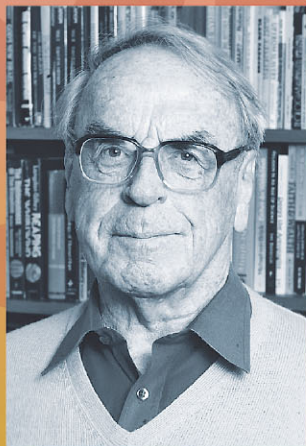




современное  
сери́я богословие



Юрген  
Мольтман

ЧЕЛОВЕК

## ***Золотая серия***

---

В золотую серию входят  
лучшие книги издательства ББИ,  
ставшие классикой  
и пользующиеся любовью  
читателей в России.

---

Jürgen Moltmann

# Mensch

Kreuz

---

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

---

**Юрген Мольтман**

# Человек

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.376  
УДК 230.111 / 227.12  
М 763

*Перевод:*

НИКОЛАЙ ПОЛТОРАЦКИЙ и НАТАЛЬЯ ПОЛТОРАЦКАЯ

*Редактор:* Андрей Лукьянов

*Обложка:* Антон Бизяев

*Верстка:* Татьяна Сонникова

Данный перевод книги Jürgen Moltmann, *Mensch*  
публикуется с согласия издательства  
*Kreuz Verlag part of Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau*

Мольтман Юрген

**Человек** / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2013. – xii + 129 с.

ISBN 978-5-89647-286-5

Что есть человек? На этот вопрос сегодня существует огромное количество ответов из области социологии, психологии и различных мировоззрений. Богословие также предлагает свой ответ. В предлагаемой книге выдающийся современный богослов Юрген Мольтман рассматривает различные представления о человеке и соотносит их со своей богословской позицией: он обосновывает гуманизм веры и последовательно критикует проекты, абсолютизирующие и обожествляющие человека. По Мольтману христианское видение человека ориентировано на распятого Христа: «Распятый воплощает новую человечность, соответствующую Богу, среди отношений бесчеловечности, противостоящих Богу».

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

© Kreuz Verlag part of Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2009

© Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,  
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

## Содержание

<b>Предисловие ко второму изданию</b> .....	vii
<b>Предисловие автора к первому немецкому изданию</b> .....	x
<b>I. Что есть человек? Кто мы? Где нахожусь я сам?</b> .....	3
А. Вопрос возникает из сравнения между человеком и животным .....	5
Б. Вопрос возникает из сравнения человека с другими людьми .....	8
В. Вопрос возникает из сравнения человека с божеством .....	12
Г. Ессе Номо! Се, Человек! .....	16
<b>II. Гуманизм в индустриальном обществе</b> .....	23
А. «Тому, кто едет на тигре, трудно спешиться» .....	23
Б. «Призрак индустриального общества» и стремление к тотальной жизни .....	27
В. Вечное царство мира .....	28
Г. Убежище в конце мира .....	30
Д. Социальный романтизм .....	36
Е. «Внутренняя эмиграция» .....	38
Ж. Утопическое сознание .....	40
<b>III. Образы человека и опыты</b> .....	47
А. Утопия тотального человека .....	48
Б. Революция правых .....	58
В. Закон идеального человека .....	65
Г. Диалогическая жизнь .....	75
Д. Ирония «человека без свойств» .....	82

Е. Авантюрное сердце.....	91
<b>IV. Человек и Сын Человеческий .....</b>	<b>101</b>
А. Бог как критика человека.....	101
Б. Творец-Бог и свободный человек .....	103
В. Царства мира и царство Сына человеческого.....	106
Г. Распятый Сын Человеческий.....	107
Д. Жизнь в примирении .....	109
Е. Жизнь в надежде .....	110
<b>Примечания.....</b>	<b>112</b>
<b>Приложение</b>	
Н. А. Полторацкий как свидетель веры .....	117

## Предисловие ко второму изданию

Богословие касается не только внутреннего благочестиво-набожного пространства церкви, но и открытого рынка культур. В духовных конфликтах современности христианская антропология должна доказывать свою истину, указывающую путь к настоящей человечности.

Когда я писал эту книгу в 1971 году, речь в ней шла о конфликте идеологий. Неомарксизм, критическая теория и критический позитивизм бросили вызов христианам и тем самым способствовали воскрешению в памяти христианской надежды на принятие людьми человеческого образа. Что же изменилось с тех пор? С какими проблемами сталкивается вера в человека, возлюбленного Богом?

С момента распада «реально существующего социализма» попытки найти конфликт идеологий оказываются тщетными. Его место занял «единый мир» глобализации. Тем не менее, вопросы «гуманизма в индустриальном обществе» по-прежнему актуальны. Сегодня ответить на них даже сложнее, так как альтернативных решений очень мало. Затяжная экономизация, часто непреднамеренная и невольная, сегодня присутствует во всех сферах жизни. Появление детей приводит к большим расходам, поэтому сейчас гораздо больше молодых людей, чем раньше, вообще не хотят иметь детей. Крупные предприятия в своих отчетах рассматривают сотрудников уже не как живых людей, а как фактор расходов, сокращающий прибыль и снижающий курс акций. С началом дерегулирования экономики политика стала зависеть от экономических интересов крупных концернов. То же самое происходит и в других областях. Здесь и возникает новый конфликт, затрагивающий достоинство человека и смысл существования человеческого общества. Хотим ли мы, добившись кратковременного экономического успеха, надолго похоронить нашу человечность?

Современный процесс глобализации привел к новым соприкосновениям и столкновениям культур и религий. Теперь это уже спор не только западных идеологий, таких как социализм и либерализм, это спор древнейших культур и религий, которые столетиями совершенно по-разному определяли восприятие и образ мыслей, веру и действия людей. Можно ли представить мирное и плодотворное сосуществование, не имея координат общего человеческого



бытия? Смогут ли теперь культурная антропология и религиозные представления о человеке со всеми своими противоречиями и различиями разрешить конфликт западных идеологий?

Все это не упрощает современную духовную ситуацию, а еще больше усложняет ее, ведь сначала нужно найти возможные точки соприкосновения разных культур.

Не последнее место в стремлениях современных биологических наук занимает возможность с помощью генной инженерии так изменить вид, ранее известный как «человек», что он не узнает самого себя, и вопросы о человеческой сущности можно будет отбросить. Открытый процесс становления человека может быть завершен. Тогда мы окажемся в таких условиях, при которых любая антропология окажется бессмысленной, так как больше не будет человека, задающего вопросы о самом себе. Пока человек остается неопределенным существом, его жизнь в этом мире полна опасностей. Если же мы уничтожим эту неопределенность, начнутся безопасные времена, но они уже не будут человеческими.

После книги 1971 года я больше не писал об антропологии, но неоднократно сталкивался с фундаментальными вопросами становления человека и человеческого бытия в других контекстах. На них я хочу сослаться в этом предисловии:

1. В 1971 году я говорил о «человеке» еще весьма неопределенно и считал, что как мужчина я могу сказать об этом все, что нужно. На английском языке эта книга также вышла под однобоким названием «Человек» (*Man*). От этого заблуждения меня исцелило феминистическое богословие, с которым я познакомился около 1974 года благодаря моей жене Элизабет. Мне стало ясно, что человек существует в двойственности мужчины и женщины, и, следовательно, только мужчина и женщина вместе могут разработать реалистичную антропологию. Мы постарались сделать это в книге «Говорить о Боге как мужчина и женщина» (Elisabeth Moltmann-Wendel, Jürgen Moltmann, *Als Frau und Mann von Gott reden*, München, 1991). Я критически рассмотрел границы моей мужской перспективы и обогатил свой опыт восприятием женского взгляда.

2. В работе о творении «Бог в творении»\* (*Gott in der Schöpfung*) 1985 года я стремился к экологической антропологии, чтобы преодолеть западноевропейский антропоцентризм. «Центр творения» — это не человек, а жизнь, частью которой он является.

---

\*См. также рус. пер.: Юрген Мольтман, *Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия*, М.: ББИ., 2008. — Прим. ред.

«Венец творения» — это не человек, а суббота Господня, куда приглашены как люди, так и все остальные земные создания. В этой экологической антропологии для меня были важны телесность человеческого существования и его связь с землей в соответствии с библейской традицией и современными научными биологическими знаниями. Я стремился преодолеть традиционное негативное отношение к телесному Платона и Августина. Для меня было важно представить эту землю, а также и новую землю, где будет царить справедливость, как истинную родину человека, чтобы побороть религиозные формы отрицания мира, которые привели к пренебрежению земной жизнью и, как следствие, к разрушению земли. Я попытался соединить Всеобщую декларацию прав человека 1948 года, начинающуюся с уникальности «достоинства человека», с Хартией Земли ООН 1992 года, объявляющей человека «частью природы».

3. Как и в книге «Богословие надежды» (*Theologie der Hoffnung*) 1964 года, в своей работе «Пришествие Бога» (*Das Kommen Gottes*) 1996 года я обратился к человеческим представлениям о конце света, эсхатологической антропологии, к традиционным вопросам о смерти, Страшном суде и вечной жизни, а также об окончательном «открытии лиц», своего и других «ослепленных людей». Созерцание божественной красоты «лицом к лицу» покончит со страстями человеческого бытия. Как писал Августин, отец западной антропологии, в своей «Исповеди», «не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе». Для меня это беспокойство и есть тайна человеческого бытия.

Эта книга должна стать шагом на этом беспокойном пути и подтолкнуть читателя к собственным размышлениям, ни больше, но и ни меньше.

Юрген Мольтман,  
Тюбинген, 8 мая 2005 г.

## **Предисловие автора к первому немецкому изданию 1971 г.**

Цель серии «Богословские темы» (*Themen der Theologie*) — связать основные богословские вопросы с ключевыми словами в современном опыте, проблемах и дискуссии. Среди них слово «человек» ставит самый широкий круг этих вопросов, но дает совершенно различные ответы. «Человек» включает в себя всех, кто имеет человеческое лицо, и все же остается открытым вопрос, что же собой представляет человек, каждый в отдельности и все вместе? Каждый стремится найти ясный ответ в плане, судьбе и образе своей жизни. Общества и культуры нуждаются и стремятся к единомыслию по поводу того, что они должны считать человеческим, а что нечеловеческим. После ужасных конфликтов между человеком и человеком во Второй мировой войне в 1945 была создана Организация Объединенных Наций на основании общих и всеми признанных «прав человека». Но история показывает, что различие между «человеком» и личной, социальной и политической реальностью того, чем являются люди, представляет собой постоянный мучительный процесс. Поэтому ключевое слово «человек» предполагает не что иное, как общую историю сомнений и поисков людей, их неудач и унижений. Что же заставляет нас ставить вопрос, что есть «человек»? В какой момент этот вопрос неизбежно встает перед нами? Какие ответы мы находим, какие из них уже потеряли свое значение, а какие мы хотим еще получить? И где мы надеемся найти ответ, который удовлетворит наши поиски, успокоит мучение быть человеком? И если человек является «сомневаемым бытием», что же удерживает его от скептицизма, от отказа от этого вопроса и наилучшим образом использования своих обстоятельств без постановки вопросов? Не должны ли мы были бы прежде установить ценность этого «сомневаемого» бытия человека, чтобы так страстно желать найти ответы?

Если сам являешься человеком, то когда пишешь о «человеке», всегда есть доля самонадеянности. Один мудрый хасидский учитель сказал: «Я собирался написать книгу, которая должна была называться «Адам» и содержать в себе все, что касается человека. Затем я подумал и решил не писать этой книги». Если «человека» сделать богословской темой, то это не значит, что автор претендует

дать портрет всего человека в целом или хочет сделать окончательный о нем вывод. Если же он, в конце концов, и решил написать такую книгу, то его намерение лишено всякой высокомерной самонадеянности описать то, что является человеческим, в той манере, в которой это можно описать. Если же, с другой стороны, он не соглашается с разумным мнением, что лучше промолчать, то это только потому, что он видит в Боге ценность этого сомневаемого бытия, которым мы являемся, и поэтому считает, что богословие дает тему для антропологии.

«Без Бога все было бы хорошо», говорит один из героев фильма Бергмана. Однако вопрос Бога и противоположный вопрос, открывающийся в нем, вопрос Бога о том, что является человеческим в человеке, приводит к вопросу, который мы считаем несомненным и очевидным и дающим надежду, которую мы считаем безнадежной. Итак, книга о «человеке» неизбежно станет книгой о Боге. Однако богословская тема не будет рассматриваться здесь в форме чистого богословия, которое говорит только о вечной ситуации человека перед Богом. Ибо, если в человеке мы имеем случай судебного разбирательства, что является человеческим, а что нечеловеческим, то лучше применить богословие в действии, касающееся опыта и жизни человека в современном индустриальном обществе, и найти пути для этого человека стать человеком. Это и является отправным моментом во всей антропологии. Наше знание звезд есть отношение безразличия к самим звездам, но наше знание человека имеет значение для самого бытия человека. Это знание само по себе изменяет человека. Можно сказать, что «человек» — это судебный случай. Всякий, кто имеет отношение к судебному случаю, всегда стоит либо на стороне обвинения, либо защиты. Это должен понять каждый, кто хочет говорить о «человеке».

Я приношу благодарность господину Герхарду М. Мартину и господину Майклу Уолкеру за их многие полезные критические замечания и за их помощь в корректуре гранок.

*Юрген Мольтман,  
январь 1971 г.*



I. ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?  
КТО МЫ?  
ГДЕ НАХОЖУСЬ Я САМ?



Эти вопросы так же стары, как и сам человек, как бытие и самосознание. Корова — это всегда просто корова. Она не спрашивает «что есть корова? Кто я?» Только человек ставит такие вопросы, и несомненно он должен ставить их о самом себе и своем бытии. Это *его* вопрос. Его вопрос имеет сотни форм. Он возникает в сознании, когда, действуя спонтанно, человек оглядывается на себя и задумывается о себе. Тогда он обнаруживает различие между собой и окружающими его в мире объектами, с которыми он имеет дело. Либо он обнаруживает различие между миром, в котором он живет с другими людьми, и своей собственной судьбой, которая выпала на его долю. Вопросы, на которые он ждет ответа от природы или от других людей, обращаются тогда к нему самому. Работа, при помощи которой он изменяет другие вещи или людей, становится теперь страданием, которое изменяет его самого. Либо он так глубоко погружается в свои дела, свою семью или политическую деятельность, что начинает понимать опасность потери себя. Тогда говорят: «Я должен сначала найти самого себя», либо «Я хотел бы быть снова самим собой», или даже «Я просто не знаю, кто я уже в действительности». Итак, вопрос, что есть человек, касается человека, находящегося как в обычных, так и в особых ситуациях счастья и несчастья и в глубоком раздумии о своей сознательной самости.

Однако когда человек начинает ставить вопросы о самом себе, он вступает в конфликт с самим собой. Он — тот, кто ставит эти вопросы, и в то же время он тот, к кому они обращены: он сам себе ставит вопросы. Поэтому неизбежно, что все ответы, которые он сам себе дает или получает от других людей, недостаточны и ведут к следующим вопросам. Когда он пытается проникнуть в сущность вещей, чтобы их понять или использовать, он в конечном счете хочет также проникнуть и в сущность самого себя, чтобы понять себя. Но поскольку он хочет проникнуть в сущность самого себя, он все больше перестает понимать себя и становится тем большей загадкой для себя, чем больше возможных решений он имеет в форме общих признаков того, чем является человек. Чем больше он имеет возможных ответов, тем больше он чувствует, что находится в комнате с тысячами зеркал и масок, тем больше он сам себе непонятен.



Так на практике человек оказывается для самого себя самой большой загадкой. Он должен сам знать себя, чтобы жить и быть понятным для других людей. Но в то же время, чтобы оставаться живым и свободным, он должен оставаться сокрытым для себя. Ибо, если бы он когда-нибудь наконец «проникнул в свою сущность» и мог установить, что с ним происходит, то ничего бы с ним больше не происходило, а все было бы установлено и предопределено, и ему пришел бы конец. Решение загадки, что есть человек, было бы в то же время концом, завершением человечества. Насколько мы знаем человечество, мы знаем его как вопрос, как свободу и как открытость. «Мы есть, но мы не обладаем собой» — такова *conditio humana*, человеческое состояние (Х. Плеснер<sup>1</sup>). И из этого следует, что «прежде всего мы именно поэтому и существуем» (Э. Блох).

Как бы ни определять это различие, которое человек сознает в себе, для него не менее важно найти правильные ответы и сделать себя таким, чтобы люди верили ему, он не должен забывать, что является тайной для других и что другие являются тайной для него, и он должен уважать эту тайну. Самопознание и познание людей привлекательно для человека. «Прелестен тот, кто вправду человек во всем», говорит Менаандр-стоик. Человечество — это эксперимент, в котором мы сами принимаем участие и рискуем. Но в этом есть и что-то пугающее. Поэтому человек всегда испытывает законное замешательство и естественный стыд от слишком прямого столкновения с самим собой. Есть что-то мучительное в открытой честности людей, которые самораскрываются и самоисповеваются в том, что они есть, потому что они отказываются от сознания действительности своего сомнения и вместе со своей тайной отказываются также и от своего будущего. Человек не должен «лицедействовать ни перед собой, ни перед другими, но он также не должен тужиться «больше быть, чем казаться». «Всякому глубокому уму нужна маска», думал Ницше. Это верно не только в отношении «глубоких умов», но и в отношении каждого человека, который видит в себе раздор, не позволяющий ему быть самим собой. Но так же, как он не может полностью отождествлять себя с «маской», со своим внешним видом, который он показывает другим людям, он не смог бы стать самим собой, если бы захотел полностью разоблачить себя. «Все это только заблуждение. Мы не раскрываемся до конца, снимая все наши маски. И неизвестно, сможет ли сама смерть сорвать последнюю маску, которая крепко приросла к нашему лицу», совершенно справедливо замечает Франсуа Мориак.

Согласно китайскому мифу, каждый человек имеет свое собственное «я», дух, который всегда следует за ним; но в тот момент, когда человек проникает в свою сущность и узнает этот дух, то есть самого себя, он умирает. Итак, надо найти живое равновесие между фундаментальными вопросами, которые человек ставит о себе самом, и ответами, при помощи которых он страхует себя. Человек не может бесконечно ставить вопросы о себе, ибо тогда он никогда не смог бы воплотить себя в жизни. А также он не может ограничить себя и быть довольным своим внешним лицом, которое его время и его культура дают ему. Тогда он закоснел бы. Он достигает равновесия, если уважает пределы, делающие историческими формы жизни человека, и признает, что изменения культур и образы человека, как бы серьезны и надежны ни были последние, временны. Как бы неудовлетворительны ни были исторические и культурные ответы конкретного человеческого существования ввиду все еще открытого и насущного вопроса о том, что есть истинный человек, все же они, в свою очередь, дают возможность для реализации человеческой жизни и пребывания в этом времени.

Вопрос, что есть сам человек, можно также считать фактором беспокойства в истории людей и народов. Ибо ответы, которые люди дают своей жизнью в той или иной форме, являются историческими, а не вечными, и их можно заменить новыми ответами. Однако там, где исторически они удовлетворительны, на какое-то время они дают жизнеспособную основу для личной и общественной жизни. Тогда в них имеется не только временный элемент, но и предвосхищение будущего исполнения: в них имеется не только все слишком человеческое, но также и скрытая благодать.

Вопрос человека «что есть человек?» сам по себе не является твердой отправной точкой для ответа на него, ибо он возникает в различных контекстах и в различных местах. Вопрос «что есть человек?» — это всегда вопрос, включающий в себя сравнение. Он никогда не ставится абстрактно и никогда не возникает, когда человек оказывается в изоляции.

## **А. Вопрос возникает из сравнения между человеком и животным**

Утверждения биологической антропологии берут свои корни именно из этого сравнения<sup>2</sup>. Самыми ранними признаками человеческой культуры являются останки охотников и пастухов.

Человек знает животных. Он понимает их образ жизни и их среду. Он может охотиться на них и пасти их. Он может приспособиться к ним, и даже до такой степени, что мифически отождествляет себя с ними, как, например, с тотемными животными. Говоря современным языком, он понимает, что животные живут в среде, специфической для каждого их вида, и обладают инстинктом и уверенностью в своих реакциях. Но в то же время он понимает, что у него нет этих особенностей. Инстинкты его слабые, и у него нет постоянной среды обитания как сферы жизни, в которой он живет и вращается. Он постоянно вступает в контакт с вещами, которые новы для него, к которым у него нет установившегося подхода, но который он должен выработать. Его переполняют влечения. И у него нет природной защиты от внешнего мира. В его реакциях нет инстинктивной уверенности. Он должен сначала построить свою окружающую среду при помощи языка и культуры. Он должен сначала научиться, как вести себя. С чисто биологической точки зрения человек нигде не чувствует себя дома в мире. Поэтому вопрос «что есть человек?» возникает из сравнения с жизнью животных.

Сегодня на него обычно дается двойной ответ: человек является биологически неполноценным существом и в то же время существом, творящим культуру.

Как биологически неполноценное существо он открыт миру, не имея защитной окружающей среды, подавлен сигналами из внешнего мира и не уверен в своих инстинктах. Словно дилетанта, природа оставила его относительно неполноценным животным. Достоевский говорил, что муравей знает закон муравейника, пчела знает закон улья. Они не знают их так, как знает человек, а знают их по-своему. И большего им не надо. Только человек не знает своих законов. Гармония между окружающей средой и инстинктивной реакцией, которая его изумляет и которую он изучает у животных, не дана ему, человеку, но его задачей является найти свою природу. Поэтому Ницше рассматривает человека как «еще не установившееся животное», которое должно прежде всего найти свою природу путем сознательного действия.

Современная антропология, которая пытается представить особое положение человека в мире живых созданий путем сравнения, началась со знаменитого труда Гердера «О возникновении языка» (*Über den Ursprung der Sprache*, 1770). Там он пишет: «Каждое животное имеет свою сферу, к которой оно принадлежит по рождению,

в которую оно сразу же вступает, в которой оно живет всю свою жизнь, и в которой оно умирает... Человек же не имеет такой однородной и узкой сферы, в которой производится только одна операция; мир деятельности и целей окружает его... Природа для него была самой жестокой мачехой, тогда как для каждого насекомого она была самой любящей из матерей. Он является «покинутым ребенком природы»: голым и брошенным на произвол судьбы, слабым и нуждающимся, кротким и беззащитным, вынужденный сам справляться со своими невзгодами, лишенным всякого руководства, что делать со своей жизнью, рожденным с такой неопределенной ослабленной чувствительностью, с такими спящими способностями, с такими разорванными и ослабленными побуждениями»<sup>3</sup>.

Эти мысли можно суммировать следующим образом: инстинктивные потребности человека не имеют для своего выражения природной системы специфических образцов поведения, которым можно было бы следовать при помощи особых сигналов из внешнего мира. Мы не общественные автоматы, какими являются животные (А. Митчерлих). Контроль и регуляция инстинктивной природы человека достигаются воспитанием, а это очень утомительный процесс обучения, в котором сознание социальной необходимости контролировать инстинкт борется с инстинктивной природой человека, которой трудно управлять.

У животных инстинктивные потребности и объекты инстинктов находятся в тесной взаимосвязи, которая характерна для каждого вида. Но по своей инстинктивной природе человек относительно «неспециализирован», то есть он, так сказать, с одной стороны, имеет не наследственно обусловленные объекты инстинктов во внешнем мире, а только те, которым он научился в процессе обучения. Культурные образцы человека прежде всего познаются в постоянном различии между внутренним чрезмерным проявлением инстинкта и приобретенным направлением инстинктов<sup>4</sup>.

С другой же стороны, человек давным давно перестал бы существовать, если бы эти упомянутые выше неполноценности не были бы оборотной стороной его особого положения во вселенной, то есть того, что издавна известно как интеллект и разум. Отсутствие специализации в его природе является только другой стороной его творческой способности к изменению. Неуверенность его инстинктов только оборотная сторона его способности производить сознательное действие. Его открытость миру, то есть то,

что он не имеет специфической окружающей среды, является необходимой предпосылкой для его способности создавать культуру. Так, его сравнительно неполноценная природа, если взять его в целом, есть только обратная сторона его творческой – и опять сравнительно – силы и воображения. В сравнении с животным он есть духовное существо, которое открыто миру, как сказал Макс Шелер<sup>5</sup>. Он в самом настоящем смысле является как творцом, так и творением своего языка. Он ловит в сеть языка слово, которое ему приятно и изобилует стимулами. Он может накапливать информацию негенетической природы посредством языка и истории цивилизации. Кроме того, он в то же время есть и продукт действия. «В животном и растении природа не только выражает назначение, но и сама его воплощает. Человеку же она дает лишь назначение и ему самому предоставляет его воплощение... Акт, при помощи которого он так определяется, является именно тем, что мы называем действием» (Ф. Шиллер [«Эстетические и философские очерки», 1825]). Гердер также видел в биологической неполноценности в то же самое время и положительное качество человека. «Животное – не более чем раб, придавленный к земле», человек же это – «первый вольноотпущенник природы».

Однако все эти утверждения о человеке относительно его неполноценности, а также и о его творческих силах, возможны только в контексте сравнения между животным и человеком. Если вопрос «что есть человек?» поставить в таком контексте, то и ответ на него надо давать в этом же контексте. Однако надо остерегаться ответов, которые дают вне контекста этого сравнения и за пределами поставленного здесь вопроса. Эта позиция, сравнение между животными и человеком, очень важна для вопроса о человеке, но она никоим образом не является единственной, в которой оказывается человек и в которой он пытается вынести о себе суждение, а также это не есть позиция, в которой он всегда находится. Утверждения биологической антропологии – важный отправной момент для самопознания человека, но они не являются единственной формой подхода к тайне, которой является человек.

## **Б. Вопрос возникает из сравнения человека с другими людьми**

Именно из этого сравнения берут свои корни утверждения культурной антропологии<sup>6</sup>. Человек живет де факто в семье, племени и народе. В своих встречах с людьми других племен и народов

снова встает вопрос: «что есть человек?», но встает он на другом уровне. Были культуры, в которых термин «человек» применялся только к людям, принадлежавшим к одному и тому же народу, а чужестранцев вообще не считали за *людей*. Этот феномен известен как этноцентризм. В своей примитивной форме он основывается на том, что ранние языки практически не имеют абстрактных концептов. Существуют «пальмы», «кедры» и «дубы», но нет еще «дерева». Так, имеются черные, белые и цветные люди, но нет еще того, что является общим в их культурном и расовом различии, что можно было бы назвать *человеком*. Когда Колумб открыл Америку, встал вопрос, были ли индейцы также людьми, и папа Павел III в булле 1537 г. заявил, что туземцы действительно являются людьми, потому что они могут принять католичество и причащаться (*fidei catholicae et sacramentorum capaces*). Даже в наш век военная пропаганда может превратить врага в *человекообразных*. В этом контексте важно помнить, что в Ветхом Завете Адам был не первым израильтянином, а первым *человеком*. Несомненно, что скрытый страх перед самим собой заставляет человека утверждаться над другими людьми и ненавидеть чужестранцев. И он отождествляет человеческое существование с позитивными признаками своей жизни, своей расы, своей религии, своей культуры и своей собственности и проецирует нечеловеческое, которое он хочет подавить в себе, на чужестранца, от него отличающегося. Чужестранец — это *варвар*, которого он знает только как врага и может терпеть его только как раба.

Идея *humanitas*, которая разделялась как греками, так и варварами, развилась относительно поздно. Именно софисты первыми в древнем мире заявили о сходстве всех людей на основе их общей природы. «Ведь подобное родственно подобному по природе, закон же — тиран над людьми — принуждает их ко многому, что противно природе» (Платон. *Протагор*, 337d). Стоическая философия заимствовала эти идеи. Более важным, чем историческое и культурное отличие между народами, является общность природы всех людей в сущности их бытия. Природа человека может быть познана благодаря природным идеям разума, который един для всех. Однако только римские стоики создали концепт *humanitas*, который имеет силу до наших дней. Цицерон противопоставил древнему римскому идеалу *homo romanus* новый и более высокий идеал *homo humanus*. Он был интеллектуально образованный и глубоко нравственный человек. Для него решающим контрастом уже был контраст не между римлянами и варварами, а между человечеством и нечеловечеством как среди римлян, так

и варваров. В контексте истории религии первая идея о человечестве была связана с поражением политеизма у большинства народов и победой пантеизма общей, божественной природы человечества.

Наряду с этими идеями человечества в Израиле появился другой взгляд на единство людей, который распространился по всему миру через христианство. Если Бог есть в то же время творец и судьба всех людей, то все народы и все люди имеют одну всеобщую мировую историю. Надежда на пришествие Царства Божьего объединяет все индивидуальные судьбы людей и истории народов во всемирную историю. В то время, когда эта надежда была впервые сформулирована в период иудаизма после изгнания, а затем в христианстве, еще фактически не было человечества, которое было бы предназначено для всемирной истории. Только теперь стала развиваться всемирная история из различных историй народов на земле. Тем не менее, эта идея важна, ибо в отличие от идей о человечестве стоиков, в основе которых лежала природа, эта идея серьезно подходит к историческим различиям между людьми, и она нашла общую цель будущего, идею будущего общества для специфически исторической борьбы между людьми различных народов, рас и классов.

Идея человечества в эпоху Просвещения развилась именно из греко-римской традиции и из библейской надежды. Она оставила свой след в формулировке всеобщих и неизблемых прав человека в конституциях современных государств. Это не столько формулировка существующей реальности *человека как человека*, сколько требование, конкретное выражение утопии. «Разве все люди должны быть людьми? Могут в человеческом образе жить также существа совсем иные, чем люди» (Новалис<sup>7</sup>). Но будучи сформулированными и введенными в современную конституционную историю, они стали реальностью, которую нельзя уже опять забыть или уничтожить. И именно сила памяти о надежде на реально человеческое человечество, которой живут люди различных народов, сохраняет их живыми. Сравнение человека с человеком во встрече культур может идти в двух направлениях. Культурная антропология может принять форму этнологии. Тогда она описывает различные культуры с целью понимания. В каждой культуре человек пытается создать свой образ. Обилие различных образов, которые он дает себе, природе, общественной жизни и богам, показывает почти безграничную способность человека к многообразию. Этнология, целью которой есть понимание чужих культур в процессе их изучения,

показывает одновременно как относительность, так и ограниченность своей собственной культуры. Она раскрывает исторически обусловленную природу собственных норм и ценностей, которые считались абсолютными, так как ничего другого не было известно, но не теряющих при этом полностью права на свой связующий характер.

Но культурная антропология может также принять форму антропологии, трактующей достижения человека. Кант назвал ее «антропологией с точки зрения прагматики»<sup>8</sup>. Обе эти формы учения тесно связаны между собой, ибо когда знаешь больше, чем одну культуру, сам по себе возникает вопрос «что есть человек?» Тогда этот вопрос означает не только глубокое изучение *comédie humaine*, в которой имеются новые разновидности человека, но он также направлен на «человечество человека». Различие здесь можно сделать между изучением *человечества* (*hominitas*) и *человечности человека* (*humanitas*)<sup>9</sup>.

Со времени Просвещения *humanitas* было не только фактическим описанием видового человека, но еще более оно было этическим и мессианским описанием еще нераскрытого осуществления задачи и надежды человека. Проще говоря, именно природой человека является то, что *он есть человек и должен быть человеком*. Он испытывает ее одновременно как дар и как задачу, как существование и как требование существовать. Этнология, направленная на отношения то и дело переходит в антропологию, трактруемую прагматически. И наоборот, чисто этическая антропология витала бы в облаках, если бы она навсегда не была связана с реальностью человека.

Культурная антропология берет свои корни из сравнения человека с человеком. Мы можем принять как ответ на вопрос «что есть человек?» утверждение, что «человек есть и творец, и творение культуры» (М. Ландманн). «Каждая культура — это путь души к себе» (Г. Зиммель), и все культуры можно понимать как фрагменты и как пути к этому человеческому человечеству, которое все еще остается скрытым в недрах будущего. В каждой культуре человек создает для себя форму и принимает свой образ. Но все исторические формы и образы, которые он себе дал или дает теперь, преходящие и могут изменяться. Это позволяет сделать вывод: то, что из своей аморфности человек всегда выражает себя в культурных формах, которые постоянно и всюду в основном человеческие, есть только голый факт. Человек, каким он предстает в различных культурах (*homo hominatus*), есть историческая фигура, но созидательная



зародышевая клетка в человеке (*homo hominans*<sup>10</sup>) является вечной. В этом смысле человек научается познавать себя через историческую встречу и историческое понимание других людей и других культур. Это предполагает то, что именно по природе своего бытия человек участвует в культурном процессе, который возникает из его внутренней биологической неполноценности и открытости миру. Он постоянно пытается усовершенствовать себя и заполнить внутреннюю пустоту в своем существовании. Если мы пойдем дальше и спросим, в чем же состоит эта пустота и беспокойство, которые движут человеком, только ли в биологической неполноценности или в ничто, которое угрожает ему изнутри и извне, или в чем-то божественном, что признает его, то мы подойдем к границам культурной антропологии.

Утверждения культурной антропологии возможны только в области опытов, в которых участвует человек. И если здесь поставить вопрос «что есть человек?», то на него надо ответить в вышеуказанных направлениях. Но это сравнение между культурами также не является единственной сферой, в которой он возникает, как бы важна эта сфера ни была.

## **В. Вопрос возникает из сравнения человека с божеством**

Из этого сравнения возникают религиозные утверждения о назначении и судьбе человека, религиозные антропологии, которые мы находим в богословии, метафизике и поэзии<sup>11</sup>.

На храме Аполлона в Дельфах написано глубочайшее изречение: *Gnothi seauton* («Познай самого себя»). Здесь оно указывает на присутствие вечного: познай самого себя, познай, что ты есть человек и что ты не подобен божественным бытиям. У Гомера боги называются «бессмертными», рядом с ними человек является «смертным творением дня», «мечтой тени». Есть этимология, которая выводит латинское слово *homo* из того же корня, что и *humus*, земля. Ветхий Завет считает «Адама» человеком, взятым из земли, *Adama*. В присутствии богов человек признает свою небожественную, инакую, земную сущность. В Средние века слово *humanitas* все еще означало не превосходство человека над природой, а его ничтожество, его способность заблуждаться и его временность перед вечностью Бога. И именно религиозную антропологию можно также услышать и в «Песне судьбы Гипериона» Гельдерлина.

Вы блуждаете там в вышине,  
В горнем свете, блаженные гении.  
Ветры, сверкая,  
Касаются вас,  
Как пальцы арфистки  
Струны священной.  
Вне судьбы, словно спящий младенец,  
Дышите вы, небожители.  
Девственно скрытый  
В скромном бутоне  
Вечным цветом  
Дух ваш цветет,  
И блаженные очи  
Тихо смотрят,  
Ясные вечно.  
А нам нет приюта  
Никогда и нигде.  
Падают люди  
В смертном страданье  
Всегда вслепую  
С часу на час,  
Как падают воды  
С камня на камень,  
Из года в год  
Вниз, в неизвестность\*.

В этом контексте ответы на вопрос «что есть человек?» становятся совершенно иными, чем в контексте биологии и культурной антропологии. Автор Пс 115:2, находясь под впечатлением вечной правды и верности Бога, говорит: «всякий человек ложь». Перед лицом могущества Бога автор Пс 61:10 говорит: «сыны человеческие — только суета». А после того, как в Пс 89:3 автор восхваляет Бога от «века и до века», он восклицает: «Ты как наводнением уносишь их; они — как сон, как трава, которая утром возрастает, утром цветет и зеленеет, вечером подсекается и засыхает» (Пс 89:6). Когда пророку Исайе было в храме видение славы Божьей, он воскликнул: «горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами». Но не только знание неизбежности конечности, predetermined временности, смертной погрешимости человеческого существования возникает

---

\* Перевод В. Микусевича в: *История немецкой литературы*, В: 3 т. Т. 2. М., 1986, с. 29. — Здесь и далее в постраничных сносках примечания редактора.

из сокрушающей печати божества. Сомнительность всей жизни приводит здесь к радикальному кризису и переоценению. «Что есть человек, что Ты помнишь его?», задается вопросом автор Пс 8. Совершенно в других формах, но и так же неотвратимо, люди понимали, что вопрос «что есть человек?» является вопросом, поставленным Богом перед людьми, исповедующими религию, и на который человек должен ответить всей своей жизнью, но все еще не может сделать этого. Не по своей собственной инициативе поставили они этот вопрос, но познали его в страдании. Они познали, что он поставлен перед ними, но ответить на него не смогли. Так, в Ветхом Завете в повествовании о грехопадении Бог говорит Адаму: «где ты?», а Адам испугался и спрятался, и в своем позоре он осознает свою наготу. В повествовании о Каине и Авеле Бог спрашивает: «где Авель, брат твой?», и убийца может только спрятаться за воображаемую защиту извинения: «не знаю; разве я сторож брату моему?» Религиозный опыт дает не абсолютный образ человека, а ставит радикальный вопрос о человеке. Религия не претендует раскрыть тайну человека. Она подтверждает и углубляет тайну, что есть человек. Человек, познавший себя в своей культурной среде и сделавший себя познаваемым для других, становится непознаваемым для себя в таких опытах, где имеется некая область опыта, которая находится над ним и уносит его «как наводнением». Человек, живущий в твердой уверенности, в таких опытах сам ставит вопрос, что он есть. «Я стал сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота», говорит Августин в своей «Исповеди» (10.16.25). «Велика сила памяти; не знаю, Господи, что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин. И это моя душа, это я сам. Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя? Жизнь пестрая, многообразная, бесконечной неизмеримости!» (10.17.26). Здесь на вопрос «что есть человек?», нельзя уже ответить объективно с ссылкой на его душу, его несовершенство или его творческую силу. Он концентрируется на личном вопросе «кто я, Боже, пред Тобой?»

В сокрытости Бога человек познает свою собственную сокрытость; и все его твердое самопознание становится несовершенным («теперь знаю я отчасти»), когда он доверяет тому, кто уже познал его и видит насквозь, до самого его глубокого уровня, и надеется, что однажды «познаю, подобно как я познал» (1 Кор 13:12). Печать сокрытости Бога отражается снова в нашем сознании сокрытости человека для самого себя. Поэтому надежда на откровение Божье связана с надеждой на «нераскрытое лицо человека», считал Августин и этим дал религиозной антропологии Запада форму, которая

существует до сих пор<sup>12</sup>. Я живу, но не могу найти себя в себе. Я живу и все же не могу заключить свою жизнь в твердую форму, не могу оставаться в себе. Человек стремится найти себя, но его жизнь не дает ему возможность достичь собранного выражения в это время смерти. Поэтому человек бесконечно выходит за пределы человека (Паскаль). В жизни эта сторона человека остается для него проблемой, решение которой выходит за пределы всех земных ограничений. Только в пришествии самого Бога, который постоянно ставит эту жизнь под сомнение, можно надеется на раскрытие тайны человека. Поэтому человек не может найти себя ни в одном из своих образов и достичь покоя. Беспокойство его сердца приводит к надежде на иконоборство против тех образов человека, которые должны ограничить его и, в конце концов, утвердить его форму. Это религиозная антропология. Религиозный момент в ней является не столько «чувством и вкусом бесконечного», святой музыкой и поэзией, как думал Шлейермахер, сколько опытом кризиса, в котором божественное «врывается в нашу жизнь как боксерский кулак» (К. Барт)<sup>13</sup>.

Религиозный вопрос «что есть человек?» возникает из сравнения человека с божественным и из тех опытов, которые мы называем религиозными. Это не странные опыты необычных людей, хотя мы и благодарны этим людям за честное их описание, а это глубинные опыты, которых мы обычно избегаем в нашей поверхностной жизни. Ни опыты этого кризиса, ни те формы самопознания, которые возникают в нем, не могут быть низведены до биологической или культурной антропологии. Они имеют свою ценность и свою скудность, и свою особую важность для человечества человека.

Но эта религиозная антропология отнюдь не должна быть христианской антропологией, хотя в истории нашего собственного культурного кризиса обе они тесно связаны. Христианская антропология должна признать, что эта религиозная антропология существует как в ее собственной традиции, так и вне ее, и должна быть связана с ней. Однако религиозные ответы на вопрос «что есть человек?» в свою очередь не охватывают специфически христианский вопрос о человеке. И на этом мы сейчас остановимся.

## Г. Ессе Номо! Се, человек!<sup>14</sup>

Когда мы касаемся сути дела, то надо сказать, что в библейских повествованиях вопрос «что есть человек?» не возникает из сравнения

того, что существует вечно, с животными, с другими народами или божеством. Он возникает в конкретной форме перед лицом поразительного и конкретного божественного призвания и поручения. Так, когда на горе Синай Моисей (Исх 3:11) встречается с Богом, который говорит ему из горящего куста и поручает ему освободить Израиль из египетского пленения, он спрашивает: «кто я, чтобы мне идти к фараону и вывести из Египта сынов Израилевых?» И Иеремия, когда ему было видение Бога, восклицает: «о, Господи Боже! Я не умею говорить, ибо я еще молод» (Иер 1:6). И Петр, встретившись с Иисусом, признается: «выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный» (Лк 5:8). Здесь самопознание появляется не просто от сознания присутствия высшего божества. Оно появляется в тот момент, когда в жизни человека призыв Божий заставляет его сделать что-то невозможное. И в этом случае человек осознает свои конкретные пределы и неспособности и признает, что это его вина. Он узнает, что можно было бы из него сделать, но из такого, какой он есть, этого невозможно сделать. Божественное призвание, которое требует от него, чтобы он был новым бытием, отдаляет его на непреодолимое расстояние от него самого. Оно настолько глубоко проникает в его жизнь, что отделяет его от него самого и приводит к изменению его тождества. Поэтому изменение имени часто связано с такими призваниями: Симон, сын Ионин, переименовывается в Петра, Саул переименовывается в Павла и т. д. Христианское крещение показывает это изменение в смерти ветхого человека и рождения нового и представляет это в виде благодати. Однако есть и негативные примеры. Люди, которые в 1945 году хотели скрыть или отказаться от того, кем они были во время Третьего Рейха, «исчезали», как это называлось в те времена, и «появлялись снова» под другим именем в Южной Америке или других странах.

Вопрос Моисея «кто я, чтобы мне идти к фараону?» (Исх 3:11) получает странный, но тем не менее уникально полноценный ответ: «Я буду с тобой» (Исх 3:12). Но здесь это имя Бога, который присутствует, «Я есмь Сущий» (Исх 3:14). И это значит, что на вопрос человека «кто я?» ответ дается не прямо, и этот вопрос становится излишним там, где Бог гарантирует свое присутствие и общение на пути жизни, «Я буду с тобой». Это значит, что на вопрос человека «кто я?» Бог отвечает своим общением с этим человеком. «Эммануил, что значит: с нами Бог», Бог с нами, небожественными и безбожными людьми; в этом и есть ответ на вопрос человека, кто он. Но человеку не говорится, кем он может и не может быть, что он должен и не должен делать. Для него открывается история, в которой

обетование Божье поведет его в будущее. Перед ним открывается новая возможность бытия как перспектива, возможность быть в общении с Богом. Человек не приходит здесь к себе как в новом зеркале: он обретает новое лицо. Он познает, кто он есть в своем историческом призвании; и если он доверяет ему и забывает себя, то живет в истории с Богом. Он не «вводится в картину», его описывающую, а получает надежду и поручение, которое освобождает его от надежности его образов и выводит на путь свободы и опасности, «искушений мира и утешения Божия», как говорит Августин. В каком-то смысле он тогда забудет о себе и не будет уже больше спрашивать, кто он, потому что знает, что он принят в общение с Богом, который не только призывает его, но и готов идти с ним или перед ним.

До сих пор мы говорили только о специфических призваниях — Моисея и израильских пророков, — а не человека в целом. То, что произошло в Израиле, не претендует на универсальность, а только косвенно утверждает, что является универсально человеческим, поскольку Израиль считал себя «светом мира».

В Новом Завете вопрос «что есть человек?» указывает на одного человека, Иисуса из Назарета, о жизни и смерти которого нам рассказывают Евангелия. В них говорится, что Он умирает на кресте, оставленный Богом и людьми: *Ecce homo!* («Се, Человек!»). Однако в Новом Завете ответ Бога: «Я буду с тобою», — также дается через проповедь распятого Господа.

Для веры познание Бога и самопознание сливаются, поэтому в познании Христа Распятый — это «зеркало», как сказал Кальвин, в котором мы видим Бога и себя. Ибо в Его кресте, как и в нищете человеческой оставленности, в то же время ясно предстает и любовь Божья, любовь, которая принимает людей в их нищете. Поэтому Паскаль и говорит, что «познание Бога без познания своей греховности приводит к гордости. Познание своей греховности без познания Бога приводит к отчаянию. Познание же Иисуса Христа приводит на верный путь, так как в Нем находим мы Бога и свою греховность»<sup>15</sup>.

Новым в Новом Завете (и тем, что отрицается любой формой гуманизма) является признание истинного Бога и истинного человека в распятом Иисусе. Как же понимать в Нем человечество? По сравнению с греческим идеалом человека добра и красоты в Иисусе мы находим совершенно противоположное. С начала своего служения и до самого его конца люди приходили к Нему со всеми своими болезнями и грехами, от лихорадки до слепоты, от одержимости бесами до проказы, от предательства до проституции.

Иисус, который родился в яслях и от бедных родителей, сам был одним из этих «нищих». Он не был в своей жизни новым идеалом доброго и справедливого человека и не проповедовал его, но Он принес Благою весть о пришествии Царства Божьего для нищих, сидел за столом с «грешниками и мытарами», исцелял больных и изгонял бесов, назвал нищих, плачущих, голодных блаженными, «ибо их есть Царство Небесное». Он открыл Бога среди безбожных и презренных. Он проповедовал неправедным праведность как свободный дар милости Божьей. Он воплотил тайну «с нами Бог», «Бог нас ради» на земле таким образом, что стал братом нуждающихся. Поэтому отвергнутые и изгнанные приходят к Нему из всех дыр и углов, в которые загнало их порядочное общество.

Нищие, о которых Он говорит и которые к Нему приходят, настолько нищи, что не могут найти себе места в человеческом обществе. Они беззащитны, оставлены прозябать в ничтожестве. Они не могут быть другими, чем они есть. Они не могут скрыть своих болезней и пороков. Они не только угнетенные рабы и эксплуатируемый пролетариат, но они действительно «проклятые на этой земле», которые не могут ни создать никакого государства, ни сделать революцию. Так как Иисус видит себя в них через братство с ними, Его можно назвать «Сыном человеческим». Сын человеческий — это тот, кто видит себя в одержимых, в том, что Он изгоняет бесов. Сын человеческий — это тот, кто видит себя в грешниках, в том, что Он прощает их грехи.

Сын человеческий — это тот, кто отождествляет себя с теми, кто находится ниже среднего человечества, чтобы называться людьми. Так как Он признает себя в нищих, голодных и находящихся в темницах, Он называет их своими «меньшими братьями» (Мф 25:40). Уже во времена Иисуса это братство Бога с безбожным человеком становится очевидным. Человек предстает как бытие, принятое и возлюбленное Богом, как это сделал Иисус, и Бог открывается через Него как человеческий Бог.

Это становится еще более очевидным, когда сосредотачиваемся на самом Иисусе. Отвергнутый своим народом и оставленный учениками, даже оставленный самим Богом, Он умирает на кресте и проповедует как «Бог нас ради, отвергнутых». Умирая в муках отверженности и Богом и людьми, Он приносит братство Божье, которое называется любовью, тем, кто в своих муках теряет всякую надежду, и дает им будущее. Поэтому вера говорит о распятии Иисуса: *Ecce homo!* («Се, Человек») в реальности Его полного отвержения. Но она также говорит и: *Ecce Deus* — «Се, Бог» в реальности Его

беспечной любви, в которой Он отвергает себя ради того, чтобы быть Богом отверженных и отцом отчаявшихся, прощающим кающихся, но также и судьей возгордившихся.

В этом распятом Иисусе люди постоянно могли видеть себя в ходе истории. Они отказались от своих иллюзий в отношении самих себя и нашли в Его ранах свои раны и в Его одиночестве свое одиночество. Они также отказались от покорности и оправданного отчаяния в отношении самих себя, потому что нашли в Его солидарности со своей нищетой человечество Бога и любовь, которая освобождает их от позора, страха и самообвинения.

Распятый Иисус принадлежит не одному народу, одной расе или классу. Как брат отверженных, презренных и униженных, Он проникает в самые глубины человеческого общества, туда, где все эти различия культуры, языка и собственности больше не имеют значения, где люди, будь то еврей или язычник, грек или варвар, мужчина или женщина, едины в своей нищете. Как нельзя сказать о черепе, принадлежит ли он богатому или бедному, праведнику или неправеднику, так и в человеческой нищете, которая проявляется в распятом Иисусе и которому отдается любовь Божья, становящаяся реальной в этом Распятом, уничтожаются все различия, на которые разделяют себя люди.

Самые глубокие основания христианского универсализма берут свои корни не в монотеизме («един Бог, потому что едино человечество»), а в вере в распятого Господа: «распятый Бог» принимает людей в их общей нищете. Бог становится человеком, чтобы из гордых и неудачных богов сделать истинных людей (Лютер).

Поэтому крест — это то, что отличает христианство от мировых религий. Крест — это то, что отличает веру от суеверия. Крест — это то, что отличает идеологию от гуманистических образов человека. Крест — это то, что отличает веру от неверия. Христианская антропология есть антропология распятого Господа: именно в «Сыне человеческого» человек признает Его правду и впервые становится истинным человеком. В историческом христианстве постоянно делались попытки связать «христианскую культуру» с «христианскими образами человека». Однако часто нехристиане, как Маркс и Ницше, должны были напоминать христианам о распятом Иисусе и нищете человека. Память о распятом Иисусе опасна как для самой церкви, так и для общества, которое воздвигает своих кумиров и накладывает табу,



чтобы обезопасить себя. Ибо из этой памяти постоянно возникает иконоборство против образов красоты и благочестивой претенциозности, в которых живут люди и которыми они обманывают себя и других в том, что есть правда.

Христианская антропология не делает ненужной биологическую, культурную и религиозную антропологию, но она также и не может быть низведена до них. То, что между зеркалами и масками, в которых сами с собой встречаются люди, предстает жестокая реальность распятого Господа, есть особый элемент в христианском учении о человеке.

## II. ГУМАНИЗМ В ИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ



## **А. «Тому, кто едет на тигре, трудно спешиться»**

**В** первой главе мы поместили вопрос «что есть человек?» в крупномасштабные измерения жизни и рассмотрели биологическую, культурную, религиозную и христианскую антропологию. Теперь мы остановимся на специфических социальных и политических проблемах человечества в современном индустриальном обществе<sup>16</sup>.

Ситуация, в которой сегодня постоянно возникают вопросы об условиях и возможностях человечества, определяется окружающей средой, в которой живет человечество. Человек уже живет не столько в области природы, сколько в сфере своей работы, организации, техники. Большая часть человечества обязана своей жизнью современной медицине, а не только природе. Другая часть человечества погибает в нечеловеческих войнах, из-за политического угнетения и экономических лишений. Существование как таковое, а также и практический образ жизни становятся все более зависимы от того, что сделали и делают люди, что дает и требует организованное общество, что определяют политические решения, и от результатов колебаний рынка. Благодаря науке и технологии человечество может впервые в истории стремиться к освобождению от тирании природы, которая сначала приносила ему много бедствий. Однако в ходе освобождения человечества от непонятных сил природы человек сразу же попадает в новую зависимость от своей собственной работы и организации. Когда онтократия господства природы теряет свою силу, появляются технократии и бюрократии, которые имеют такую же скрытую силу, делающую человечество зависимым и бессильным. Хотя еще существует достаточно много стихийных бедствий, люди сегодня больше боятся социальных катастроф, инфляций и революций. Хотя человеческое тело все еще страдает от естественных болезней, люди сегодня больше боятся болезней цивилизации и биотерапии. Наши дети видят, что старшие члены их семьи все меньше умирают естественной смертью, а другие дети все больше гибнут от насильственной смерти или дорожных катастроф. Политический фактор становится все более решающим в жизни человека, а политика не стала из-за этого более гуманной.

Из этих новых ситуаций, в которых оказалось человечество, возникает два вида проблем: а) в строении своего общества человек развил новое сознание своей окружающей среды; б) технический прогресс стал сомнительным.

Когда учишься водить автомобиль, то прежде всего возникает чувство, что ты являешься очень маленьким телом в огромной чужой машине. Но затем человек научается отождествлять себя с этой машиной. У него появляется чувство, что он овладел этой машиной. Он сливается со своим автомобилем и становится средством передвижения. Его автомобиль становится частью его тела. Если он попадает в дорожную катастрофу, то не говорит, что «другой человек ударил мой автомобиль своим автомобилем», а говорит, что «он ударил *меня*». Часто он обижается и должен хорошо подумать, прежде чем отделит себя от своего побитого автомобиля, убытки за повреждение которого ему покрывает страховое агентство. Под автомобилем понимают не средство прогресса, не «место вождения», а часть самого себя. Водитель не только владелец своего автомобиля: автомобиль воздействует на него так, как если бы он был частью его собственного тела, и в свою очередь воздействует на человека. Такое же расширение самосознания имеет место на работе на заводе, в конторе, в больнице или за чтением газет, или перед телевизором. Материал, над которым работает человек, в то же время является и средой, в которой он вращается. Деятельность человека сопровождается воздействиями, которым он себя подвергает. Сам он находится во взаимодействии между своей окружающей средой и самим собой. И все труднее становится сделать различие между самим собой и своей искусственной окружающей средой, ибо его орудия — это не просто инструмент, над которым он имеет абсолютный контроль; но они в то же время являются частью его собственной формы, как и он является частью своей формы. Отношения между человеком и машиной, если понимать теперь машину в более широком смысле человеческой работы, это не отношения между субъектом и объектом или субъектом и инструментом, а новая унитарная форма человека-машины<sup>17</sup>.

То, что мы сказали о человеке и его автомобиле, можно сказать и о его участии в более широких делах. Новое коллективное и обширное сознание вырабатывается через телевидение. Человек становится современником тех людей, которые находятся очень далеко от него, и он соучаствует в их бедах. Новое сознание появляется через постоянное участие в культуре, экономике и политике. Человек становится соучастником все расширяющихся кругов. Из этого

возникает беспредельное сознание солидарности. Самый далекий становится близким, хотя часто близкий в то же самое время становится чужим. Самосознание растворяется в сознании этой солидарности. Человек сознает себя частью большой единицы. Но это взаимодействие между «я» и более широким контекстом еще не выработало человеческой формы. Через газеты и телевидение мы действительно участвуем в расовых волнениях в США, в стихийных бедствиях в Бангладеш и в революциях в Латинской Америке, но должным образом реагировать на них не можем. Между пассивным участием и активным действием существует несоответствие, которое увеличивает сознание личного бессилия, а также ведет к подсознательному чувству вины. Каждый понимает, что есть гораздо больше несчастий, в которых он мог бы, но не в состоянии помочь, потому что возможности активного вмешательства ограничены.

До настоящего времени антропология основывалась на человеческом разуме и его связи с животными, другими людьми и Богом. Окружающая человека среда часто понималась просто как сцена, на которой разыгрывалась практическая, нравственная и религиозная драма человека. Сегодня же мир, в котором живет человек, сам становится проблемой. И встает вопрос, насколько этот искусственный мир имеет человеческую форму.

Это приводит нас к еще одной нашей проблеме. Индустриализация современного мира была, и все еще остается сегодня, связанной с беспрецедентной верой в прогресс и самоочевидную ценность экономических темпов роста. Технический прогресс считается тождественным человеческому прогрессу, и каждое новое великое открытие в науке награждается Нобелевской премией. Кроме того, считается, что все, что *можно* сделать, *должно* быть сделано именно потому, что его можно сделать технически. И наконец, считается, что максимально техническая производительность и безграничный экономический, технический и военный рост являются ценностями в себе. «Производи больше — потребляй больше» — вот закон, который сохраняет в действии этот прогресс. Это действительно было важно, пока потребности и нужды человека были больше, чем средства, их удовлетворяющие. Но в «обществе изобилия» принципы такой веры губительны для человека.

«С каждым годом мы получаем все большие возможности, чтобы достичь того, чего хотим. Но чего же мы хотим?», спрашивает французский футуролог Бертран де Жувенель после того, как Альберт Эйнштейн уже сказал, что «выпущенная на волю сила

атома изменила все, кроме наших образов мысли; и мы движемся к неслыханной катастрофе». Может быть, мы вступаем в век, когда преклонение перед абсолютным техническим и экономическим прогрессом прекратится, ибо люди понимают, что только процентные показатели роста ничего не говорят нам об улучшении качества человеческой жизни. Может быть, в один прекрасный день наука и экономика перестанут подсчитывать заранее расходы, необходимые на их новые развития, а также и задумаются над социальными, моральными и человеческими последствиями своих предприятий. До сих пор, однако, создается впечатление, что каждый занимается только тем, что подбрасывает уголь прогресса в локомотив общества, не зная, кто фактически ведет этот локомотив и куда он должен идти. Другие считают, что это не их дело, и, как специалисты в науке и экономике, они должны предоставить политикам использовать то, что они сделали. Но технология — это власть, а власть никогда не бывает нейтральной. И поэтому многие из них все больше начинают подозревать, что они и их исследования могли быть использованы во вред. У многих из них развивается неприятное чувство, что наше общество в погоне за технически возможным будущим, перестало видеть будущее, к которому стремится и на которое надеется человек<sup>18</sup>. Многие прикрываются объективной вынужденностью развития и конкуренции, не позволяющими им выбирать. Но в основном это — фатализм, уходящий от ответственности. Ибо эта вынужденная позиция является искусственной. Требования, предъявляемые к научным исследованиям и техническим достижениям, не падают с неба. Они только вышли из-под контроля общества. Очень мало социальных и политических центров в состоянии сегодня связать интересы большого бизнеса или *«военно-промышленного комплекса»* (выражение Эйзенхауэра) с человеческими интересами и социальными нуждами. Техническая власть растет и переступает национальные границы, тогда как ответственные организации остаются провинциальными и все больше отстают.

«Тому, кто едет на тигре, трудно спешиться», говорит китайская пословица. «От демонов труднее нам всего отделаться: крепка их цепь», жалуется ученик Мефистофеля в символической поэме Гете. Множество антитехнических аффектов в значительной мере возникает из этого чувства бессилия. Бог машины, который обещал все всем, предстает теперь как злой дух, который приводит все к разрушению. Но, несомненно, лучше приручить тигра и с ним достичь желаемого будущего, чем с ужасом отталкиваться

от него. И выучив формулу вызывания духов, важнее сегодня также научиться умению направлять их и, если надо, освободить их. Но для этого необходимо прежде «охладить» накаленную историю прогрессов и преодолеть ее захватывающее обаяние до того, как мы дойдем до точки, откуда нет возврата, потеряем все альтернативы и станем рабом своей собственной работы.

Антропология современного человека должна разрешить проблему, которая встала перед человеком из-за того, что огромная сила его собственной работы если не раздавила, то полностью изменила его. Этого нельзя достичь просто одним описанием изменившихся обстоятельств человеческого бытия, но надо также и выяснить возможности для гуманизации технократического общества; и если серьезно встала опасность саморазрушения человека его же собственной технологией, то такая «антропология с точки зрения прагматики» должна также заняться освобождением и спасением столь угнетенного человечества. Возрастающее недовольство человека в обществе изобилия, его пассивность, его скука и проявление абсурдности и цинизма, его страх и чувство вины перед лицом погибающих от голода обществ, показывают, что именно само человечество находится в опасности.

## **Б. «Призрак индустриального общества» и стремление к тотальной жизни**

«Призрак бродит по Европе», но это уже не «призрак коммунизма», о котором говорится в предисловии к Коммунистическому манифесту 1848 года. Это призрак полностью механизированного общества, управляемого вынужденной максимизацией производства и потребления, контролируемого компьютерами, образованного из людей, которые превращены в хорошо отлаженные части монстра-машины, всем обеспеченного, беспрерывно развлекающегося и во всех отношениях уважаемого, но — с точки зрения до сих пор существующих идеалов человечества — пассивного, неживого, холодного. Другие призраки, которые знает человек и считает их таковыми, например, идеологические массовые движения национализма, фашизма, анархизма, радикализма левого крыла, представляют собой одну из форм экзорцизма, которые уже применялись и которыми люди пытаются защитить себя от угнетающей их силы ставшей теперь ненавистной работы.



Подобно всем призракам, призрак современного общества также имеет много названий. Он называется призраком «капиталистического общества» или «буржуазного общества», или «технократии». Люди говорят о «веке массового движения» и в то же время о «персоналистическом веке», «однородном мире работы», «плюралистическом веке». Можно было бы без труда привести еще много названий книг на эту тему. Куда ни посмотришь, всюду появляется новый призрак нашего современного мира, который становится исключительно типичным, и тогда целое называется по одному симптому. Так как целое не может быть подведено под один концепт, в этих названиях мы находим только симптомы. Это очень типично, потому что показывает современную бестолковость и неспособность ни интеллектуально понять, ни человеческим путем преодолеть то, что является искусственным. «Это была бы действительно скучная ситуация на другом конце атеизма, — говорил Арнольд Гелен, — если бы надо было жить в широких контекстах, которые человек не может соединить в одно целое ни интеллектуально, ни морально, ни эмоционально»<sup>19</sup>. Известный до настоящего времени образец человека как бы растворяется в ходе истории. Ничего не остается таким, каким оно было. Новая технология изменяет политику. Изменяется природа интимных человеческих отношений. Вера и мысль теряют свое направление. В таких кризисах появляются квазирелигии, ищущие безопасность, но также и религиозное стремление к эмансипации.

Сначала безграничные возможности технического общества вызвали в человеческом сознании оптимистический энтузиазм, а также и образы апокалиптического ужаса. Мы остановимся сперва на этих двух, оптимистическом и пессимистическом, направлениях, а затем перейдем к индивидуальным

## **В. Вечное царство мира**

Ожидание мессианского царства на земле хорошо известно из истории еврейской и христианской надежды: наступит день, когда придет Мессия и все сегодня угнетенные и страждущие восстанут и будут царствовать с Ним над своими врагами. Только после этого наступит конец сего мира в контексте нового творения. О «Тысячелетнем царстве» говорилось символично, и отсюда название «хилиазм» (от греч. *chilia*, «тысяча») для этого ожидания исполнения надежды в истории. Эта надежда еще

существовала в ранней церкви; но чем больше христианская церковь акцентировала внимание на вере в загробную жизнь индивидуальных душ, тем больше хилиастическая надежда загонялась в религиозное подполье сект. Однако хилиазм поразительно долгое время пользовался влиянием. Он имел влияние в Средние века среди вальденсов, францисканцев, гуситов и иоакимитов; анабаптисты реформатского периода в 1534 году провозгласили «Царство Божье в Мюнстере»; предводителем восставших крестьян был Томас Мюнцер; кромвельский «парламент святых» пытался осуществить его в Англии; и он снова появляется с Лессингом в интеллектуальной форме в эпоху Просвещения и в пиетизме того же периода.

Эту надежду на царство процветания, мира и господства, которое могло бы быть осуществлено на земле, мы также наблюдаем в развитии индустриализации. В начале XIX в. его пророками были Сен-Симон и Огюст Конт<sup>20</sup>. Восставшая буржуазия разделяла их взгляды на то, что третья и последняя стадия истории, появившаяся на горизонте, является реальной возможностью, универсальным царством мира. «Все народы на земле стремятся к одной цели, она состоит в том, чтобы перейти от правительственного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному... Никакая сила не может остановить их ход», говорил Сен-Симон. Господство людей над людьми может быть уничтожено. Государство исчезнет, когда общее управление товарами будет упорядочено. На место сакрального, милитаристского, авторитарного государства придет экономическое государство. Господство священников и правоведов будет заменено психо- и социотехнологиями. «Все общество зиждется на промышленности. Промышленность — это единственная гарантия его существования... Положение вещей, которое больше всего благоприятно для промышленности, является поэтому, и именно только благодаря этому, самым благоприятным для общества». Вечные мир и универсальное благоденствие будут тогда в руках человечества. Не будет уже больше ни войн, ни революций, ибо все политические и социальные кризисы благодаря власти социологического знания будут предсказываться и поэтому предотвращаться. По мнению Конта, человек мог бы пройти от религиозного государства до политического, а затем до экономического, и это представляет собой три стадии истории, так что «конец истории» наступит в индустриальном обществе. Безграничный прогресс во всех областях остается, но уже не будет никаких фундаментальных альтернатив и поэтому никаких больше революций. История заканчивается в истории.

Индустриальное общество будет «первым обществом без истории». Его бюрократия может рассматривать все события в истории как «случаи», которые можно разрешить на основе прецедентов. Поэтому не будет больше истории, а будет только история случаев, в той форме, которую мы находим в пасторских руководствах.

Итак, индустриальная система образует полностью однородное общество, идеальную сеть имманентных взаимосвязей, без всякой возможности для трансцендентности или трансцендирования. Человек становится в нем «послеисторическим»<sup>21</sup>. Ему не надо ни исторической памяти, ни надежды на ход истории, ибо ему не надо больше принимать никаких исторических решений. Что же является новым элементом в этой эре? Не сами наука и технологии, не быстрота перемен в мире с их помощью, а то, что человечество впервые получает средства для освобождения от тирании природы. Мы можем изучать и изменять природу, управлять нашей биологической жизнью, влиять на погоду, сегодня полететь на луну, а завтра к галактикам. Впервые после греков мы снова убеждены сегодня в познаваемости вселенной. Наши технические возможности изобилуют обещаниями новой свободы, истинного человеческого достоинства и достижения мира. Это и есть *технологический хилиазм*<sup>22</sup>.

Современное индустриальное общество приветствуется как осуществление этой формы христианской надежды. Если человечеству было обещано господство на земле, то сегодня это обещание исполнилось. В свою очередь этот технический век можно понимать как скрытое царство Христа: «Все — ваше»\*. Современный большой город преодолевает родоплеменные и этнические связи человека и делает его всецело гражданином мира. Секулярный город, в котором сегодня сосредоточены все знания и достижения искусства человечества и в котором процветает новая урбанистическая жизнь, предвосхищает Град Божий на небе. Как небесный Град Божий, согласно ветхозаветному пророчеству, не имеет храма, так и современный мегаполис уже безрелигиозен и населен людьми будущего века. Это и есть *христианский хилиазм будущего века*<sup>23</sup>.

### Г. Убежище в конце мира<sup>24</sup>

В то же самое время, однако, совершенно параллельно технологическому хилиазму появляется и апокалиптизм технологий.

То, что первая группа приветствовала как реализацию самой

---

\* Ср. «Царство Небесное внутри вас...» (Лк 17:21).

утонченной мечты человечества, другая понимала как осуществление самых ужасных страхов человечества. Новый век — это век бездушной машины. Заводы разрушают красоту природы. Они превращают «рощу» в груды годного для потребления «леса», так что человек должен создавать заповедники для охраны природы. Они превращают церкви в руины, так что мы впоследствии должны восстанавливать памятники прошлого для обозрения туристов. Сам человек становится марионеткой в обществе, где, как в театре марионеток, все происходит «на конце нитей». Полнота, многообразие, органичное движение жизни становятся до конца просчитанным часовым механизмом. Холодный свет вычислительного понимания разрушает всякое чувство поэзии жизни. Человеческое общество становится просто общиной интересов. Культура превращается в цивилизацию. Человек теряется в массе. Люди живут, не ощущая жизни, и поэтому чувство холода и отчуждения опыта становятся массовым явлением.

Индустриальный век с самого начала сопровождался всевозможными формами протеста, критики и бегства. В мире монотонных обязанностей, целей и экономических ценностей жизнь как бы протекает сквозь пальцы, которые ее хватают. Современное разделение труда и специализация только частично востребуют каждого индивидуума. Однако сущность личности атрофируется. Отсюда и тяга к утерянной простой жизни или к полной жизни, которая еще не найдена.

Фридрих Шиллер выразил это в своей классической формулировке: «Мы не только видим отдельных субъектов, но и целые классы людей, в коих развита только часть их способностей, а другие способности, словно в захиревших растениях, можно найти лишь и виде слабого намека. (...) Вечно прикованный к отдельному малому обломку целого, человек сам становится обломком; слыша вечно однообразный шум колеса, которое он приводит в движение, человек не способен развить гармонию своего существа, и, вместо того чтобы выразить человечность своей природы, он становится лишь отпечатком своего занятия, своей науки» (*Письма об эстетическом воспитании человека*, письмо 6).

Это тот рабочий, чиновник, «специалист» или «специалист-идиот», по поводу которого университетские студенты-реформаторы сетуют в шиллеровском духе. Они изуродованы своей профессией

и поэтому являются жалкими карикатурами «истинного» или «тотального человека»\*, гармонического человека. Идеалистическая критика цивилизации всегда имела дело с воспитательным идеалом гармонии, и очень мало сделано из этого революционных выводов.

Немецкий романтизм выразил эту критику как тоску бессильной прекрасной души. Йозеф фон Айхендорф изучал право, сдал экзамены и стал успешным госчиновником и хорошим отцом семейства. Но он тосковал по другой жизни и выразил эту тоску в поэзии нереальных возможностей и в опативе: «О, если бы я мог странствовать как менестрель...», «Если бы я мог летать как наездник...», «Если бы я был птицей...». Его новелла «Из жизни одного бездельника» (*Aus dem Leben eines Taugenichts*) показывает позитивную сторону страстной тоски, противопоставленную тяжелому монотонному миру повседневности. Герман Гессе красноречиво развил дальше этот романтический уход от реальности в своих романах «Под колесом», «Степной волк» и книге о тоске по Индии «Сиддхартха». Сегодня он самый широко читаемый писатель «подполья» хиппи в Калифорнии.

Романтизм и подпольные культуры всегда были неотъемлемыми частями индустриального общества с самого начала его возникновения. Апокалиптическое отвлечение к миру живет здесь как в секулярной, так и в религиозной форме. Древние апокалиптики считали, что конец мира будет сопровождаться страшными бедствиями, и они искали где-нибудь в мире убежище, где благочестивые люди могли бы скрыться от несчастий. Подполье современного общества — битники, хиппи, йипи, общины и кружки медитации — мыслит в таких же апокалиптических образах, в которых видит правду об этом мире видимости, условности и посредственности, и ищет убежища в катастрофе. Что же такое индустриальная система как не «работа, производство и потребление» и снова «работа, производство, потребление»; бессмысленный цикл того, что всегда одно и то же? Битники жалуются на потерю оригинальности и отсутствие творчества в этом механистическом мире. Они не будут больше участвовать в игре, и поэтому многие считают их людьми, которые портят удовольствие. Они наводят ужас на буржуазию, потому что свободны — поэтому для многих перепуганных буржуазных граждан они «вне игры», изгои. Битники ищут счастье и красоту жизни в другом мире. Они презирают мир работы своих отцов, скучный деревенский

---

\*Здесь и далее ключевое для Мольмана понятие «тотальный» выражает всеобщность (*totalen*) и полноту человека (*Völmenschen*).

рай своих матерей и слабоумный культ телевидения. Они уже не хотят больше делать жертву из работы сегодняшнего дня ради далекого лучшего будущего, а хотят просто жить сегодня так, как им хочется. «Вперед! Вон из общества!», говорит священная книга хиппи. Шкала ценностей производственных норм и контроль производства их больше не интересуют. Хайт-Ашбери\* в Сан-Франциско, пустые острова или деревенские общины являются последней надеждой *изгоев*: «форпостами человечества в стране, где компьютеры планируют уничтожение вьетнамского народа и проявлений человеческого возмущения в Америке». Романтическая мечта о «простой жизни», о которой их родители мечтали раньше с Эрнстом Вихертом, становится их моделью, и они осуществляют ее в возвращении к деревенской идиллии или в революционном будущем полностью «умиротворенного существования», или в другом мире, который можно достичь путем трансцендентальной медитации или в опьянении марихуаной. «Надо построить совершенно новое общество. Мы не знаем, какое оно будет. Мы найдем его», говорят *новые левые* в Америке. Мотивирующая сила их бунта — это не неопределенная надежда на лучший мир, а специфическое отвращение к миру их родителей. И поэтому очень скоро это может привести к апокалиптическому терроризму: хаос видится созидательным, ничто — плодотворным. Если уничтожить этот мир, то ему на смену придет новый.

Романтическая критика цивилизации появилась с самого начала индустриализации. Для доказательства достаточно привести несколько примеров. В каких же условиях общества активно действуют протест, отвращение и критика? Откуда происходят романтики, молодежное движение, битники, хиппи, «прово»\*\* и новые левые? Все они очень редко происходят из бедных слоев пролетариата; чаще всего это дети средних и высших слоев буржуазии, то есть поколение, еще не знавшее безработицы и бездомности. Это антибуржуазный бунт буржуазии и, может быть, это первое движение, которое непосредственно не обусловлено экономически, а мотивировано только морально.

Как же произошел этот параллелизм или этот внезапный переход от технологического хилиазма к апокалиптическому чувству отчаяния? Видимо, здесь повторяется ход событий, который имел место раньше в поздней античности.

---

\* Район в Сан-Франциско, был одним из центров движения хиппи в конце 60-х гг. XX столетия.

\*\* Одно из радикальных экологических движений.

Греки также были уверены в логической структуре космоса и его познаваемости. Для пифагорейцев закономерное движение звезд показывало закономерность и божественную гармонию сфер. «Все наполнено богами», сказал Фалес. Если человек находится в согласии с расположениями сфер, то он живет божественной жизнью. Мир — это его дом. Но затем наступил переход к гнозису поздней античности. Здесь звезды со своей холодной красотой и безошибочной закономерностью подобны тюремщикам. Мир понимается как закрытый ящик и вселенская тюрьма. Теперь космос воплощает не божественную гармонию, а темный богопротивный рок (*heimarmene*). «Небо превратилось в бесчувственную сталь, на которую наталкивается страх, тоска, заклинание и отвращение. Это буквально железные стены небесного свода»<sup>25</sup>, пишет Ганс Йонас в книге «Гносис и позднеантичный мир». Здесь сохранились все элементы греческого представления о космосе. Но древнегреческое обожествление космоса превратилось в гностическую демонизацию космоса. Пантеизм превратился в панигилизм. Вселенная-дом стала вселенной-чужбиной, как нечто чуждое, и стоическое утверждение космоса стало «абсолютным отрицанием» гностиков.

Подобное, очевидно, происходит и в современном буржуазном уме, переход от хилиазма раннего Просвещения к апокалиптизму позднего Просвещения. Видимо, это основывается на внутренней амбивалентности самого пантеизма. Ранний пантеизм, который отождествляет Бога с миром и тем снимает границы между имманентностью и трансцендентностью, создал картину замкнутого однородного мира: Бог — все и все — божественно. Бог, природа и человек — это одно бытие. Этот единый «Бог—мир» является домом всех вещей и творений, «которые движутся и имеют бытие в себе». Здесь нет никаких различий, никаких противоречий, никаких конфликтов, а также ничего нового в этом мире пантеизма, ибо «все навеки внутренне связано между собой». И переход к противоположной точке зрения тогда становится совершенно понятным. Этот мир без неожиданностей и поэтому без свободы. Он стал густой паутиной без всякого выхода. Поэтому, хотя он и не дает в себе никаких альтернатив, он полностью амбивалентен: его можно понимать как дом и в то же время как нечто чуждое, как обитель и как темницу, как небо и как ад. Поэтому сад иррациональной мистики вырастает на почве рационалистического просвещения.

Эта двойственность пантеизма четко повторяется в ощущении жизни современного общества. Современное индустриальное общество по своей тенденции является полностью реализованным космосом связей, взаимосвязей и зависимостей. Все зависит от всего иного, и все люди зависят от других людей. Уже нет никаких

альтернатив выживанию человечества кроме ускорения темпов индустриализации. И таким образом это общество становится все более однородным. Оно само стало неизбежным для всех народов. Поэтому его можно приветствовать и восхвалять как общество неизбежного мира, как бесклассовое и бесконфликтное общество, как гуманизированное общество с социализированными людьми. Но в то же время его можно бояться и презирать как «закрытое общество» (Сартр: «Ад — это другие», Т. С. Элиот: «Ад — это мы сами»). Такое представление вызывает как энтузиазм, так и меланхолию. «Закрытое общество» является как исполнением, так и отчуждением. Оно заставляет всех войти в него и не оставляет никакой альтернативы, кроме как «абсолютного отрицания» (Маркузе) современных гностиков, нигилистов и мистиков. «Закрытое общество» не знает ничего нового в этом мире неоновом свете, и оно исчерпало себя в непрерывном самовоспроизведении, в постоянных вариациях того, что уже существует.

Люди слишком много требуют от этого современного индустриального общества, ожидая от него *рая самореализации*, и разочарование, которое они часто испытывают, переходит в ощущение этого мира как *ада самоотчуждения*.

Оба эти глобальные толкования можно преодолеть только, если люди смогут достичь более свободной и в то же время более слабой взаимосвязи со своей работой. Если они откажутся от безумного взгляда, будто они творцы собственных самостей, то перестанут бояться, что станут для себя собственными могилами. Это не значит, что надежды на полную гуманизацию человека в человеческом царстве в истории могли бы действительно осуществиться. Чтобы преодолеть жестокость настоящих и будущих разочарований этой надежды и избежать меланхолии и терроризма, которые сопровождают эти разочарования, надо найти трансцендентную опору для надежды на «этого человека»; но не как утешение в вере в загробную жизнь, а как основу для «надежды вопреки надежде» и надежды вопреки разочарованиям жизни на земле.

Но для нашего внутреннего принятия жизни в этом мире это значит, что мы не можем рассматривать этот мир ни как рай самореализации, ни как ад самоотчуждения, а должны принять его как историю и как поле битвы, на котором происходит борьба между нечеловечеством и человечеством. А это требует принятия настоящей ситуации, несмотря на ее неприемлемость, с ее удачами и разочарованиями. Критический ответ «да» любви выходит за пределы абсолютного «да» поверхностного энтузиазма, как и его противоположного абсолютного «нет» отрицания.



Критика культуры и изменение общества имеют место лишь там, где сознание не соответствует реально существующим человеческим отношениям, где люди страдают в своих отношениях и понимают, что их отношения являются помехой для человечества. Дальше изменение происходит только тогда, когда люди думают, что «то, что есть, это еще не все» (Адорно). Можно выделить три типа такого несоответствия сознания: *социальный романтизм*, *«внутреннюю эмиграцию»* и *утопическое сознание*. И именно в них живет сегодня то, что можно назвать правами человека в индустриальном обществе.

### Д. Социальный романтизм

Человеческое сознание может отставать от развития конкретных экономических, социальных и политических обстоятельств. Тогда это сознание сохраняет память о прежних обстоятельствах и видит их через розовые очки, как это часто происходит при сравнении настоящего с прошлым. Тогда с восторгом говорят о добром старом времени, когда в деревне все еще было прочно, когда люди еще соблюдали закон и порядок, и церковь возвышалась в середине деревни. Тогда говорят о временах, когда Германия еще была великой, а Америка хорошей, и жалуются на упадок в политике и нравственности. Соответствующей формой жизни является «ретро» (термин Р. К. Мертона). Люди отказываются от надежд и требований современного общества, потому что не понимают их, и возвращаются к красоте жизни прошлого. В этом есть также и элемент нонконформизма, но он не изменяет ни прошлого, ни настоящего, в лучшем случае он останавливает их. Обычно же он свидетельствует о времени своими бесплодными мечтами о вчерашнем дне.

Однако за этой романтической мечтой о прошлом кроется нечто еще. Это не только попытка консервативного сохранения от нежелаемого развития того, что является хорошим и старым, но также и основное отношение жизни в целом. Романтизм обращается к истокам, в которых жизнь все еще берет свои корни, и понимает современную историю как историю умирания и упадка. Романтизм находит чистый источник в традиции прошлого. Консервативная реакция против «феноменов разделения и разрушения» настоящего часто сопровождается триадой «за Бога, семью и отечество» и тем указывает на силы, которые считает силами

«источников». Под «Богом» понимаются религиозные источники. Первое и самое главное, что ожидается от церкви, это «сохранение священного качества» и священническая преданность всем другим существующим властям. Под «семьей» понимаются кровные и животные источники. В них видят противовес свободным отношениям в интересах общества. Под «отечеством» понимаются политические и культурные источники. Сознание общего отечества должно вызвать в отцах и вождях чувство безопасности, которого не может дать и не даст демократический процесс обсуждения и решения, как это бывает между партиями. Этот социальный романтизм стремится заставить людей, которые должны жить в обусловленных и деривативных, рациональных и сложных условиях, возвратиться к своим источникам, вернуть своей жизни чистоту и безопасность, которые, как он считает, они не могут найти в своем современном мире. Перед лицом просвещенного мира конфликтов интересов и компромиссов этот романтизм охотно говорит о «тайне реальности», которой все еще так тесно связаны фермеры, женщины, дети. В противовес тому, что они называют «технически сфабрикованным миром», они любят говорить о «мире, который вырос естественно и приобрел историческое измерение». И они сетуют по поводу того, что с утерей этих «выросших» форм жизни, также утеряно принятие Бога. словно в аграрных обществах и во времена феодализма человеческие отношения «естественно выросли», как лилии в поле, а не были «созданы» человеком. Тенденция рассматривать все «созданные» человеком отношения и правовые позиции, даже если им не более двадцати лет, «выросшими» и квазиестественными «существующими правами» является типичной для них.

Социальный и политический романтизм — неотъемлемая часть индустриального общества. Они появляются во времена кризисов общества, таких, как инфляция, безработица и социальная реорганизация. Они оказывают влияние на небезопасные слои населения, в частности на «молчаливое большинство» (Никсон). До некоторой степени их существование оправдано, так как они формулируют протест против дегуманизирующих последствий реализованной рациональной системы. Но они становятся общественной угрозой, когда пытаются искоренить саму рациональную систему и мобилизовать косные эмоции против здравого смысла, как это происходит в радикальных направлениях правых. Христианство должно понять, что «Бог», который связан с мифами происхождения семьи и отчества, ничего не имеет общего

с Богом распятого Христа, а скорее подобен идолам буржуазной религии, которых мы находим в исламе в такой же мере, как и в историческом христианстве.

### Е. «Внутренняя эмиграция»

Вначале «внутренняя эмиграция» означала пассивное отношение оппозиции в странах с политической диктатурой. Если человек не мог избежать давления политической ассимиляции путем эмиграции за границу, то была — и еще есть сегодня — возможность внутренней эмиграции. Это приводит к внешнему подчинению, поскольку оно неизбежно, чтобы выжить. Но внутренне это не трагивает человека: «Душа далеко от этого».

Человек выражает свои сомнения и критику в доверенных кругах и всякими политическими ухищрениями освобождается от нежеланного внешнего давления. Для этого необходимо иметь свой собственный круг, которому можно довериться в обществе, где никто не доверяет друг другу, потому что каждый может шпионить за другим. Но эти круги никоим образом не следует отождествлять с группами сопротивления или конспирации. Они часто являются только островами внутренней эмиграции, позволяющими получать личную компенсацию за внешнее давление. Однако при диктатуре многие были осуждены и казнены именно за свои высказывания в таких кругах.

Под внутренней эмиграцией мы понимаем уход интеллекта от обстоятельств, которые считаются бессмысленными:

Заключись в святом уединенье,  
В мире сердца, чуждом суеты!  
Красота цветет лишь в песнопенье,  
А свобода — в области мечты.

(Ф. Шиллер)\*

Такое отношение особенно господствует среди интеллектуалов и высокообразованных людей культуры, а среди них, в свою очередь, оно особенно наблюдается в немецкой интеллектуальной традиции, ибо очень редко оно было позитивно и практически связано с политикой и обществом в «этой нации, которая опоздала» (Плесснер). Люди этой группы «предпочитают быть, чем казаться», благоденствовать и работать втайне, не касаться общественных дел

---

\* «Начало Нового века». Перевод В. Курочкина.

и «не пачкать своих рук» в политическом «бизнесе». Экономические нужды считаются «второстепенными», по отношению к ним мудрые и благородные образованные люди ставят себя выше, потому что могут позволить себе это. Здесь имеет место широко распространенное предубеждение, что в общественной жизни человек видит отклонение от того, что важно для человека, отчуждение от своей истинной внутренней природы и падение до уровня ординарной массы. Этот образованный гуманизм ничего не имел общего с политическим гуманизмом западноевропейского Просвещения и не знал опыта буржуазных революций во Франции, Англии и Америке. Поэтому он считает себя абсолютно аполитичным. Он любит культуру и презирует цивилизацию масс. Но именно полностью рационализированное индустриальное общество впервые дает ему свободу и свободное время для ухода в личную жизнь. Здесь можно построить эзотерический контрмир, пользоваться свободой ассоциаций и воздерживаться от участия в общественной жизни общества. И именно единообразие бизнеса, торговли и общественной жизни дает почву для личного многообразия культуры, вкусов и искусства. И именно тенденция к однообразному единству культуры и общественной области дает почву для многообразных возможностей личной жизни. Так этот образованный гуманизм живет де факто за счет того, что сам презирует.

Это отношение внутренней эмиграции господствует среди многих людей в современном обществе даже при отсутствии политической диктатуры. Так как люди видят только дегуманизирующие последствия социального давления во внешнем мире, они стремятся создать истинное человечество внутри себя. А так как в общественной жизни очень мало свободы, люди стараются пользоваться ею в личной жизни и в своих собственных кругах. К этому часто присоединяется ироническое отношение. При помощи иронического размышления и иронических наблюдений над ситуацией человек абстрагируется от нищеты этого мира, дистанцируется от повседневной жизни. Тем не менее это, по сути, всегда бесильное самоотдаление, которое не помогает изменению общества и не создает лучших институтов свободы в сфере резких столкновений интересов, а служит только самозащитой от социального давления. Экстернализация жизни вызывает контрдвижение к интернализации среди тех же, кто сетует на нее. Однако это внутреннее культивирование прекрасной души безрезультатно критикует экстернализацию и само живет за ее счет глубоко диалектическим образом, ибо именно материализация общественной жизни дает почву

для внутренней культуры. При внутренней эмиграции именно эти силы, которые изымаются из презируемой общественной жизни, необходимы для создания ее по более человеческому образцу. Чем больше уличное движение отдается машинам, тем больше пренебрегаются улицы. Чем больше «лучшие элементы» населения уходят в пригороды, тем больше пренебрегаются сегодня городские центры. Чем больше образованных людей уходят от «грязного бизнеса» политиков, тем «более грязным» с их точки зрения он должен стать. Это трагедия отношения сопротивления, которое называется «внутренней эмиграцией». И это критическое отношение к культуре, с которой христиане очень крепко себя связали в недавнем прошлом, является этой внутренней эмиграцией в личную, эзотерическую и аполитичную жизнь. Но разве истинная христианская вера не должна быть готова к воплощению человека в нечеловеческих условиях, даже если это значит самоотрицание и принятие на себя креста?

## Ж. Утопическое сознание

И наконец, есть еще одна природа несоответствия сознания<sup>26</sup>. Я имею в виду утопии и не вижу в них ничего отрицательного. Термин «социальная утопия» применяется к человеческому сознанию, которое не связывает себя ни с прошлой, ни с настоящей жизнью в обществе, а стремится к будущей жизни общества, которого еще нет. Утопии — это проекты желанной будущей ситуации, которая по сравнению с настоящей ситуацией более достойна человека, более достойна, чтобы жить в ней, и более свободна.

Можно выделить два вида утопий: *абстрактные утопии*, проект которых совершенно оторван от настоящей реальности и ее практических возможностей и строит мысленно «воздушные замки» другого мира. Они могут быть красивыми и величественными, но, к сожалению, не имеют ни малейшего шанса осуществиться. Люди, называющие себя реалистами, обычно понимают под всеми утопиями несерьезное заигрывание с реальными возможностями, фантазиями, далекими от реальности. «Но это же утопия, — говорят они, — она ничего не дает».

Однако существуют и *конкретные утопии*. Здесь ум трансцендирует наличную реальность и смотрит в будущее, но связывает свой план со конкретными противоречиями и страданиями настоящего, чтобы их можно было преодолеть. Конкретные утопии имеют

дело не с нереальными, а с объективно реальными возможностями. Они переносят то, что необходимо ввиду настоящих страданий, в область того, что в настоящем реально возможно, и тем мотивируют специфические изменения. Конкретные утопии предлагают настоящему будущее, которое оно желает, как реальную возможность. Они не полностью воплощают настоящую «систему», а скорее показывают будущее, в котором уже есть зачатки этого настоящего. Однако, так как все настоящее в истории имеет в себе зачатки своего будущего и в каждой данной реальности также скрывается огромное количество нереализованных возможностей, то куда более реалистично изучить эти возможности и понять их, чем ограничиться актуальным и упрямо держаться того, что есть сегодня, как это делают так называемые реалисты. Однако основной предпосылкой для конкретной утопической мысли является то, что настоящее не замыкается в систему, и современное общество — это не «закрытое общество», а «открытое общество». Там, где общество принимает форму закрытого общества и ограждает себя от его возможных развитий и изменений, там утопическая мысль обречена на вымирание или подавление. Свобода человека, если ее понимать как тварную свободу, всегда находится в области возможного, а значит и в будущем, которое открывает настоящее. Там, где отвергается один из этих элементов — свобода, возможность или будущее, — там также отпадают и все остальные элементы. Поэтому конкретная утопическая мысль является необходимой для свободы и человечества человека.

Но как связаны между собой конкретные и абстрактные утопии? Несомненно, что движение мысли вперед в реальную возможность всегда вступает и в нереальную область. Что кажется сегодня еще невозможным, часто делается возможным лишь потому, что оно является желаемым и уже представляется в воображении. Только если хотеть того, что кажется невозможным, можно реально достичь границ того, что возможно. В большинстве случаев человеческие надежды выходят за пределы реальных перспектив успеха, и они должны делать это, ибо «человек», как и вещи, является бытием утопическим. Утопическое сознание всегда должно здесь делать различия и комбинировать. Если конкретные утопии становятся абстрактными, то они утрачивают свой контакт с реальностью, которую хотят изменить, а также и с возможностями, путем которых они хотят изменить эту реальность. Тогда они призывают к «внутренней эмиграции» или к жизни «абсолютного отрицания», в которой человек не может жить, не став шизофреником

или слабоумным. Вместо того, чтобы учитывать реальные изменения в мире, они мечтают о том совершенно ином мире, который можно встретить только в мечтах. Абсолютная критика «этого злого мира» развивается из специфической критики того или иного пагубного обстоятельства. В свою очередь, однако, утопическое сознание должно понять, что редукция его до конкретных утопий ведет ни к чему иному, как к улучшению пагубных обстоятельств путем прогрессивных проектов, которые продлевают обстоятельства настоящего в будущее. Необходимы критика, которая создается внутри системы, и практическое содружество, если мы желаем перемен в направлении более человеческого общества. Но чтобы эта специфическая критика и содружество не были уничтожены существующими сегодня силами, утопическое сознание должно учитывать «качественное различие» (Маркузе), которое существует между нечеловеческим и человеческим обществом, между несвободным и свободным обществом. *Изменение мира*, заслуживающего так называться, должно сохранять видение другого мира, даже если верно, что видение *другого* мира можно оценить только при конкретных изменениях самого человека и его мира.

Благодаря своей надежде на Царство свободного Бога и свободного человека, христианская вера часто давала в своей истории выражение этим различиям и комбинациям абстрактных и конкретных утопий, конкретной и абстрактной критике.

Чем больше Царство Божье представлялось как бытие *иного* мира, тем более полной становилась альтернатива этому царству зла и смерти, и на практике оставался только жест мистического отказа или внутри обращенного безразличия.

Но чем *более конкретно* понималось Царство Божье, тем менее важным становился христианский неконформизм и тем явнее большие церкви утверждали себя как нравственные и религиозные институты в обществе и переименовывали свой век в «христианский век». Тогда Царство Божье становилось просто символом развития и прогресса человечества. Христианство переставало быть альтернативой и не предлагало своим современникам никаких – «последних» решений.

Если христиане думают об основе своей надежды, о «человеческом царстве Сына Божьего», то эти два пути, «великое отрицание» и многочисленные формы приспособления, становятся просто маргинальными явлениями. Основа христианской надежды зиждется на вере в *распятого* Сына человеческого. Именно в нем совершенно иное Царство Божье наступило на земле. Поэтому оно

«сокрыто под крестом» (Лютер) и возникает только во время испытаний и борьбы. Следование за распятым Иисусом *отдаляет* христиан от этого «преходящего мира», иметь который они могут только «как неимеющие» его (1 Кор 7:29). Следование за распятым Иисусом создает, однако, силу для *воплощения* любви в этих возможностях, которые человек имеет или находит. Эта любовь овладевает этой жизнью, как если бы она заключала в себе все, что есть, и в то же время она знает, что то, что есть, еще не все. Она страстно отрицает себя, как если бы со смертью все заканчивалось, и все же она надеется на воскресение мертвых. Она находит Бога в конкретном, и все же она знает, что все конкретное трансцендируется Богом.





### III. ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА И ОПЫТЫ



Рассмотрев формы, которые приняли человеческий страх и надежды в индустриальном обществе, мы теперь перейдем к специфическим представлениям о «человеке», с которыми люди сегодня работают и какими живут. Со времен Просвещения, как мы уже говорили выше, антропология никогда не была объективным описанием характеристики видового человека, а всегда была антропологией с импликациями в отношении человечности человека. Человек для себя и для себе подобных является не только фактом, но в то же время ценностью и идеалом. Как Диоген-киник зажег фонарь в ясный день на рынке в Афинах, чтобы, как он сказал, найти человека, так и мы ищем «человека» в образах, моделях и опытах жизни. Современные антропологии, либо явно, либо имплицитно, подобны «письмам к прогрессу человечества» (*die Briefe zur Beförderung der Humanität*) (Гердер), но только одни из них являются, так сказать, анонимными, а другие почти неудобочитаемыми. В этой главе мы рассмотрим те антропологии, которые используются человеком для толкования своей жизни и своего общества и которые могут быть пригодны для такой цели.

Поскольку эти антропологии содержат в себе модели человечества, которые человек ищет в своем опыте нечеловечества, они всегда предлагают *доктрины о спасении*. А так как в своем обществе человек видит свою жизнь разделенной и расщепленной большим числом конфликтов интересов, он вопрошает о своей идентичности, о своей тотальности, а значит — о своем спасении. Упомянутые выше антропологии предлагают модели *тотального человека*, или *человека идеального*, или человека в единстве с самим собой, и все они являются описанием *спасенного человека* и *освобожденного* и *умиротворенного общества*. Есть и секулярные сотериологии (доктрины о спасении), которые также используют квазирелигиозные образцы мысли. Тогда как богословская антропология всегда была учением о спасении и говорила о сотворении доброго человека, о его падении и восстановлении по милости Божьей, эта схема все еще омрачает секулярные образы личности человека, его отчуждения и восстановления его истинного характера, с которым эти антропологии оперируют.

Есть ученые, которые во имя чистоты концепта учености хотят полностью исключить сотериологию из антропологии и поэтому

обвиняют каждую модель, которая устанавливает образ человечества вопреки опытам человеческих неудач, в квазибогословском мышлении, как если бы она была только инфантильной формой мышления. Сам человек — это не только молчаливый объект научного исследования, но также и субъект своей жизни, своих удач и неудач. Ни одна форма знания не может ответить за него на вопрос о его спасении; человек сам будет использовать академическое знание на пользу или во вред себе. Именно в знании и практике людей знание и оценка обязательно связаны друг с другом. И именно из-за конституции человека, что «есть человек и чем он должен быть», антропологии являются описательными и нормативными в одно и то же время, поэтому нет причин исключать оценки нормы и учения о спасении из антропологии. Их, несомненно, надо признавать и обсуждать, так чтобы подсознательно не удивляться им и не обмануться ими и под видом мнимой учености не оказаться под полным влиянием мировоззрения и учения о спасении. Серия образов человека и опытов, на имплицитных учениях о спасении которых мы здесь остановимся, не является полной, но заслуживает внимания и обзорного рассмотрения.

### **А. Утопия тотального человека**

Особое значение Маркса для современной антропологии заключается в том, что он первым сделал попытку увидеть и истолковать *антропологически* новые условия возникновения капиталистического индустриального общества<sup>27</sup>. История промышленности — это «открытая книга человеческих способностей и человеческой психологии, которую нужно чувственно понять. До сих пор история рассматривалась не в связи с человеческой природой, а только с поверхностной утилитарной точки зрения»<sup>28</sup>. Поэтому для Маркса то, что многие с идеалистической точки зрения называют «второстепенными потребностями», становится в центр судьбы человека. В материальной *работе* человека ничто меньше не находится для него в опасности, чем он сам, его бытие и небытие, его человечество или его нечеловечество. Только в своем труде человек находит зеркало, которое на практике показывает ему, что он есть. «То, кем люди *являются*, совпадает с тем, *что* они производят и *как* они производят»<sup>29</sup>. Нет такой природы человека, которая бы предшествовала существованию человека; напротив, человек есть то, что он сам делает из себя. Он является производителем и продуктом своей работы.

С этого антропологического предположения и начинается Маркс; он разделяет его со всей традицией гуманизма, начиная с Аристотеля. Человек — это то, что он из себя делает. Если он поступает правильно, то становится правым. Если же он поступает не по-человечески, то становится нечеловеческим. Природа человека лежит в его работе.

Если буржуазный и материалистический мир работы рассматривать с этой точки зрения, то вместе с Марксом можно прийти к выводу, что для наемного рабочего в нем происходит «полная утрата человеческой природы». Рабочий вынужден отдавать все свои способности и все свое время работе. Он работает во имя цели какого-то другого и ради прибыли других людей. Его заработной платы хватает только для поддержания своих сил, чтобы их можно было снова продать. Его жалование повышается только в той мере, в какой это требуется для покупательной способности потребления продуктов производства. Но не больше. Поэтому он не может признать свой труд своим собственным трудом. Он не может уже больше понимать под продуктами своего труда только свои собственные продукты. Он не имеет собственности на средства производства. Если он принимает свой мир работы как *зеркало своего бытия*, то оно покажет ему не его истинную природу, а только его никчемность, не его богатство, а его нищету, не его достижения, а его эксплуатацию. Если человек является тем, что он из себя делает, то тогда, наоборот, то, что наемный рабочий вынужден из себя сделать, является не человеческим, а нечеловеческим. Он только достигает чуждой ему работы и производит свое собственное отчуждение. Здесь мы подходим к главному концепту критики, который употребляет Маркс: *отчуждение*. Он взял этот концепт из философии немецкого идеализма, у Фихте и Гегеля. В *отчуждении* миф о падении человека и его изгнании из Рая в чужую страну является частью этого концепта. Гностическая же традиция разделяла тот взгляд, что первородный грех является результатом не вины человека, а *судьбы*, предопределенной единым Богом с самого начала сотворения. Поэтому этот концепт описывает ситуацию, в которой человек утерял свою истинную природу и стал чуждым самому себе. Он включает в себя позитивную надежду на дом, который человек должен отвоевать для себя в своем утерянном состоянии, чтобы стать тем, чем он реально является, человеком, который тождествен себе и человечеству<sup>30</sup>.

Однако концепт отчуждения Маркс, взяв из религиозной и метафизической мысли, и применил к конкретным производственным

отношениям в капиталистическом обществе. Под концептом *отчуждения труда* Маркс понимает три вида отношений: во-первых, отношение человека к продуктам его труда; во-вторых, отношение рабочего к самой его работе; и, в-третьих, отношении рабочего к обществу, в котором он должен работать.

1. В капиталистическом обществе рабочий должен относиться к продуктам своей работы как к чуждому объекту, который ему не принадлежит. Через *эксплуатацию* он лишается обладания своими собственными продуктами. «Чем больше производит рабочий, — как это видел Маркс в свое время, — тем меньше он должен потреблять, чем большую ценность он производит, тем более бесценным он становится, чем более совершенным становится его продукт, тем более несовершенным становится рабочий». Он работает не ради своей прибыли, а ради прибыли других, и тем теряет как самого себя, так и свою работу.

2. Однако рабочий относится к самой своей работе как к чему-то чуждому ему, ибо не он, а владельцы средств производства определяют процесс его работы. Отчуждение от продуктов, произведенных его собственными руками, является последствием капиталистических производственных отношений. Отчуждение от процесса самой работы, с другой стороны, является последствием индустриальных методов производства. За типичными феноменами капиталистического отчуждения и эксплуатации надо видеть типичные индустриальные феномены отчуждения, которые отнюдь не просто тождественны капиталистическому отношению к собственности. Здесь «*разделение труда*» является экономическим выражением социального характера труда в *отчуждении*»<sup>31</sup>. Разделение труда и специализация, однако, характерны для каждого до сих пор известного индустриального общества, а не только для капиталистического. Проклятие разделения труда, по Марксу, заключается в том, что человек разделен в своем выражении жизни и может реализовать себя только в своей работе и в неизменной связи с местом своей работы. Он деформируется в человека, для которого нет ничего, кроме работы. Он становится рабом своей собственной ситуации: «В чем же причина, что его обстоятельства стали от него независимыми, что сила его собственной жизни обратилась против него же самого? — спрашивает Маркс и отвечает, — В одном слове: в разделении труда». «Разделение труда низводит рабочего до деградирующей функции: а этой деградирующей функции соответствует деградированная душа»<sup>32</sup>.

3. И, наконец, капиталистическая собственность на средства производства и методы производства, которые приводят к разделению труда, создают полностью массовое общество, которое Маркс удачно назвал «обществом имущих», потому что в нем деньги и собственность приобретают характер фетиша и, как новые кумиры, лишают людей их подлинных человеческих возможностей. «Частная собственность сделала нас столь глупыми и частичными, что предмет является нашим, только если мы *имеем* его ... Таким образом все физические и интеллектуальные чувства были заменены простым *отчуждением* от всех этих чувств *чувством обладания*»<sup>33</sup>.

Эти три уровня, на которых Маркс анализирует отчуждение рабочего, надо, поэтому, рассматривать отдельно, хотя они естественно связаны между собой, и это надо сделать лучше, чем сделал сам Маркс.

Отчуждение происходит из-за эксплуатации при установлении частной собственности на средства производства.

Отчуждение происходит из-за разделения труда и специализации при установлении промышленного производства.

И наконец, отчуждение охватывает все общества из-за фетишизма товаров и вынужденного стремления к алчности.

Как же выглядит позитивный противоположный образ критически анализированного отчуждения рабочего? Противоположный концепт отчуждения, по Марксу, — это *концепт тотальности*. Противоположный образ чуждого — это образ дома. Противоположное разделению, противоречию и конфликту — это *гармония*. И здесь также Маркс предстает как ученик наилучшей гуманистической традиции. Руссо уже противопоставлял социальному разделению человечества идеал естественного цельного человека, который может беспрепятственно и спокойно развивать всесторонне свое внутреннее бытие. У Шиллера, Гёте и Гельдерлина мы находим подобную мечту о всестороннем, широкомыслящем, гармоничном человеке. Сам молодой Маркс говорил о *тотальном человеке*.

Однако классические писатели понимали этот идеал человечества в романтическом смысле и идеализировали деревенскую идиллию или греческую античность. И Маркс был первым, кто социально-критическим и революционным образом перенес этот взгляд на тотального человека и капиталистический мир труда. С точки зрения этого идеала *настоящего человека* современный мир в его трех упомянутых планах можно рассматривать только как дегуманизирующий и отчуждающий мир. Маркс видел, что в этом обществе



люди всех классов отчуждены друг от друга. Особенно это для всех очевидно в пролетариате. Поэтому абсолютно отчужденный пролетариат должен стать субъектом гуманистического освобождения людей всех классов, ибо он не относится ни к одному классу. «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» («К критике Гегелевской философии права»), — сказал Маркс. Здесь он понимает под философией идеал человечества<sup>34</sup>. Его не удовлетворяло положение возвышенной теории и голой идеи примирения; под теорией он понимал практику, а под примирением реальное преодоление отчуждения.

Из этого следует первое: на уровне капиталистического распределения частной собственности уничтожение частной собственности на средства производства и их социализация уничтожает эксплуатацию рабочего и позволяет ему достичь полного использования продуктов его собственного труда. В диалектике потери и возвращения самого себя человек приходит к себе. «Человек обладает своим всесторонним бытием всесторонним образом, то есть, как тотальный человек».

Из этого следует второе: на уровне промышленных средств производства разделение труда как причина отчуждения также должно быть уничтожено. Молодой Маркс думал, что «...как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком. Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии»<sup>35</sup>.

\* К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч. Т. 1. С. 31–34.

Впоследствии, в своем «Капитале» зрелый Маркс приписывает перспективы уничтожения этой деформирующей специализации механизированному производству. «Автоматическое производство уничтожает специалистов и идиотизм подчинения». Хотя известные до сих пор социалистические общества дали только новые иерархии чиновников и специалистов, однако в *постиндустриальном обществе* (Герман Кан) такое уничтожение разделения труда в этом смысле становится возможным, а именно: «политехническое» (разностороннее) образование заменит наши представления о различных видах работы, которые мы имеем сегодня, и рабочий станет больше контролировать автоматические методы работы и в меньшей степени будет рабом механической работы.

Из этого следует третье: на уровне всего социума *общество, построенное на собственности*, будет заменено «свободной ассоциацией свободных индивидуумов». В этом обществе человек *есть* то, что он *имеет*. Он *имеет* все: работу, дом, машину, жену, детей, проблемы, трудности и удовлетворения, но в себе он ничто. Он чувствует себя только собственником и при этом теряет все человеческие качества, в которых он может сказать: «я есть». Этому бесчеловечному обществу Маркс противопоставил утопию подлинно человеческого существования.

«Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т. д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту твоей воли проявлением твоей действительной индивидуальной жизни»\*. На место общества имущих приходит коммунистическое общество, то есть всечеловеческое общество. «Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение»\*\*<sup>36</sup>.

\* К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч. Т. 42. С. 150–151.

\*\* Там же, с. 163.

Поэтому анализу отчуждения человека на трех упомянутых уровнях сопутствуют позитивно противоположные образы, функция которых — дать *конкретную утопию*. Они находятся на втором плане критики общества и на первом плане практических попыток изменить его.

Мы старались изложить здесь только основные антропологические концепты Маркса. Конечно, неизвестно, относятся ли они действительно к марксизму или являются только временными формами мысли, которые мы находим у молодого Маркса. С другой стороны, также неизвестно, могут ли критический анализ человеческой нищеты и практические попытки изменить ее быть временными без таких концептуальных образцов, которые выходят за пределы опыта и успеха практических попыток. Без своих гуманистических традиций марксизм также утратил бы свою силу привлекательности. Поэтому именно здесь будет уместным критически рассмотреть *утопию тотального человека*, не претендуя при этом на рассмотрение всего марксизма.

Мы можем начать с критического рассмотрения концепта *отчуждения* и его применения. Маркс применил его для описания практических противоречий в капиталистическом обществе. Уничтожение конкретных дегуманизирующих отношений в конкретной ситуации, конечно, необходимо, но концепт отчуждения выходит за рамки конкретных негативных признаков, как *эксплуатация* или *разделение труда*. Маркс сам не делал четкого различия между феноменами индустриального и капиталистического отчуждения. Уничтожение капиталистического отношения к собственности отнюдь не уничтожает индустриальную дегуманизацию. И именно поэтому в социалистических странах это приводит к разочарованию. Однако концепт отчуждения заставляет нас включить религиозную и метафизическую потребность человечества. «Различие между ситуацией отчуждения, которая присуща исключительно буржуазной ситуации, и отчуждением, которое существует во все времена и присуще существованию самого человека, не было достаточно четким», замечает Пауль Тилlich<sup>37</sup>.

Если отождествить эти два вида отчуждения, то у вас создастся иллюзия, что с уничтожением буржуазного *отчуждения* также исчезнет и внутренне экзистенциальное отчуждение человека. Но на практике это не так. Если конкретная ситуация описывается в столь широких выражениях, как отчуждение, то уничтожение этой ситуации должно описываться в столь же широких выражениях, как *дом* или *тотальность*. Но такое изменение невозможно на человеческом и историческом уровне и приводит человека к *мессианскому кризису*. *Загадка истории* не разрешается историей. А также и человек не может переменяться в тотального человека.

*Диалектический материализм* — это диалектика конкретного и теория специфически практического хода развития. Когда его критические концепты распространяются на общие отношения к миру или общую антропологию, они становятся ложными. Если мы рассмотрим идею тотального человека, тождественного самому себе, согласно общей конституции человека, то увидим, что она является частью человечества человека, что он есть человек и неизбежно человек. В противоположность животным, он есть бытие, «которое может смотреть на себя через свое плечо» (Плесснер). Он реализует себя и в то же время трансцендирует все свои самореализации. Поэтому он никогда не бывает полностью тождественен себе. По сравнению с животными он находится в критической ситуации *эксцентрической позиции* по отношению к самому себе. Он постоянно ощущает различие в своем тождестве. Его тотальность открыта для критической оценки только в ее разделениях. Он не может находиться в гармонии с собой, как это могут животные. Человек, который полностью тождественен себе, был бы в то же время человеком без любви, интеллекта и юмора.

«Человек бесконечно превосходит человека», как правильно заметил Паскаль. Человек, который тождественен себе через сочеловечество и природу (это очень удачный концепт тотальности), был бы бесконечным человеком. В своем гибком единстве с человечеством и природой он был бы подобен «одному и всему» пантеизма и «совпадению противоположностей» мистицизма. Эффективное уничтожение производственных отношений в данном обществе, критикуемое как отчужденное, ни в коей мере не приводит к предполагаемому уничтожению внутренних противоречий человеческой конституции и человеческой конечности. Это привело бы к своего рода мессианскому и метафизическому разочарованию, которое, когда оно ощущается, ведет к смирению или терроризму. И наоборот, понимание конституции человечества и его конечности никогда не может оправдать несправедливые и нечеловеческие отношения в данном обществе. В конкретной ситуации мы можем сказать, что «люди суть таковы», чтобы бедные не восставали и чтобы помешать их желанию измениться. Но именно чтобы изменить конкретную социальную ситуацию, мы не можем хотеть так изменить человека, что после этого он не смог бы себя узнать.

Категория *отчуждения* делает критику большей, чем это необходимо для практических попыток гуманизировать активность. Она содержит в себе остаточный момент романтизма, что делает ее теоретически привлекательной, но практически бесполезной.

Она предпочитает надежду на тотальность, которой человек не может желать, если хочет стать человеком.

Это приводит нас к критике *утопии тотального человека*. Эта утопия является результатом критики религии Маркса и Фейербаха<sup>38</sup>. В ней открывается наследие религии. Но даже наследие религии имеет в себе религиозные темы. Маркс хотел уничтожить религию как иллюзию и сделать это путем революции. Поэтому он заканчивает свою критику религии категорическим императивом: человек является наивысшим бытием для человека и, следовательно, все отношения, в которых человек унижается и презирается, должны быть уничтожены. Религию следует критиковать, если она дает людям утешение в их нищете, если привязывает людей к сверхъестественному авторитету и подчиняет их. Марксистский гуманизм атеистический. Атеизм означает отказ от веры в Бога как отъединенного от человека существа. Но где же тогда Бог? Кто же тогда Бог? Человек сам есть наивысшее бытие для человека. Само человечество как вид становится теперь собственным Богом. Где же авторитет абсолюта? Теперь он в притязании на тотальность, которую создает будущий тотальный человек и тотальное общество. То, что раньше имело авторитарное действие авторитета абсолюта, теперь станет тоталитарным в притязании на тотальность тотального общества и его тотального человека. Если «Бог» является только идеей человека о своем человечестве, то это категория, означающая будущее общество человечества и, следовательно, в конкретных выражениях партию, которая представляет это человечество как его авангард, принимает на себя функции божественного авторитета. Она вроде бы как «Бог на земле», и поэтому она «всегда права», дает индивидууму необходимую ему тотальность, наполняет его жизнь смыслом и управляет им. Тогда это значит, что индивидуальное существование исчерпывается жизнью данного общества, хотя такое существование не нужно ни индивидууму, ни обществу. Бессмысленно менять дивинизацию авторитета на дивинизацию тотальности, а авторитаризм на тоталитаризм. Как одно, так и другое суть человеческие. Тогда человек — это уже не видовое бытие, подобно животному, и даже не неполноценное бытие. То, чем является для животного вид, для человека — история, открытая незавершенная история гуманизации, демократизации и социализации человека, история его свободы и единодушия по поводу различных свобод.

Христианская надежда на будущее — это не «решение загадки истории» в единстве бытия человека, природы и Бога, а новое

творение человека в его мире, в котором противоречия настоящего становятся новым и постоянным ответом Богу. Здесь объектом надежды является не тотализация мира человека и природы, а ответ. Поэтому христианская надежда направлена не на «тотального человека», а на «нового человека». Бог исхода из рабства, Бог возрождения и нового творения ничего не имеет общего с умиротворяющей верой в загробную жизнь и авторитарным теизмом, перед лицом которого критический человек должен требовать свою свободу. Для христианской веры Бог надежды является в то же время и Богом конкретных дел освобождения от вины, нищеты и закона. Вера понимается как тварная свобода для любви, и память о распятом Господе приводит к солидарности с «отчужденными» от общества. Не как авторитет авторитета воспринимается реальность Бога, а как сила освобождения от рабства и сила будущего для обездоленных. Поэтому христианская вера, несмотря на всепретворяющую любовь в этом мире, всегда имела трансцендентный элемент надежды. Она также знала в своей истории и всякого рода разочарования, внешние и внутренние препятствия своей надежде. Но она также знала и обновление и возрождение. Она могла преодолевать эти разочарования, так как могла не только надеяться, но и «надеяться вопреки надежде». Она видела будущее Бога не только как далекий дом тождества, который еще надо было достичь, но также и как уже существующую в настоящем благодать. Роже Гароди (Garaudy) описал это различие в следующих словах: «Бесконечное для марксиста — это отсутствие и требование, а для христианина — обещание и настоящая реальность... Мы, христиане и марксисты, несомненно, испытываем нужду в одном и том же бесконечном, но ваше — это бесконечное настоящей реальности, а наше — его отсутствие»<sup>39</sup>. Марксисты могут так думать. Для христиан же это «бесконечное» является как обещанием, так и потребностью, как настоящей благодатью, так и будущей, которую еще предстоит достичь. Поэтому христиане живут между верой и надеждой. Если бы они не слышали требования будущего, принадлежащего Богу, то вера привела бы к полной религиозной удовлетворенности настоящим. Если же они пренебрегли бы настоящей реальностью благодати, данной им теперь, то надежда превратилась бы в нравственную систему бесконечных обвинений и притязаний. Как одно, так и другое, было бы нечеловеческим. Христианство живо там, где действительно происходит то, что люди освобождаются от своей чрезмерной привязанности к интересам и вступают в жизнь братства с угнетенными; освобождаются от бремени вины и принуждения повторения,

где уничтожаются принудительные идеи фашизма и социальное давление. Маркс спрашивает христиан, понимают ли они это освобождение как начало освобождения всего стонающего человечества и делают ли соответствующие социальные и политические выводы. Христиане же должны были бы спросить марксистов, а разве они также не хотят освободиться от закона, который говорит, что человек есть то, что он сам из себя делает. Сказать, что человек является Богом и творцом самого себя, — очень возвышенно, но это ни в коей мере не делает его более человеческим.

Отношения между марксизмом и христианством постоянно ставят перед нами проблему «либо — либо». Христианство понимает под марксизмом *замену религии*, а марксизм понимает под христианством *враждебную идеологию общества*. Но оба эти представления не верны, хотя оба они широко распространены. Марксизм — это не *замена религии*, а христианская вера — не *идеология общества*. Только если каждая из сторон серьезно подходит к другой и в счет принимает не только заблуждения и недостатки, мы можем прийти к плодотворному диалогу и сотрудничеству. В серьезном диалоге обе стороны должны продумать, что для них является существенным. И только тогда они могут учиться друг у друга. Критика «утопии тотального человека», заложенная нами здесь, направлена отнюдь не на отвержение марксизма, а на то, чтобы ей быть самой собой и достичь человечества, которое содержится в ее гуманистических традициях, но также и затемняется ими.

## Б. Революция правых

Мечтой буржуазного мира вчерашнего дня было достижение безопасности покоя и благосостояния для наибольшего числа людей. Частная собственность гарантировала средства к жизни и заботу о старости. Деньги обеспечивались золотом и были надежными. Правовая система гарантировала равенство перед законом. Либеральной аристократической жизни нужна была государственная власть только как своего рода ночной сторож, который должен был охранять спящих. Соблюдение спокойствия было первой обязанностью граждан. Молодежи обещалось безопасное будущее, если она только будет продолжать карьеру своих отцов и дальше вести их бизнес<sup>40</sup>.

Но именно это буржуазное общество создало конфликты, которые привели его к его же собственной гибели. Большой бизнес

уничтожил семейный бизнес. Универсальные магазины уничтожили мелкие лавки. С усилением конкуренции становится все меньше людей, способных на эту борьбу. Банковские счета, целью которых было сделать жизнь безопасной, со временем обесценились из-за неожиданных инфляций и постоянной угрозы их. Закон уже не гарантировал равенства. В своих всевозрастающих *движениях* молодежь отвергает идею следования по стопам родителей, вступления в этот мир условностей, цинизма и *равнодушной расплаты звонкой монетой*<sup>41</sup>.

Совершенно независимо от оппозиции рабочего класса, который сначала не мог найти себе места в этом буржуазном обществе, а затем очень медленно вступил в него, развились противоречия, которые само это общество не могло разрешить. В Германии буржуазия получила экономическую власть, но после безуспешной буржуазной революции 1848 г. она осталась политически бессильной и не имела голоса. В США скромный гражданин среднего класса, тихий американец чувствует себя отверженным. Он живет в мире разочарований, давлений, абсурдностей, которые он уже не может понять. Он приобрел в рассрочку дом, сад, машину и другие материальные блага. Он ведет респектабельную жизнь, но политического веса он не имеет. Он не может понять неудовольствие своей жены, детей и чернокожих. Человек среднего класса все еще живет иллюзиями, что находится в самом центре всей жизни современного мира, но в глубине души он прекрасно понимает, насколько ничемным, бессильным и маловажным он стал. Его потребность в безопасности, которую он думал, что может удовлетворить своей работой, заботами и принятием мер предосторожности, уничтожена в самом корне и превращена во внутреннюю тревогу и слепую ненависть *другим*, кого он считает виновными в своей небезопасности. Общество, которое должно было защитить его от внутренних опасностей, опротивело ему. В связи с этим он ищет спасения у властей, а свою безопасность — в идеологиях, которые в корне разрушают его мир среднего класса. Так весь слой общества обрекается на классовое самоубийство. Так же сильно, как он любил свой мир безопасности, разочаровавшись в нем, он начинает ненавидеть его. Так же глубоко, как он доверился ему, теперь все его недоверие направлено против него же самого. Из глубины своего бессилия он создает иллюзию всемогущества. И находится много вождей и псевдовождей, которые злоупотребляют его иллюзиями и доводят его до гибели, которую он сам себе выбрал. Вместо *общества*, которое он сам создал и которое создает в нем чувство пустоты,



он ищет *общины*, которая наложила бы на него обязательства дала бы ему возможность для самореализации и создала бы реальную безопасность. Ключевое слово «община», которое столь сентиментально и которое используется столь эмфатически, широко распространено во всех антибуржуазных движениях буржуазии. Оно становится символом мира, который является безопасным и здоровым, будь то мир *вчерашнего* дня или *новой* эры.

Социолог Фердинанд Тённис в своей работе «Община и общество» (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) дал идеологическое оружие этому взгляду. Его книга была опубликована в 1887 г., в разгар экономического чуда вильгельмовой Германии, и тогда не привлекла к себе большого внимания. Но впоследствии *немецкое молодежное движение* заимствовало ее ключевые слова, с тех пор книга переиздавалась уже восемь раз<sup>42</sup>.

*Община* и *общество* — это две противоположные основные возможности человеческой жизни. Отношения между людьми понимаются либо как реальная органическая жизнь, и тогда это будет концепт общины, либо только как идеальная механическая формация, и тогда это будет концепт общества. Община предполагает постоянную и подлинную совместную жизнь, а общество только преходящую и видимую. Под общиной понимается живой организм, а под обществом — механическая совокупность всех существующих людей и артефакт. В общине люди связаны между собой естественным процессом; в обществе же они разделены в самой своей природе. Если в общине люди остаются связанными между собой, несмотря на все свои разделения, то в обществе они разделены несмотря на все, что их связывает. Общины являются изначальными и истинными связями жизни, как брак, семья, клан или нация. Здесь человек понимает себя на основе своей совместной жизни. Общества же являются ассоциациями, созданными с определенной целью. Они существуют недолго, предъявляют только частичные требования к людям и образованы на основе услуги за услугу и личной выгоды.

Хотя Тённис описывает обе формы, чтобы отличить их социологически, значение, которое он придает каждой из них, совершенно ясно. Община отражает первоначальные и поэтому более ранние человеческие отношения, тогда как общество — производные и, следовательно, более поздние. Общество всегда является результатом распада первоначальной общины. И Тённис построил на этом целую метафизику, различия которой между тем, что *подлинным* и *неподлинным*, *реальным* и *нереальным*, сразу же определили

позицию враждующей между собой буржуазии. Достаточно привести только некоторые из них: в общине доминирует желание быть, тогда как в обществе желание выбирать или каприз; в общине основным является собственность, землевладение и земля, в обществе же богатство и деньги; в общине правит порядок, тогда как в обществе — организация; в общине имеется *подлинный* авторитет, тогда как в обществе — конфликт интересов; община имеет культуру, общество — цивилизацию; в общине люди составляют единое целое, тогда как в обществе торжествует плюрализм и т. д.

Если использовать эти различия в культурной критике современного мира, то можно сказать, что он является нечеловеческим, разъединенным, беспочвенным и несозидательным, разрушительным, забывшим свои истоки и свое истинное бытие. Человек может освободиться от этого дезинтегрированного и деструктивного общества только путем восстановления общины. По иронии эта «восстановленная» община всегда есть искусственно созданное общество. «Восстановленная» община является искусственной общиной, в которой нет ничего того, что превозносится как основа ее естественного развития.

Лозунг «Народ, нация и отечество» употреблялся и все еще употребляется для проведения различия между общиной и обществом. Призыв Вильгельма II к развязыванию Первой мировой войны — 1914 г.: «Я не знаю больше никаких партий, я знаю только немцев», приветствовался немецкой буржуазией, антибуржуазными молодежными движениями, а также социальными демократами как освобождение от неразрешимых конфликтов общества. Национальная община стала новым символом объединения и спасительной идеей против разочарования общества в час, когда отечество было в опасности. Лозунг *Deutschland, Deutschland über alles* («Германия прежде всего»), после всех конфликтов индивидуализации, унижения, конфликтов поколений и классового разделения привел к гибели студенческих полков у Лангемарка\*, а также и шестой армии под Сталинградом в 1943 г. Тем не менее, эта «народная община» продолжала существовать среди правых радикалов как тайный образец освобождения после Первой мировой войны, при презираемой и ненавистной Веймарской республике, и после Второй мировой войны. Опыт подлинной «народной общины» в окопах, потерпев полное поражение после 1918 г., не был забыт

---

\* Сражение 10 ноября 1914 г. возле бельгийского села Лангемарк, севернее Ипра. Происходило между корпусами 4-й немецкой армии, составленными в основном из юношей-добровольцев, и ветеранами британских и французских военных сил, вошло в историю под названием «Kindermort» («избиение младенцев»). В сражении участвовал А. Гитлер.

патриотической буржуазией и Евангелической церковью. Веймарская демократия рассматривалась только как *временная система*; этот термин подтверждал ее искусственный и беспочвенный характер. Пауль Альтхаус в 1919 г. в своей книге *Das Erlebnis der Kirche* («Опыт церкви») заявил, что «для всех серьезных среди нас людей “безнародный” индивидуализм и сверхнародный космополитизм были невозможны»<sup>43</sup>. Он понимал под церковью защитницу этой истинной общины и союзницу всех других истинных общин против общества. В 1935 г. он писал в книге *Theologie der Ordnungen* («Богословие порядка»):

«В то время, когда все установления подвергались сомнению, недооценивались и теряли свою силу, богословие вступило в решительную борьбу с индивидуалистическим и коллективным противостоянием моногамии, с безответственностью в применении противозачаточных средств и аборт, либерально-капиталистическими и марксистскими взглядами в экономической жизни и обществе, обесцениванием государства, пацифистским расслаблением политического духа, уничтожением уголовного права и отменой смертной казни, — а это значит за установления Божьи как образец истинного человеческого развития совместной жизни... И позже оно удержало церковь в Германии от того, чтобы она не стала жертвой духа послевоенного периода... Многое, против чего мы боролись, теперь уничтожено; и многое, за что мы боролись, стало само собой разумеющимся в новой Германии»<sup>44</sup>.

Это было написано в 1935 г., после гонений на евреев и социалистов и во время конфликта между Исповедующей церковью и немецкими христианами.

За два года до захвата Гитлером власти философ и социолог Ганс Фрайер, который был хорошо известен и тогда, и после 1945 г., написал программу для «революции правых» в книге с таким же названием для пустившего глубокие корни и широкого движения антибуржуазной буржуазии<sup>45</sup>. Его книга была забыта, но идеи его остались столь же соблазнительными. «Новый фронт образуется на полях битвы буржуазного общества, фронт революции правых». Это означало избавиться от пережитков XIX в. и написать XX в. Реальной проблемой века является «индустриальное общество», которое основывается только на материальных ценностях и их силе. Оно не основывается на «твердой почве», а витает в облаках. Никаких иных жизненных сил, кроме собственной рациональности, в нем нет. Это только *perpetuum mobile* товарной стоимости, объема работы, средств передвижения и потребностей масс. Человек в нем появляется только как абстракция своей собственной

самости. Государство нейтрализуется и делается хранителем интересов экономики. А в «революции правых» человек пробуждается, чтобы стать человеком и измениться так, чтобы из представителя системы стать ее врагом.

«Революция левых» себя исчерпала. Она уже вошла в индустриальный мир в форме объединений и уже не угрожает ему. Революция левых разочаровала людей. Она не дает «человеческой эмансипации человека», о которой говорил Маркс. Поэтому человеческая эмансипация человека стала делом «революции правых». После того как общество стало полностью обществом и было признано, что всеми движущими силами являются интересы, что все интересы могут быть удовлетворены, что все классы являются необходимыми для общества, теперь остается в нем то, что никогда не может быть тождественным обществу или классу, или интересу, не может быть ассимилировано, а является сугубо революционным: и это — *народ*. И именно поражение революции левых открывает путь для революции правых. И именно это поражение помогает образовать новый субъект, *народ*, и сделать его исторической реальностью, а не голой идеей. Ибо *народ* является противником индустриального общества и единственным, что делает историю. Принцип *народа* противопоставляется принципу *индустриального общества*. Но где же найти этот *народ*? Неосуществленная история резервируется в деревне, а не в большом городе. *Народ* признается как изначальная сила в истории, вектор абсолюта, то духовное начало, которое тесно связано с природой и столь же невероятно созидательно, как сама природа. Где же *народ* вступает в борьбу с индустриальным обществом? В *государстве*. Народная революция против индустриального общества не оставляет государства в стороне, а осуществляется им, когда оно становится *народным государством*. Индустриально нейтрализованное государство развивает новую исторически обоснованную власть, чтобы осуществить народную революцию. Оно полностью находится в руках народа, и тогда человек впервые становится свободным. Ибо человек свободен, только если он свободен в своем народе. Народ — это его пространство и общая воля. Среди него есть люди, которые, как думал Ганс Фрайер в 1931 г., уже не связаны своими интересами в обществе. И тогда принцип индустриального общества теряет свое значение. Именно эти люди являются настоящими людьми *народа*. В этом типично немецком романтическом мистицизме языка можно легко увидеть нереальность мира идей этой «революции правых». Ее аргументы также ничего

не имеют общего с логикой разума, а скорее относятся к логике инстинктов, страха и чувству власти. Достаточно только перевести их на язык партийной пропаганды, чтобы ясно увидеть их разрушительное действие в 30-е годы и сегодня.

Если сначала буржуазия освободилась от феодально-авторитарного государства и создала демократию как свою собственную политическую форму, то теперь снова восторжествовал авторитет государства, которому необходим сильный вождь. В программе НДПГ, немецкой партии крайне правого крыла говорится, что «государство должно быть хранителем целого. В больших общинах оно объединяет между собой меньшие социальные группы и общины. Так она создает безопасность и наполняет жизнь индивидуума смыслом и значением»<sup>46</sup>.

Если сначала буржуазный мир вверил себя в руки универсального общества граждан («нет отечества при тирании»), то реакция против международной интеграции и ответственности современного мира заставляет людей вернуться в гнездо, которое в Германии называется «святым отечеством», а в Америке «Богом и моей страной».

Если сначала буржуазный подход к миру и жизни добился освобождения от опеки церкви и объявил религию личным делом, то новые политические и *буржуазные религии*, в частности *патристические религии*, появляются из страха перед лицом свободы, целью которых — дать людям именно то, от чего они сами себя освободили, а именно безопасность и наполнение индивидуальной жизни смыслом и значением.

Если на своем знамени буржуазия начертала «Свобода, равенство и братство» всех людей и частично добилась этого в новых правовых постановлениях, то ее новые религии страха мобилизуют ксенофобию по отношению к евреям, неграм, эмигрантам-гастарбайтерам, независимым интеллектуалам и длинноволосым молодым людям.

Эти самопротиворечия имеют самоубийственный эффект. В революции правых буржуазия разрушает свой собственный мир. Ее «спасительные доктрины» дисциплины и порядка, связанной присягой народной общины, сильного политического руководства и религиозных преобразований своей собственной природы ведут к гибели. Они оказывают влияния на специфические слои общества в специфических социальных и политических ситуациях. Это неустроенные и социально умирающие слои общества, как фермеры, мелкие дельцы, пожилые гражданские служащие

и жители областей, которые не затрагиваются прогрессом. Во время экономических кризисов, безработицы и инфляции, во время политических кризисов, которые возникают из-за авантюр международной политики, как, например, война во Вьетнаме для США, среди этих слоев могут возникнуть массовые движения. Их собственная потеря индивидуальности и потеря ориентиров компенсируется агрессиями против (обычно воображаемых) противников.

И наконец, мы также должны отметить религиозные компоненты в революции правых. Если ранний романтизм, начиная с Гердера, подчеркивал почитание Бога согласно характерному образцу каждой нации, то очень скоро это обратилось в почитание Богом национального характера, а затем в замену Бога кумиром *нации*, что привело к благочестивому долгу патриотизма<sup>47</sup>.

Христианство слишком долго жило в тесной связи с такими национальными религиями. Но что имеет общего распятый Иисус с богами отечества? Не во имя ли их Он был казнен? Не во имя ли их преследовались христиане в древние времена? Не стало ли возрождение язычества и преследования церковью наивысшей точкой политической религии фашизма в Германии? Христиане, которые исповедуют свою христианскую веру в распятого Иисуса, должны понять, что они чужие среди своей нации и своего собственного народа. Такова цена их свободы. Имея эту свободу, они будут не презирать свою собственную страну, а поддерживать институты и движения, которые ведут к большим демократическим социальным свободам. Религиозная потребность в безопасности имеет более глубокие корни в человеческом существовании, чем думают некоторые рационалисты. Поэтому такого рода религиозные люди часто являются носителями радикальной агитации правых. *Религию страха* можно успешно победить только *религией свободы*. Кумиры, которые постоянно выдвигаются человеческим страхом, полностью низвергаются господством распятого Иисуса. В борьбе против современного неверия и атеизма христианство очень часто становилось жертвой союза между религиозным суеверием и поклонением национальным кумира. Но христианство отнюдь не возникло как национальная религия и не может стать ею, не отказавшись от своей истинной природы.

## В. Закон идеального человека

Ответы на вопрос, «что такое человек», никоим образом не являются делом личного отношения или свободного размышления.

Они всегда тесно связаны с системой общества. Их можно найти в образовательной и правовой системах. Мы же ограничимся правовой. Здесь образы человека непосредственно вводятся в жизнь. Людям даются права, от них требуется выполнение обязанностей и их обвиняют согласно законам, осуждают или оправдывают согласно образу человека их общества. Антропология стала бы абстрактной, если бы не учитывала прочного места образа человека в законе общества.

Решения по поводу того, что является справедливым законом и жизнью по закону, зависят от общих взглядов на истинное человечество и справедливую совместную жизнь, которые граждане, подвластные закону, разделяют и должны разделять. В живом процессе формирования общества по мере изменения обстоятельств постоянно следует достигать нового согласия относительно того, что составляет наше всеобщее человечество и всеобщее благоденствие. Наши представления о справедливости зависят от образов человека в данное конкретное время (по общему согласию), которые делают достойную и правильную жизнь обязательной для всех. «Ничто не является столь решающим для стиля правовой эры, как идея человека, которой он руководствуется», сказал великий правовед Густав Радбрух<sup>48</sup>. Изменение образов человека отграничивает одну эпоху от другой в истории права.

Могут быть узаконены фактические и личные возражения против *образов человека*. Допустимо ли искать открытое историческое качество человека в образе и зафиксировать свободу человека, потому что она берет свои корни из его внутренней неопределенности? Не отличаются ли люди друг от друга тем, что каждый человек может найти свой образ, приемлемый только для него одного, который он должен выразить в своем характере?

Однако закон, цель которого — руководить общественной жизнью человека, не может учитывать каждого отдельного человека с его личными характеристиками. Он всегда должен развиваться, уважая и учитывая *тип человека*, которого он предполагает быть носителем предоставленных ему прав и налагаемых на него обязанностей. Он всегда связан с гражданами данного общества. Не может быть отдельного закона для каждого индивидуального человека. Закон должен говорить о человеке в его средней всеобщности, то есть всеобщности, опосредуемой обществом. Даже современное *плюралистическое общество* существует только на основе соответствия, достигнутого путем согласия по поводу того, что

является общим для всех. Даже в современном обществе, которое делает религию, идеологию и мораль в большей степени частным делом, чем это могли допустить прежние общества, множественное число называется «мы» и создается общность в многообразии.

Итак, говоря в общем, правовая система показывает нам фактический образ человека в данную эпоху и данном обществе, каким он вводится в жизнь. Однако, если говорить конкретно, то люди являются не просто «людьми» и тем самым членами «человечества», а обладателями статуса и прав в данных обществах. И именно в связи с этим встает основной вопрос, является ли образ человека, введенный в жизнь в каждой правовой системе, *человеческим*, и является ли *справедливой* правовая система в каждом отдельном случае. Эти вопросы вводят нас в антропологическую проблематику правового порядка. Существует ли Верховный апелляционный суд, перед которым действующий закон должен быть оправдан, и может ли считаться законом все то, что учреждается на основе согласия? Могут ли люди прийти к согласию по поводу любого образа человека, который им нравится, или существует (по крайней мере, в теории) человечество, по образцу которого должны строиться эти образы в различных обществах? И если существует нечто подобное такому Верховному апелляционному суду, то кто несет ответственность и кто имеет власть выражать в словах то, что он говорит?

Вот уже десять лет в Германии находится на обсуждении уголовный кодекс. Из этого обсуждения мы можем привести три положения, которые типичны для существующего до настоящего времени образа человека, закрепленного законом<sup>49</sup>.

1. «Нравственный закон предписывает, чтобы половые отношения осуществлялись в основном в рамках единобрачия, потому что причиной и следствием этих отношений является ребенок. Во имя этого и во имя личного достоинства и ответственности каждой стороны в половых отношениях единобрачие дается человеку как форма жизни... Единобрачие и семья также являются основами жизни народов и государств».

2. «Если лицо находится в серьезной опасности из-за попытки к самоубийству, то всякий, кто знает об этом, должен помочь ему во имя совести и во имя закона... Поскольку нравственный закон осуждает самоубийство, за исключением крайних случаев, закон не может признать, чтобы долг третьей стороны оказывать



помощь уступил место желанию лица умереть, когда это нравственно осуждается».

3. «Поскольку человек призван к свободному нравственному самоопределению, он всегда должен вести себя согласно предписанию закона как участник правовой общины и не допускать незаконного поведения».

Первые два положения взяты из постановления Федерального (Верховного) суда Германии 1954 г., а третье из постановления 1952 г. Они исходят из того, что свободное нравственное самоопределение является типичным и приемлемым для всех людей. Под нравственным самоопределением они предполагают не то, что человек может или должен решать, что для него нравственно хорошо, а то, что он всегда подвластен высшему нравственному закону и может делать или не делать то, что он должен делать. «Нравственное предписание» предполагает единобрачие. «Нравственный закон» осуждает самоубийство и т. д. Человек «призван» к свободному нравственному самоопределению. Эти положения выходят за рамки действующих правовых предписаний. Нравственный закон рассматривается как идеальная норма для всех действующих нравственных предписаний. Нравственное самоопределение утверждается как элементарная часть конституции человека. Но что такое «нравственный закон» и что такое «нравственное самоопределение»?

Прежде всего, остановимся на человеческой стороне этих утверждений. Утверждение *свободного нравственного самоопределения* человечества является постулатом: «От человека всегда требуется принять ответственное решение». Из этого постулата сделан практический вывод: «Он может согласовывать свое поведение с требованиями правового предписания и избегать делать то, что запрещается законом, как только он достигает нравственной зрелости и пока он не лишается способности к свободному самоопределению либо временно, либо навсегда из-за болезни» (проект нового правового кодекса 1962 г.). Вывод, что человек «может», потому что он «должен», изменяет этот постулат в эмпирической форме, как если бы мы имели дело с природной способностью человека, которая имеет только личные и природные пределы, установленные безответственностью, вызванной болезнью. Мы, несомненно, имеем здесь дело с идеалистическим образом человека, в котором кантовское различие между «познаваемым» и «эмпирическим» характером человека не делается, а выводится природная способность к свободе из постулата свободы.

Пределы ответственности человека за вину, вызванную болезнью, здесь признаются, но социальная ситуация не принимается

во внимание. Не создает ли этот идеалистический образ человека — и его уголовные последствия — абстрактного индивидуума? Не предполагает ли он идеальный тип «человека», с которым немногие могут отождествить себя? Какой человек в современном обществе может «всегда», то есть во всех ситуациях, достичь «свободного нравственного самоопределения»? Не должен ли закон как можно ближе подойти к человеку, такому, каким он в действительности является, увидев его в сумме тех социальных отношений, в которых он живет и страдает?<sup>50</sup>

Радбрух имел в виду именно такого человека в его общественном положении, когда писал: «Новый образ человека, если сравнить его с абстрактной схемой свободы в либеральную эпоху, является типом, который очень близок к жизни. Человек в глазах закона это уже не Робинзон Крузо или Адам, изолированный индивидуум, а человек в обществе»<sup>51</sup>. После войны этот взгляд не получил широкого распространения. В противном случае, наряду с нашим пониманием «человека в обществе» появилось бы новое социальное понимание вины и новое понимание наказания как ресоциализации человека, признанного виновным. Однако идеалистический образ человека вошел прочно в реформу уголовного кодекса наряду с пониманием наказания как нравственного искупления.

Теперь остановимся более подробно на этом образе человека. Идея *объективного нравственного закона* и данных естественных прав человека постоянно возникает в ситуациях больших политических кризисов, правового хаоса и нравственного тупика. Третий рейх оставил после себя полную неразбериху в этой области в Германии. Государственная власть сама постоянно нарушала закон, даже без ссылки на законность. «Справедливость — это то, что на благо народа», а что служит благу народа, определяется партией, а партия выполняет волю фюрера, который имеет божественную власть и далек от закона. Поэтому важно было обновить связь между государством и его собственным законом. С другой стороны, несправедливость была дана в форме действующего закона, такого, как нюрнбергские расовые законы и жестокое убийство психически нездоровых людей на основе неопубликованных секретных законов. Можно ли признать несправедливые законы частью закона? Есть ли высший закон, естественный, нравственный или божественный закон, по критериям которого несправедливость осталась бы несправедливостью, даже если она принимает форму действующего закона? Не случайно Организация Объединенных Наций в период хаоса после Второй мировой войны приняла

в 1948 г. «Всеобщую декларацию прав человека» с тридцатью пунктами. Существует ли, однако, «природа человека», с обязательными естественными правами, которая могла бы быть использована как критерий для прав граждан во всех обществах? Как можно выяснить истинную природу человека? Кто решает, что к ней относится, а что нет?

Идея естественного закона идет из дохристианского классического мира и была широко распространена по всему миру стоической философией человека<sup>52</sup>.

«Конечная цель [закона] определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), — жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот — верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего», разъяснял Диоген Лаэртский («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Книга VII).

Эта мысль была дальше развита Цицероном:

«Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное... Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничить его действие не дозволено; отменить его невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем, и ничего нам искать Секста Элия\*, чтобы он разъяснил и истолковал нам этот закон, и не будет одного закона в Риме, другого в Афинах, одного ныне, другого в будущем; нет, на все народы в любое время будет распространяться один извечный и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона. Кто не покорится ему, тот будет беглецом от самого себя и, презрев человеческую природу, тем самым понесет величайшую кару, хотя и избегнет других мучений, которые таковыми считаются («О государстве», III, XXII, 33).

Государственные законы основывают эту справедливость на том факте, что они соответствуют всемирному закону и закону человеческой природы. Поэтому всеобъемлющим разумом или законом природы (бытия) является Бог. Государственные законы, которые соответствуют закону бытия, являются законами, которые соответствуют воле Божьей. Нравственное предписание, чему должно быть, является тогда правильным, когда оно соответствует божественному предписанию должного быть и согласуется с ним. Поэтому не все

---

\* Секст Элий (Sextus Aelius Paetus Catus) — первый римский писатель в области законовещения; жил в конце III и начале II столетия до Р. X.

является правильным, что достигается согласием граждан, а только то, что соответствует природе человека и божественному предписанию должного быть. Поэтому сам закон должен быть оправдан.

Идея естественных и человеческих прав и объективного нравственного закона действительно является привлекательной темой и будет таковой, пока все люди вместе будут стремиться к истинному и всеобщему человечеству. Трудность же провести этот идеал в жизнь заключается в том, что в нем нет связи с реальной исторической ситуацией людей.

Универсальные принципы естественного закона, как, например, «каждому свое» и «избегай того, что плохо», можно использовать и для оправдания, и для осуждения феодализма, капитализма, социализма и фашизма. Мы можем их использовать для отрицания свободы, настаивая на том, что «заблуждение не имеет права на свободу», а также и для требования свободы, утверждая, что «каждый должен поступать согласно своей совести». Чем больше делаются попытки в каждом отдельном случае сделать вывод из общих принципов естественного закона, тем большие возникают трудности. И наоборот, если сущность чего-то отождествляется с *его природой*, то тем легче увидеть, что то, чему *учит природа* и что кажется *совершенно естественным* для каждого, является естественным законом. Но биологическая природа человека не может служить доказательством его истинной сущности, так как природа человека относительно неопределенна и может участвовать во всем многообразии опытов. Является ли, например, гомосексуализм *естественным* или *противоестественным*? Он встречается в биологической природе человека, но тем не менее считается во многих обществах «неестественным» и подлежит наказанию. Является ли регулирование деторождения при помощи *противозачаточных пиллюль* *естественным* или *неестественным*? Оно есть вмешательство в биологические процессы женской природы, но соответствует истинной природе свободы человека и его ответственности за свое потомство.

Все имеющиеся в настоящее время описания естественного закона или нравственного закона исторически обусловлены и сделаны человеком, это легко исторически показать. История доктрин естественного закона описывает *естественный закон* с *изменяющимся содержанием* (Р. Штаммлер), или *исторически гибкий естественный закон* (Э. Шпрангер), или *естественный закон* с *развивающимся содержанием* (Э. Фехнер). Однако, несмотря на эти исторически обусловленные и изменяющиеся содержания, сама идея и изучение естественного закона являются существенным фактом, и, войдя

в историю, они не предаются забвению. Несомненно, нельзя найти точно построенного плана, что такое в действительности человек, какова его жизнь в обществе, в природе или в его сущности, которые бы отвечали идее. За утверждениями, что «истинная природа человека» или абсолютный нравственный закон известны, стоят притязания на авторитет, которые с исторической точки зрения всегда имеют огромную силу. И все же без согласия по поводу того, какая жизнь достойна человека, никакая правовая система невозможна.

Даже при наличии этого согласия мы все еще не знаем, чем она оправдывается. Если это согласие достигается в историческом процессе человеческой социализации, то необходимо рассматривать идею нравственного закона и вопрос естественного закона в контексте будущей надежды человека на человечество и человечность. Содержания могут быть исторически обусловлены и изменяемы, но цель остается безусловной и неизменной.

До настоящего времени такие условия редко выдвигались на передний план, потому что в кризисах истории вопрос состоял в том, что является везде, всегда и во все времена истинным, и больший акцент ставился в нем на согласии по поводу общего источника, чем на стремлении к общему будущему. Как и сами люди, все законы подлежат изменению истории. Ибо даже если люди знают, что живут в истории, они также не могут выйти за ее пределы и заботиться о будущем, перед лицом которого должны нести ответ за историю, в которой они живут и которую они делают. Поэтому в своих законах и реформах правовой системы они всегда будут стремиться предвидеть это будущее полноценной общественной жизни. «Основные принципы человеческого определения» должны рассматриваться «как норма закона» (В. Майгофер)<sup>53</sup>. Поэтому не требование предполагаемого объективного нравственного закона, а непрременную задачу изменить мир, исцелить, улучшить и сделать его более достойным человека и жизни в нем можно рассматривать как норму справедливости. Тогда вместо мифологии абстрактного нравственного закона предлагается конкретная утопия прав человека и правовая система для всех граждан мира. «Естественный закон является для нас концептом постоянно необходимой эволюции и революции человеческих отношений в повседневной жизни для создания истинно человеческого общества среди людей», говорит Майгофер. Я думаю, что идею естественного закона и прав человека можно лучше выразить через правовую систему в историческом процессе социализации людей, чем через прежние представления людей об естественном законе. Если бы вместо *естественных прав*

человека мы говорили бы о «будущих правах», то лучше бы смогли оценить существующие отношения людей<sup>54</sup>.

До настоящего времени христианские церкви в наших обществах чрезвычайно сильно поддерживали закон идеального человека. Они рассматривали правовую систему с богословской точки зрения в рамках богословского понимания закона и Бога закона. Однако это правовое понимание закона отводит Богу роль судьи, который ревностно охраняет свой закон и доводит людей до трагедии вины и искупления. Поэтому религиозные люди, хотя и не всегда, поддерживают смертную казнь как ультимативную форму искупления и восстановления смертельно раненного закона. Эти идеи и выводы пригодны для религиозного мира метафизического миропорядка, в котором должны жить боги и люди, но они не соответствуют верованиям и надеждам относительно закона Ветхого и Нового Заветов.

Бог, реальность которого Израиль познал и вспоминал при освобождении из рабства в Египте и при заключении завета на Синае, это не «верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсовм» (Диоген Лаэртский); а также Он не говорит от лица вечного неизменного закона природы (Цицерон). Это Бог исхода и Бог завета. Он говорит в конкретной истории и через нее. Его закон — это закон завета освобожденных рабов, цель которого — гарантировать им жизнь в свободе, а не ставить перед ними недостижимый идеал. Справедливость по завету основывается на свободном самоопределении Бога и Его обещании верности, в котором Он поручается своему народу за будущее. Он предполагает свободу через реальное их освобождение. Поэтому Он не требует ничего кроме того, что Он сам дал раньше. И здесь не говорится: «вы можете, ибо вы должны», а наоборот, «вы должны, ибо вы можете», «вы не должны убивать, потому что вам не надо убивать». Закон свободы основывается на милости освобождения. Поэтому справедливость по завету в Ветхом Завете уже может быть законом для всех наций и законом милости Божьей для всех. «И страхом Господним исполнится, — говорит Исайя о Мессии, который осуществит справедливость Божью на земле, — и будет судить не по взгляду очей Своих, и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого. И будет препоясанием чресел Его правда, и препоясанием бедер Его — истина» (Ис 11: 3-5). Бог, реальность которого христиане познали и вспоминают при освобождении от закона, греха и смерти, совершенно противоположен необходимости вины и наказания, которая

так часто ощущается в религии. Он есть опыт Христа, который вопреки делам закона объявляет грешников праведниками по милости и примиряет безбожников с Богом. Справедливость Божья начинается на земле во Христе как право на милость для всех, кто нарушил закон и не может соблюдать его. Если все грешники, будь то евреи или язычники, и они не достигают славы Божьей, то всем им дается надежда на справедливость через Христа: право познать любовь Божью. Проще говоря, не человек для закона, а закон для человека.

Для практических дел христиан в правовой системе их общества это значит, что они должны рассматривать закон не в аспекте религиозного закона для всего мира, а в аспекте любви Божьей, переведенной на язык закона. *Любовь*, переведенная на язык закона, означает *права ближнего и признание другого человека*<sup>55</sup>. Не абсолютные и относительные требования составляют природу закона, а признание другого человека и признание прав ближнего. Любовь действует не только вне закона, чтобы смягчить его суровость, но и в создании закона и изменении закона в направлении будущего, которое он дает другому человеку, потому что в нем человек оценивается по его оценке Богом, которая называется любовью и милостью. Любовь как категория закона не обходит никакого человека, но принимает во внимание его возможности, включая еще не реализованные возможности, которые дает ему Бог. Любовь к неприятному, плохому человеку, который как бы и не человек (Unmensch), надеется на прощение его грехов и становится конкретной, заявляя об этом. Но это значит, что она может использовать закон не для того, чтобы «отплатить злом за зло», а чтобы «отплатить добром за зло», так чтобы не пригвоздить оскорбителя к его прошлому, а чтобы провести его к лучшему будущему. Так как христиане часто считают такие идеи просто благочестивыми надеждами, мы еще раз приведем высказывание Радбруха по этому вопросу:

«Новое понимание человека в законе предполагает... век социальных прав индивидуального человека, когда наказание как расплата за зло не отомрет, как считают марксисты, а в той мере, в какой это будет возможно, станет судебным случаем и побуждением отплатить за зло добром. Только так, как мы понимаем мир сегодня, справедливость может быть осуществлена на земле, которая изменит мир не в худшую, а в лучшую сторону».

Для христиан и церквей было бы лучше до конца изучить миф о вечных закоренелых нравственных законах, и, вместо того чтобы поддерживать его, принять участие в конкретных и практических правовых утопиях и правовых реформах, которые больше

соответствуют ожидаемому ими царству мира, чем их прежние идеи, и в которых они могут лучше осуществить познанную ими любовь как закон милости, чем в прежних образцах. «Закон идеального человека» может легко перейти в нечеловеческие требования. Поэтому благоразумно было бы практически выразить надежду на истинно человеческих людей путем любви к другим людям и особенно любви к виновному человеку.

## **Г. Диалогическая жизнь**

Мир, созданный и управляемый научной технологией, требует от живущих в нем людей технического подхода к его проблемам. Люди должны знать, как он был создан и как он может быть создан. Поэтому в неожиданных ситуациях, как, например, несчастные случаи на работе или на улице, вступает вопрос «Что можно сделать?» Если случаи являются фатальными, то участие в них людей часто заканчивается трезвым утверждением, что «ничего больше нельзя сделать». Постоянный контакт со сделанными и делаемыми вещами заставляет людей, не имеющих отношения к технике, видеть вещи такими, какие они есть, и подходить к ним с точки зрения их «делаемости». Это совершенно справедливо в отношении материальных вещей, но не тогда, когда это касается людей или человеческих проблем. Технический работник чувствует себя бессильным перед лицом любви, страдания и смерти. Слов он не находит и умолкает. Ему не хватает слов для выражения своей любви, и поэтому он должен пользоваться клише из иллюстрированных журналов, фильмов и предложений из рубрик советов, где ему говорится, как он должен поступать. Ему не хватает слов для выражения скорби и печали, а в случае смерти ему остается только безмолвное пожатие руки; после этого все продолжается как прежде. У него хорошие, основанные на образовании отношения с материальными вещами, но в сфере человеческих отношений он обнищал и стал беспомощным<sup>56</sup>.

В начале 20-х годов XX столетия появился новый гуманизм личности и личных отношений<sup>57</sup>. Он резко критикует «отвратительную механизацию мира» (Йогартен) и появившееся в результате нее «одиначество Я» современного человека (Фердинанд Эбнер) и приводит к раскрытию «Ты» в философии, как и в практических моделях новой общности. Технический век — это век объединения



людей в массы в больших городах, век товаров массового производства, массового туризма и массового бизнеса. Общество становится все больше коллективистским в своем управлении. Поэтому оно атомизирует человека и изолирует его. Человек становится все больше индивидуалистом. Он молча выходит из своей квартиры на третьем этаже и ничего не знает о соседях. Он молча едет по дороге, закрытый в своей машине. Он видит других людей, едущих в своих машинах, но не может разговаривать с ними; в лучшем случае, он может общаться с ними только жестами. Во время работы он должен ограничиться только несколькими приветствиями со своими коллегами. Вечером он сидит перед телевизором и постепенно замирает в молчании. Его жизнь так устроена, что ему уже не надо больше познавать ее. Но это увеличивает его подсознательный страх. Он чувствует себя одиноким.

Эти каждодневные опыты связаны с длинной философской традицией миро- и самопонимания. В своей методологической формулировке познания Декарт доказал, что я могу сомневаться во всем, кроме того, что я сомневаюсь. Самоуверенность человека, который сомневается и думает, становится таким образом незыблемым основанием: «Я мыслю, следовательно, существую». В процессе же мышления реальность разделяется на постигаемый мир вещей и постигаемую *субъективность* «Я». Реальность, в которой живет постигающее «Я», становится *миром объектов*, которые можно постичь и вычислить. Природа становится механизмом, построенным по математическому образцу. Тело становится *плотью*, которой я облечен. Человек противопоставляет себя этим мирам и становится их господином и субъектом. Он пробуждается для принятия своей судьбы в тот момент, когда может сказать «Я» и сознательно занять господствующую позицию по отношению к тому, что *не «Я»*. «Я» есть «Я» поэтому является победным кличем свободного взрослого индивидуума, который ставит себя выше всего, что определяется внешними элементами, такими, как природа и традиция. «Это подобно тому, как если бы само божество пело в Я человека свое вечное *Я есмь Сущий*», сказал Фихте<sup>58</sup>. Когда его сын в первый раз сказал «Я», Фихте выпил стакан шампанского, которого обычно не пил.

Якоби уже фактически возразил метафизическому «Я» Фихте, сказав, что без «Ты» «Я» невозможно. Хотя Фихте гордо заявил, что «ничего нет более нетерпимого для меня, чем быть только для другого и через другого; я хочу быть и стать чем-то только для себя и через себя», но он сам же признавал и требовал нечто подобное «Ты»

в других, когда сказал: «уважайте их свободу и с любовью подходите к их целям, как к своим». Его ученик Гельдерлин, однако, пошел дальше него: существует «общее божество», которым является «примиряющее отношение между мною и тобою»<sup>59</sup>. И наконец, социалист Фейербах в своем труде «Основы философии будущего» (*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*) уже развил персонализм, целью которого было преодолеть индивидуализм одинокого «Я». «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты». «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты»<sup>60</sup>.

В основном это понимание личной структуры человека идет из новой оценки языка. В «Хронике» Салимбене есть рассказ о том, как Фридрих II Гюгенштауфен пытался раскрыть первобытный язык человечества. Он собрал в своем доме маленьких детей, потерявших родителей, и приказал оказывать им всяческое внимание, но строго запретил разговаривать с ними. Это было сделано с целью выяснить, на каком языке они сами спонтанно заговорят. Но дети не начали говорить ни на греческом, ни на латинском, ни на древнееврейском языке; они умерли. Этот рассказ показывает, что язык является не продуктом человеческой жизни, а предпосылкой ее. Язык предшествует даже мышлению (Эбнер). Именно из языка развивается самосознание. Сознание «Ты» предшествует даже самосознанию. Для Эбнера такое понимание привело к появлению новой антропологии, целью которой было трансцендировать наше современное безмолвие и развившееся вследствие этого одиночество человека. Что является особенным в человеке? Что есть такого в человеке, что не зависит от материальных и созданных обстоятельств? Старое платоновское определение говорит, что человек есть творение, которое имеет *logos*. Аристотель развил из этого определения идею *animal rationale*. Раскрытие Эбнера заключалось в том, что *logos* является не самосознанием или разумом, а словом языка. Человек есть мыслящее бытие, поскольку он является бытием, способным говорить. Если во время разговора он становится «Я», то он берет свое «Я» из «Ты», которое обращается к нему. Именно во время разговора он становится «Я» для «Ты» и «Ты» для другого «Я». Дети начинают с осознания «Ты» и начинают осознавать «Я» только тогда, когда с ними разговаривают и начинают их учить говорить. Одиночество индивидуума, который есть *homo faber*, является поэтому не первобытным,

но результатом закрытости по отношению к «Ты» и уходом от речи реально живых людей. Сначала говорилось, что «Я существую, потому что существуешь Ты». В начале было «Ты». Вся истинно человеческая жизнь — это отношения между «Я» и «Ты». Человеческая жизнь — это диалогическая жизнь. Слово языка, таким образом, становится передатчиком отношений и средством, при помощи которого люди становятся человеческими для других людей. Язык является только вторичным средством для понимания сущности вещей или передачи информации. Язык прежде всего есть созидательная сила становления лица и «примиряющее отношение между мной и тобой». Поэтому «субъективность» всегда является «межсубъективностью», человечество всегда сочеловечеством, и ответственность — необходимостью дать ответ. Мартин Бубер написал свое лирическое программное произведение «Я и Ты» в 1916–1919 гг., во время Первой мировой войны и кризиса культуры<sup>61</sup>. Он видел в основных словах людей также и основное отношение. Одним основным словом является парное слово «Я–Ты». Другим — парное слово «Я–Оно». Поэтому «Я» человека имеет двойное значение. «Я» основного слова «Я–Ты» отличается от «Я» основного слова «Я–Оно». Когда я появляюсь по отношению к вещам, «Я» становится субъектом восприятия и действия. Когда я появляюсь по отношению к «Ты», то это положение как субъекта теряется. «Я» становится «Я» диалога. Я слышу и говорю, выражаю свои мысли и изменяю свое лицо, когда говорю. Итак, существует область «Оно» и область «Ты». Одна — это «тот человек», которого я понимаю и анализирую согласно его социальной роли и признакам. А другая — это область «Ты», которого я слышу и в отношении которого я становлюсь другим «Я». Первая ставит вопрос «что это за человек?» И это несколько не касается самого человека, а только его внешнего вида в моем поле зрения, другая ставит вопрос «кто есть человек? Кто ты?» Это относится к раскрытию другого человека в том, каким он обращается ко мне, выходит из своей скорлупы вступая со мной в отношения, отдает себя мне. Только такой вопрос можно поставить к «Ты» другого человека, а также и к человечеству человека. Нечеловечество современного общества основано на постоянном смещении этих двух областей и отношений. Когда мы рассматриваем «он», «она» или «оно», мы видим в них не людей, а вещи, товары, группы, предметы нашей собственности, агрессии, алчности или желания. Для Бубера новое стремление к спасению человека было связано с раскрытием «Ты». «Основное слово *Я–Ты* может быть сказано только

всем существом. Сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь Я, соотнося себя с Ты; становясь Я, я говорю Ты. Всякая действительная жизнь есть встреча». Отношение между «Я» и «Ты» — это прямое отношение. В нем человек, разделенный столь многими интересами и вещами, приходит к себе и выходит из себя. Здесь он становится «тотальным» человеком, потому что только в этом случае он может говорить «от всего сердца». Здесь он присутствует полностью, потому что «Ты» никогда не есть объект, а всегда только присутствие. Происхождение и, следовательно, спасение человека лежит в этом отношении между «Я и Ты». Раскрытие диалогической жизни исцеляет одинокого, молчаливого и больного человека. «Ведь и горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь из отношения к Ты»<sup>62</sup>.

Бубер развил из персонализма новую философию религии, которая многим снова открыла путь к религиозному опыту. Отношение между «Я и Ты» является также первоначальной формой отношения между человеком и Богом. В последней основе нашей лингвистической и духовной жизни Бог есть истинное «Ты» для истинного и постоянного «Я» человека. Люди всегда давали новое имя этому вечному «Ты». Ибо имена, образы и концепты Бога почитаются потому, что в них говорят не только о Боге, но и с ним. Поэтому к Богу не применяют имен, поскольку они неадекватны для Него, а обращаются от всего своего тотального бытия к «Ты» своей жизни. Человеческое отношение между «Я и Ты» отражает это вечное «Ты» на земле, и, наоборот, вечное «Ты» достижимо только в «Ты» ближнего, а не непосредственно. И именно в божественном «Ты» открывается сопротивление «Ты» другого бытия по отношению к «Я». Если будут новые религиозные опыты и возрождения, то мы не знаем, какими они будут, но мы знаем обстоятельства будущих теофаний, и эти обстоятельства называются «общиной». Невидимость Бога в области вещей и разумного понимания достигает пределов в этой другой области «Ты» и постигающего разума. Здесь вечное «Ты» можно постичь в отношении с непосредственным «Ты» другого бытия, и оно призывает нас дать ответы, которые могут быть сделаны только всем нашим коллективным, тотальным бытием.

Всю свою жизнь Бубер искал «общины», в которой бы человеческое отношение между «Я и Ты» могло существовать под защитой

вечного «Ты». Он участвовал в немецком молодежном движении и здесь познал мистическое чувство общины. Вскоре после образования Израильского государства он поехал в Израиль и нашел идеал этой общины в израильских кибуцах. Он направил свою социальную критику столь же ревностно на восточный коллективизм, как и на западный индивидуализм против капиталистического либерализма и бюрократического социализма. В основном его идеал человека может быть осуществлен в маленьких, связанных клятвой общинах, в которых каждый знает другого и заботится о нем. Личный социализм Бубера является действительно привлекательным для каждого, кто почувствовал себя растворенным в массе, известным в городе и бездомным в современном обществе. Целительный эффект для людей, возненавидевших такого рода общество, часто переходит из маленьких личных общин на эти крупномасштабные общества. Эти маленькие личные общины дают то, что не может быть ни сделано, ни куплено. Это община, в которой люди могут чувствовать себя, как дома, и она возвращает им самоуважение.

Однако трудности, к которым всегда приводит этот личный гуманизм, заключаются в том, что делается очень большое разделение между отношениями «Я—Оно» и «Я—Ты». Бубер сам говорит, что люди не могут жить без «оно», потому что они живут в вещах и среди вещей. Но тот, кто живет только одними вещами, это уже не человек. Это значит, что подлинно и истинно человеческое можно найти прежде всего и только в отношении между «Я и Ты». А это значит обесценить мир работы, торговли, потребления, в котором все люди вместе имеют дело с вещами, и утверждать нереальность и ложность человеческого в нем элемента. Конечно, люди живут в этих материально обусловленных социальных отношениях только через опосредование общих материальных интересов. Но разве это не переходит всюду и также в отношении между «Я и Ты»? Здесь мы действительно имеем непосредственные и поразительные встречи, которые находятся в разногласии. Но они происходят тогда, когда два человека смотрят в глаза друг другу и понимают друг друга. Их нельзя сделать вечными. Ибо чтобы встреча привела к созданию общины, необходима общая материальная деятельность и надежные институты. Но это не значит, что эти отношения приведут к материализации человеческого элемента. Они являются необходимым и хорошим воплощением человеческого элемента в реальную жизнь. Люди действительно могут иметь прямые отношения друг с другом, но не могут твердо придерживаться

их. Можно также найти общину, в которой люди являются настоящими людьми, и ее противопоставить разрушительным формам современной жизни. Но в основном ее нельзя противопоставить обществу с его материально обусловленными отношениями. Очень важно снова открыть личный характер языка в то время, когда нас переполняют информация и сигналы. И еще важнее увидеть тайну «Ты» другого человека, которого мы встречаем только как исполнителя социальной роли. Но современный образец общества не может быть реально реперсонализирован и тем самым гуманизирован. Приведем довольно банальный пример: до последнего времени существуют банковские должности с указанием имени служащего, например, мисс А. М. Джонс. При этом предполагается, что абсолютно безличное совершение операции покупки и оплаты приобретает личный оттенок. В случаях сомнения действительно хорошо знать имя другого лица. Но обычно этого не нужно. Чтобы совершить сделку без осложнений, достаточно двух функций, со стороны покупателя, вносящего деньги, и клерка, кладущего их на счет. Если бы каждый захотел завязывать отношения «Я—Ты» возле стойки мисс Джонс, то работа остановилась бы, стоящие в очереди были бы недовольны и мисс Джонс стала бы проявлять нетерпение. Никто не отрицает, что он сам может быть «Я», но при совершении деловых сделок, каждый должен знать, что он должен делать. Это правило игры. А если это правило игры, то личному элементу не надо придавать большого значения; его можно использовать, но не подчиняться ему. Все отношения «Я—Ты» существуют в области общих материальных обстоятельств, общих задач и интересов и как критерий при разделении труда. Невозможно непосредственно реперсонализировать отношения, которые были разъединены с рациональной целью. Поэтому такая идея остается привлекательной, но невыполнимой. «Диалогическая жизнь» может легко привести к романтическому уходу от реальной научной и технологической цивилизации. Тогда она теряет свою гуманизирующую и целительную силу и остается только в маловажной в области критики культуры. Даже «диалогическая жизнь» в значительной степени возможна только путем рационализации внешних отношений жизни. Каждый, кто хорошо знает фермерскую семью, которая работает вся вместе и ведет семейное хозяйство, где семья и работа находятся под одной крышей, знает также, что именно индустриализация и механизация работы открыли возможность для личной диалогической жизни. Однако в таком случае персоналистический протест против «страшной

механизации общества» будет направлен против своих же корней. А они, несомненно, будут сильнее, и даже в Израиле.

Опыты встречи и диалогическая жизнь необходимы и незабываемы для каждого человека. Именно на их основании появляется мечта о человеческом обществе, состоящем из человеческих людей. Общность «Я» и «Ты» в области человеческого языка является необходимой утопией среди практических потребностей технической цивилизации. Но нельзя же жить в этой мечте. Можно, однако, соединить обязательства и социальную, политическую отдачу своих сил ограниченным возможностям и трудностям этого общества с утопией освобожденного общества и человеческого человека, чтобы черпать из нее силы для борьбы против разрушительных тенденций. Тогда люди возьмут на себя все страдания реальности, которая постоянно отчуждается и материализируется, и увидят будущее в свете его изменения, которое может характеризоваться как человеческое общество.

### **Д. Ирония «человека без свойств»\***

Отправной точкой Маркса была социальная ситуация, замечательно описанная Герхартом Гауптманном в его произведении «Ткачи» и Эмилем Золя в «Жерминале». Это был мир города, жилищного кризиса, невежественных масс трудящихся и их неконтролируемой эксплуатации капитализмом начала индустриального века. Этот мир теперь превратился в индустриальное общество. Вместо материальной нищеты, беспочвенности и бездомности в социальном движении из деревни в город в мире наступил порядок. Но этот порядок характеризуется неслыханной бюрократизацией, завуалированными интересами и борьбой за власть, ужасными махинациями людей. Гауптмановские ткачи и разрушение ими машин — это фигуры прошлого. В наше время символом человеческого бессилия стали сюжеты Франца Кафки. Иной стала и проблема человека. Утопия тотального человека, согласно которой человек, минуя капитализм и индустриальное общество, перейдет к коммунизму, т.е. универсальному обществу, стала для многих людей недостижимой мечтой. Но ирония «человека без свойств» «в мире свойств без человека», описанном инженером и писателем Робертом Музилом в романе

---

\* «Человек без свойств» — название романа Р. Музиля.

с таким же названием, дает возможность оставаться человеческим в этом мире.

Мы начнем с научного понимания человека в обществе и обратимся сперва к блестящему эссе Ральфа Дерендофа *Homo Sociologicus*, опубликованному в 1960 г.<sup>63</sup> Социология как наука о человеке ни в коей мере не единственная. Поэтому она не претендует на описание всего человека. Она рассматривает человека в конкретном контексте исследования. Как в экономике есть образ *homo oeconomicus*, а в психологии — «психологического человека», так и в социологии возник конкретный образ, в котором выражается человеческий опыт. Модель *homo sociologicus* является также описанием модели, под которой надо понимать конкретную эмпирическую информацию о человеческих социальных отношениях. Это еще не говорит нам о самом человеке. Это самокритическое понимание — часть научной честности. Но во всей научной антропологии человек есть не только объект изучения, а и его субъект. Итак, модель *homo sociologicus* — это не только научная теория, но также и отражение современного общества в научном сознании. Если социология описывает человека как *homo sociologicus*, то и этот человек готов видеть себя как *homo sociologicus*. Ибо в различных дисциплинах изучения человека наука и самопонимание тесно связаны друг с другом.

Кто же он, человек? Представим себе, что мы приходим в гости и нам представляют неизвестного ранее господина Ганса Шмидта. Мы спрашиваем, кто он, и получаем ряд ответов: он (1) мужчина, (2) ему около 35 лет, (3) женат, (4) отец двоих детей, (5) немец, (6) учитель, (7) вице-президент местного отделения политической партии, (8) коллекционер марок и т. д. Теперь у нас появляется чувство, что господин Шмидт для нас не чужой. Но что же мы знаем о нем? Мы знаем только несколько свойств, которыми он обладает, и несколько положений, которые он занимает в обществе. Но они не отличают его от других людей, ибо и другие также занимают эти положения, только в другом контексте. Его друзья, жена и дети знают, конечно, что господин Шмидт больше, чем просто заменимый обладатель социальных качеств. Но о нем самом мы ничего больше не знаем; мы знаем только социальные контексты, в которых мы можем с ним встретиться. Мы можем быть уверены, что если встретим его, то он будет вести себя так, как это можно ожидать от 35-летнего мужчины, женатого, отца, немца, учителя и т. д. Но даже это относится не к нему, а к его функциям и положениям, которые он занимает в обществе.



Фактически они даже не принадлежат ему, хотя он живет ими. Он должен делать то, что от него ожидается. Перечисленные здесь свойства являются конкретными положениями в ранее описанных сферах социальных отношений. Они связаны с социальными требованиями и тенденциями. Поскольку он делает их своими, он становится *кем-то* в обществе. Как показывает этот список свойств, а его естественно можно было бы продолжить, он одновременно занимает много положений. Это значит, что в каждом занимаемом им положении различные задачи он должен выполнять различным образом.

Кто же сам господин Шмидт? Возможно, что он уже приобрел себе имя в общественной жизни своего города и известен как этот конкретный господин Шмидт. Тогда он, конечно, не может утратить своего имени. А соответствует ли он тому представлению, которое он создал среди других людей своей личной жизнью? Но возможно и обратное. Естественно, он будет делать все, чтобы не потерять своего лица и оказываемого ему уважения и сохранить чистой свою репутацию в глазах других людей. Но именно это вызывает сомнение, *является ли он действительно тем, что он имеет*, выражает ли его *имя* неповторимую личность или это только маска, за которой он может хорошо скрыться. Если мы спросим господина Шмидта, кто он, то он, конечно, может ответить, что он — это все то, представляют собой его личные качества и занимаемые положения. Он также может сказать: «меня здесь хорошо знают». Он может отождествить себя с усвоенным им социальным образом, также и отделиться от него. Он может только *изображать* эти качества и положения, как если бы он был своим собственным двойником. Нечто подобное мы наблюдаем, когда кто-нибудь говорит нам: «Как должностное лицо я должен сказать вам...»; но если вы спрашиваете лично меня, то я бы сказал...»

В мирные времена господин Шмидт может свести все свои многочисленные социальные положения или роли к одному названию. Тогда он вырабатывает стиль жизни, благодаря которому уравнивает предъявляемые к нему различные требования и для соблюдения которого находит время. Но существуют чрезвычайные ситуации, в которых различные нагрузки приводят к перенагрузке и в результате получается расщепление личности. Мартин Нимёллер как-то сказал:

«Недавно мне рассказали о человеке из Восточного Берлина, который обеспокоен тем, что имеет четыре различных “Я”. Он окружной глава Христианско-демократической партии, глава семейства,

церковный староста и я не знаю, еще кто, но во всяком случае, кто-то четвертый. Если этот человек говорит “Я”, то он может выбирать из этих четырех возможностей, кем он в действительности является. Ибо каждая из этих четырех личностей должна думать и поступать совершенно различным образом. Это — насущный вопрос для христиан за Железным занавесом, — а также и для детей».

Такое расщепление личности часто происходит при политических и идеологических диктатурах, но не только тогда. Люди вынуждены заявлять, что верят в то, что они делают, и делать то, чего не хотят делать. Современное общество называется *плюралистическим*, потому что в нем соревнуется множество взглядов и интересов, групп и ассоциаций. В нем человек чувствует себя также плюралистическим существом, которое должно жить в точке пересечения часто очень различных требований, стандартов и ожиданий, которые уже нельзя подвести под общий знаменатель одной личности, находящейся в согласии с собой, и закономерностей жизни. Вынужденность постоянно приспосабливаться может привести к растворению данной жизни. В бизнесе человек должен играть роль твердого управляющего, дома — любящего отца семейства, среди своих друзей — активного и заинтересованного партнера и т. д. Где же он тогда человек, и где он свободен быть человеком? Или он не является собой и «человеком» в функциональных отношениях этого плюралистического общества? Всегда ли он является лицом только постольку, поскольку он субъект качеств, достижений и прав, которые также имеют и другие?

Модель *homo sociologicus* использует концепт *социальной роли* для классификации социальных качеств и положений людей. Роль — это комплекс форм поведения, которые существуют даже независимо от исполнителя роли. Социальная роль учителя, например, содержит в себе определенные требования, касающиеся образования, педагогических навыков и подходов к детям, родителям, коллегам и школьным руководителям. Различия могут делаться между очень специфическими — необходимыми, желаемыми и возможными — требованиями. Есть вещи, которые учитель должен сделать и которые он может сделать. Санкции налагаются на тех, кто «не выдерживает роли». Каждая социальная роль имеет свои законы, обычаи и привычки. Одни из них настолько уже утвердились, что человек почти не может проявлять свою индивидуальность, тогда как другие требуют творческого подхода. Каждый должен выучить свои социальные роли, чтобы им соответствовать

и чтобы они соответствовали ему. Поэтому социальной ролью называется процесс социализации, при помощи которого общество объединяет в себе людей, и в то же время процесс интернализации, в котором люди приспосабливаются к своим социальным положениям. Это приводит к конфликту ролей как между социально навязанной ролью и индивидуальными особенностями человека, так и между различными ролями, которые человек должен играть одну за другой или одновременно все вместе. Каждый приход, например, твердо представляет себе роль пастора. В довольно тоталитарном смысле многие считают, что пастор *всегда на службе*, и порой очень удивляются, что у него может быть личная сфера жизни: воспитание детей, свои богословские убеждения или политические взгляды. Какая же ему дается возможность быть или стать самим собой? Общепринятый образ *жены пастора*, созданный вековой традицией, часто допускает еще меньшие возможности для индивидуальности или других ролей. Социологический термин «социальная роль» — это не только научная теория. Его очень легко применить к самопониманию человека в обществе. Он точно соответствует более свободным образцам современного общества. В старом сословном обществе говорили не о ролях, а о сословиях, в которых люди рождались и умирали. В буржуазном обществе обычно говорили о *профессиях*. Со времен Лютера слово «профессия» приобрело также и религиозный оттенок призвания. Но христианский концепт *призвания* означает постоянную, полную жизненную самоотдачу. Современное общество — это уже не сословное общество, а также и не общество профессий, а мобильное общество с различными местами работы и *должностями*. Социологический концепт роли оказывает на него огромное давление.

Концепт роли, кроме того, дает человеку в этом обществе определенную степень независимости от социальных обязанностей и положений. Еще в 1932 г. Карл Ясперс писал:

«Как социальное «Я» я не являюсь самим собой... Хотя я крепко связан с моим социальным существованием и получаю из него самосознание в зеркале моей деятельности, я еще не могу противопоставить себя ему как я сам. я сохраняю в себе источник возможности самого себя. В моем социальном существовании я могу теперь понять *роль*, которую я играю или с которой мирюсь. Для меня моя роль и я — это две различные вещи. Я не являюсь продуктом социальной конъюнктуры, я сохраняю в себе источник возможности самого себя. Я знаю себя только в моей роли, и все же я не тождественен ей»<sup>64</sup>.

Когда из социального существования человека в нем развивается сознание роли, которую он должен играть, в нем также развивается и внутреннее критическое отдаление от его социальной жизни. С одной стороны, это хорошо, так как он уже не относится столь *сверхсерьезно* к своей профессии, а подходит к себе с юмором и внутренней свободой и тем удовлетворяет свое человечество в своей жизни и своей жизнью как функционер. С другой же стороны, он может потерять контакт с реальностью из-за своего внутреннего отдаления. Сам он теперь становится только тем, чем он кажется социально. Его существование для других людей — это только существование, каким оно социально предстает для других. Общественная и политическая реальность становится маленьким миром-театром, в котором каждый человек играет свою роль, пока не уходит со сцены и другие не возьмут на себя его роль. Сам человек не существует в этой реальности общества и политики. Внутреннее и внешнее существуют раздельно, и если внешние социальные возможности предписанны и ограничены, подобно ролям, то истинное человеческое надо искать внутри себя<sup>65</sup>.

Но действительно ли существует эта внутренняя субъективность за социальной воображаемой игрой и можно ли влиять на нее? Если самосознание оторвется от узкой и компромиссной социальной реальности и будет держаться ее только в образе социальной игры с разделенными ролями, то к чему это приведет? Это именно описал Музиль в своем романе о человеке без свойств. В Какании, дряхлеющей монархии на Дунае перед Первой мировой войной, которую Музиль взял как исключительно ясный пример современного мира, в государстве, которое «только как-то мирилось с самим собой», оказывается:

«... у жителя страны по меньшей мере девять характеров — профессиональный, национальный, государственный, классовый, географический, половой, осознанный, неосознанный и еще, может быть, частный; он соединяет их в себе, но они растворяют его, и он есть, по сути, не что иное, как размытая этим множеством ручейков лужбинка, куда они прокрадываются и откуда текут дальше, чтобы наполнить с другими ручьями другую ямку. Поэтому у каждого жителя земли есть еще и десятый характер, и характер этот — не что иное, как пассивная фантазия незаполненных пространств; он разрешает человеку все, кроме одного — принимать всерьез то, что делают его по меньшей мере девять других характеров и что с ними происходит; иными словами, значит, как раз то, что должно было бы заполнить его»<sup>66</sup>.

Как житель страны, то есть как человек в его конкретных реальностях, человек имеет эти девять и более свойств: он не только лицо, но много лиц, он одновременно играет много ролей, а они расщепляют и растворяют его. Но, как житель земли, то есть как человек согласно его способностям, благодаря своему пассивному воображению, он может отличить себя от этих реальностей и относиться к себе иронически серьезно и в то же время несерьезно. Пассивное воображение для Музиля является также чувством возможности, которое говорит человеку, что он не обязательно должен быть всем тем, чем он стал, что он также может быть и другим. Путем самоиронии человек может абстрагироваться от реальности своей жизни, сохранить свою независимость от всего и не принимать всерьез совершенно различные возможности, которые он имеет. Отличительной чертой иронии, считал Керкегор, является свобода: «Она чувствует в себе силу начать все с начала, если ей это нужно. Минувшее никак не связывает ее»<sup>67</sup>.

Сходство человека без свойств с тотальным человеком Маркса здесь очевидно. Активное воображение тотального человечества сочетается с пассивным воображением возможного человечества, утопия соответствует иронии; отчужденный мир соответствует миру свойств безотносительно человека. Как человек без свойств, так и тотальный человек стремится достичь категории неограниченных человеческих возможностей перед лицом ограничительной и отчуждающей социальной реальности. Для одного возможность бытия человека находится в будущем, которое достигается путем революционного изменения настоящего, а для другого во внутренней субъективности, которая достигается путем иронического отдаления от реальности настоящего.

Человек без свойств страстно и в то же время равнодушно вступает в борьбу с возможным. Страстно — потому что эта борьба вызывает к его жизнеспособности; а равнодушно — потому что он знает, что все свойства, которые он мог бы приобрести, никогда не будут его. В нем развивается экспериментальное отношение к жизни и, как он говорит, он сам продолжает пользоваться языком театра, но так, чтобы в любой момент мог перестать делать это. Он любит, но никогда не забывает о себе. Он деятелен и активен, но не продуктивен. Его мир распадается на фактическое описание бессмысленного мира событий, с одной стороны, и на чувствительность души, которая некоммуникабельна, — с другой, как это показывают многие современные произведения. Он сам живет иллюзией, что тысяча

возможностей, которые он имеет, стоят больше, чем одна реальность, в которой он живет.

Это расщепление реальности и возможности также является типично романтическим. Уход в мир безграничных возможностей, в которых витает прекрасная душа, означает в то же самое время бегство от реальности и зачастую низведение социального и внешнего мира до абсурда. Чем больше прекрасная душа целомудренно и иронически уходит в свою тайну, тем безосновательней приносит она реальность в жертву тем силам, которые сама презирует. Ироническое дистанцирование тем больше, чем оно равнодушной к социальному миру. Одна реальность так же хороша и плоха, как и другая. Но негативная реальность оставляется такой, какой она есть. Ироническое дистанцирование от социального мира путем ухода во внутренние возможности бытия всегда оборачивается безусловным признанием фактического статус-кво. Так как иронический человек нигде ни с чем не может быть связан, он уже не знает, чего ему твердо держаться, и поэтому принимает все, что ему уготовили другие. Только подобие улыбки сатира или слез меланхолика остается на его лице.

Конечно, этому человеческому отношению отнюдь не надо приписывать социологические роли. Оно использует метафору из языка театра только как пригодную модель для изучения социальных отношений. Если недостоверность действия на сцене конститутивно для театра, то в социальной жизни это было бы фатально. Здесь человек никогда не может снять своей маски, чтобы его узнали или чтобы пойти домой. Тем не менее, идея отсутствия свойств и социальных ролей, которые надо играть, очень заманчива для современного человека. Она обещает ему внутреннее самоутверждение независимо от конфликтов внешнего мира и внутреннюю свободу от социальных давлений. Однако эта заманчивая идея оплачивается неспособностью быть собой, а в практической жизни неспособностью реализоваться и любить.

Иронии человека без свойств можно найти много параллелей с современной формой христианской веры, которая говорит о внутренней свободе от мира путем отрешенности существования<sup>68</sup>. Если человек живет в мире и миром, то он не живет Богом и в Боге. Он попадает в руки сил этого мира и живет их законами. Это можно назвать грехом. Человек живет своей работой. Человек достигает самосознания в зеркале своей социальной деятельности. Он является продуктом своего социального окружения. Поэтому он живет под социальным давлением

своих ролей. Его социальные отношения дают ему безопасность в жизни. Однако если трансцендентный Бог призывает его, и он принимает призыв слова Божьего и доверяет ему, то он освобождается в то же время от замкнутости мира и становится свободным от сил и законов мира. Он освобождается от зеркала своей социальной деятельности и может оставаться самим собой. Тогда он уже не является продуктом социальных обстоятельств, становится сыном Божиим и господином мира (Гогартен)<sup>69</sup>. Он снова сознает себя как творение и образ Бога, который абсолютно трансцендентен, и по-иному понимает свой социальный мир. Теперь это уже не принудительная колония, в которой он должен жить, а его собственность, которую он может «иметь как не имеющий». Этот мир теряет для него божественную лучезарность, которую имел раньше, и становится просто миром. Эта вера секуляризирует мир, ибо и поскольку призывом Божиим она десекуляризирует существование человека. Боги, демоны, идолы и табу, мифологии и идеологии изгоняются из мира, так что не остается ничего, кроме мира. Но эта вера, которая десекуляризирует внутреннее лицо и секуляризирует внешнее лицо, может сохраниться лишь в мировоззрении, которое постоянно производит различие между Богом и миром. Ясперс говорил: «Я сохраняю источник возможности самого себя. Я знаю себя только в моей роли, и все же я не тождественен ей». На христианском языке это может означать, что «в вере я получаю себя от Бога как возможность себя. Я обладаю социальным существованием как не имеющий его». Эта вера освобождает нас от социальных принуждений и позволяет внутренне сопротивляться им. Эта вера также дает человеку внутреннюю свободу и возможность по отношению к обществу и его реальности. Она спасает, так сказать, личность человека от тоталитарных требований общества. Она отрешает субъективность человека от любого мыслимого положения в обществе и требует от него собственных решений. Но она не открывает никаких конкретных перспектив для политической реализации его свободы. Свобода веры действительно всегда конкретна в принятии решений, но решения не превращаются в решимость, а действия — в изменение лишь условий и институций. «Сегодня путь ведет через одиночество, в котором может быть услышан голос, который дарует нам свободу, нашу самость. Каждый человек должен сам дерзнуть, никаких гарантий не существует. Но процветающее будущее возможно только через это дерзание человека» (Рудольф Бультман)<sup>70</sup>. Заманчивость этой идеи как

внутреннего превосходства над миром также оплачивается неспособностью человека продуктивно и творчески осуществиться в неудовлетворительной социальной реальности и являть любовь в социальных и политических условиях. Глобальное превосходство веры над миром можно в равной степени назвать глобальной ответственностью за мир, но тогда ей будет нехватать критерия конкретного «да» или «нет». И, наконец, эта форма веры всегда таит опасность перехода в романтическое состояние прекрасной души, которая, подобно бабочке, порхающей с цветка на цветок, столь же опрометчиво, пренебрегая физической реальностью, бросается от одной альтернативы к другой.

Образ человека без свойств в мире свойств без человека эстетически прекрасен, но этически и политически он является губительной утопией негативного. Это мечта о всемогуществе в области нереальных возможностей, и она появляется из опыта бессилия в области социальной реальности.

## Е. Авантюрное сердце

Во Фригийском городе Горгии имелась военная колесница, посвященная Зевсу. К ней был привязан искусно запутанный узел. Согласно древнему предсказанию, распутавший *горгиев узел* станет властителем всей Азии. Когда Александр Великий пришел в город, ему доставили священную колесницу с этим узлом. Но он не нагнулся, чтобы распутать его с пониманием и терпением, а вынул меч и разрубил его. Данную историю можно понимать как символ *прямых действий* в современном обществе. Отношения зависимости в этом обществе становятся все более сложными, как и сама жизнь в них. Социальные требования и резонансы опутывают человека как сеть, в которой он чувствует себя пойманным. Свободную рациональность, которая должна учитывать все новые взгляды, все различные точки зрения и большое число возможностей, можно сохранить только прилагая большие усилия. Отношения становятся относительными и поскольку все больше вещей приходится рассматривать в многослойных контекстах условий, прийти к правильным решениям становится все труднее. Делаются шаги пойти на уступки путем компромисса, в итоге у всех остается чувство неудовлетворенности. Теряя рациональность, общество и его политика перестают отвечать элементарным потребностям человека: в надежном жизненном ориентире, в ясных отношениях,



устойчивой идентичности. Человек не может уже больше жить в постоянных дискуссиях, когда все подвергается сомнению. Его внутренние потребности уже не удовлетворяются сложными и запутанными ситуациями общества. И, подобно Александру, разрубившему гордиев узел мечом, он обращается к прямым действиям как великому избавлению от долгих и сложных размышлений. Борьба становится во главе всех вещей, будь то великая война, классовая или борьба или государственный переворот, а ее клич – «До победного конца!»

Критическая утопическая мысль строит на отношениях настоящего, становящегося все более бессмысленным, объективный контробраз освобожденного, гармоничного общества. Это общее описание *тотального человека*, который снова открывает свои возможности. Самокритический скептицизм переносится с угнетенной социальной реальности на возможности нереальности. Но есть еще и третий путь: от множественности к простоте, от тысячи возможностей к одной необходимой реальности; это путь открытого или «голого решения» (*nackte Entscheidung*)<sup>71</sup>.

Немецкое *Ent-scheidung* («решение») буквально означает меч (*Schwert*), вынутый из ножен (*Scheide*), и битва начинается всерьез. Решение может называться голым, если оно принимается без каких-либо оснований и не требует оправдания. Прямое действие не подтверждает себя объективными стандартами, а само устанавливает себя как норму. *Vivere resolutamente* («жить решительно») должно иметь ценность в себе, а не в чем-то другом. Это есть «борьба как внутренний опыт», как ее назвал Эрнст Юнгер в 1922 г. «Важно не то, за что мы боремся, а как мы боремся»<sup>72</sup>. Важно не то, что мы решили в пользу того или иного, а сам факт, что мы решили и осмеливаемся принимать решение. Ибо то, по поводу чего надо принять решение, является столь же теоретически нереальным, каким был гордиев узел. Если бы пришлось обсуждать это и взвешивать заранее все возможности и последствия, то мы никогда бы не приняли решения. Поэтому сначала принимают решение в пользу решения. Именно в борьбе становятся ясными линии ее проведения, которые в дискуссиях только намечались. И только в борьбе жизнь снова становится простой. Уже не существует более убедительных *аргументов*, ибо из-за слов вечно спорят. И лишь *насилие* разбивает гордиев узел мира, который прикрывает свои конфликты аргументами и контраргументами. Насилие вскрывает положение дел и делает его совершенно простым.

Объявление войны 1914 г., безусловно, было с большим энтузиазмом встречено немецкими интеллектуалами и студентами. Музиль описал это очень ярко в конце своего романа, о котором мы говорили выше:

«Глобальная проблема: война... Все пути ведут к войне. Каждый приветствует ее по-своему. Религиозный элемент в возникновении войны... Жизнь, наконец, стала реальной, утверждающей, в ней есть все, она принимается всерьез, жизнь не ведет в пустоту, человек обретает убеждение, веру... Эта перековка сделает мир лучше»<sup>73</sup>.

Итак, борьба за существование нации становится великим избавлением от конфликтов интересов, разрешающим противоречия многих точек зрения и взглядов. Так, после Первой мировой войны Эрнст Юнгер, который был фронтовым офицером, приветствовал опыт войны как великое избавление:

«Мы расщеплены на слишком много ветвей. Жизненные силы уже истощились. Только когда непосредственный импульс пронзит нас, подобно молнии, станем мы снова простыми и совершенными. Это касается как индивидуумов, так и всех их вместе, народа. В балансировании на кончике ножа между быть и не быть открывается истинный человек. Тогда его расщепленная природа сливается снова с изначальными источниками всепобеждающей силы. Многообразие форм упрощается в одну идею, в идею борьбы»<sup>74</sup>.

Поэтому совершенно не важно, за что идет борьба и оправдана она или нет. Для человека, который борется, важно только решительно отдать свою жизнь существованию или несуществованию. Ибо в отдаче он испытывает мистическое слияние своего расщепленного цивилизацией существования в *единую* ситуацию и *единое* решение. В борьбе рассуждение — это грех, а стихийность — избавление, и самозабвенное, бессмысленное нападение становится путем к избавлению.

Так появляется концепт человеческого существования, которое определяется только волей и силой, волей власти и силой воли. Идеологическое оправдание войны и вопрос, кто ее начал, утопическое установление военных целей и вопрос, что будет дальше, это дело ораторов. Они не мотивируют войну как внутренний опыт. Все это не интересует солдата ударных войск. Он подобен ландскнехту прежних времен, который мог сражаться за кого угодно, потому что он нигде не дома. Он «доверил себя ничему». Его идеология борьбы и решения это идеология *утраченной*

надежды, эсесовцев, моряков, легионеров, так называемых отборных войсковых частей, а также иногда и партизан.

Воля к власти и сила могут иметь политические последствия в современном обществе. Это также была заманчивая идея в 1933 г. Фашизм не имел своей собственной новой идеологии; он был просто мешаниной заимствованных идей. В основном ни национализм, ни утвердившийся в национальном социализме социализм не привлекали людей, привлекало нечто иное: исполнительная власть, *решительная воля* фюрера и слепое следование ей, всеобщая мобилизация нации и объединение общества, разрываемого конфликтами интересов, под одной этой волей. Не идеи и идеалы, а решительность производила впечатление на многих людей. Он давала им почувствовать ориентир в истории мира и в их собственной стране. Только психоаналитически можно, вероятно, объяснить ту интеллектуальную анемию, при которой люди иногда жаждут таких бедствий, желают иметь *сильного человека* и ждут авторитарных решений их неразрешимых проблем, а затем присоединяются к воспеванию решительного решения.

Согласно идеологии ландскнехтов, самым большим счастьем человека является принесение себя в жертву. Избавление от неуверенности, в которой человек не знает, для чего он существует, заключается в полном самопожертвовании. В книге *Mein Kampf* («Моя борьба») Гитлер обещал это всему немецкому народу: «Под идеализмом мы понимаем способность отдельного лица приносить себя в жертву окружающему миру... Именно такой идеализм и побуждает людей добровольно признать преимущество более сильного. Именно такой идеализм становится частицей того миропорядка, который образует нашу вселенную».<sup>75</sup> Самой лучшей подготовкой для новой, смелой жизни самопожертвования является уничтожение ценностей и норм гуманистического духа, уничтожение той степени образования, которой достиг буржуазный век человека. «Лучший ответ на измену интеллекта жизни, это измена интеллекта интеллекту, и высокое, жестокое наслаждение нашего времени состоит в том, чтобы принять участие в этой разрушительной работе», заявил Эрнст Юнгер в 1932 г. в своей книге *Der Arbeiter* («Рабочий»)<sup>76</sup>.

И сегодня нередко в университетах можно встретить подобную измену интеллекту. Одни хотят снова связать авторитет интеллекта с сильными людьми политики и авторитарными решениями, чтобы спасти «свободу науки», другие греются в лучах анархизма и в своем бессилии приветствуют культ насилия. Презрительное

отношение к университетам как к «башням из слоновой кости», в которых обитают «специалисты-идиоты», или как игровым площадкам для выражения необязательных взглядов, а к дискуссиям как к пустой болтовне, может повисить политическую ответственность наук, но еще легче оно может привести к господству предприимчивых менеджеров и комиссаров. В таком же свете многие видят бессилие интеллекта и наук. Но вместо того, чтобы сделать для всех очевидным это бессилие, многие увлекаются лозунгами о силе правых или левых и призывают к самоубийственной «последней борьбе» между полицейскими дубинками и «коктейлями Молотова» тех, кто считает себя партизанами. Если и существует «измена интеллекта», то заключается она в подчинении учебного и научного процесса бессмысленной власти.

В политике преклонение перед сильными решениями ведет к уничтожению парламентской демократии, которая высмеивается как только *демократия* формальная<sup>77</sup>. Философ, теоретик испанской контрреволюции Доносо Кортес, критикуя Французскую революцию, презрительно назвал буржуазию *clasa discutidora*\*. Она желает обсуждать каждую политическую деталь и свести всю политическую правду к дискуссии. Ее природой являются переговоры, а плодами — компромиссы. Ее утопия заключается в надежде на возможность превращения решительной борьбы в постоянные парламентские дебаты и оттягивание ее путем отсрочки. Противоположным дискуссии является диктатура, которая подчеркивает необходимость решительной борьбы. Либеральная буржуазия ответила бы на вопрос «Христос или Варавва?» учреждением комитета по опросу мнения и тем *отложила бы* принятие требуемого решения. Что же происходит, когда нет уже больше общих норм и согласия, которые бы показывали правильность или неправильность решений? Не следует ли обсудить нормативные требования, и не обсуждение ли снова поставит все решения под сомнение и тем отложит их выполнение? Если все подвергается сомнению и обсуждению, то каждый решенный вопрос постепенно теряет свою силу и кладется под сукно. Как же тогда могут быть решения ясными и обязательными? Опять-таки обращение к голому решению приводит к соблазнительному ответу. Политика заключается не в конфликтах интересов, которые можно обсуждать, и не в компромиссах, которые можно выторговывать, а в суверенитете. Политический суверенитет возникает, однако, только в исключительных

---

\* «Дискутирующий класс» (ит.)

случаях. Поэтому философ и юрист Карл Шмитт предложил формулу: «Суверенитетом обладает тот, кто принимает решение об исключительном положении». Ибо в этом решении предметом обсуждения являются уже не нормы и контроль над нормами, а само существование. Суверенитет становится совершенно определенным там, где нация борется за существование. При таких обстоятельствах реальное политическое решение заключается ввыборе между *другими врагом*. Отношения «друг–враг» проявляются в борьбе. Она дает политическим решениям их истинный смысл. Ибо именно здесь решения являются совершенно ясными: он или я, самоутверждение или гибель. Следовательно, война — это не продолжение политики другими средствами, а самый крайний, исключительный случай самой политики. Война, готовность умереть и готовность убивать имеют не нормативно правовой, а лишь элементарный, экзистенциальный смысл. Люди борются против реального врага, а не за программу. Это, однако, означает только то, что парламентская демократия некомпетентна в фундаментальных вопросах жизни нации. И единственным решением является решение в пользу политической диктатуры.

Согласно этому аргументу, демократизация политической власти и политических процессов вынесения решения уступает место экзистенциальной политике, которая и порождает клич к применению насилия путем авторитарного лидерства. Гуманизирующие процессы демократизации трактуются как разлагающие власть процессы. Стремление к решимости и власти только усиливается этим и удовлетворяется политическим и религиозным сектантством, сектантским образом мышления в политике и церкви.

*Апокалиптика завершающей мировую историю битвы* между Гогом и Магогом при Армагеддоне есть эсхатологический мифообраз. Как миф он продолжает жить только среди апокалиптических сект. Но идея конца мира, символизируемая этим мифом, глубоко проникла в современное понимание истории. Требование свести все ситуации к одному моменту решения, часу «Х», ощущение, что это последний час, как и мышление в категориях «друг–враг» — все это мы находим в политических доктринах искупления человека. Согласно этому образу, «настал последний час, поэтому на карту поставлено абсолютное решение, при помощи которого должно быть сделано окончательное разделение между нами и другими. Время для разговоров, переговоров и убеждения других прошло». Если этот апокалиптический образ толковать экзистенциально

и применить его к христианской вере, то мы получим картину Благостения как момента призыва и требования абсолюта и веры как абсолютного решения. И призыв и решение веры объективно недоказуемы. О них нельзя ни размышлять, ни обсуждать их. К ним можно подходить только без ссылки на доводы и доказательства. Тогда вера становится «броском без страховки», прыжком в пропасть, риском всех рисков, «решением, принятым в ничто». Такая вера есть «абсолютная вера». Не достоверность объекта веры доказывает ее, а решительный шаг, сделав который, человек приходит к себе. Но может ли такая вера быть «христианской верой», обязанной своим существованием личности и событию Иисуса Христа? Христианская вера невозможна, если ее объект недостоверен.

Если вместо норм и ценностей человечества, установленных по согласию в обществе, сделать нормативом историчность и решительность человеческого существования, то мы остаемся в круге нормативов и не избежим дискуссий по поводу их обоснования; мы только заменим один стандарт другим. Если исключительные политические обстоятельства предполагают подлинный суверенитет, то исключение становится правилом. Однако без нормальной ситуации нельзя даже определить, что такое исключительная ситуация. Без обоснования и целей мы не можем говорить о решениях. Логически мы попадаем в замкнутый круг: идеология решительности может утвердиться только в противоположность нормам и ценностям человечества, и поэтому она остается негативно связанной с ними. То же самое происходит и с требованием принять абсолютное решение веры. Такая вера становится понятной только в противопоставлении исторической вере и учению церкви, укорененным в традиции и предании. Она сама себя исключает, если основание и содержание веры невозможно ни выразить, ни обосновать. Христианская вера нерушимо связана с историческим воспоминанием события Христа и эсхатологической надеждой на будущее пришествие Христа, и тем самым она есть историческое решение. Призыв, который она слышит, — это не клич к последней битве, а приглашение и обещание распятого Господа. Он не торопит верующего прийти к последнему часу, а дает ему время, потому что открывает ему будущее. Он открывает ему новые возможности для изменения себя и обстоятельств. Он помещает его во *время любви*, которая верит в возможность обращения «врага», потому что надеется на него и поэтому не убивает и не презирает его, а старается помочь ему вступить в жизнь. Безжизненность

попыток заставить принять решение связана с апокалиптическими ожиданиями скорого конца, а не с молитвой умирающего Христа, которую апостол Павел выразил словами «примиритесь с Богом!»<sup>\*</sup> Меч Александра, голое решение не разрешает гордые узлы современного общества. Оно не является решением и кризиса истинности веры, в который христианство оказалось втянутым в этом обществе. Если христианская вера живет любовью, то она захочет защитить честную рациональность от пророков иррациональности.

---

<sup>\*</sup> 2 Кор 5:20.

## IV. ЧЕЛОВЕК И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ





Тема этой книги не только человек, но и Бог. До сих пор темы Бога мы касались только в свете негативной критики современных доктрин о спасении, построенных на опыте и образах человека. В этой последней главе будут изложены критерии, которые привели к этой критике.

## А. Бог как критика человека

Современное антропоцентрическое познание мира основывается на том, что человек есть критерий Бога. С Ренессанса и Просвещения начался век антропологии, антропоцентрический век. Однако в современном эмфатическом смысле антропология предполагает богословие, утерявшее свою силу, и понимает себя как наследницу этого богословия. Одним из центральных мифов человека Нового времени является миф о том, что «Бог умер! И мы убили его!» (Ницше). Тайной богословия оказывается антропология. Не человек есть образ Бога, а боги суть образы человека. Не человек — творение Бога, а боги созданы страхом и стремлениями человека. В своей критике религии Людвиг Фейербах дал очень красочное описание этого взгляда современного человека<sup>78</sup>. Он поменял местами субъект и предикат и тем низвел все Божьи атрибуты до человеческого субъекта. Сознание бесконечности есть ничто иное, как бесконечность сознания. Познание Бога — просто самопознание человека. Бог — это желаемая проекция человека, самого в себе расщепленного. Он, так сказать, является лучшим «Я» человека, которое тот противопоставляет себе и которому потом поклоняется. Как может человек прийти к себе? Только путем признания своих религиозных идеалов собственными проекциями, присваивая их и принимая их снова на себя. Тогда он уже больше не расщепленный человек, перенесший свое лучшее «Я» на небо, а человек в единстве с самим собой, который реализует свое лучшее «Я» на земле. В своих негативных замечаниях Фейербах выступал против религиозных образов человеческого страха. В своей критике он следовал ветхозаветному *запрещению образа*: «Не делай себе кумиров и никакого изображения... Не поклоняйся им и не служи им» (Исх 20:4-5). Он взял древнюю

традицию *негативного* богословия: «Что такое Бог, мы не знаем» (Фома Аквинский). Однако его собственная позиция была религиозной: «Новая философия превращает человека, включая и природу (...) в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию (...) в универсальную науку». «Человек с человеком — единство «Я» и «Ты» — есть Бог»<sup>79</sup>. Фейербах признавал все предикаты Бога, но только перенес их на человека и человечество. Если, как полагал Фейербах, тайной богословия есть *антропология*, то тайной его антропологии является антропотейзм (обожествление человека). Из этого он сделал вывод, что «политика должна стать нашей религией, но это возможно лишь в том случае, если в наших взглядах есть то высшее, что превращает политику в религию». Но если политика должна стать религией, то что же он тогда критиковал в религии? Если удаление богов с неба религии приводит к обожествлению человека на земле, то что же тогда такое антропология? Если развенчание Бога делает человека Богом для себя же самого, то нечего говорить об антропологии. Бог умер и должен быть погребен. Но если наследник становится на Его место, то он уже не человек, а сам Бог, хотя, может быть, сначала только «Бог в процессе становления» (Р. Гароди). Несостоятельность современной антропологии, построенной на идее наследственного богословия, заключается именно в его богословском и религиозном наследии. Как *тотальный человек*, как *идеальный человек*, как *человек возможностей* или *человек решения* человек должен сам совершить то, что он не может совершить. Обожествление человека не делает его более человеческим, а скорее, наоборот, делает его бесчеловечным. Антропология, которая в современном постхристианском контексте намеревается быть наследницей богословия, упускает из виду не только реального Бога, но также и реального человека. Так как она соединяет Бога и человека в единое целое, она не может уже сказать, о ком она говорит.

Новое время сделало человека иконоборческим словом против Бога: человеческое самопознание привело к иконоборческой борьбе против религиозных образов Бога. Но это возможно только до тех пор, пока реальный Бог является иконоборческим словом против человека: познание Бога приводит к иконоборческой борьбе против образов человека, в которых человек себя отражает, оправдывает и обожествляет. Познание Бога и самопознание человека находятся во взаимосвязи, так что не может быть познания человека без самопознания (и без критики религии)

и самопознания без познания Бога (и без самокритики). Только во взаимной иконоборческой критике может появиться понимание как *трансцендентности*, которое не отчуждает и не обожествляет, но очеловечивает, так и понимание *имманентности*, которое не допускает ни рабского смирения, ни тирании, а делает возможной окончательную свободу.

Антропология в эмфатическом смысле Богоубийства сегодня уже не возможна. Антропология должна отказаться от своих притязаний на антропотеизм, чтобы снова начать говорить по-человечески с человеком, а не предъявлять ему абсолютные требования, которые он не сможет выполнить. Чтобы рассматривать человека как божественное существо, нужно забыть про Аушвиц и Хиросиму и про отравленных талидомидом детей. Человек становится человеческим, если ему дать возможность отказаться от самообоожествления и идолопоклонства перед всеми его приобретениями и достижениями. Но что же реально может сподвигнуть его к этому? В этом и состоит критическая задача богословия; оно должно изъять из антропологии абсолютный и тоталитарный элемент, а также юридическое понимание спасения. Богословие только тогда становится самим собой, когда принимает антропологическую критику религии и серьезно относится к запрещению образов. И наоборот, антропология лишь тогда стоит на реальной почве, когда она принимает критическое богословие и уважает совершенно Иного, наряду с которым все самопознание человека, в конечном счете, становится только фрагментами. Без этого «совершенно Иного» все бречное счастье и несовершенная справедливость настоящего неприемлемы. Без стремления к «совершенно Иному» человек теряет достоинство своей «сомнительности». Без доверия Богу протест против несправедливости и борьба за справедливость теряют свою силу. Каковы же критерии для богословской критики человека?

## Б. Творец-Бог и свободный человек

Первым обетованием человеку, которое мы находим в Библии, было его сотворение по *образу Божьему*. Но что же это означало тогда и что это означает сегодня? «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его» (Быт 1:27).

Во-первых, это значит, что, подобно всем другим творениям, человек есть *творение Божье*. Они все являются его со-творениями.

Человек не их Бог, и, наоборот, ни «Мать-природа», ни «отечество» не являются его Богом. Между Богом и ничем человек существует вместе со всеми другими бытиями как творение божественной доброй воли. Человек и природа солидарны. Эта вера в сотворение, если она принимается серьезно, имеет критически освобождающую силу. Боги и демоны исчезают из мира, который понимается как творение трансцендентного Бога. Это выбивает основание для самообожествления человека, цезаризма, национализма и фетишизма вещей. Нет божественных людей. Человечный человек, не будучи ни «человекобогом», ни «человековолком», сознает себя творением свободного Бога среди прочих творений. Как и они, он был призван из ничто к конечному существованию.

Во-вторых, из всех творений только человек был сотворен и предопределен быть *образом Божиим* на земле. Образ, или подобие, — это то, что соответствует самому Богу и предназначается быть таковым. В своем подобии Творец хочет найти своего помощника, свое отражение и свою славу. В своем образе Он хочет сам присутствовать на земле. Быть сотворенным по Его образу означает представлять Его и действовать во имя Его. В Его образе можно встретить Его самого и познать Его благодать. Учение о творении считает все творением Божиим, но лишь человека — образом Божиим. Это указывает на особое положение человека во вселенной. Вещи и животные — это просто то, что они есть. Но человек является зеркалом того, чего он боится и что любит превыше всего. Это может быть зеркалом его личных интересов, зеркалом его общества, зеркалом его собственной работы и социальных ролей, но оно всегда есть отражение, которого он страшится и который он любит. Это составляет суть его эсцентричного положения. Назначение человека быть образом Божиим означает то, что он не может полностью слиться с окружающей средой, но бесконечное расстояние Творца от Его творения дает человеку бесконечную свободу от всех конечных вещей и отношений и даже от его собственной реальности. Достоинство человека в том, что он достоин такого отношения. А нечестьем является то, что в тот момент, как он забывает трансцендентную основу, он должен ожидать или бояться бесконечности в конечных вещах и божественности в земных и человеческих отношениях. «То, чему вы отдаете свое сердце, является, по существу, вашим богом», справедливо заметил Лютер. «Тот, кто смотрит на себя, не излучает света», говорит китайская пословица.

Вера в предназначение человека быть сотворенным по образу и подобию Божьему подкрепляется ветхозаветным *запрещением образов*. Человек не должен делать себе «кумира и изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20:4), потому что он сам предназначен только представлять образ и подобие Бога на земле. Согласно мировоззрению языческих идолопоклоннических религий, весь мир обожествлен. Поэтому возможность иметь «окно» в божественное существует всюду в природе и материи. Ибо «все преходящее есть только символ» (Гете). Ветхозаветное запрещение образов исключает эту возможность для человека. Мир — это прекрасное творение, а не образ Бога. Человек в своем предназначении быть образом Божиим не может быть представлен ничем иным. Поэтому запрещение образов защищает свободу Бога от Его творения и в то же самое время защищает свободу человека от мира. С появлением этого различия между Богом и миром опосредующие полутрансцендентности исчезли из мира. Только *человек* является посредником между трансцендентным Богом и имманентным миром. Но кто есть человек? Идея, что *царь* есть подобие Бога и Сына Божьего, всегда существовала среди фараонов и абсолютистских солнцеподобных монархов, как и среди современных диктаторов. Но в повествовании о творении эта царская идеология «демократизируется». Не *только* царь, а *человек*, каждый человек и все люди вместе предназначены быть образом Божиим на земле. И снова вера в это предназначение и ценность человека выполняют крайне важную критическую функцию. Она запрещает обожествление правителей, вождей и гениев. Она требует от *человека*, как такового, свободы и выполнения этой задачи. Она делает невозможным для него обожествление своей нации, своего народа, своего общества или своей расы. «Не делай себе кумира и никакого изображения», это особенно касается политики, где неразумное стремление к власти сочетается с безответственным раболепством.

В повествовании о сотворении человека по образу Божьему сказано о владычестве над «пресмыкающимися по земле» (Быт 1:28). Люди должны владычествовать над творениями Божиими, но не путем эксплуатации и разрушения, а путем созидания. Эта идея появилась в то время, когда возможности человека были незначительны и природа господствовала над ним беспредельно. И только после научного освоения природы и господства технологии над миром власть людей увеличивается почти беспредельно. Но тот, кто получает эту власть, становится ответственным за применение власти. Идея человека, сотворенного по образу Божьему, связывает

свободу от мира с ответственностью за мир перед Богом. Теперь проблемой является не господство над природой, а ответственность *за природу и за человеческое будущее* для человека. Техническая власть стала универсальной, но ответственные власти, которых слушается *человек*, остались национальными и провинциальными. Идея *человека*, сотворенного по образу и подобию Божьему, требует поэтому сегодня решительного преодоления национальных и классовых барьеров и построения человеческого общества, в котором можно серьезно подойти к ответственности власти.

## **В. Царства мира и царство Сына человеческого**

Кому же принадлежит господство над миром? Это как богословский, так и политический вопрос христианской веры. Мы начнем с великого ветхозаветного пророческого видения истории в Дан 7<sup>81</sup>. Даниил видит во сне историю мира: четыре зверя один за другим выходят из моря (т. е. хаоса), царствуют определенный период и затем предстают перед судом. Первым приходит грифон, представляющий Вавилонское царство. Вторым — медведь, представляющий Мидийское царство. Третьим приходит барс с крыльями, символизирующий Персидское царство. Затем наступает железное царство неслыханного чудовища, которое сокрушает все другие царства и уничтожает людей. Власть, предназначенная *человеку*, захватывается, согласно этому образу, узурпаторами в зверинном обличье. В их царствах господствуют не человеческие, а «зверинные» отношения. Этими четырьмя царствами «покрыто было преступление, запечатаны были грехи», говорит Даниил (Дан 9:24). Они погибнут и будут осуждены. Затем Даниил продолжает: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы *Сын человеческий*, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему, владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан 7:13-14). Кто же этот «Сын человеческий»? Это *один человек*, как и все *человечество*. И он возникает не из хаоса, а приходит от Бога. Он несет справедливость. Он освобождает недочеловеков (Unmenschen) для истинной человеческой судьбы. Человечество человека осуществляется в *человеческом царстве Сына человеческого*. В царстве Сына человеческого исполняются образ и подобие Божье человека. Через

этого человеческого человека Бог окончательно утверждает свои права на свое творение. Он не оставляет людей в их самоизбранном хаосе, но сам воплощается в человеческом человеке. Затем воспоминание у Даниила о назначении человека быть сотворенным по образу Божьему становится пророчеством о пришествии Сына человеческого и владычестве человека на земле. Это не религиозная идея, оторванная от мира, а надежда на будущее земли, которая полемически направлена против тех сил, которые теперь борются за владычество над миром и «зверски» попирают человечество.

## Г. Распятый Сын человеческий

Исторически трудно решить, считал ли сам Иисус себя Сыном Божиим этого пророчества. Церковь, однако, твердо отождествляет Иисуса из Назарета с ожидаемым Сыном человеческим. В Иисусе, который объявил справедливость Божью законом милости, в том, кто обещал Царство Божье нищим, в том, кто был другом изгнанных, отверженных и униженных, в том, наконец, кто был казнен властями и законами этого мира и кто был вознесен в будущее Божье, они видели воплощение Сына человеческого и присутствие человеческого человека в бесчеловечном мире. То, что для Даниила было далеким будущим, для них было настоящим, которое наступило в братстве и следовании за Иисусом Христом. То, о чем Даниил только мечтал, для них было новой возможностью в вере во Христа. Даниил мог только надеяться и ожидать будущего. Для них же это будущее Сына человеческого уже началось с приходом Христа. Поэтому в этом будущем они начали уже жить и любить и избавляться от принуждения зверинных царств мира. Иисус не идеализируется. Этот распятый человек без всякой власти и славы не представляет собой этически и эстетически красивую фигуру. Поэтому гуманистический идеализм всегда считал распятого Господа неэстетичным и почитание его неэтичным. Это не совмещалось с любовью к добру и прекрасному. И едва ли Иисус может быть образцом бесстрашного человека. Но тем, кто утратил свое человечество и претерпел на себе муки бесчеловечности, красивые картины и примеры не помогают. Христиане видели человечество Иисуса именно в Его страстях и получили свое новое человечество от Его страданий и смерти. Они видели в Нем *страдающего раба Божьего*.



«Он был презрен и умален перед людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лицо свое; Он был презируем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис 53:3-5).

Сын человеческий, следовательно, это не идеальный сверхчеловек, который кладет конец нищете путем насилия, создающим новую нищету. Он трансцендирует человека тем, что берет на себя болезни и заблуждения озверевшего человека. Он есть Сын человеческий потому, что принимает погибших и отверженных. Он вводит в человеческое царство тем, что принимает на себя скорби и грехи человека и его беззакония. Его *владычество* не имеет ничего общего с образом правления властителей мира сего. Оно заключается не во власти над властью («Царь царей» или «звезда»), а в обращении господства в служение, власти — в любовь и требований — в заместительное страдание. Вселенская формула надежды остается: Ему, распятому Господу, Бог дал власть над миром (Мф 28:18). Поэтому все зверинные царства мира должны прекратиться с Его приходом. «Кесари или распятый Господь?» — вот дилемма, которая ставится христианской верой. *Иисус Сын человеческий* — это не только частное лицо, как думала либеральная буржуазия XIX в., а богословский и политический вызов. Но этот Сын человеческий есть распятый Иисус. Его власть заключается в безвластии милости, в примиряющей силе страдания и господстве самозабвенной любви. Его царство — это незаметное братство нищих, узников, голодных и кающихся грешников. Изгнанные царствами мира становятся в Его обществе носителями человеческого царства Сына человеческого. Поэтому в заповедях Блаженства говорится:

«Блаженны нищие духом, ибо их есть *Царство Небесное*».

«Блаженны плачущие, ибо они *утешатся*».

«Блаженны кроткие, ибо они *наследуют землю*» (Мф 5:3-5).

И именно страдающая фигура распятого Иисуса внесла это стремление к кроткому, неброскому, но истинному бытию человека в надежде на Сына человеческого. И наоборот, надежда на Сына человеческого дала истинно безнадёжным надежду Бога на этот мир. Что же это дало христианской антропологии?

## Д. Жизнь в примирении

С точки зрения как античного, так и современного гуманизма, человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Поэтому его полное человечество может раскрыться только в конце его процесса гуманизации. Оно предстает перед человеком, каким он есть, как бесконечное требование собственной самореализации. В христианской вере человек раскрывает свое человечество в том, что, несмотря на его бесчеловечность, Бог уже возлюбил его; несмотря на его заблуждения, он уже призван быть подобием Божиим, и несмотря на все царства мира сего, он уже принят в братство Сына человеческого. Любовь делает из нелюбимого бытия любимое. Призыв другого человека делает одинокую жизнь отзывчивой. Распятый Сын человеческий приносит человеку примирение в его безутешности разъединения. Человек может принять себя, несмотря на свою неприемлемость, потому что он уже принят Богом (П. Тиллих). Несмотря на Аушвиц и Хиросиму и отравленных талидомидом детей, он может оставаться верным земле, потому что на этой земле стоит крест Христа. Среди невыносимых страданий мира он открывает искупительные страсти Христа. Это дает ему силу надеяться, когда не на что надеяться, и любить, когда он ненавидит себя. Человек становится человеческим, мы говорили, когда он поставлен в положение, в котором отказывается от самообожествления, поклонения кумирам и от выгод, вытекающих из этого. Кто же ставит его в такое положение? Сознание того, что Бог сделал нашу судьбу и нашу вину своими в Иисусе, сознание того, что будущее человека уже началось в распятом Сыне человеческом, примиряет человека и освобождает его от гордости и страха, которые всегда были источником идолопоклонства. Это освобождение мы называем верой. Тот, кто верит, уже не обращается ни к иронии, ни к вызывающей утопии. Он не обращается в духе социального романтизма к золотому прошлому. Он не эмигрирует внутрь себя, в непорочность сердца. А также не теряет себя в мечтах о лучшем мире. Но удивительным образом он находит «мир в борьбе» и примиряющее «да» в законном «нет». Он находит уверенность среди неуверенности и свое тожество как человека в зверинных нетождествах. Поэтому он может отдать себя этому неискупленному миру с любовью, смирением и терпением, без страха потерять себя и без принуждения к самореализации. Ему не надо покупать признание и любовь Божью, но на основе уже признанного и возлюбленного существования он может свободно действовать.

Именно в этом заключается существенное отличие христианской возможности для человека.

Есть древняя еврейская притча о том, что мудрому раввину сообщили, будто Сын человеческий, как некоторые говорят, уже пришел. Он ничего не ответил, а открыл окно, посмотрел на мир за окном и, обернувшись, отрицательно покачал головой. Если бы Сын человеческий уже пришел, мир выглядел бы иным, и прежде всего он был бы более человеческим. Тогда исчезли бы слезы из мира, и народы сломали бы свои кровавые мечи и сделали бы из них плуги. Для иудаизма, как и моралистического гуманизма, нет места искуплению в неискупленном мире<sup>82</sup>. Но христианство живет тем, что скрытое в образе распятого Господа царство Сына человеческого уже наступило и уже можно жить по-иному на основе новых возможностей человека. Вера в Иисуса Христа, в Его путь и судьбу, имеет антиципацию\* или, лучше сказать, фору для наступления царства человеческого человека в царствах мира. Этой антиципацией отнюдь не является само царство, но лишь его начало и обоснование. Распятый Господь воплощает собой новое человечество, которое отвечает Богу в обстоятельствах человечества, противящегося Богу. Он воздвигает дом среди обстоятельств отчуждения и свободу среди цепей рабства. Но именно благодаря этому люди в силах изменить эти отношения, сделать мир родным домом и уничтожить внутреннее и внешнее рабство. Примирение, говоря богословским языком, есть начало искупления в неискупленном мире, а искупление есть чаемое будущее примирения. Но не признание бесчеловечности мира препятствует этому, а примирение, познаваемое в вере. Тот, кто познал примирение, не может больше удовлетворяться настоящим состоянием мира. Познанная им радость заставляет его сострадать стенающему творению. Примирение без изменения жизни и ее обстоятельств – слабое утешение. Но и изменение без примирения остается противоречивым и легко может привести к терроризму.

## Е. Жизнь в надежде

Человечество, познавшее примирение, само приводит к надежде перед лицом этого неискупленного мира. Конечно, о «надежде» широко пишут сегодня, но часто она представляет собой оптимизм или смелость в форме приказа: «надеяться и не отчаиваться».

---

\* Антиципация (лат. *anticipatio*, от *anticipo* – предвосхищаю), предвосхищение, заранее составленное представление о чем-либо.

В действительности же надежда — это редкий дар. В реальной надежде человек не бежит от невыносимых тягот настоящего в утешительное лучшее будущее, а привносит иное, человеческое будущее в свое настоящее и уже живет им. Это не делает настоящее более терпимым, скорее делает нетерпимым, во всяком случае более богатым конфликтами. В надежде человек открывает себя обещанному ему будущему и покидает кокон своей жизни и своего общества. Если надежда устремлена к человеческому царству Сына человеческого, то она приводит надеющегося к конфликту с бесчеловечным, которое он видит. Она уже не позволяет ему говорить, что жизнь не может быть иной, потому что она всегда была такой. Надежда изменяет человека, потому что показывает ему новые возможности. Эта надежда делает его готовым выйти из себя и в любви стать рядом с другим человеком. Отличительной чертой христианской возможности надежды является то, что она рождается из памяти о воскресении распятого Сына человеческого. То, что будущее истинно человеческого человека началось с этого отвергнутого и изгнанного Сына человеческого, можно по праву назвать «невозможной возможностью» надежды на этот мир. Ибо эта память говорит нам, что Бог начал будущее человека не на пике человеческого прогресса, а этим униженным человеком. Поэтому надежда, рожденная из памяти о распятом Господе, ведет к надежде, когда не на что надеяться. Она видит будущее человека не в прогрессе, а в его жертвах. Нищие, кающиеся грешники, которым нет места в мире, являются утопией Божьей в этом мире. Ее можно назвать *христианской утопией*. Если другие утопии предполагают то, чему нет места в мире, то эта утопия предполагает будущее Сына человеческого, у которого не было иного места, где преклонить голову, кроме как в яслях и на кресте. Христианская надежда, пока она остается христианской, есть надежда людей, не имеющих будущего. Поэтому такая надежда — это надежда не самоуверенных оптимистов, как и не самоуверенных пессимистов.

Жить надеждой — значит *быть в состоянии любить*, прежде всего любить ненавистную и отвергнутую жизнь. Но разве любить не означает утверждение непробужденных возможностей другого человека, включая возможности, которые имеет для него Бог? Примирение и надежда даются конкретной, личной и социальной любовью. Поэтому самые глубокие возможности для человеческого человека в бесчеловечном мире заключаются в созидательной, примиряющей и надеющейся любви.

## Примечания

1. *H. Plessner*, *Conditio humana*. Einleitung zur Propyläen-Weltgeschichte, Berlin 1961; *Opuscula* 14, Pfullingen 1964, 49; *E. Bloch*, новое издание: Frankfurt 1959, 7.
2. *A. Gehlen*, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, Bonn, 1958; ders., *Urmensch und Spärkultur*, Bonn 1956, *F.J./ Buytendijk*, *Mensch und Tier*, rde 74, Hamburg 1958; ders., *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958; *H. Plessner*, *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern 1961; *A. Portmann*, *Biologie und Geist*, Zürich 1956; ders., *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburg 1956.
3. *J. G. Herder*, *Über den Ursprung der Sprache* (1770), Berlin 1959, 18 ff. Рус. пер.: *И.Г. Гердер*, *Трактат о происхождении языка*. М.: ЛКИ, 2007.
4. *A. Mitscherlich*, *Die Unfähigkeit zu trauen. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1968, 86 ff.
5. *M. Scheler*, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, München 1947, 41. Рус. пер.: *М. Шелер*, *Положение человека в космосе*. М.: Прорпесс, 1988.
6. *E. Cassirer*, *Was ist der Mensch?*, Stuttgart 1960; *E. Rothacker*, *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1964; *M. Landmann*, *Philosophische Antropologie*, Göschen 156/156a, Berlin 1964; ders., *Der Mensch als Schöpfer Geschöpf der Kultur*, München 1961; *H.J. Schoeps*, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1960.
7. *Novalis*, *Schriften*, ed. I Minor, Jena 1923, III, 109.
8. *I. Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), *Phil. Bibl.* 44, Leipzig 1922. Рус. пер.: *И. Кант*, *Антропология с прагматической точки зрения*. М.: Наука, 2002.
9. *H. Plessner*, *Artikel: Anthropologie philosophisch*, *RGG*, I, 410–414.
10. *M. Landmann*, *Philosophische Anthropologie*, a. a. O., 205.
11. *J. Wach*, *Typen religiöser Anthropologie*, Tübingen 1932; *G. van der Leeuw*, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941; *B. Groethuyzen*, *Philosophische Anthropologie*, München 1928.

12. *E. Dinkler*, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.
13. *Schleiermacher*, Über die Religion (1799), Neuausgabe der 1. Aufl., ed. *H.-J. Rothert*, Hamburg 1958; *K. Barth*, Der Römerbrief, München 1922 (Zitat 241). Рус. пер.: *Ф. Шлейермахер*, Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994; *Карл Барт*, Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005.
14. *W. Zimmerli*, Das Menschenbild des Alten Testaments, München 1949; *W. G. Kümmel*, Das Bild des Menschen in Neuen Testament, Zürich 1948; *E. Käsemann*, Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969; *O. Weber*, Die Treue Gottes und die Kontinuität der menschlichen Existenz, Neukirchen 1967; *K. Barth*, Mensch und Mitmensch, Göttingen 1954; *W. Pannenberg*, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1962; *E. Peterson*, Was ist der Mensch? in: Theologische Traktate, München 1951, 225–238.
15. *B. Pascal*, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), ed. E. Wachsmuth, Heidelberg 1946, Nr. 527, 238. Рус. пер.: *Б. Паскаль*, Мысли о религии. М.: Директмедиа Паблишинг, 2002.
16. О проблематике XIX столетия см.: *Th. Litt*, Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt, Bonn 1955; *H. Weinstock*, Realer Humanismus, Heidelberg 1958. Из литературы по проблематике XX века см.: *D. Riesman*, D Masse, Neuwied 1956; *A. Gehlen*, Die Seele im technischen Zeitalter, rde 53, Hamburg 1957; *I. Ellul*, Technological Society, New York 1964; *L. Mumford*, The Myth of the Machine, New York 1966; *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967; *E. Fromm*, The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology, New York 1968. Рус. пер.: *Г. Маркузе*, Одномерный человек. М.: АСТ, 2009; *Э. Фромм*, Революция надежды. Избавление от иллюзий. М.: Айрис-пресс, 2005.
17. См. также: *M. McLuhan*, Understanding Media: the extensions of man, New York 1964; *W. Kuhns*, Environmental Man, New York 1969. Рус. пер.: *М. Маклюэн*, Понимание Медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2007.
18. *W.-D. Marsch*, Zukunft, TT2, Stuttgart 1970.
19. *A. Gehlen*, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, 338.
20. См. также: *J. L. Talmon*, Politischer Messianismus. Die romantische Phase, Köln 1963, 21 ff.

21. *R. Seidenberg*, Post-historic Man, Chapel Hill 1950.
22. *Ch. C. West*, Technologen und Revolutionäre, EvTh 27, 1967, 664 ff.
23. Уклон к этому можно найти, например, в: *Harvey Cox*, The secular City. Secularization and Urbanization in theological perspective (1965) Нем. пер: Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1966; а также о влиянии немецких социальных богословов см. у Fr. Gogarten.
24. См. *W. Hollstein*, Der Untergrund, Neuwied 1969; und *Tb. Roszak*, The Making of a Counter Culture, Reflexions on the technocratic society and its youthful Opposition, New York 1969.
25. *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, I, Göttingen 1934, 163; а также: Zwischen Nichts und Ewigkeit, Göttingen 1963.
26. *E. Bloch*, Erbschaft dieser Zeit (1935), Frankfurt 1962, 77 ff.
27. Об антропологии Маркса: *E. Thier*, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957; *H. Popitz*, Der entfremdete Mensch, Basel 1953; *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus, München 1967; *A. Schaff*, Marx oder Sartre? Wien 1964; *L. Kolakowsky*, Der Mensch ohne Alternative, München 1961.
28. Die Frühschriften, ed. S. Landshut, Stuttgart 1953, p. 243.
29. Там же, 347.
30. О понятии «отчуждение» см.: *E. Topitsch*, Marxismus und Gnosis, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, 235 ff; *A. Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, 232 ff; *H. Plessner*, Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, Göttingen 1960.
31. Указ. соч., 289.
32. Там же, 405, 516.
33. Там же, 240.
34. Там же, 224.
35. Там же, 261.
36. Там же, 301, 235.
37. *P. Tillich*, Der Mensch im Christentum und im Marxismus (1953), in: Für und wider den Sozialismus, München 1969, 200.
38. Указ. соч., 207 ff.
39. *R. Garaudy*, Der Dialog, rororo aktuell 944, 1966, 87 ff.
40. *St. Zweig*, Die Welt von Gester. Erinnerungen eines Europäers, Fischer-Bücherei 1152, Frankfurt 1970.
41. *H. Plessner*, Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche, Zürich/Leipzig 1935; *G. Lukacs*, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954; *K. Sontheimer*, Antidemokratisches Denken in der Weinmarer Republik,

- München 1962; A. Mohler, Die conservative Revolution in Deutschland 1918–1932, München 1950.
42. F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1963.
43. P. Althaus, цит. по: E. Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957, 19 f.
44. P. Althaus, Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1935, 42 f.
45. H. Freyer, Revolution von rechts, Jena 1931. Die folgenden Zitate sind aus dieser Schrift genommen. См. также: Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes, Jena 1935. Рус. пер.: Ханс Фрайер, Революция справа. М.: Праксис, 2009.
46. См.: Rechtsradikalismus, ed. I. Fetscher, Frankfurt 1967.
47. См. также: H. Kohn, Die Idee der Nationalismus, Heidelberg 1950, und G. Keiser, Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, Wiesbaden 1961.
48. G. Radbruch, Der Mensch im Recht, Göttingen 1957, 9.
49. H. Weinkauff, Rechtssprechung der Bundesgerichtshofs, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, ed. W. Maihofer, Darmstadt 1962, 554 ff., цит.: 572, 574, 567. См. также: Die deutsche Strafrechtsreform, ed. L. Rerisch, München 1967.
50. W. Maihofer, Menschbild und Strafrechtsreform, in: Gesellschaftliche Wirklichkeit im 20. Jahrhundert im Strafrechtsreform, Berlin 1964.
51. G. Radbruch, Указ. соч., 16.
52. E. Wolf, Naturrecht oder Christusrecht?, unterwegs 11, Berlin 1960.
53. W. Maihofer, Naturrecht als Existenzrecht, Frankfurt 1963.
54. E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961.
55. Erik Wolf, Das Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf, Frankfurt 1958; J. Ellul, Die theologische Begründung des Rechtes, München 1948; Recht und Institution I, ed. H. Dombois, Witten 1956; Recht und Institution II, ed. H. Dombois, Stuttgart 1969.
56. M. Frisch, Homo Faber, Frankfurt 1962. Рус. пер.: М. Фруш, Homo Faber. М.: Молодая гвардия, 1967.
57. M. Buber, Dialogisches Leben, Heidelberg 1947; F. Ebner, Schriften I–III, ed. Fr. Seyr, München 1965; E. Rosenstock-Huessey, Der Atem des Geistes, Frankfurt 1950; Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1954.
58. G. Fischte, Über die Bestimmung der Gelehrten (1794), Stuttgart 1959.
59. Fr. Hölderlin, Brief Nr. 169, Werke VI, 316.



60. *L. Feuerbach*, Kleine philosophische Schriften (1842–1845), Phil. Bibl. 227, Leipzig 1950, 168 ff. (§ 62, § 59). Рус. пер: *Л. Фейербах*, Избранные философские произведения, т. 1, М., 1955, с. 203.
61. В: *Dialogisches Leben*, 13 ff. Рус. пер: *Мартин Бубер*, Два образа веры. М.: Республика, 1995.
62. Там же, 458. Рус. пер: *М. Бубер*, Указ. соч. С. 231.
63. *R. Dahrendorf*, Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Köln 1968.
64. *K. Jaspers*, Philosophie, II, Berlin 1932, 30. Рус. пер.: *К. Ясперс*, Философия: В 3 т. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2012.
65. *C. Schmitt*, Politische Romantik, Leipzig 1925.
66. *R. Musil*, Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg, 1952, 34. vgl, 211. Рус. пер.: *Роберт Музиль*, Человек без свойств. М., 1984. С. 58.
67. *S. Kierkegaard*, Über den Begriff der Ironie (1841), Berlin 1929, 211.
68. Эти параллели см. прежде всего в: *H. Schelsky* gezogen. Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? ZEE 1957, 153-174. См. также: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Düsseldorf 1961.
69. *Fr. Gogarten*, Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952.
70. *R. Bultmann*, Glauben und Verstehen, II, Tübingen 1952, 293.
71. *Chr. Graf von Krockow*, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958.
72. *E. Jünger*, Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin 1922, 76.
73. *R. Musil*. Указ. соч., 1575.
74. *E. Jünger*. Указ. соч., 116.
75. Цит.: *Krockow*. Указ. соч., 51. *Der Arbeiter*, Hamburg 1932, 40.
76. *Der Arbeiter*, Hamburg 1932, 40.
77. *C. Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Kehre von der Souveränität, Leipzig 1934.
78. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums (1841), Berlin 1956. Рус. пер.: *Людвиг Фейербах*, Сущность христианства. М.: Мысль, 1965.
79. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., § 54, § 60, 167, 169.
80. *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen 1967.
81. *Kl. Koch*, Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel, Historische Zeitschrift, 193/1, 1961, 1–32.
82. *G. Schalem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *Judaica* 1, Frankfurt 1963, 7–74.

# ПРИЛОЖЕНИЕ



## Н. А. Полторацкий как свидетель веры

Николай Алексеевич Полторацкий (1909 — 1991) — видный представитель русской церковной эмиграции, переводчик уникальных богословских текстов, современник и соратник Н. А. Бердяева, о. Георгия Флоровского, Л. А. Успенского, о. Евграфа Ковалевского и многих других представителей русского зарубежья родился в 1909 году. Он принадлежал к курской ветви дворянского рода Полторацких. В своих воспоминаниях отмечал: «Я курский помещик, русский, по происхождению немного француз. Моя родословная, как и у всех других дворян Полторацких, восходит к Марку Федоровичу, сыну протоирея Федора Филипповича Полторацкого, который был вызван графом Разумовским из Черниговской губернии в Петербург и после получения музыкального образования стал директором придворной певческой капеллы, ныне капеллы имени Глинки, в которой в эти годы находился Сарти. Существует также семейное предание, согласно которому род Полторацких восходит к некоему гетману Малороссии Карпу Полтора Кожуха. Специалистам судить о реальности этого лица. Но абсолютно достоверно известно, что представители фамилии Полторацких в разное время своей истории породнились с Бакуниными, Гурко, Вольфами, Бобрищевыми-Пушкиными, Набоковыми, Муравьевыми, Пуцциными (последние два рода дали России декабристов, и, может быть, поэтому Н. А. Полторацкий с такой любовью переводил письма, написанные декабристами на французском языке).

В 1925 году, когда Н. А. Полторацкому было 16 лет, его матери и бабушке представилась возможность выехать во Францию для получения части небольшого наследства, доставшегося Полторацкому от бабушки-француженки со стороны отца (вспомним, что Николай Алексеевич говорил о том, что он «по происхождению немного француз»). Этой возможностью они воспользовались. Ведь незадолго до этого, во время гражданской войны пропал без вести дядя Н. А. Полторацкого, кажется, служивший в Белой гвардии. Как отмечает сам Н. А. Полторацкий в своих воспоминаниях, вскоре после приезда во Францию он «постепенно погрузился в жизнь русской эмиграции». И стал, по нашему разумению, играть довольно заметную роль в этой жизни, хотя

и не освещенную достаточным образом. Именно поэтому существует, на наш взгляд, необходимость в подобных публикациях.

Причин, по которым деятельность Н. А. Полторацкого как в эмиграции, так и после его возвращения на родину, оказалась недостаточно изученной, а сам Николай Алексеевич в известной степени оказался «фигурой умолчания», явилось, на наш взгляд, несколько. Во-первых, это абсолютная скромность самого Николая Алексеевича. Будучи в разные годы: а) начальником (председателем) Братства святителя Фотия, сыгравшего значительную роль в жизни русской церковной эмиграции; б) техническим секретарем Религиозно-философской академии, которую возглавлял Н. А. Бердяев; в) секретарем Русского союза студентов, активным членом Русского студенческого христианского движения; г) членом Комитета социальной помощи «Русская помощь»; д) преподавателем Русской школы при Союзе советских патриотов и, наконец, е) участником Сопротивления, — он обо всех этих и иных сферах своей жизни в эмиграции говорит весьма и весьма скромно, явно умалчивая о своей истинной роли. Перечисляя всех тех, с кем он познакомился, сблизился, подружился в эмиграции, Н. А. Полторацкий всегда говорил: «Я не ставлю себя в один ряд с ними по калибру». Но при этом у Николая Алексеевича никогда не было того пиетета к этим знаменитым людям, какой был и есть, скажем, у нас. Они были для него живыми, близкими, во многом же равными, «одного калибра».

Во-вторых, Н. А. Полторацкий находился все-таки как бы в тени таких прихожан Трехсвятительского подворья или членов Братства святителя Фотия, как Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский, о. Евграф Ковалевский, Л. А. Успенский, Григорий Круг (будущий инок Григорий). Л. А. Успенский был известным искусствоведом и специалистом в области богословия иконы, а Григорий Круг — выдающимся иконописцем. Наконец, о. Евграф Ковалевский приобрел известность тем, что предпринял попытку создать Французскую православно-католическую церковь и впоследствии стал ее епископом под именем Жан.

Третью причину указывает в своих воспоминаниях сам Н. А. Полторацкий: «Когда на открытом собрании я был единогласно избран ответственным секретарем Особого благочинного совета Московской патриархии, то после этого, естественно, со стороны правых кругов отношение ко мне было скорее отрицательное, критическое.

Наконец, для того разговора о Н. А. Полторацком, который предпринят в данной статье, чрезвычайно важна такая

особенность его церковной деятельности, как активный экуменизм, который не всегда и не всеми в православной церковной среде приветствовался и приветствуется. Причины экуменизма Н. А. Полторацкого различны. Это, в первую очередь, некоторые обстоятельства жизни в эмиграции, которые привели его к сближению с французами-католиками. Во Франции Н. А. Полторацкий закончил начатое в России среднее образование в парижской Русской эмигрантской школе. Затем ему, можно сказать, крупно повезло: получил он и высшее образование, окончив Высшую школу экономических и коммерческих наук. Это достаточно престижное учебное заведение, в которое мог поступить далеко не всякий француз, не говоря уже о представителе отнюдь не роскошествовавшей русской эмиграции. Правда, после окончания этого учебного заведения Н. А. Полторацкий, как и многие русские эмигранты, перебивался сезонными и случайными заработками (достаточно вспомнить о том, что Лев Платонович Карсавин, удивительнейший религиозный философ и ученый-медиевист с европейским именем, вынужден был сниматься в эпизодах для фильмов среднего пошиба). Но в 1934 году Н. А. Полторацкому снова повезло: он поступил на службу в парижское издательство школьной литературы «Атье», а вскоре, одновременно со службой, стал совершенствовать свое высшее образование еще и на переводческом отделении Института сравнительного права Парижского университета, которое закончил в 1945 году. Этот второй свой диплом во многом определил дальнейшую жизнь Н. А. Полторацкого: многие годы он работал именно как переводчик. И всегда с благодарностью вспоминал тех людей (в большинстве своем французов-католиков), которые помогли ему устроиться на достойную службу и получить во Франции столь богатые, глубокие и обширные знания.

Для большей части русской церковной эмиграции, за исключением крайне правых кругов, была характерна толерантность в отношениях как друг с другом, так и с неправославными христианами. Но контакты эти установились далеко не сразу. Ведь было из-за чего и спорить, и ссориться! Здесь, прежде всего, следует вспомнить о том, что в эмиграции активно продолжались богословско-философские споры, начатые еще до революции в России. Споры эти связаны с тем, что для русской религиозно-философской традиции Серебряного века во многом характерны «диссидентские» богословско-философские взгляды, в частности, философия всеединства, которую в эмиграции продолжали развивать о. Сергей Булгаков и Л. П. Карсавин; софиология, которая связывалась

прежде всего с именами тех же о. Сергия Булгакова и Л. П. Карсавина, а также с именем Н. А. Бердяева; имяславие, представленное в эмиграции опять-таки о. Сергием и Н. А. Бердяевым; наконец, тема «третьего Завета», проявляющаяся в творчестве Н. А. Бердяева. Можно назвать лишь несколько заметных деятелей русской религиозной эмиграции, которые были «православными ортодоксами». Это, в первую очередь, В. Н. Лосский, сын известного философа Н. О. Лосского, а также о. Георгий Флоровский. Не случайно именно они наиболее активно включились в богословско-философскую дискуссию на страницах своих книг «Спор о Софии» и «Пути русского богословия». Флоровский в критическом запале по отношению к русской религиозно-философской мысли, содержащей немалую богословскую составляющую, хотел даже своей книге, написанной в 1937 году, дать название «Тупики русского богословия». Но при этом о. Георгий Флоровский оказался в своей критике более толерантным, нежели В. Н. Лосский. По свидетельству Г. Н. Кузнецовой, побывавшей, как и Н. А. Полторацкий, в парижской эмиграции и вернувшейся в Одессу, В. Н. Лосский, уже после смерти своего главного оппонента о. Сергия Булгакова в 1944 году, сожалел о той резкости, с которой была написана книга «Спор о Софии».

К богословско-философским разногласиям в русской церковной среде добавлялись и канонические, проявлявшиеся в принадлежности к различным церковным юрисдикциям, основными из которых были Московская патриархия, Вселенский и Константинопольский патриархат и Русская зарубежная (или так называемая «карловацкая») православная церковь.

Поскольку Н. А. Полторацкий, как он сам отмечает в своих воспоминаниях, «постепенно погрузился в жизнь русской эмиграции» и, познакомившись, сблизился со многими известнейшими ее представителями, он никак не мог остаться в стороне от богословско-философских и церковно-канонических дискуссий. По свидетельствам очевидцев, хорошо знавших Николая Алексеевича по эмиграции, в русском зарубежье он выполнял «медиаторную» функцию: сглаживал противоречия и примирял оппонентов. Впоследствии, после возвращения из эмиграции, с одинаковой доброжелательностью отзывался обо всех участниках тогдашних споров и дискуссий. Очевидно, именно такие качества Н. А. Полторацкого, как толерантность, способность и склонность к достижению разумного компромисса и консенсуса, и послужили основными мотивами его избрания на многие вышеперечисленные должности.

Необходимо отметить, что, несмотря на все дискуссии и разногласия, представители русской церковной эмиграции деятельно сотрудничали и лично дружили друг с другом. Так, о. Георгий Флоровский и В. Н. Лосский сотрудничали со своими оппонентами в экуменическом движении, к которому, как отмечалось, близок был и Н. А. Полторацкий. Достаточно сказать о том, что о. Георгий Флоровский и В. Н. Лосский были активными участниками, а о. Сергей Булгаков — одним из руководителей англиканско-православного Содружества св. Албания и св. Сергия Радонежского. Кроме того, о. Георгий Флоровский преподавал патрологию в парижском Свято-Сергиевском богословском институте, где также сотрудничал о. Сергей Булгаков, преподававший Ветхий Завет и догматическое богословие. Последнее, учитывая все вышесказанное в отношении о. Сергия Булгакова, особенно впечатляет. В. Н. Лосский и о. Евграф Ковалевский вместе сотрудничали в основанном в 1944 году по инициативе возглавляемого Полторацким Братства святителя Фокія Парижском Французском православном богословском институте св. Дионисия, где о. Евграф Ковалевский был ректором, а В. Н. Лосский вел курсы догматического богословия и церковной истории (именно под эгидой этого института был издан на французском языке труд о. Евграфа Ковалевского «Святая месса по древнему галликанскому обряду, или Литургия по Святому Герману Парижскому», впоследствии переведенный Н. А. Полторацким и вошедший в обширный корпус его переводческого наследия). Наконец, и о. Сергей Булгаков, находившийся в епархиальном подчинении у митрополита Евлогия (Георгиевского), который в свою очередь с февраля 1931 года перешел из подчинения Московской патриархии в юрисдикцию Вселенского и Константинопольского патриарха Фотия, и Н. А. Бердяев, который, несмотря на все свои философские «вольности», всегда оставался верным Московской патриархии, в равной степени были, по словам Полторацкого, «духовными патронами» такой заметной в те годы организации, как Русское студенческое христианское движение. Н. А. Бердяев оставался верным Московской патриархии, невзирая даже на то, что в 1913 году из-за защиты им имяславия Святейший синод начал процесс с целью отлучения Бердяева от церкви за богохульство. Этот процесс был прерван Первой мировой войной.

Главное для понимания той атмосферы, в которой существовала русская церковная эмиграция, это то, что объединяло многих ей представителей. А объединяло их эсхатологическое ожидание Царства Божьего на земле, которое оказалось выше всего, что



могло бы разделить их. Как пишет А. А. Аржаковский, «только присущее всем этим мыслителям эсхатологическое стремление к Царствию Божьему на земле позволяет понять, почему Флоровский, Карсавин и Зеньковский, с одной стороны, и Бердяев, Федотов Булгаков, с другой, вместе участвовали в экуменическом движении... Ибо, вопреки всем различиям во взглядах на природу церкви, все эти мыслители рассматривали встречу христианских конфессий как победу над временем и как сближение Востока с Западом» (1, с. 183).

Речь, разумеется, должна идти не только о совместном участии деятелей русской церковной эмиграции в экуменической деятельности. Было достаточно много и иных направлений совместной деятельности представителей русской церковной эмиграции, принадлежавших к разным религиозно-философским течениям, церковным юрисдикциям. Это — и уже упомянутые выше Свято-Сергиевский и Свято-Дионисиевский богословские институты, и Русское студенческое христианское движение, а также, например, и журнал «Путь», и различные благотворительные организации, в частности, «Православное дело». В «Православном деле» заметную роль играла знаменитая мать Мария (Скобцова), епархиально подчинявшаяся митрополиту Евлогию (Георгиевскому), с которой общались Н. А. Бердяев и Н. А. Полторацкий. Но именно экуменическая деятельность была для многих из представителей русской церковной эмиграции, в том числе и для Полторацкого, весьма и весьма значимым аспектом жизни. Здесь следует отметить то, что экуменизм представителей русской церковной эмиграции вообще и религиозно-философской традиции в частности имеет свою достаточно сложную и, можно сказать, болезненную историю. Участие в экуменическом движении было буквально выстрадано русскими эмигрантами. Как справедливо отмечал Н. М. Зернов, «Русская церковь всегда представляла наиболее изолированную ветвь европейского христианства» (4, с. 259) Русские интеллектуалы начала XX века, отказавшись после революций и гражданской войны в эмиграции, надеялись, что западные христиане захотят извлечь урок из их опыта. Они были уверены, что борьба между воинствующими атеистами и верующими в России — это часть всемирной борьбы. И немало разочаровались, убедившись в том, что представители западных церквей в массе своей трактуют события в России как заслуженное наказание «исторической» церкви. Поэтому они не только включились в экуменические процессы, но во многом их инициировали, поскольку считали экуменические контакты возможностью «свидетельства» православия и его

богословских достижений представителям других конфессий.

Здесь следует отдавать себе отчет в том, что отнюдь не все ветви русской церковной эмиграции готовы были включиться в экуменическую деятельность. Некоторые представители русского православия явно опасались утратить конфессионную идентичность в ситуации экуменических контактов. Особенно это было и остается характерно для представителей «самой консервативной части православия, ставшей на путь самоизоляции и по существу превратившейся в маргинальную, эскапистскую секту Русской зарубежной православной церкви» (8, с. 41).

Но дело в том, что Братство святителя Фотия было создано в 1925 году несколькими церковно-мыслящими русскими эмигрантами из паствы митрополита Евлогия (Георгиевского), тогда еще находившегося в подчинении Московской патриархии, как раз с целью содействия сохранению конфессиональной идентичности русскими эмигрантами. Одним из основателей Братства был Евграф Ковалевский. А вскоре к нему примкнул и В. Н. Лосский. Братство было построено по образцу католических орденов, заседания его были закрытыми, а решения тайными. Какое-то время председателем или начальником Братства был А. Ставровский, затем — В. Н. Лосский (именно во время их руководства Братством оно инициировало процесс осуждения богословских трудов о. Сергия Булгакова), но Лосский, будучи чрезвычайно загружен литературной и преподавательской деятельностью, от руководства Братством тоже отошел. И председателем Братства единогласно избрали Н. А. Полторацкого, что само по себе говорит о том, что он был достаточно влиятельной фигурой в среде русской церковной эмиграции или, по крайней мере, той ее части, что сохраняла верность Московской патриархии. Это подтверждается и последующими выборами Н. А. Полторацкого на должность ответственного секретаря Особого благочинного совета. Формально Полторацкий оставался начальником Братства даже еще некоторое время после своего возвращения в Советский Союз в 1948 году. Исполняющим эти обязанности во Франции был Л. А. Успенский, к которому через несколько лет они отошли окончательно. Братство святителя Фотия на всех этапах своей истории решало задачу свидетельства православия на Западе. Но при этом члены Братства охотно организовывали встречи с неправославными богословами. И пришли в конце концов к мысли о необходимости не просто экуменических контактов (в частности, в рамках такого совместного интеллектуального проекта русского зарубежья с западно-

европейской интеллигенцией, как Франко-русская студия, куда для богословских дискуссий приглашались Тейяр де Шарден, Габриэль Марсель и многие другие известные представители католицизма, а также протестантизма, в которых принимал участие и Н. А. Полторацкий), но и непосредственного экуменического взаимодействия. В деятельности о. Евграфа Ковалевского (епископа Жана) последняя мысль получила наиболее радикальное воплощение. В конечном итоге многие представители российской религиозно-философской традиции, оказавшиеся в эмиграции, убедились в том, что между российской и западноевропейской религиозно-философскими традициями не существует радикальных противоречий. Это связано с тем, что «русская культура всегда была по своему типу европейской культурой» (5, с. 16), а российская философия всегда самым тесным образом была встроена в европейский интеллектуальный контекст, и отсюда «то странное то ли совпадение, то ли предвосхищение философских достижений, казалось бы, иных философских традиций» (6, с. 55). В контексте данного разговора то же самое можно сказать и о совпадении богословских достижений российской и западноевропейской духовных традиций.

Задачу свидетельства православия на Западе ставили перед собой и прихожане Трехсвятительского подворья, основанного при активном участии Н. А. Полторацкого. Большинство прихожан Трехсвятительского подворья были и членами Братства святителя Фотия. Нельзя не назвать здесь Н. А. Бердяева, который был прихожанином Трехсвятительского подворья, но, разумеется, не мог быть членом Братства святителя Фотия в силу своей догматической «нечистоты» и более чем скептического отношения к церковным канонам. Н. А. Полторацкий в своих воспоминаниях о Бердяеве говорит: «Он даже мне как-то сказал, что заниматься канонами — это верный способ сломать себе голову. Но он пошел с Московской патриархией не из канонических соображений, а из-за того, чтобы не порвать духовную связь с Россией». Следует добавить, что Московская патриархия явилась «мостом» духовной связи не только для Бердяева, но и для многих русских церковных эмигрантов. В том числе и для Н. А. Полторацкого.

Н. А. Бердяев пользовался огромным авторитетом в эмигрантской среде, и его решение вернуться в Россию после войны оказало влияние на многих ее представителей. Одному из авторов данной статьи уже приходилось писать о том, что свое решение вернуться Н. А. Полторацкий «во многом принял под влиянием Бердяева»

(7, с. 299). Конечно, влияния Бердяева, несмотря на весь его авторитет, для такого решения было бы недостаточно. Помимо эсхатологического ожидания Царствия Божьего на земле, для русской церковной, как, впрочем, и для русской эмиграции в целом, было характерно ожидание скорого возвращения на родину. Русские эмигранты, оказавшиеся на чужбине, «не имели намерения оставаться надолго: лишь бы передохнуть, повременить, дожидаться свержения советской власти» (2, с. 17). Не дождавшись свержения советской власти, русские эмигранты стали дожидаться ее перерождения, изменения. И оно, как им показалось из своего далека, произошло после Второй мировой войны. На волне патриотических чувств очень многие эмигранты, в том числе и представлявшие церковную эмиграцию, вернулись на родину. Но многих ждали репрессии, лагеря, ссылки.

Н. А. Полторацкому, можно сказать, повезло: он оказался в «южной» ссылке — в Одессе. Хотя везение это весьма относительное. Как вспоминает другой автор настоящей статьи, Полторацкий «проработал два года в Одесской духовной семинарии, а тут ему говорят: “Нет для вас часов”. Живет большую часть в Москве, работает переводчиком в отделе Внешних церковных сношений (считается одним из лучших переводчиков богословских трудов на то время). Чтoб не думал, что все замечательно, жену увольняют с преподавательской работы из Политехнического института с формулировкой «потенциально идеологически не выдержанный элемент». «Живут в долг» (9, с. 16). Ведь переводы церковных текстов Н. А. Полторацкому практически никакого дохода не приносили. Равно как и его «светские» переводы (помимо уже вышеупомянутых переводов писем декабристов, выполненных совместно с женой, Н. Ф. Полторацкой, здесь можно вспомнить изданные в «Литературном наследии» произведения Жан-Жака Руссо. Среди соавторов этого перевода был знаменитый лингвист и литературовед Юрий Михайлович Лотман, друг Полторацкого). Многие переводы вообще делались «в стол», до лучших времен. Особенно это касается произведений католических и протестантских богословов, таких, как Кембриджские библейские толкования, Пеликанские толкования Нового Завета, работы О. Клемана, Ю. Мольтмана и других христианских мыслителей Запада. И были они известны только узкому кругу близких Н. А. Полторацкому людей. Хотя «узость» эта весьма условна. Ведь Николай Алексеевич всегда собирал вокруг себя очень многих представителей не только духовной, но и светской интеллигенции нашего города. Н. А. Полторацкий выполнял важную функцию просвети-

тельства и свидетельства различных вариантов христианского богословия. А после смерти Николая Алексеевича в его архиве остались десятки переведенных им книг по литургике, библеистике, догматическому богословию. Как отмечает А. Доброер, «многие из них носят уникальный характер и, будучи опубликованы, несомненно, способствовали бы развитию современной богословской мысли в русскоязычном пространстве» (3, с. 7).

Если же продолжить тему «свидетельства» Н. А. Полторацкого, то следует сказать, что он фактически перенес в советскую действительность принципы воскресных заседаний бердяевской Религиозно-философской академии. Встречи по воскресным дням дома или на даче у Николая Алексеевича были своего рода его религиозно-философской академией для окружавших его людей. Его религией было реальное добро, его философией — внутренняя свобода. Были и книги, которые он привез из Франции и которые щедро давал читать, хотя это и было в те времена небезопасно. И если вспомнить о том, что Бердяев — «философ свободы», то можно с полным основанием говорить о том, что благодаря Полторацкому, окружавшие его люди находились в ауре духовной свободы. Николая Алексеевича окружали представители разных конфессий: ведь он мог не только дать им интересующую их богословскую литературу, привезенную из Франции либо уже переведенную на родине, но и свидетельствовать о жизни и деятельности многих выдающихся деятелей неправославного христианства, которых лично знал и с которыми дружил. При этом, будучи глубоко православным человеком, он никогда «не стеснялся» отмечать многие достоинства и католицизма, и протестантизма.

Что касается преподавательской деятельности Н. А. Полторацкого, которая также играла значительную роль в «свидетельстве» его веры, то, после неоднократного вмешательства патриарха Алексия I, Николай Алексеевич ее все-таки продолжал, работая в Одесской духовной семинарии до самой своей смерти в 1991 году.

Среди его учеников — не одно поколение православных священнослужителей. Уже в этом смысле Н. А. Полторацкий заслуживает звания богослова, хотя он и не написал ни одного академического труда по богословию. Не обладая священническим саном, он воистину был и пастырем милостью Божьей, привлекавшим к себе сердца, искавшие живого свидетельства веры, столь глубокой, сколь широкой и открытой для всех людей, независимо от их конфессиональной принадлежности.

*А. Полторацкая, А. Панков*

## Литература

1. А. А. Аржаковский, Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. К.: Феникс, 2000.
2. Гаккель Сергей, протоиерей, Мать Мария (1891–1945). Париж: YMCA-PRESS, 1980.
3. А. Доброеф, «Введение», в: Ковалевский Евграф, протоиерей. Святая месса по древнему галликанскому обряду, или Литургия по Святому Герману Парижскому (пер. с фр. Н. А. Полторацкого). Одесса, б/изд., 2004.
4. Н. М. Зернов, Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974.
5. Д. С. Лихачев, «Три основы европейской культуры и русский исторический опыт», в Наше наследие. 1991. № VI (24).
6. А. А. Панков, «К вопросу о взаимоотношении западной и русской философий», в Тезисы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Русская философия: преемственность и роль в современном мире». Ч. 2. СПб., 1992.
7. А. А. Панков, «В ауре личности Н. А. Бердяева», в: Філософські пошуки. Вип. XI–XII. Львів–Одеса–Хмельницький: Cogito–Центр Європи, 2001. С. 296–299.
8. А. А. Панков, «К вопросу о необходимости гендерных исследований в украинском религиоведении», в: Аркадіа. Культурологічний та мистецтвознавчий журнал, 2004. №4 (6).
9. А. Н. Полторацкая, «Ловец людей, их спутник и учитель», в: Дерибасовская — Ришельевская: Одеський альманах. Книга 17. Одеса: Друк, 2004.

# Юрген Мольтман

## ЧЕЛОВЕК

**Ч**то есть человек? На этот вопрос сегодня существует огромное количество ответов из области социологии, психологии и различных мировоззрений. Богословие также предлагает свой ответ. В предлагаемой книге выдающийся современный богослов Юрген Мольтман рассматривает различные представления о человеке и соотносит их со своей богословской позицией: он обосновывает гуманизм веры и последовательно критикует проекты, абсолютизирующие и обожествляющие человека. По Мольтману, христианское видение человека ориентировано на распятого Христа: «Распятый воплощает новую человечность, соответствующую Богу, среди отношений бесчеловечности, противостоящих Богу».



**ЮРГЕН МОЛЬТМАН** (род. в 1926 г.) – профессор систематического богословия в Тюбингенском университете в 1967 – 1994 гг. Автор многочисленных публикаций, получивших международное признание, наиболее известная его книга – «Богословие надежды» (1964). На русском языке издана книга «Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия» (ББИ).

издательство



[www.standrews.ru](http://www.standrews.ru)

ISBN 978-5-89647-286-5



9 785896 472865 >