и уяснить в его непостижимости.

Смогут ли подобные усилия зажечь, может ли предваритель­ная работа философии — которая только для отдельных людей есть уже исполнение жизни — быть использована религиями, предрешить нельзя. Но во всяком философствовании заключена тенденция оказывать помощь религиозным институтам, которые утверждаются философией в их существовании в мире, хотя и без того, чтобы философы могли действительно в них участвовать.

**Пятая лекция ФИЛОСОФИЯ И НЕФИЛОСОФИЯ**

Философская истина — не единственная в мире. До сих пор она нигде не была той формой истины, в которой жило большинство человечества. Но в философствовании заключена открытость каждому образу жизни не только для того, чтобы его понять, но и признать в его истине.

Однако при этом философия наталкивается на границы жизни и мышления человека, которые, по всей видимости, истоки веры, а без них теряется и содержание философии. Такое мышление, которое выступает в качестве философии, считает себя филосо­фией и признается в качестве философии другими, мы назы­ваем нефилософией. Нефилософия обращается в обличье фило­софии против философии. Поскольку она означает отрицание философии, философия должна посредством своего мышления защищаться от нее. Это — не заблуждение внутри философст­вования, которое может быть исправлено правильным понима­нием, но принципиальное заблуждение при полном отрицании, которое в своих ясных эрзац-образах, заменяющих философские, может показаться позитивным. Исправить ее можно возрожде­нием приходящего к себе самому в мышлении и тем самым дарую­щего себе себя человека. Видимость философствования проходит широким потоком через историю. Каждый философствующий проходит через эту видимость. Философствующий человек при­ходит к осуществлению себя посредством преодоления посто­янного наличия нефилософии в нем самом.

Неверием мы называем каждую позицию, которая пребывает в предполагаемой абсолютной имманентности при отрицании трансценденции. Возникает вопрос, что же такое эта имманент­ность. Неверие утверждает: наличное бытие — реальность — мир. Но наличное бытие есть лишь исчезающее настоящее; неверие обращается к нему в своем утверждении становления и види­мости как таковой. Реальность как бы отступает, когда я хочу познать ее саму по себе и в целом; неверие охватывает ее в абсо­лютизации частных реальностей. Мир не замкнут, не доступен обозрению, он — идея; для неверия он ошибочно становится предметом в замкнувшейся картине мира. Короче говоря, неве­рие живет в видимости, в изолированных реальностях, в картинах мира.

Неверие никогда не достигает бытия, но оно вынуждено до­пускать замену бытия в содержании суеверия. Оно признает толь­ко имманентность, но этим искаженным способом ему приходится допускать и значимость трансценденции.

Многообразность нефилософии словно являет себя в формах неверия. Они считают себя верой, или знанием, или созерцанием. Они ссылаются на непосредственное восприятие и на основания.

Остановлюсь на трех примерах философского неверия, на демонологии, обожествлении человека, нигилизме. Они встречаются нам открыто и тайно. Они столь тесно связаны друг с другом, что один образ подобного неверия сразу же вызывает другой. Их необычайно трудно постигнуть, ибо они не допускают окончатель­ного определения. В своем выражении они, неосознанно и обма­нывая самих себя, пользуются всеми средствами философии. Пытаясь их характеризовать, мы быстро приходим к неправиль­ным определениям. Ибо мы проводим определенные линии в, по существу, все время преобразующейся, меняющейся, самой себе противоречащей, непредвиденной в своей агрессивности путанице. Перед нами противник, который не постигается ясно. Мистагогия в демонологическом созерцании соединяется с сотворением кумиров в людях, которым подчиняются, и с нигилиз­мом, с помощью которого все это затем стирается.

Характеристики, которые я пытаюсь здесь дать,— это идеально типические конструкции возможностей, свойственных всем нам. Но каждый человек всегда есть нечто большее и прежде всего сам содержит в себе возможность веры, преодолевающей эти виды неверия. В самих же этих видах неверия все-таки скрыта некото­рая истина, о которой нам следует помнить.

***Демонология***

Воззрение, которое с непосредственной убежденностью видит бытие во власти действующих, формообразующих сил — сози­дающих и разрушающих, в демонах — благожелательных и злых, во власти многих богов, которое мыслит все это и высказывает его как учение, мы называем демонологией. Здесь происходит освя­щение как доброго, так и злого и возрастание их значения через узнавание мрачных глубин, являющих себя в образах. Имма­нентное само познается как божественное — страсть, власть, жиз­ненность, красота, разрушение, жестокость. Трансценденции, правда, не существует, поскольку для данного миросозерцания все бытие имманентно, но эта имманентность не исчерпывается познаваемой сознанием реальностью; она нечто большее и счи­тается, как говорит Зиммель \*, имманентной трансценденцией, если действительность не может быть полностью выражена в чув­ственно и рационально постигаемой реальности. Парадоксаль­ное выражение имманентной трасценденции уже не считает вещи возможным языком божества, а рассматривает трансценденцию как могущество и действующий фактор мира, причем необходимо расщепленную на многие силы.

В покорении этим силам пережитое обретает повышенное зна­чение, сияние, почерпнутое из тайны. Тревога, трепет, ужас, взволнованность, увлеченность души замечают эти силы и как бы видят их во плоти. Борьба с ними возвышает самого человека, вводя его в мир демонического. Чувство единения с ними, одер­жимость демоном придает необоснованный размах оправданной учением демонологии необходимости сил, которым я следую, и рост суеверного ожидания успеха в собственных делах и жизни. Основа жизни охватывается стремлением вернуться в мифи­ческую эпоху, создавать новые мифы, мыслить в мифах.

Человеку свойственно стремление приблизиться к божеству, не­посредственно пережить его, познать его присутствие в мире. Про­исходит это посредством освящения всех импульсов человека — то был «бог», не я, совершивший это, и происходит посредством внесения в мир колдовства в мифическом свете божественного.

Сегодня охотно говорят о *демонах* и *демоническом.* Однако смысл, который связывается с этими словами, настолько разный, что полезно ясно представить себе его:

1) Там, *где демонологическое воззрение было первоначально,* оно было, подобно мифу, историческим образом экзистенциально пережитой действительности. Восприятие демонов означало актив­ное постижение их, борьба или покорность.

Вслед за тем перед человеком встала великая альтернатива: божественное как демоническое или Бог как трансценденция, силы внутри мира (много богов) или единая трансцендентная основа.

Включение демонического в определенное идеей Бога сознание бытия произошло впоследствии либо через превращение сил в воз­можный язык, в шифры трансценденции, либо через мифическое подчинение демонов в качестве ангелов, вестников и посредников божества или дьявола. Демонология исчезла или была поставлена под контроль.

Если в нашем сегодняшнем мире возрождается демонология, то в этом мифическом образе мышления выступают лишь нереаль­ные фантазии. Рассматривать демонов как реальность, принимать их как данность, как бы считаться с ними — иллюзия. Демонов не существует. В противном разуму приятии так называемого пере­живания происходит неверная интерпретация реальности как вос­приятие сил. Эта абсолютизация лишенной ясности непосредствен­ности становится самообманом, который позволяет возвышаться и оправдываться мятущемуся, безрадостному веку, ориентиро­ванному на науку и ее следствия.

Если альтернатива между демонами и Богом не ведет к ясному решению, то беспорядочность в воззрении привносит также пута­ницу в настроение, мышление и поведение человека.

2) По-иному обстоит дело там, где демоническое есть выраже­ние чего-то *непостигаемого,* которое *на границе происходящего,* как моего воления и моей сущности, хотя и не прямо восприни­мается, но все-таки представляется действующим. Здесь речь уже идет не о демонологическом мировоззрении, а об образном выра­жении чего-то в целом непонятого, нежеланного, искажающего, случайного, которое действует подавляюще как бы из собственных истоков. Теперь речь идет уже не о демонах, а о демоническом. Оно не обретает образа, не становится теорией, а остается исче­зающим выражением границы.

Так Гете в старости пользовался выражением демонического, говоря о нем с предельной настойчивостью, но так, что непости­жимость оставалась сущностью демонического. Ибо оно движется лишь в противоречиях и не может быть подведено под понятие. Поэтому и у Гете демоническое остается бесконечно многознач­ным словом, которое он применяет по отношению к непонятому, когда хочет выразить его как тайну сущего, происходящего, некоей связи, и все-таки может лишь, предчувствуя, кружить вокруг него. Гете, который давно уже упоминал о демонах в мно­гозначном смысле поэтического подобия, говорит о демоническом следующее:

«Оно было не божественным, ибо казалось неразумным, не человеческим, ибо не обладало рассудком; не дьявольским, ибо было благотворным; не ангельским, ибо в нем часто замечалось злорадство. Оно было подобно случайности, ибо не вело к послед­ствиям; было похоже на предвидение, ибо указывало на связи. Все, что нас ограничивает, казалось, было для него доступно проникновению... Казалось, что оно нравится себе только в невоз­можном и с презрением отталкивает возможное... Оно создало силу, если не противоположную моральному порядку мира, то пересекающую его...

Но самым страшным становится это демоническое, когда оно выступает в своем преобладании в человеке... Таковыми не всегда являются люди, выдающиеся по своему духу и талантам, редко по доброте сердца, но от них исходит огромная сила... Все нравст­венные силы в своей совокупности неспособны противостоять им; тщетно обладающая более ясным пониманием часть человечества пытается вызвать подозрение к ним, утверждая, что они либо обманутые, либо обманщики; массу они притягивают. Редко или никогда такого рода люди встречаются одновременно, и преодо­леть их может лишь сам универсум, с которым они вступили в борьбу».

3) Гете описывает демоническое как объективно действую­щую силу; он кружит вокруг нее, называя ее противоречивые явления. *Кьеркегор* усматривает демоническое исключительно в человеке. Демоничен человек, который хочет абсолютно утвердить свою самость. Кьеркегор уясняет демоническое посредством выяв­ления смысла самобытия и искажения, которое может возникнуть в нем.

«Демонична каждая индивидуальность, которая без опосредст­вующего определения (отсюда замкнутость по отношению ко всем остальным) только посредством самой себя находится в отношении к идее. Если эта идея — Бог, то индивидуальность религиозна, если идея — зло, то она демонична в узком смысле».

В той мере, в какой демоническое (в узком смысле) совершен­но для себя прозрачно, это — дьявол. «Дьявол — лишь дух и тем самым абсолютное сознание и прозрачность» (для совершенно иного понимания Гете характерно, что Мефистофель не демоничен, поскольку он — только полная рассудочная ясность и негативность). Но в действительности демоническое в человеке не может стать для себя прозрачным. Прозрачность вырастает в самости посредством ее абсолютного отношения к Богу, а не в абсолютном отношении к себе как абсолютной самости.

Непонятно, правда, как демоническое, так и божественное: «Оба они — молчание. Молчание есть хитрость демона, и чем доль­ше длится молчание, тем страшнее становится демон; но молча­ние — также и свидетельство пребывания божества в человеке». Демоническое, как и религиозное, выводит человека за пределы всеобщего. Однако запутанности в непрозрачности демоническо­го противостоит безграничный свет перед Богом. Потерянности в демоническом парадоксе противостоит спасение в божествен­ном парадоксе.

Демоническое в качестве упрямой воли, направленной на собст­венную случайную самость, есть отчаянное желание быть самим собой. «Чем в этом больше сознания, тем больше потенцируется отчаяние и становится демоническим. Человек мучается, испыты­вая какое-либо страдание. Именно на это мучение обращает он всю свою страстность. Сейчас он не хочет помощи. Он предпочи­тает безумствовать против всего, хочет быть несправедливо оби­женным всем светом, наличным бытием. В своем отчаянии он не хочет быть самим собой даже в стоическом отказе от себя, он хочет быть самим собой в ненависти к наличному бытию, быть самим собой в своем жалком состоянии. Он полагает, что, возмутившись против всего наличного бытия, он обретет доказательство против него, против его добра. Отчаявшийся предполагает, что этим доказательством служит он сам, и им он хочет быть, чтобы всем своим страданием протестовать против всего наличного бытия».

Эта демоническая воля, хотя и потенцированная сознанием, в действительности не может стать прозрачной для себя — может сохраниться только в темноте. Поэтому она настойчиво рвется в сознание и сразу же увеличивает все силы замкнутости, ибо она сопротивляется открытости. Отсюда противоречивое переплетение открытости и замкнутости: «Замкнутость может хотеть открытости, но пусть эта открытость придет извне, чтобы замкнутость, следо­вательно, натолкнулась на нее. Она может хотеть открытости до известной степени, но сохранив при этом небольшой остаток, чтобы затем вновь положить начало замкнутости. Она может хо­теть открытости, но инкогнито (тип экзистенции некоторых поэ­тов) . Бывает, что открытость как будто уже победила, но в тот же момент замкнутость решается на последнюю попытку; она доста­точно хитра, чтобы превратить открытость в мистификацию, и вот теперь она одержала победу. «Вопрос в том, хочет ли чело­век познать истину в глубочайшем смысле, позволить ей проник­нуть во все его существо, принять все ее следствия и не резерви­рует ли он для себя укрытие, которое можно использовать в слу­чае необходимости». Демоническое является рафинированным в своем умении прятаться. Этому служит диалектика. В ней оно маскируется «с демонической виртуозностью рефлексии».

Поскольку демоническое не обладает опорой в себе, оно не может долго держаться. В своей замкнутости оно не выдерживает молчания, «тогда несчастный кончает тем, что навязывает свою тайну каждому». Однако вместе с тем он боится открытости: «Того, кто превосходит его в добре, демонический человек может просить, умолять со слезами, чтобы тот не говорил с ним, не ослаб­лял его».

Подлинный признак демонического человека, который отступил в свою случайную самость как в абсолютное, состоит в том, что для него больше ничего не может быть серьезным. «О вечности не хотят думать серьезно, ее страшатся, а страх находит сотни уло­вок».

4) В последнее время слово «демоническое» неопределенно и поверхностно применяется *ко всему мешающему, непонятному* — к иррациональному. Нежелаемое, неожиданно обнаруживаемое при осуществлении желанного, называют демоническим. «Демония техники» — то, что, возникая при осуществлении техниче­ского покорения наличного бытия, оказывает обратное действие как нечто самостоятельно покоряющее. Демоническим называют и бессознательное, если нечто, не просветленное и не допускающее просветления, побеждает человека, поднимаясь из глубин жизни его души. Неумение, нежелание, напряжение преодоления, за­путанности, безысходности — все это может вызвать возглас: демоническое!

Все эти четыре изначально осмысленные способы говорить о де­моническом, от мифической объективации до простого подобия, от веры в силу, действующую в вещах, до видения искажения свободы в человеке, выступают, лишенные своих истоков и пере­плетаясь в своем различном смысле, в современной демонологии как мировоззрении неверия. Эта демонология ускользает, как Протей, это — ничто, все время меняющее свое обличье и исполь­зующее в своем многообразии все прежние обращения демони­ческого.

Сказать что-либо об этом демонологическом мировоззрении с точки зрения философствования можно только в том случае, если оно на мгновение определенно схватывается и удерживается в ти­пичных оборотах речи. Тогда в критике демонологии может быть высказано следующее:

1) Трансценденция упускается. Усиление имманент­ной жизни посредством демонизации не достигает трансценденции. Без Бога остаются лишь кумиры. Сами боги стали миром. Они участвуют в беспомощности мирского, над ними господствует другое, абсолютно чуждое, ничто.

2) Человек теряется. При демонологическом мировоззре­нии свобода есть только приятие судьбы, властвующей над чело­веком. Правда, человек может быть счастлив в благоприятных обстоятельствах его жизни — при наступающем время от времени меланхолическом понимании непрочности этого состояния,— но он утрачивает блаженство в своей исключенности из счастья мира, и тогда его удел — лишь пустота, отчаяние и несчастье. По отно­шению к тем, кому не удалась жизнь или кто попал в безысход­ную беду, господствует внутреннее безразличие и само собой ра­зумеющаяся жесткость. Незаменимой ценности отдельного чело­века не существует. Гуманность — не более чем имманентная настроенность действовать при известных обстоятельствах с чело­веколюбием, а не благоговение перед душой, укорененной в веч­ности благодаря своему отношению к трансценденции, перед человеком как таковым.

3) Отношение к Единому не достигается. В духов­ной рассеянности возникает множественность воззрений, человек распадается на свои возможности, из которых он сегодня выхва­тывает одну, завтра другую,— жизнь становится забвением. Жизнь с демонами превращается в нечто растекающееся, раство­ряющееся в неопределенном. Это неверие невозможно постигнуть в том, что оно действительно полагает, так как оно все время интерпретирует себя различно. Мы переданы в нем потоку импуль­сов и страстей, которые разрывают нас. Все может быть оправда­но. Несмотря на силу мгновения, непрерывность отсутствует. Не­смотря на интенсивность утверждения, концентрация сущности отсутствует.

Возвышение до трансценденции Единого повсюду достигалось преодолением демонологии. Сократ отстранился от демонов, чтобы следовать своему даймониуму, а в нем — требование божества. Пророки преодолевали культ Ваала, чтобы служить Богу.

4) Демонология погружена в природу. Природа считается последней, превосходящей все необходимостью. Живот­ные демоничны. И человек ощущает себя демоничным в той мере, в какой он подобен животному. Господство демонологического воззрения ведет к утрате самосознания человека, к природе. При некотором благополучии возникает демонологическое воззрение как доверие природе. Но доверие природе не есть доверие Богу. Если доверие природе наталкивается на границы, остающееся еще доверие не находит больше почвы в природе. Доверие природе превращается в служение идолам, что и совершалось в культах природы во всем мире.

5) Современная демонология — всегда эстетиче­ская позиция. Для нее характерно, что демонологически мыслимое ни к чему не обязывает. Это — созерцание мнимо-реального вместо осуществления собственной реальности. Это — отступление к эстетическому созерцанию, темная воля к неопре­деленному, как извращенному самоутверждению, подходящему медиуму. Такая позиция дозволяет страсть как минутный аффект, но ведет к уклонению от страсти, несущей жизнь, непоколебимо сохраняющегося решения. Можно призывать к выбору между добром и злом, но затем парализовать само это решение посред­ством признания зла в трагическом. Создается возможность для постоянного смещения этического и эстетического. То с моральной патетикой говорится о добре и зле, то эстетически о демоническом. Там, где нет выхода, всегда дозволено перепрыгнуть от этического к эстетическому. Человеку не нужно больше отвечать за себя, ибо он располагает для каждого поло­жения великолепием эстетических образов. Жизнь остается рас­сеянием .в многообразии случайного.

6) Демонология намечает промежуточное бы­тие, которое не есть ни эмпирическая реаль­ность, ни трансцендентная действительность. Де­монология хочет схватить реальность и упускает ее, полагая, что достигает иллюзорного сверхчувственного: она теряет ясность по­знаваемого. Стремясь к сверхчувственному, она упускает его, по­лагая, что обладает им в качестве имманентного; она теряет Бога. Но все, что не есть мир (доказуемый в качестве реальности) или Бог,— лишь обман и иллюзия, которая проявляется именно тогда, когда в нашем охваченном дурманом стремлении к назиданию и к сенсации мы испытываем страстную взволнованность. Есть Бог и есть мир, но между ними нет ничего. Всякая реальность может быть словом или вестником Бога посредством того, что они суть в качестве шифров, но нет богов, кроме Бога, и нет демонов. Все зависит от того, как я ощущаю перст Божий на границах реаль­ности. Все, что примешивается к этому, есть по-видимому, лишь материалистическая нелепость или безбожное фантазирование.

***Обожествление человека***

То, что люди восторженно почитают отдельного человека, видят в нем сверхчеловека, осуществленный идеал человеческой приро­ды,— универсальный феномен. Они склонны слепо подчиняться ему, ждать от него чудес. Психологически это аналогично ряду следующих явлений: «звездам» кино приходится путешествовать инкогнито, чтобы не быть раздавленными толпой. Ганди был вынужден по заранее обдуманному плану защищаться от «искате­лей дарсхана» (дарсхан — лицезрение святого). В прежнее время короли, показываясь народу, исцеляли больных.

Обожествление оказывает обратное действие на обожествлен­ного: люди мучают того, в ком они видят святого, принуждая его вести себя соответственно идеалу. Они ожидают, что он будет та­ковым, они как бы предвидят его, и он должен быть таким. Массам свойственно жадно желать культа человека. Будто то, что единственный обожествленный где-то пребывает, дает успо­коение, подобно тому как рой пчел сохраняет порядок благодаря присутствию пчелиной матки.

Наиболее зримый образ власти человека — правитель и полко­водец. Своеволие и обычная необузданность людей ведет к появ­лению тирана, который подчиняет всех своей власти. Тот, кто не повинуется закону свободно, принуждается к послушанию. Тогда происходит поразительное. Тиран, это орудие зла для подавления зла, становится предметом обожествления. Александр, Цезарь, Наполеон и другие выступают как идолы в истории. Они — в самом деле выдающиеся люди, отличающиеся энергией тигра, присутст­вием духа, инстинктивным пониманием реальных сил, памятью, трудоспособностью, уверенностью в достижении целей господства и власти. Уже при жизни они возвеличиваются — либо сами объявляют себя богом или сыном божьим, либо допускают это и используют то, к чему стремится масса, как орудие господства. Тираны становятся богами, Александр стал сыном бога, римские божественные императоры совершали предписанный государством культ своего numen[[12]](#footnote-13)[12]: но даже если от суеверия отказываются, то остается по большей части неразумное преклонение, остаются люди — идолы как предметы мирского почитания. Удивительно, с какой уверенностью обходится, маскируется, перетолковы­вается реальность, связанная с обожествленными людьми.

Обожествление применяется не только к тиранам. Некоторые античные философы демонизировались или героизировались. В слабеющем по своему духовному строю мире следы этого прояв­ляются в слепом преклонении перед выдающимися людьми и шар­латанами. Те и другие считаются при этом неприкосновенными. Склонность к их мифологизации неистребима.

Правда, человек, если он не безумен и не преследует полити­ческих целей, редко сам объявляет себя богом. Скорее он объяв­ляет себя единственным, способным вещать о Боге. Он — единст­венный призванный и в качестве такового предмет преклонения.

Обожествление человека — также важный фактор в создании великих религий. Способ интерпретации обожествленного чело­века таков, что особенный, вызывающий веру образ не должен трактоваться как обожествление человека. Его отличают от обоже­ствления человека, от которого в качестве такового отказываются.

Почему существует обожествление людей?

Человеку присуща склонность видеть совершенного человека, который для него как бы есть то, чем он сам хотел бы, но не может быть.

Обожествление человека в мире не может обойтись без инстан­ции, по отношению к которой абсолютное послушание (а не отно­сительное послушание законам, начальству, институтам) мыслится как послушание Богу или как стремление к непосредственной бли­зости скрытому, далекому Богу.

Иногда обожествление человека служит заменой веры, кото­рая, будучи абсурдной, хочет считать себя настоящей. Это фак­тическое неверие познается, быть может, в том, что требует от дру­гих, от всех, веры в предмет своего преклонения, в том, что оно фанатично, лишено любви, преисполнено гнева, что ему невыноси­мо, если другие не разделяют его веру. Все должны покло­няться тому, чему поклоняется оно.

Обожествление человека, по существу, один из видов демоно­логического воззрения. Если в безбожии обращаются к демонам как к мнимой трансценденции, то здесь обращаются к людям во плоти, желая их обожествлять.

В каких бы связях отдельных мотивов ни выступало обожест­вление людей, до каких возвышенных форм и глубоких толкова­ний оно бы ни поднималось, в корне оно всегда заблуждение. Философская вера разоблачает любое обожествление человека. Она ни на минуту не забывает о конечности и незавершенности человека. Требование Бога, безусловно, состоит в том, чтобы не смешивать его с другими богами, не вызывать его обманом из его таинственного укрытия, куда он тогда тем решительнее возвра­щается. Он требует от человека, чтобы тот решился непосредст­венно стоять перед ним и ждать, что он ему скажет. Человеку не следует отвращаться от Него, взирая на другого человека как на абсолют и слушая человека вместо Бога или как Бога. Трудно вы­полнимо требование мириться в пустоте мира с тем, что Бог там не существует, как существует что-либо в мире. Лишь в этой трудной ситуации человек остается свободным, чтобы услышать Бога, если Бог говорит, остается готовым к этому, даже если Бог никогда не будет говорить, остается открытым действительности, которая становится для него историческим явлением.

В мире нет человека, который мог бы быть для нас Богом, но есть люди, свобода которых в слушании Бога показывает нам, что доступно человеку, и ободряет нас. Мы не можем реально ощутить руку Божью, но можем ощутить руку нашего спутника.

Обожествление человека лишает человека достоинства, пос­кольку оно не требует усилий. Оно дает ему нечто осязаемое, тогда как его положение в мире требует, чтобы он мог обходиться без этого осязаемого и вместо этого найти лишь шифры и образы на пути, на котором он с помощью Божьей может и поэтому должен сам прийти к самому себе.

***Нигилизм***

Если демонология и обожествление человека дают замену веры, то открытое отсутствие веры называется нигилизмом. Нигилизм решается выступать без маскировки. Все содержание веры он отвергает, всякое толкование мира и бытия он разоблачает как обман; для него все обусловлено и относительно; нет ни почвы, ни безусловного, ни бытия самого по себе. Все ставится под вопрос. Ничто не истинно, все разрешено.

Нигилизм может быть только там, где тот, кто его придержи­вается, исходит в своей жизни из жизненных импульсов, удоволь­ствий, из воли к власти. Утверждая их, нигилизм снимает себя, заменившись верой в жизнь.

Он может быть и действительно серьезен в познании ничто. Я могу ничего не чувствовать, ничего не любить, ничего не ценить. Моя душа пуста. Нигилистическая мысль обосновывает для меня, что я в этом прав.

Иногда беспредельное разочарование ведет к крушению все­го того, во что я верил, причиной может быть неверность воз­любленного, обман в методах управления государством, ложь авторитарно провозглашенных положений. События мира показы­вают, что все, что считалось значительным, превращается в иллюзию. Нигилистическая мысль хочет дать мне обоснование того, что мой опыт не есть частный опыт, а открывает все бытие в его сущности.

Однако нигилистическая мысль может отрицать только в том случае, если она исходит из чего-то признанного, в сравнении с которым становится очевидным ничто, разочарование, обман, ложь, иллюзия. Чтобы высказать себя, нигилизм нуждается в поч­ве, которая, будь она действительно обретена, устранила бы ни­гилизм в пользу позитивного, значимого на этой почве. Поэтому радикальный нигилизм действует в мышлении таким образом, что сначала, отвергая, исходит из признанных само собой разу­меющимися масштабов, чтобы затем в круговороте взаимного отрицания привести все к полному исчезновению.

Попытаемся дать несколько примеров нигилистических отри­цаний:

1) Бога нет. Ибо бытие Бога, творца мира, не доказано, даже не признано благодаря какому-либо доказательству воз­можным или вероятным.

Предпосылкой этого отрицания служит значимость того, что здесь принимается как возможность доказательства, а именно вещные высказывания о происходящем в мире и рациональные доказательства конечных вещей конечными средствами. Поэтому негативная мысль рассматривает вопросы трансценденции как вопросы о конечных вещах в мире и даже не касается того, что должно быть высказано в положениях о Боге, поскольку рас­сматривает содержание как вещное сообщение о встречающемся в мире.

2) Между Богом и человеком нет связи. Ибо по­добная связь не может быть познана и не познается, так как Бога нет. То, что приводится в качестве подобного опыта, основано на психологическом заблуждении и неверном истолковании пережи­ваний.

Предпосылкой этого отрицания служит очевидность опыта в мире и переживаний. Они абсолютизируются в бытие сами по себе, в частности в образе эмпирического познания происхо­дящего в пространстве и времени как повторяемость. Экзистен­циальное же познание свободы отрицается.

3) Не существует обязательства перед Богом. Ибо такого рода обязательства всегда лишь подчинение сущест­вующим в мире законам и приказам. Здесь послушание возмож­но, оно обусловлено властью и значимостью определенных инстанций.

Предпосылка этого отрицания — абсолютность подобных значимостей в мире. Исходя из них, отрицается то глубокое, безусловное, служащее опорой жизни обязательство, которое никогда не имеет удобной поддержки в виде приказов и законов.

Эти примеры иллюстрируют позитивистский нигилизм. Он признает в качестве бытия лишь плоский опыт существования. Если не есть ничто, то во всяком случае это наличное бытие нич­тожно, поскольку оно абсолютно положено. Исходя из такого позитивизма, нигилизм рассматривает устройство человеческой жизни при предпосылке, что набросок подобного устройства сле­дует разработать, исходя из знания эмпирической реаль­ности.

Например, отношения между полами следует регулировать по принципам гигиены с целью сделать жизнь счастливой, не привно­ся в это какие-либо религиозные и этические осмысления. Предпо­сылкой служит абсолютность жизни. Но эта предпосылка ру­шится и потому, что «счастье» не может быть определено однознач­но — к тому же оно оказывается в каждом образе непрочным, и потому, что позитивистское регулирование на деле не удается.

В этих случаях нигилизм, который сначала скрыт, выступает открыто только тогда, когда соответствующая невопрошаемая предпосылка (в виде правильного эмпирического познания, зна­чимых оценок, технических возможностей) становится осознанной, а тем самым неустойчивой. Отрицания тогда остаются, но отри­цается также и предпосланный при отрицаниях минимум истины. Тогда наступает круговорот, в котором нет опоры, кроме присутст­вующей в данный момент чуждой смыслу жизненности, в ее лишенной мысли непосредственности; человек отдан во власть природных явлений, к которым сводится в своем упрощении точка зрения нигилизма.

От этого нигилизма, который можно назвать нигилизмом фили­стеров, сильно отличается нигилизм, если в основе его лежит ужас перед реальностью мира и человеческой жизнью. Сама мысль о Боге — идея Бога как добро, любовь, истина и всемогущество — становится масштабом, посредством которого отвергается Бог и мир.

Если бы Бог хотел истины, добра, любви, он создал бы чело­века и мир другими. Следовательно, Бог либо не всемогущ, либо не добр.

На протяжении всей истории мы слышим отчаянные обвинения человеком Бога. Не Богу, а злому демону обязан этот мир своим существованием. И эти обвинения исчезают в нигилизме; ведь отсутствует предмет обвинения, не существует ни Бога, ни злых демонов, все есть так, как оно есть,— нет ничего, кроме этого ничтожества и дьявольского наваждения человеческого бытия.

Связь трех форм неверия: демонология, обожествле­ние человека и нигилизм связаны друг с другом. Подобно тому как истинное живет в направленности к единому, даже если эта единая истина не предстает ощутимо перед взором, так и рассеян­ность нефилософии как бы ориентирована на некий аналог единого, поскольку позиции в ней стимулируют друг друга.

Нигилизм невыносим. Он ищет выхода в демонологии и обо­жествлении человека. Здесь он обретает опору. Но нигилисти­ческая настроенность остается. Поэтому в сфере демонологии наблюдается как бы стремление к ничто, схватывание сил из ничто.

В жестокости перед ничто жизнь, если она не приводит к отча­янию, становится жизнью без надежды, вследствие ли бедности души, пребывающей в бесчувственности, или из притязания на героизм, который, однако, зная и намеренно выставляя себя, толь­ко героичен, совершает жест, а не достигает экзистенции.

Обожествление человека как будто служит спасением от ниги­лизма, но оно само уже тайно нигилистично. Оно должно разо­чаровывать, если обожествленный человек жив и является совре­менником. Тогда понимание того, что человек все-таки не более чем человек, тем решительнее заставляет вернуться к нигилизму. С самого начала обожествление одного человека служит средством для презрения остальных. Они не имеют значения, применяются и используются как материал.

Истина в каждой из трех форм: Задача философии не только отвергать, но одновременно видеть истину в отвергну­том.

В основе демонологии лежит истина языка шифров трансценденции в мире. В чувственном созерцании нечувственного, в физиономии вещей и событий заключено некое право. Мифоло­гическая форма мышления скрывает в себе истину, которая, бу­дучи преобразована, заключает в себе нечто непреодолимое. Утрата ее означала бы обеднение души и опустошение мира. Человек, который больше не слышит этот язык, уже не может, ве­роятно, любить. Ибо в нечувственном трансцендентном больше нет предмета для его любви. Этим, правда, могла бы питаться исклю­чительная любовь, остающаяся в беспримесной чистоте. Но человек может и потеряться в том, где нет мира, в нечело­веческом и чуждом ему. Хотя демонология и остается неистинной, человек может и должен чувствовать язык Божий в образах и шифрах, пусть даже непостижимо многозначный в объективи­рующем высказывании. Не только слабость нашей конечности, но и любовь к миру как к творению Божьему препятствует нам пребывать исключительно в нечувственном трансцендентном, если только это не граница перехода.

В основе *обожествления человека* лежит истина, что в мире единственно подлинное для человека — человек. В человеке есть нечто, оправдывающее слова: Бог сотворил человека по образу и подобию своему; но человек отпал от Бога и поэтому в каждом человеке как человеке образ Божий затуманен. Великие люди служат ориентацией и образцом для последующих поколений, предметом поклонения и указанием на возможный путь к возвы­шению, хотя при этом они остаются людьми со своими недостат­ками и неудачами и поэтому никогда не могут служить предметом подражания. Отношение человека к человеку свободно, если для индивида существует в качестве опоры его жизни историческая связь с определенными индивидами, основанная на традиции и наполненная любовью.

В *нигилизме* высказывается то, что неизбежно для честного человека. В реальности бытия в мире отчаяние на границе неот­вратимо. Для каждой веры остается проверка возможности ничто. Вера никогда не должна притязать на несомненность, которой можно объективно доверять. Характер достоверности веры, как риска и дара, видит в нигилизме угрозу всякому высокомерию, к которому может склониться вера и в которое она, закостенев, так часто превращалась.

Нигилизм отличается от демонологии и обожествления чело­века, в которые он часто переходит: открытый нигилизм неопро­вержим, так же как и наоборот — вера никогда не может быть доказана. В высокомерном презрении к нигилизму заключено нечто возмущающее. Тот, кто перед лицом ужасающей бессмысленности и несправедливости не представляет себе их в полной реальности, а в почти автоматическом безразличии проходит мимо них, рас­суждая о Боге, представляется нам подчас более далеким от исти­ны, чем нигилист. Достоевский говорит о том, как мучают и уби­вают невинных детей. Что это за бытие, за мир, за Бог, которые сделали все это возможным и допустимым: тот, кто ощутил этот ужас, и с тех пор взирает на мир с ненавистью и возмущением, готовый к отмщению, конечно, самый неудобный сосед. Он сам также внушает страх и ужас. Против него восстает инстинкт самосохранения, который хотел бы уничтожить его как безумца. Подобно тому как природа может ввергнуть человека в безумие, он может впасть в безумие, охваченный ужасом перед людьми, который приводит его к полному нигилизму. Мы не будем согла­шаться с ним, не будем признавать, что он имеет право на такие чувства, укажем, что зло остается злом, даже если оно выступает как продолжение зла и противодействие предшествующему злу; но мы становимся неспособны верить в гармонию бытия. Мы пре­даемся безграничному сочувствию, ощущаем себя беспомощными в молчании, ощущаем безнадежность. Скорее можно было бы спросить, каким образом мы все не превратились в нигилистов, чем не замечать основу того, что может привести к нигилизму.

И тем не менее я пытаюсь в своих лекциях отвергнуть ниги­лизм. Я говорю именно то, возможность чего я только что как буд­то отвергал, говорю о Боге. Отсюда и моя сдержанность. Я ниче­го не могу возвестить. Остается надежда на то, что слушатель, исходя из собственной сущности, произведет проверку, не просто будет следовать тому, что говорит лектор, а в лучшем случае лишь воспользуется этим как поводом для того, чтобы прийти к собственным убеждениям.

Итак, решаюсь повторить: демонология, обожествление чело­века и нигилизм совершают различным образом одну и ту же ошиб­ку, желая быстро схватить истинное. Там, где присутствует поло­жение: Бог есть, все это ложное должно исчезнуть, как туман при появлении Солнца. Однако туман преследует нас, ибо в наших попытках приблизиться к нему мы наталкиваемся на конкретность в мире, реальное присутствие, созерцаемое, истинное же как буд­то не может быть схвачено в несозерцаемом и становится как бы ничто. Мы достигаем истинного лишь обходным путем через бытие мира, все время впадая в заблуждения, преодолевая кото­рые мы только и способны ощутить глубину подлинного бытия, божества.

Бог есть самое далекое, есть трансценденция, перед лицом которой все остальное, если оно берется абсолютно, оказывается как бы слишком быстро схваченным. Но что есть Бог, трансцен­денция, следует исследовать бесконечно, кружить вокруг него с по­мощью отрицаний; действительно постигнуто оно никогда быть не может.

Связь между философией и нефилософией: Ве­ра обретается из неверия. Тот, кто не ведает неверия, не приходит и к сознающей самое себя вере.

Так же обстоит дело и с нефилософией. Ее нельзя просто отвергнуть. Она не есть нечто излишнее, случайное, исключаемое. Она — философия на границе, переход в самом философство­вании. Но вместе с тем она и то, что отвергается в преодо­лении.

Трансценденция как будто допускает подход к себе любым путем. Истина пребывает также еще на путях нефилософии, каждый из которых, однако, вскоре приводит к определенному заблуждению: демонология — к заблуждению суеверия и эсте­тизма; обожествление человека — к заблуждению в смешении Бога и человека; нигилизм — к отчаянной ненависти в пустоте хаотически распадающихся случайностей.

То, что либо при переходе, либо как изречение или острота может по своей функции обладать истиной, становится заблуж­дением, превращаясь в нечто окончательное и прочное.

До сих пор речь шла о содержании неверия как противопо­ложности философии. Однако средство как нигилистической, так и догматической нефилософии — это формы мышления, кореня­щиеся в природе вещей, которые неизбежно выступают и требуют методически осознанного уяснения.

Логическое представление о способах философского мышле­ния, являющихся методически развернутым трансцендированием, и способах мышления, ведущих к предметной объективации и фиксированию, при которых философия попадает на мель, пока­жут, что и в каком облике есть истина.

Истина проста, заблуждение многообразно. Истина обладает связью, заблуждение рассеянно. Истина бесконечна, заблуждение не ведает конца. Истина создает себя, заблуждение само себя разрушает.

Истина — исток нашего мышления, истина служит мерой заблуждения. Обозрение всех возможных заблуждений мыслимо только при руководящей нити истинного, из которого заблуждение возникает посредством отклонения, искажения, перемещения.

Вместо подобного обозрения здесь будут даны лишь несколько *указаний на формы нефилософии.*

1) Абсолютизация: Ошибка такова: то, что утверждает­ся на какой-либо ступени бытия или мышления, исходя из опре­деленных точек зрения в определенном отношении, что значимо в качестве частного, изолируется и полагается абсолютно.

Поскольку всякое знание имеет ограниченный смысл, посколь­ку, далее, всякое доказательство при данных предпосылках отно­сится к конечной вещи в мире, требование высказаться о бытии в целом, например о мире вообще, о Боге, ошибочно, если в этом случае требуются высказывания, которые существуют сами по себе однозначно, обладают окончательным смыслом и могут быть дока­заны. Доказать можно только недоказуемость общих высказы­ваний, например о мире в целом, независимо от того, негативны ли они или позитивны.

2) Онтология: Предполагается, что онтология должна быть учением о бытии самом по себе и в целом. Однако в своем развер­тывании она необходимо становится определенным знанием о чем-то в бытии, а не о самом бытии.

В истине существует лишь высветление объемлющего, ко­торое само пребывает в движении и незавершенности, в состоя­нии парения; существует, далее, универсальное учение о катего­риях и методах мыслимого. То и другое ставится на место всегда неистинной онтологии.

Онтология, даже если она включает в себя Бога,— в конеч­ном итоге лишь учение об имманентном, пребывающем, о бытии как сущем, о таком, каким оно познается человеком. Этому иска­жению философского высветления знания о бытии противостоит истинное философствование. Оно не покидает сферы объем­лющего, не забывает о постоянно входящем в философствование трансцендировании, остается открытым бытию в пересечении со временем, которое в качестве присутствующей в историчности веч­ности ощущается мыслью как действительность.

3) Пустая рефлексия: Так называется мышление, кото­рое бесконечно продвигается, руководимое формами мышления, не опираясь на содержание, мышление, которое все ставит под вопрос, но только в движении отрицания, без импульса, почерпну­того из истоков объемлющего, где это движение было бы устранено. Поэтому такое мышление лишь разъединяет все данное, ведет к исчезновению каждой цели. Такое бесконечное уничтоже­ние совершается, например, в психологически понятном по своим мотивам осуждающем мышлении при бессодержательной иронии; оно бессознательно и бессовестно по отношению к истокам собст­венного мышления.

4) Односторонние тезисы вероисповедания: Поскольку все экзистенциальные связи с трансценденцией диа­лектичны, определенное высказывание по своему непосредственно­му содержанию всегда неверно. Достоверность заключается в диалектике, а не в рассудочном владении вещью.

Все положения вероисповедания становятся абсолютизацией, как бы знаменем. Они — точка опоры, признак принадлежности к определенной группе в мире, signum[[13]](#footnote-14)[13] энтузиазма, знак борьбы.

5) Gredo quia absurdum[[14]](#footnote-15)[14]: Предпосылки рассудочной логики значимы лишь в сфере познаваемого, т. е. идеальных мате­матических предметов, эмпирической узнаваемости в сфере убеди­тельного познания. Что в нем не исчерпывается бытие, может быть уяснено философски, а именно посредством антиномий, посредством спекулятивного выражения в парадоксах.

Но попытка высказывать в формах предметной познаваемости эмпирически или логически невозможное в качестве истины, при­знание которой требуется от веры,— ложный и вместе с тем на­сильственный шаг. Смысл объективной непознаваемости тогда искажается, превращаясь в позитивную невозможность предметно высказываемого, открытость границам превращается в самоотри­цание мышления, истинность умения слушать — в неистинность некоего *sacrificium intellectus[[15]](#footnote-16)[15]*.

Эти примеры ложных форм мышления осуществляются пос­редством своеобразного *перемещения,* к которому мы всегда склонны:

1) Фанатизм истины, который становится неис­тинным. Вместе с объяснением тьмы, из которой мы происхо­дим, вырастает импульс неограниченной добросовестности. Все должно быть высвечено, оправдано, обосновано. Нет ничего, что нельзя было бы поставить под вопрос и проверить. Энтузиазм истинности готов на любую опасность ради истины.

Однако этот импульс редко остается чистым. С волей к истине соединяется чувство превосходства и власти, вскоре возникает стремление к борьбе, разрушению, мучительству. Ненависть пользуется видимостью истинности как средством.

Этому способствует то, что вопрос о смысле истины — вопрос, на который совсем нелегко ответить,— с самого начала оставался неясным, даже непоставленным. Случилось невероятное — просве­щенный человек отдалился от истины. Он мог маскироваться притязаниями на истину, тогда как на деле боролся за свои инте­ресы наличного бытия и мог в качестве беспомощного невротика безумствовать, патетически провозглашая истину.

В ложном фанатизме истины особенно отчетливо предстает ви­димость само собой разумеющихся иллюзий, причем в зависимости от ситуации в различных формах, таких, как, например, следую­щие: при наличии ясного рассудка и доброй воли миру можно придать правильное устройство; истина может иметь лишь благие, желанные последствия, при всех обстоятельствах надо говорить истину и говорить ее всегда. Или наоборот, потерпев разочарова­ния, сторонники этого фанатизма утверждают: мир испорчен, истина ни к чему не ведет, она разрушительна; истину надо скры­вать и находить целесообразную, полезную ложь. Так фанатизм истины достигает своей вершины, утверждая из мнимой добросо­вестности ложь. В действительности подобные ложные тотальные утверждения уводят от подлинных усилий достигнуть истины.

2) Отказ от диалектического кружения. На осно­вании альтернатив рассудка возникает тенденция, вместо того чтобы осуществить содержание в его напряжении, полярностях, диалектическом движении, просто схватить его прямо, линейно, целесообразно. Однако вследствие этого не только не достигается цель, но и парализуется сама жизнь.

Представить это на различных ступенях можно, прибегая к аналогиям.

Уже *психофизические действия* кругообразны; их построение открылось в первых подступах исследования: в психофизических функциях движения, речи, ходьбы, работы, восприятия, в функци­ях дыхания, очищения организма, в половых функциях. Там, где при этом в действии участвует целенаправленная воля и наряду с ней внимание, может, правда, произойти усиление функций, но возможны и радикальные помехи. Ибо основой всегда долж­ны оставаться круговой процесс, отдача в действии, пассивное в активном. В области *психологии* противоположное всегда связа­но друг с другом, произвольное удается лишь в непроизвольном, напряжение — лишь со связанным с ним расслаблением, созна­тельный ход мыслей — лишь с бессознательным вмешательством внезапной мысли. Там, где в активном действии отсутствует момент расслабления, возникает судорожная напряженность. Сама воля скрывает в себе то, что невозможно желать, в своем осуществле­нии она нуждается в нежелаемом, скрытом в ней самой. Я не могу волить волю. В *экзистенциальности* человек остается самим собой только в том случае, если в своем самобытии он подарен себе. Свобода есть дар самого себя из трансценденции; эта свобода — не целесообразность, не послушание исчисленному долженство­ванию, не вынужденные действия, а освобожденное от всякого принуждения воление, которое несет в себе трансцендентное долженствование. Таким образом, психофизический строй, психо­логическая естественность, экзистенциальная обоснованность суть способы осуществления, которые не могут быть поняты альтерна­тивно в однозначном смысле. Только они — путь к тому, чего наше сознание хочет достигнуть в своем неуклонном стремлении.

Отказ от этой основы в пользу рационального фиксирования конечных целей возникает из слабости, которая не хочет отдать­ся, из стремления рассудка к удобству, из потребности в однознач­ной уверенности, из насильственности как следствия пустоты душе. Таким образом, мы ищем убежище там, где жизнь прекращается и где нам грозит ничто, тогда как в своем страхе мы надеемся именно там обрести наибольшую надежность.

3) Смешение объемлющего с его объектива­цией в частном.

Философское мышление возникает из внутреннего бытия души, которая в мыслях ищет сознание самой себя, а тем самым объекти­вации и сообщения.

Для понимания философских сочинений необходимо про­никнуть в эту основу. Мы должны прорваться через мысль, чтобы вместе с ней прийти к этой основе; она — объемлю­щее, из которого мыслят, но которое само не может стать адекватным предметом мысли. Эту основу следует ощущать при философском усвоении — ощущать в ее глубине и полноте, в ее пустоте и скудости, в ее хрупкости и искаженности. Основная ошибка — смешивать лежащее на поверхности содержание мыс­лей, определенность предметного, созерцаемость наличного бытия, смешивать все эти частности с объемлющим, из которого они возникают. Только с объемлющим приходит подлинная коммуникация, притяжение и отталкивание. Напротив, все то, что может быть объективно сказано, есть лишь язык ищущего основ­ного состояния, который в качестве просто языка становится нич­тожным, если то, из чего он вышел, исчезает. Так, пустота чело­века может, воспользовавшись обретенным языком, создать види­мость осуществления, а обусловленная конъюнктурой позиция, основанная на интересах наличного бытия, может использовать старые мысли как великолепное, но обманывающее облачение. Философствуют, исходя из объемлющего. Нефилософия же стоит на прочной основе частности и объективности, которые она меняет по своему желанию. Из лабильного равновесия живого философствования она попадает в стабильную пошлость рассу­дочного прямолинейного мышления или рассеивается в неопре­деленности мечтаний.

На этом я кончаю обсуждение нефилософии, которую мы отвер­гаем и в которую мы тем не менее постоянно впадаем, против кото­рой мы беззащитны, если осознанно не проникнем в нее, которую мы должны не презирать, а постигнуть, чтобы познать самих себя, и которую мы поэтому никогда не должны высокомерно считать уже преодоленной.

**Шестая лекция ФИЛОСОФИЯ В БУДУЩЕМ**

Философия хочет достичь вечной истины. Разве эта истина не всегда одна и та же, единая и полная? Быть может, но мы не об­ретаем ее однозначно в общезначимом образе. Бытие открывается нам только во времени, истинное — во временном явлении. Во времени же совершенная истина объективно недоступна. Ни от­дельный человек, ни история не могут постигнуть ее иначе, чем во всегда исчезающем явлении.

В качестве единичного каждый из нас приходит к концу своей жизни, не узнав, что, собственно, есть. Не получив окончатель­ного ответа, он остается на своем пути, который только обры­вается и не завершается в абсолютной цели.

Труд философа может служить подобием всей нашей деятель­ности. Мы должны, говорит Кант, именно тогда, когда можем на­чать подлинное философствование, предоставить это дело тем, кто только приступает к нему. Это — опыт состарившегося философа, не закостеневшего в мнимом обладании истиной. Это — форма духовной молодости в боли прощания.

Но является ли существенным смыслом нашего труда жизнь ради будущего? Думаю, что нет. Ибо и будущему мы служим лишь в той мере, в какой мы достигаем осуществления в настоя­щем. Не следует ждать подлинного лишь от будущего. Если настоящее в самом деле не может обрести завершения в качестве временного состояния, в котором я мог бы отдохнуть и длить­ся во времени, то все-таки возможно пройти через это настоящее как бы к вечному настоящему во временном явлении. Настоящее истины во времени, правда, не может быть уловлено, подобно тому как не может быть удержан взгляд, но оно всегда здесь.

Наша жизнь в истории одновременно то и другое, жизнь, кото­рая, служа, обосновывает жизнь тех, кто придет после нас,— и пе­ресекающая историю жизнь в настоящем, направленная к трансценденции, которая нас освобождает.

Это освобождение в своем завершении уничтожает время. Но если это освобождение существует, то оно некоммуникабельно, разве что в эстетической игре или в спекулятивной мысли, в ре­лигиозном культе или в высокие мгновения единодушия между двумя людьми,— и каждый раз оно становится сомнительным при последующем размышлении, которое знает только явление.

Если история есть процесс открытия бытия, то истина в ис­тории есть всегда и никогда, она постоянно в движении и утра­чивается, как только кажется, что она стала окончательным дос­тоянием. Быть может, истина являет себя из величайшей глубины, где движение наиболее бурно в постоянном переходе времени. Сегодня мы можем попытаться перед лицом прошлого осознать своеобразие, в условиях которого живем мы и находится бу­дущее. Возникают следующие вопросы: Находимся ли мы сегодня в стадии перехода от исходящей из глубины радикальности? Воз­никают ли для нас возможности, которые начинаются только те­перь? Слышим ли мы призывы, которые исходят именно из этой ситуации?

Всем нам известно: изменение, которое наша эпоха внесла в мировую историю, глубже и серьезнее по своим последствиям, чем любое другое в известной нам истории. Его, пожалуй, мож­но сравнить с малоизвестным нам временем открытия огня, изоб­ретения орудий, самых ранних государств. Новые факты таковы: современная техника с ее последствиями для способа труда че­ловека и для общества — единство общения на земном шаре, размеры которого стали благодаря этому меньше, чем, например, orbis terrarum[[16]](#footnote-17)[16] Римской империи,— абсолютная граница из-за того, что планета стала тесной,— антиномии свободы и принужде­ния, личности и массы, миропорядка и империи — решающее зна­чение превратившегося из народов в массы и увеличившегося числа людей, которые по видимости становятся участниками в осведомленности и действиях, а в действительности не более чем пригодными для использования рабами,— уничтожение всех прошлых идеалов порядка и необходимости найти в растущем хаосе новый человечески одушевленный порядок — сомнитель­ность всех традиционных ценностей, которые должны быть под­тверждены или изменены,— и к этому конкретная политическая ситуация, определяемая мировыми державами, Америкой и Рос­сией,— все уменьшающаяся внутренне разорванная Европа, которая до сих пор еще не обрела себя,— пробуждение огромных человеческих масс Азии, которые идут к тому, чтобы стать в бу­дущем решающими политическими факторами власти.

Логика развития привела к тому, что эпоха буржуазного уми­ротворения, прогресса, образования, исторического воспоминания в качестве опоры собственной мнимой безопасности сменилась эпохой опустошающих войн, гибели и убийств массы людей (при неисчерпаемом росте новых масс), ужасающей угрозы уничтоже­ния гуманности в круговерти, в которой распад явит себя господствующим фактором.

Является ли все это духовной революцией или, по существу, внешним процессом, возникшим как результат развития техни­ки и его последствий? Или бедой, еще неясной, огромной возмож­ностью, чем-то прежде всего просто уничтожающим, между тем как человек должен еще пробуждаться, чтобы реагировать на это, и не отказываться бессознательно, а пытаться обрести себя в таких, совершенно новых условиях своего наличного бытия?

Картина будущего более неопределенна, менее ясна, но, быть может, богаче шансами и одновременно безнадежнее, чем ког­да-либо. Если я в этих условиях осознаю задачу человеческого бытия не с точки зрения непосредственных требований налично­го бытия, а с точки зрения вечной истины, то я задаю вопрос о философии: *Какова в современной мировой ситуации роль фило­софии?*

Сегодня существует множество образов фактического ниги­лизма. Появились люди, как будто отказавшиеся от всякого само­бытия, для которых ничего как будто не имеет ценности, кото­рые по воле случая переходят от одного мгновения к другому, равнодушно умирают и равнодушно убивают, как будто живут в одурманивающих представлениях количественного, в слепых, сменяющих друг друга типах фанатизма; они живут, подгоняемые элементарными, чуждыми всякому смыслу, могущественными и все-таки быстро проносящимися аффектами и в конечном итоге инстинктивной волей к мгновенному наслаждению.

Если мы прислушаемся к словам, сказанным в этом вихре, то ощутим, что они действуют как скрытая подготовка к смерти. Воспитание масс делает их слепыми и бездумными в дурмане от­дачи, способными стать готовыми на все и в завершение при­нять как само собой разумеющееся смерть и убийство, массовое умирание среди борющихся машин.

Умирать учит и самая ясная философия. Она хочет найти ос­нову, которая если и не объяснит смерть, то позволит перенес­ти страх и страдание не в стоической, а в любящей и доверяющей непоколебимости.

То и другое редко удается в чистом виде. Нигилизм, о кото­ром шла речь, живет маскировками, разоблачение которых при­водит к отчаянию, если все уже ранее не потеряно в тупом без­различии. Названная философия не дает безопасности, ее прихо­дится ежедневно завоевывать, и она все время теряется. То, что тогда происходит между нигилизмом и философией — если пер­вый еще не полностью властвует, а вторая еще не постигнута,— обретает в реальных ситуациях тревожный характер. В качестве примера могут служить две реплики, относящиеся к 1938 году.

Некий молодой человек говорит в рамках соответственного времени положению в мире об империи, которую надлежит соз­дать. Он кажется воодушевленным. Я прерываю его вопросом: Какой же смысл в этой империи и в войне, которая должна при­вести к ней? Ответ: Смысл? Никакого смысла! Это просто нас ждет. Смысл будет при этом в лучшем случае заключаться в том, что я с опасностью для жизни принесу в огне сражения воду мучимым жаждой товарищам.

9 ноября 1938 года один студент принимал участие в качестве предводителя штурмового отряда в еврейском погроме. Об этом он рассказывает своей матери. Сам он проводил эту акцию по воз­можности мягко. В одной квартире он взял тарелку, с силой бро­сил ее на пол, крикнул своим товарищам: Я констатирую, квар­тира разрушена, и ушел, не производя дальнейших разрушений. Но затем он продолжает свой рассказ: этот день произвел на него большое и воодушевляющее впечатление; стало очевидным, какие силы таятся в народе и на что он способен; это открывает ра­дужные перспективы в ожидаемой войне. Он характеризует но­вый этос и величие фюрера. Испуганная мать прерывает его: Мой мальчик, ты же сам не веришь во все это! Он, растерявшись на мгновение, решительно утверждает: Нет, я в это не верю, но в это надо верить.

Первый юноша находил почву в простой гуманности, но все-таки был замутнен имперскими настроениями, хотя и понимал, что они ничего не стоят. Второй со всей серьезностью полагал: Дело не в том, во что верят, а в том, чтобы верили. Таково поразительное искажение. Вера становится верой в веру. Этому со­ответствует ряд оборотов, одновременно нигилистических и пози­тивных: люди смело отказываются от всякого смысла и объявляют смыслом намеренную бессмыслицу. От них требуют «бесполез­ной службы» в качестве дела — поведения, жертвующего всем, но жертвующего ради ничто,— требуют восторженного утверждения чего-то, фанатической решимости ради ничто. Обращаются к ста­рым словам, таким, как честь, любовь к родине, верность, но од­новременно отказываются от всего ради механизма, приказа, тер­рора, показывая этим, что все те слова не более чем ширма. Вос­питывают поведение в железной маске, напряженное, всегда на границе взрыва, безусловность, лишенную содержания.

В этом отчаянии существует много моментов:

Прославляют «динамику» любой ценой, ликуют в движении как таковом, хотят нового и уничтожения старого. Восторгаются всеми великими людьми, прибегавшими к насилию,— Чингис­ханом, Чан Кай Ши, Агафоклом и, как всегда, Александром, Цезарем, Наполеоном. Восхваляют, наоборот, также и возврат к прошлому. Примитивное, как таковое, обладает очарованием и вечной истиной, будь то предыстория или жизнь примитивных народов. Восхищаются средними веками, великим порядком твер­до установленных состояний, устройством всех империй, наложив­шим отпечаток на последующие века.

Хотят создать новый миф; его грубо провозглашают в дик­таторских движениях или более тонко обыгрывают в образован­ных кругах, устанавливающих культ Гельдерлина, Ван Гога (или даже их эпигонов). При этом забывают, что эти великие люди — поразительные исключения, в своей подлинности большей частью изначально связаны с разрушительным духовным заболеванием. Действительное присутствие в них мифа производит необыкновен­ное впечатление в этом полностью лишенном мифа современном мире. Чистая душа Гельдерлина в самом деле незабываема, ее миф чарует, вступать в ее сферу — благо. Но все это не есть истинный миф, ибо он подлинен лишь в этих отдельных людях, он стоит вне общности и поэтому внезапен, как ничто.

Всегда остается возможность обратиться к религиозным ве­рованиям. Когда все смешивается в вихре бессмыслия, они вы­ступают в своем постоянстве. В соответствии с бегущим от сво­боды духом, переходящим попеременно от анархии к диктатуре, они усиливают теперь свою неограниченную ортодоксальность, свой характер полной связанности человека, но при этом не могут восстановить то, чем религия была некогда: проникновением во всю жизнь в ее обыденности, от рождения до смерти, сферой, в которой все происходит и посредством которой человек всегда пребывает у себя. Сегодня и религия остается областью жизни, воскресным днем наряду с другой жизнью и вне ее.

Эти религии с их альтернативой «либо нигилизм, либо откро­вение» отвергают философию, философию упрекают в том, что она также несет интеллектуальную ответственность за бедствие современной души.

Однако о конце философии мы слышим не только от тех, кто своей альтернативой хотят принудить нас к вере в откровение. Конец философии провозгласил и национал-социализм, неспособ­ный вынести независимость философского мышления. Философия должна была быть заменена биологическим мировоззрением и антропологией. И философию отвергает также любая разновид­ность нигилизма, объявляя ее миром иллюзий, напрасных грез, самообмана слабых людей. С точки зрения нигилизма то и дру­гое, религия и философия, пришло к своему концу. Новым должна быть свобода человека, лишенного иллюзий, не обладающего ни почвой, ни целью. К тому же распространенное общественное мнение считает философию в лучшем случае излишней; ибо пола­гает, что философия слепа по отношению к настоящему, к его си­лам и движениям. Спрашивают: Для чего нужна философия? Философия не помогает. Платон не мог помочь грекам, он не пре­дотвратил их гибель, более того, косвенным образом содейство­вал этой гибели.

Все отрицания философии исходят из того, что ей чуждо,— либо из твердого содержания веры, для которого философия мо­жет быть опасна, либо из целей наличного бытия, для которых философия бесполезна, либо из нигилизма, отвергающего как не имеющее ценности все, в том числе и философию.

Но в философствовании происходит то, чего не замечают все ее противники: с философствованием человек обретает свои ис­токи. В этом смысле философия безусловна и не имеет цели. Ее нельзя ни обосновать, исходя из другого, ни оправдать как полезную для чего-либо. Она — не бревно и не соломинка, за ко­торые можно держаться. Философией нельзя распоряжаться, ее нельзя использовать.

Мы осмеливаемся утверждать: философии не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охваты­вающий эти цели,— осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего одно­временно и будущему — никогда не низводить какого-либо чело­века или человека вообще до средства.

Постоянная задача философствования такова: стать подлин­ным человеком посредством понимания бытия; или, что то же са­мое, стать самим собой, благодаря тому, что мы достигаем уверен­ности в Боге. Выполнение этой задачи определяется неизменными чертами:

Всегда и сегодня необходимо совершать работу философско­го *ремесла:* развертывать категории и методы, структурировать наше основное знание — ориентироваться в космосе наук — ус­ваивать философию истории — упражняться в спекулятивном мышлении метафизики, в просветляющем мышлении экзистен­циальной философии.

Целью всегда остается обрести *независимость* единичного че­ловека. Он обретает ее посредством отношения к подлинному бы­тию. Он обретает независимость от всего происходящего в мире посредством глубины его связи с трансценденцией. Что Лао-цзы постигал в дао, Сократ в божественном велении и знании, Иере­мия в Яхве, который изъявлял ему свою волю, что ведали Боэций, Бруно, Спиноза, и было тем, что делало их независимыми. Эту философскую независимость не следует смешивать ни с либертинизмом суверенного произвола, ни с жизненной силой, упорствую­щей перед лицом смерти.

Задача всегда состоит в *напряжении:* обрести независимость *в стороне от мира,* в отказе от него и в одиночестве — или *в са­мом мире,* через мир, действуя в нем, не подчиняясь ему. Тогда о философе, приемлющем свободу лишь вместе со свободой других, свою жизнь — лишь в коммуникации с другими, можно сказать то, что глупец прокричал вслед Конфуцию: «Вот человек, который знает, что ему ничего не удается, и все-таки продолжает действо­вать»; это — истина конечного знания, абсолютизирующего свою видимость, но истина, которая оставляет более глубокую истину философской веры незатронутой.

Философия обращается к отдельному человеку. В каждом мире, в каждом положении в философствовании происходит отбрасы­вание человека к самому себе. Ибо только тот, кто есть он сам, и способен подтвердить это в одиночестве — может истинно всту­пить в коммуникацию.

Можно ли, формулируя таким образом неизменные задачи фи­лософии, сказать что-либо об ее современной задаче?

Мы слышали, что вере в разум пришел конец. Важным шагом XX в. было отпадение от Логоса, от идеи мирового порядка. Одни ликуют в сознании освобожденной жизни, другие обвиняют дух в этой величайшей измене, в этом несчастье, которое неизбежно приведет к гибели человечества.

По этому поводу следует сказать: Этот шаг имеет свое оправ­дание в том, что он разрушил самоуверенность рассудка, остав­ленного разумом, показал иллюзорность мировой гармонии, унич­тожил доверие к правовому состоянию и законам самим по себе. Это была позиция, которая казалась великолепной на словах, но за которой скрывалась низость жизни, разоблаченная психоана­лизом, этим психотерапевтическим движением, расширившимся до путаного мировоззрения и обладавшим своей частичной ис­тиной в противостоянии изолгавшейся эпохе и в зависимости от нее.

Когда все дерево срублено, обнажаются корни. Корни — это истоки, из которых мы вышли и которые мы забыли в переплете­нии мнений, привычек, схем постижения.

Сегодня перед нами стоит задача вновь обосновать подлин­ный разум в самой экзистенции. Это — самое непреложное тре­бование в определенной Кьеркегором и Ницше, Паскалем и Дос­тоевским духовной ситуации.

Выполнение этой задачи не может быть восстановлением прош­лого. Сегодня в ней должны содержаться следующие моменты:

1) Мы ищем покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства.

2) Проходя через нигилизм, мы усваиваем наше предание.

3) Мы ищем чистоту науки в качестве предпосылки истины нашего философствования.

4) Разум становится безграничной волей к коммуникации.

1) Мы ищем покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства.

Покой — цель философствования.

В невероятнейшем разрушении мы хотим быть уверены в том, что остается, поскольку оно всегда есть. В беде мы вспоминаем о наших истоках. При угрозе смерти мы хотим мыслить то, что де­лает нас стойкими.

Философия может и сегодня дать нам то, что было известно уже Пармениду, когда он построил Богу храм в благодарность за дарованный ему философией покой. Но сегодня много фаль­шивого покоя.

Это тревожно. Невзирая на все потрясения и разрушения, мы сегодня все время находимся под угрозой жить и мыслить так, буд­то, собственно, ничего существенного не произошло. Как будто лишь большое несчастье, подобно пожару, нарушило нашу пре­красную жизнь, но теперь, претерпев это, можно жить по-преж­нему. Как будто ничего не было. Испытав на мгновение страх, беспомощность или бешенство, обвиняют других. Тот, кто чувст­вует так, еще не освободился от пут, допускающих лишь види­мость покоя. Этот покой надлежит превратить в беспокойство. Ибо в нем большая опасность. То, что произошло, может пройти как огромное в своей безмерности несчастье без того, чтобы с на­ми, с людьми, произошло что-либо как с людьми, без того, чтобы мы услышали трансценденцию, стали бы ясновидящими и перешли бы к действиям. Громадная утрата сознания привела бы нас к крушению в узости.

Для того чтобы понять, каково наше положение и каким оно окажется в будущем, следует обратиться — не для подражания, а для ориентации — ко времени иудейских пророков. Палестину ждала политическая гибель в распрях между Востоком и Запа­дом, между великими государствами, Вавилоном и Египтом; она должна была пережить свое разъединение, опустошение, стать мя­чом в политике могущественных государств, придатком то одно­го, то другого. Тогда выступили пророки, благоразумно советуя вступить в союз либо с Востоком, либо с Западом и таким обра­зом обрести защиту, друзей и возможность счастливой жизни. Против этих пророков благо выступили пророки бедствий, имена которых прославляются по сей день. Положение дел было им ясно, и они отвергали любую поддержку Востока или Запада. Они пред­видели предстоящие бедствия. Но видели в них не случайное со­бытие, связанное с военным превосходством, а проявление смысла, который не может быть познан в отдельных событиях. Это Бог развертывает мир, как ковер. Он дозволяет ассирийцам подчинять народ и народы и разорять их, как разоряют птичьи гнезда. Он определяет ход вещей, в котором люди и государства служат ему орудием, совершая то, что им предназначено, и не подозревая, что этого хочет Бог. Пророки, которые так говорили, хотели про­будить свой народ, а затем и всех людей. Они советовали лишь одно: повиноваться Богу, ведя чистую, нравственную жизнь. Мир создан из ничего и есть сам по себе ничто. Смысл в том, что делает человек, дабы повиноваться Богу. То, чего хочет Бог, сказано в не­преложных десяти заповедях. То, чего сверх того хочет Бог в дан­ный момент, дано пророкам, как они полагали, в откровении, и они сообщали это. Но это сообщение оставалось многозначным. Бог не говорит людям прямо, чего он хочет, необходимо огромное смирение в незнании. Вопросы Иова не получают ответа. Вершину такого смирения олицетворяет старец Иеремия.

Мы же отнюдь не пророки. Подражать тому, что некогда было великим, невозможно. Однако сравнение ситуации позволяет ощу­тить, какое душевное беспокойство сегодня уместно и какой покой душа может искать.

В последнем столетии обнаруживается аналогия с пророками. Кьеркегор и Ницше, которые однажды в своем ясновидении и ужа­се перед судьбой человечества напрасно стремились пробудить спящий мир, и сегодня еще необходимо формируют наш основной опыт. Еще сегодня они не достигли своей цели — действительно пробудить людей.

Но сами они были исключениями, а не образцами, попытка следовать им противоречит их собственной воле и невозможна для каждого, кто их понимает. Они были одновременно жертвами и пророками эпохи. Оба они несли глубочайшую истину в соеди­нении со странными и остающимися чуждыми нам позитивностями. Кьеркегор дал толкование христианства как веры абсурда, негативного решения, вследствие чего не следует избирать про­фессию, вступать в брак; подлинное христианство есть лишь му­ченичество; это толкование там, где оно принимается, означает конец христианства. Мысли Ницше о воле к власти, о сверхчело­веке и вечном возвращении, которые многим вскружили голову, столь же неприемлемы, как извращенное христианство Кьеркегора.

Но противны смыслу как бы предлагающие продолжать дрему и большинство опровержений Кьеркегора и Ницше. Эти опровер­жения предлагают тривиальные истины, но таким образом, чтобы удалить острие, внесенное в нашу совесть Кьеркегором и Ницше. Однако не может быть истинного развития философии в буду­щем, если она не постигнет мысли этих двух великих философов, уходящих в истоки. Ибо в распаде собственного творчества и жертвовании собственной жизнью они открыли нам то, что не мо­жет быть ничем заменено. Они остаются необходимыми создателя­ми беспокойства до тех пор, пока мы пребываем в ложной успо­коенности.

2) Проходя через нигилизм, мы усваиваем наше предание.

Беспокойство означает, что мы ощущаем наличие нигилизма как познанную нами возможность. Нам известен распад значи­мых норм, известна бездна, разверзающаяся перед нами, если больше ни вера, ни общее самосознание не связывают народа. Не­многие обладают таким опытом уже со времени Ницше, некото­рые с 1933 г., другие обрели его позже, и сегодня вряд ли есть ка­кой-либо мыслящий человек, который бы им не обладал. Быть может, мы приходим сегодня туда, где говорит то, что говорило всегда в критические мгновения истории и что оттуда сообщают нам люди. Нигилизм как движение мысли и как исторический опыт становится переходом к более глубокому усвоению историчес­кой традиции. Ибо нигилизм был испокон веку не только путем к истокам — нигилизм столь же древен, как философия,— но и во­доразделом, в котором должно было оправдать себя золото истины.

В философии самого начала есть нечто такое, что превзой­дено быть не может. Во всем преобразовании состояний челове­ка и задач существования, во всем прогрессе наук, во всем раз­витии категорий и методов мышления речь идет о том, чтобы в новых условиях, новыми средствами, быть может, с большими возможностями и с большей ясностью открыть вечную истину.

Сегодня при доведенном до крайности нигилизме наша зада­ча — вновь увериться в этой вечной истине. Это предполагает усвоение предания, не внешним образом, не просто изучая ее, а внутренне приобщаясь к ней, как к собственному делу.

Для этого необходимо отказаться от идеи прогресса, умест­ной в науках, и от орудий философского ремесла и обратиться к подлинной философии. Неправильным было представление, что последующее лучше предшествующего и уничтожает его значе­ние и что оно в качестве ступени дальнейшего прогресса сохра­няет лишь исторический интерес. Новое, как таковое, неправильно считается тогда истинным. В открытии этого нового чувствуют себя в апогее истории. Такая позиция была часто свойственна философам последних веков. Они каждый раз считали, что новым преодолели все существовавшее в прошлом и только теперь начи­нают развивать истинную философию. Такова была позиция Де­карта при всей его скромности и с наибольшим правом на это по­зиция Канта, с полной уверенностью это проявилось у так назы­ваемых немецких идеалистов — Фихте, Гегеля, Шеллинга, затем вновь у Ницше. А за трагедией последовала сатира. Когда в 1910 г. в первой тетради «Логоса» Гуссерль опубликовал статью о философии как строгой науке, в которой он в качестве само­го значительного, ибо последовательного представителя своей области установил окончательное обоснование философии, то мне­ния разделились. При всем уважении к рациональной дисципли­не этой феноменологии и к неокантианству ряд других философов с любовью обратились вопреки этим притязаниям к поискам сущ­ности философии, проистекающей из предания, как к вечно истинному и перестали стремиться к новому, считая его чем-то сом­нительным. И тем не менее этот тон агрессивно нового сохранился и, если я не ошибаюсь, только теперь начинает исчезать. Идея прогресса была формой, в которой опыт изначального неправиль­но понимался как исторически новое вследствие того, что фило­софия смешивалась с современной наукой. К этому присовокупи­лось, что философствованием овладела воля к господству, власти и значимости. Между тем философия — нечто совсем иное, чем представляется в этом отклонении от нее: с тех пор как человек осознал себя философски, в нем присутствует нечто вечное. Отрыв от исторической основы в пользу нового, использование истории как каменоломни, из которой можно брать материал для построе­ния произвольных интерпретаций,— путь к бездне нигилизма. Не следует ни подчиняться абсолютизированным явлениям прошло­го, ни неоправданно дистанцироваться от него, наслаждаясь его рассмотрением, и прежде всего не следует отрываться от истори­ческой основы. Если же мы это совершим, то нигилизм приведет нас с помощью болезненной операции к подлинной истине.

Вновь возникшая из нигилизма основная позиция учит нас по-иному смотреть на историю философии. Три тысячелетия ис­тории философии превращаются как бы в единое настоящее. Многообразные формы философских мыслей таят в себе единую истину. Гегель был первым, кто пытался постигнуть единство это­го мышления, но делал он это еще таким образом, будто все пред­шествующее становилось ступенью и частичной истиной по отно­шению к его собственной философии. Между тем каждое завер­шение философии надлежит усваивать таким образом, чтобы в постоянно возобновляемой коммуникации мы рассматривали ве­ликие явления прошлого не как превзойденные, а как современ­ные нам.

Если вся философия современна, то ей ведомо ее бытие в настоящем как явление истоков, ведома непреложность универ­сальной традиции, то воспоминание, без которого мы погрузились бы в ничтожность мгновения без прошлого и будущего. В переход­ном бытии временного ей ведомы настоящее и одновременность существенно истинного, постоянно преодолевающей время philosophia perennis.

3) Мы ищем чистоту науки в качестве предпо­сылки истины нашего философствования.

Предпосылкой техники, преобразующей наше существование, служит современная наука. Однако эта наука уходит гораздо глубже. Духовно она глубокий срез в истории человечества, ко­торый — в отличие от техники — осознается лишь немногими людьми, лишь немногими действительно совершается, тогда как масса людей продолжает жить в донаучных формах мышления и пользуется научными результатами так, как раньше примитив­ные народы пользовались европейскими цилиндрами, фраками и бисером.

После первых подступов в древние времена в Греции лишь Новое время с конца средних веков впервые распространило дейст­вительно не знающее пределов исследование, сопровождаемое безграничной критикой, на все, что встречается и может встре­титься в мире.

Наука идет методически впереди, она общезначима и, посколь­ку она такова, обретает действительно общее признание; она критически осознает свои действия, систематически удостоверяет­ся в полученных ею в целом результатах, никогда не бывает за­конченной, но живет в продвижении, которое ведет в непредви­денность. Все, что появляется в мире, она превращает в свой пред­мет. Она открывает то, что до того никто даже не предвидел. Она обостряет и уясняет наше сознание сущего и создает подступы к практическим действиям и созиданиям в мире, исходя из целей, которые она не сама ставит, но которые сразу же превращаются в предмет своего исследования.

Наука — обязательное условие философствования. Но создан­ная наукой духовная ситуация поставила сегодня перед филосо­фией требования, которые в такой ясности и сложности не были известны в прежние времена.

1. Науку следует принимать в ее полной *чистоте.* Ибо в фак­тическом применении и среднем мышлении она пронизана ненауч­ными утверждениями и позициями. Чистая и строгая наука по от­ношению к области всего сущего в мире столь же величественно достигнута в лице отдельных исследователей, сколь далека еще от нашего духовного существования в целом.

2. *Научное суеверие* следует просветить и преодолеть. В нашу эпоху безудержного неверия к науке обратились как к предпо­лагаемой твердой опоре, поверили в так называемые научные результаты, слепо подчинились мнимо сведущим людям, уверо­вали в то, что посредством науки и планирования можно внести порядок в мир в целом, стали ждать от науки целей жизни, кото­рые наука никогда дать не может, ждать познания бытия в целом, что для науки недостижимо.

3. В саму *философию* необходимо ввести новое методическое пояснение. Философия есть наука в древнем и неизменном смысле методического мышления, а не наука в чисто современном смысле как исследование вещей, которое ведет к совершенно общезначи­мому, идентичному убедительному познанию.

Неверное отождествление Декартом философии и современ­ной науки, его соответствующее, очевидно, духу того времени за­блуждение привело к науке как мнимому тотальному знанию и ис­портило философию.

Сегодня вместе с чистотой науки необходимо обрести чисто­ту философии. Обе они неотделимы друг от друга, но они не одно и то же, философия — не специальная наука наряду с другими, не венчающая наука в качестве результата всех остальных и не основополагающая наука, вносящая уверенность в остальные науки.

Философия связывается с наукой и мыслит в атмосфере всех наук. Без чистоты научной истины истина ей вообще недоступна.

Каждая наука находится в космосе наук под началом идей, которые в качестве философии уже возникают во всех науках, хотя сами и не могут быть научно обоснованы.

Новое явление сознания истины стало возможным лишь на основе наук последнего века, но оно еще не достигнуто. Работа по его осуществлению относится к самым необходимым задачам исторического момента. Против распада науки на не связанные друг с другом специальности, против научного суеверия масс, про­тив несерьезности в философии, которое вызывается смешением науки и философии, должны выступить, объединившись в союз, исследование и философия и вывести нас на путь, который ведет к действительной истине.

4. Разум становится безграничной волей к ком­муникации.

Благодаря уверенности в значимости общности, которая про­никала в обыденность, между людьми еще незадолго до нашего времени существовала тесная связь, которая редко превращала коммуникацию в особую проблему. Людей удовлетворяли слова: мы можем вместе молиться, но не говорить друг с другом. Се­годня, когда мы не можем даже молиться вместе, полностью осоз­нается, что человеческое бытие безоговорочно связано с комму­никацией.

Бытие в явлении расщеплено из-за множественности людей, множественности истоков веры и исторической формы сообществ с их особыми основами. Идентично общи лишь наука и техника во всеобъемлющем сознании вообще. Но они связывают лишь абстрактное, общее сознание и служат отдельному человеку в та­кой же степени средством борьбы, как сферой коммуникации.

Все истинное в человеке исторично. Однако историчность оз­начает вместе с тем и многообразную историчность. При этом тре­бование коммуникации таково:

1) принимать исторически другое, сохраняя верность собствен­ной историчности;

2) подвергать сомнению объективность того, что становится общезначимым, не ослабляя притязания правильного на значи­мость;

3) отказаться от притязания на исключительность веры из-за того, что это ведет к разрыву коммуникации, не теряя при этом безусловности собственной основы;

4) вступать в неизбежную борьбу с исторически другим, но все время превращать борьбу в борьбу-любовь, в союз на основе истины, которая возникает в общности, не в изоляции, не в ис­ключении себя из общности, не в обособленности;

5) находить направление в глубину, которая открывается только в расщеплении на многообразие историчности, одной из которых принадлежу и я, которые все меня касаются и сообща ве­дут в эту глубину.

Философская вера нерасторжимо связана с полной готов­ностью к коммуникации. Ибо подлинная истина возникает толь­ко в сближении верований в объемлющем. Отсюда значение положения: *только верующие могут осуществить коммуникацию.* Напротив, неверие возникает из фиксации содержаний веры, ко­торые взаимно отталкиваются. Отсюда значимость положения: *с борцами за веру говорить невозможно.* Философская вера видит в каждом насильственном разрыве и в каждой воле к разрыву дьявольское наваждение. Философской вере в коммуникацию де­лается *упрек:* эта вера в коммуникацию утопична. Люди не таковы. Они движимы своими страстями, своей волей к власти, соперни­чеством интересов своего существования. Коммуникация почти всегда обрывается, особенно в массе людей. Наилучшим остается конвенциональный порядок и подчинение законам, маскирую­щим обычную распущенность и низость, которые исключают ком­муникацию. Требовать от людей слишком многого означает с не­обходимостью вести их к гибели.

На это следует возразить:

1. Люди не таковы, как они суть, но и для самих себя всег­да остаются еще вопросом и задачей; все тотальные суждения о них утверждают больше, чем можно знать.

2. Коммуникация любого вида настолько свойственна человеку как человеку в основе его существа, что она всегда остается воз­можной, и никогда нельзя знать, какой глубины она достигнет.

3. Безграничная коммуникация не есть программа, а всеобъ­емлющая воля сущности философской веры — только на этом ос­новываются прежде всего намерение и методы коммуникации на всех ее ступенях.

4. Безграничная готовность к коммуникации — не следствие знания, а решение вступить на путь человеческого бытия. Идея коммуникации — не утопия, а вера. Для каждого возникает воп­рос, стремится ли он к этому и верит ли он в это, верит не как в нечто потустороннее, а как полностью присутствующее: в возможность для нас, людей, действительно жить друг с другом, гово­рить друг с другом, найти благодаря этой совместимости исти­ну и только на этом пути действительно стать самими собой?

Сегодня в нашей беде мы воспринимаем коммуникацию как главное предъявляемое нам требование. Высветляющая коммуни­кация в многообразных истоках различных уровней объемлющего становится главной темой философствования. Приблизить комму­никацию во всех возможностях ее осуществления есть повседнев­ная задача философской жизни.

1. [1] Здесь: психологическое состояние веры и то, во что верят, содержание веры *(лат.).* [↑](#footnote-ref-2)
2. [2] Мыслю, следовательно, существую *(лат.).* [↑](#footnote-ref-3)
3. [3] Пусть свод небес, распавшись, рухнет — Чуждого страха сразят обломки. *Гораций.* Оды III, 3. 7- -8 (пер. с лат. Н. Гинцсбурга) [↑](#footnote-ref-4)
4. [4] Вечная философия *(лат.)* [↑](#footnote-ref-5)
5. [5] Незримый Бог *(лат.).* [↑](#footnote-ref-6)
6. [6] «О блаженной жизни» *(лат.).* [↑](#footnote-ref-7)
7. [7] Вечная философия *(лат.).* [↑](#footnote-ref-8)
8. [8] Единая религия в многообразии обрядов (Николай Кузанский) *(лат.).* [↑](#footnote-ref-9)
9. [9] Заставить войти *(лат.).* [↑](#footnote-ref-10)
10. [10] Врожденное благородство *(лат.).* [↑](#footnote-ref-11)
11. [11] Неистовства теологов *(лат.).* [↑](#footnote-ref-12)
12. [12] Божественное изображение *(лат.).* [↑](#footnote-ref-13)
13. [13] Знак *(лат.).* [↑](#footnote-ref-14)
14. [14] Верую, потому что абсурдно *(лат.).* [↑](#footnote-ref-15)
15. [15] Отказа мыслить самостоятельно *(лат.).* [↑](#footnote-ref-16)
16. [16] Круг земель, т.е. весь мир *(лат)*. [↑](#footnote-ref-17)