

*Alex Sigov*

Gift, Faithfulness and Service: Forms of Presence in Gabriel Marcel's Philosophy



The article researches intersubjectivity in G. Marcel's existential philosophy. It describes the death of the other as an ethical problem of the faithfulness to the presence of the other and of hope. The faithfulness to the presence is described as a witness in three modes: the witness of the gift, the witness of service and the witness of faithfulness. Friendship is analyzed in its connection to the gift, sacrifice, service and faithfulness. The connection of faithfulness and faith in Marcel's intersubjective philosophy is shown.

Keywords: the death of the other, hope, presence, witness, intersubjectivity, gift, sacrifice, service, faithfulness, promise, faith.

УДК 2 – 444.87:141.32

## **Дар, верность и служение: формы присутствия в философии Габриэля Марселя**

**Алексей Сигов**

В статье исследуется intersубъективность в экзистенциальной философии Г. Марселя. Описывается смерть другого как этическая проблема верности присутствию другого и надежды. Сама верность присутствию описывается как свидетельство в трех модусах: свидетельстве дара, свидетельстве служения и свидетельстве верности. Анализируется дружба в связи с даром, жертвенностью, служением и верностью. Показывается связь верности и веры в intersубъективной философии Г. Марселя.

Ключевые слова: смерть другого, надежда, присутствие, свидетельство, intersубъективность, дар, жертва, служение, верность, обещание, вера.

### **Смерть другого как фундаментальный опыт собственного существования**

**Т**ема смерти проходит своего рода лейтмотивом через все творчество Габриэля Марселя. Можно утверждать, что своим корням эта тема уходит еще в детство мыслителя, оказывается неразрывно связанной со смертью его матери. Мальчику было всего четыре года, и он не мог сохранить много воспоминаний о самом родном человеке. Тем не менее тот шок, который довелось пережить Г. Марселю, ос-

тавил отпечаток на всей его жизни. Идея смерти, опыт потери любимого существа – это и есть тот общий фон, на котором разворачивается "конкретная" философия Г. Марселя. В свете такого подхода к истолкованию философии мыслителя определенную целостность обретают эпистемологические, онтологические и этические мотивы его творчества. Именно на этических идеях философии Г. Марселя нам хотелось бы подробнее остановиться в данной статье.

Необходимо подчеркнуть, что если смерть матери мыслителя можно считать отправной точкой его онтологических поисков, то одним из мотивов его поисков этических стал опыт, пережитый Г. Марселем в годы Первой мировой войны. Опыт человека, чья задача состояла в том, чтобы сообщать семьям о гибели их родных – сыновей, мужей или отцов, – открыл новое, ни на что не похожее восприятие феномена смерти. Внимание Г. Марселя главным образом приковано к смерти *другого* как событию, которое, с одной стороны, является свидетельством страшной потери, а с другой – требованием нового осмысления присутствия в нашей жизни умершего, но все так же любимого существа.

Для французского философа принципиальным является то, что, говоря о смерти, человек лишен возможности высказываться о ней как о своей собственной: "Я не могу говорить о смерти в строгом смысле, – пишет в статье, посвященной Г. Марселю, К. Тийет. – Как только я говорю о своей смерти, я раздваиваюсь, с необходимостью думаю о ком-то, для кого *моя* смерть была бы *его* смертью" [13, с.35]. И в самом деле, собственная смерть не находится в центре размышлений Г. Марселя; лишь смерть другого, смерть любимого человека интересует философа, а также связанные с ней мучительные переживания, отражающиеся на нашей реальности и с каждой новой потерей лишь усиливающие жестокое ощущение траура.

Как утверждает философ, говорить о собственной смерти всегда означает риск перевести разговор в сферу абстрактного. В той мере, в какой человек сосредотачивается на себе, он принимает свою смерть как неминуемое будущее событие. Более того,

говорит философ, моя смерть – это единственное событие моей жизни, о неизбежности которого я знаю *здесь и теперь*. Следовательно, моя смерть перестает быть для меня невыносимой – по крайней мере, больше не является моей заботой. Но есть также смерть другого, которая, на самом деле, может быть для меня неприемлемой.

Идея смерти другого – фундаментальная этическая проблема: "Некоторые читатели, – пишет Г. Марсель, – могут быть поражены тем, какое место в моих произведениях занимают смерть, самоубийство, измена. Я считаю, что это место никогда не было в достаточной мере оценено, и что каждая философия, которая стремится их обойти или смазать, тем самым становится виновной в наиболее ужасной из всех возможных измен" [5, с.109]. В связи с этим становится понятной позиция философа – ведь стремление постигнуть смерть любимого человека представляет собой форму свидетельства о присутствии другого в собственной жизни. Со временем Г. Марсель все больше связывает смерть с идеей интерсубъективности – эти два понятия представляют своеобразные "магнитные полюса его творчества" [11, с.49].

Когда речь идет об осмыслении феномена смерти, важно не стараться искусственно занижать ее значение; это поле исследования требует от философа надлежащей серьезности и сосредоточенности, ведь существует риск превратить опыт смерти другого из настоящего испытания в пустой факт. Если я осмысливаю другого лишь как тело (а не воплощение), то и смерть его, соответственно, ничего ценного не открывает: я вижу, как умирают, но сам не умираю – итак, мой опыт не способен преодолеть пропасти, которая образовывается между мной и умершим. *Ego* смерть является для меня лишь "триумфом механизма небрежности или, наоборот, выражением разрушительной воли" [7, с.26]. Г. Марсель предлагает обратиться к тому, что он называет феноменологическим анализом собственной жизни после смерти другого. "Чем больше отношение, связывающее меня с другим существом, – проясняет исходный момент такого анализа Г. Марсель, – было в строгом смысле отношением владения, тем в большей степени исчезновение этого существа должно быть уподоблено потере

некого объекта... Однако вся ситуация преобразуется, если мы воспользуемся превосходным различием... между любовью, стремящейся к овладению (*possessif*), и любовью дарующей, или жертвенной (*oblatif*)" [8, с.185-186]. Конечно, благодаря такому подходу ситуация предстает в совершенно ином свете: такая любовь подразумевает глубокую взаимность. В сущности, речь идет про двойную гетерогенность, ведь каждая из сторон становится центром для другой. Жизнь другого имеет фундаментальное значение для моего существования, его смерть также является моим собственным, глубоко интимным опытом.

Итак, в центре внимания оказывается напряжение, которое существует между смертью другого и моей любовью к нему. Тайна любви дает нам ключ к пониманию того факта, что со смертью любимого человека радикальным образом меняется пространство моего собственного существования. Я ощущаю вокруг себя пустоту там, где раньше был *ты*. От меня зависит, каким образом эту пустоту превратить в присутствие, но присутствие уже другого порядка. Поскольку, в конце концов, если мое пространство будет постепенно опустошаться в связи с каждой новой потерей ближнего, то и моя реальность начнет терять свою целостность и аутентичность. Не случайно в одной из марселевских пьес герой говорит: "Если бы были только живые ...я думаю, земля была бы непригодной для жизни" [10, с.41]. Эти слова наилучшим образом передают философскую позицию Г. Марселя. Поражает глубокая убежденность в том, что от меня самого как того, кто пережил смерть другого, зависит, смогу ли я в дальнейшем свидетельствовать о его присутствии в моей жизни, смогу ли достойно принять такое испытание и сохранить подлинными мои с ним отношения, отношения *я* и *ты*. Если у философа относительно чего-то и была незыблемая уверенность, то она заключалась именно в том, что мир, лишенный любви, неизбежно поглощается смертью.

Если обратиться к драматургии Г. Марселя, можно сказать, что неслучайно в большинстве его пьес смерть, в сущности, обозначает вехи на пути человеческого очищения и открывает то, что он предлагает понимать как сторону вещей, о существовании

которой мы до этого даже не подозревали. Возможно, в данном случае речь даже идет о другом измерении мира. "Становясь более прозрачными для Света, которым живем, – пишет мыслитель, – мы начинаем надеяться, что смерть оторвет нас от самих себя с тем, чтобы крепче утвердить нас в бытии" [5, с.249].

Соответственно, тема смерти становится необходимой составной частью в предложенном Г. Марселем понимании *надежды*. Она представляет собой своеобразный трамплин абсолютной надежды, благодаря которому надежда получает горизонт своего разворачивания. Ведь такое "утверждение в бытии" непременно нуждается в идее спасения. Надежда теряет силу, если мы лишаем смерть ее прерогативы настоящего хозяина. Мир, в котором не было бы смерти, был бы миром, в котором надежда могла бы существовать исключительно в скрытом состоянии.

Но Г. Марсель не ограничивается такими размышлениями, для него важно выяснить: "оставить существо без надежды – не означает ли это лишить его души? Самому потерять надежду – не является ли это предпосылкой к самоубийству?" [7, с.56]. Более того, надежда дает ключ к различению самоубийства и самопожертвования. Попробуем понять, в чем заключается это фундаментальное различие, которое мы интуитивно чувствуем, но которое значительно сложнее выразить в категориях нашего опыта.

Мысль о самоубийстве пронизывает жизнь, которая мыслит себя лишенной смысла. Подобная опустошенность имеет двойной характер. С одной стороны, речь идет о том, что человек относится к своему телу как к проблеме и считает себя вправе распоряжаться им как тем, чем он владеет, то есть как вещью. Освобождение от тела тогда представляется полным освобождением. Но, отмечает Г. Марсель, не следует забывать об одном существенном нюансе: в акте самоубийства тот, кто освобождает, самим актом освобождения уничтожает себя. С другой стороны, самоубийство всегда подразумевает искаженное видение другого: "Существо, которое абсолютным образом посвятило себя другим, – пишет Г. Марсель, – не признает себя вправе свободно распоряжаться собой. Самоубийство связано с неспособностью служения"

[7, с.88]. К идее служения мы возвратимся позже, но уже сейчас можно констатировать, что различие между самоубийством и самопожертвованием следует искать именно в плоскости нашего отношения к другому.

Между самоубийством и самопожертвованием существует безграничная пропасть. В "Очерке конкретной философии" Г. Марсель возвращается к этой мысли: "Самоубийство по своей природе является отказом, уходом в отставку. Самопожертвование же по своей природе – приобщение (*adhesion*)" [5, с.117]. Прояснить эти слова помогает противопоставление мученичества и самоубийства; если первое является самоутверждением, то самоубийство – это бегство от самого себя. В отличие от самоубийства, в акте самопожертвования человек утверждается онтологически; он не стремится во что бы то ни стало присвоить свою смерть (поскольку таким действием он исключает возможность высшего пожертвования), а руководствуется идеей бессмертия – бессмертия, которое можно постичь лишь в мире, где пожертвование не просто возможно, а действительно осуществлено; бессмертие, которое беспредельно превышает идею выживания.

### Интерсубъективное значение присутствия

Для Г. Марселя феномен смерти тесно связан с другой фундаментальной темой – *присутствия*. Как было сказано, смерть прежде всего является человеку как смерть *другого*; соответственно, присутствие – это, помимо всего прочего, способ высказываться о другом, форма понимания связи, которая соединяет меня с этим *ты*. Факт присутствия другого предусматривает взаимность, двупаправленность такой связи; кроме исследования этого способа принятия существования другого как главного условия подлинного общения, для французского философа присутствие этого *ты* является конститутивным элементом собственного *Я*. В своих книгах Г. Марсель обращается к поиску условий подлинности собственного *Я*: "Я ничего не могу утверждать о себе такого, что было бы подлинным "я"; ничего такого, что было бы постоянным, ничего такого, что было бы вне критики и вне продолжительности. Отсюда возникает эта безудержная потребность ут-

верждения извне, утверждения кем-то другим; это парадокс, когда через другого человека и только через него, в конечном итоге, наиболее сосредоточенное на себе "я" обретает свое действие" [3, с.22]. Итак, о присутствии в данном контексте речь идет как об опыте, одновременно неизбежном и неясном, который каждый из нас обретает вследствие ощущения своего существования, бытия в мире. Следует отметить, что любая попытка проблематизировать присутствие лишена смысла, поскольку в идее присутствия ощущается глубокое единство, совпадение онтологического и таинственного. Если обратиться к метафоре света, то можно сказать, что опыт присутствия схватывается мной как определенная вспышка, которая позволяет по-иному, с новых позиций посмотреть на другого. Я перестаю воспринимать его сугубо как объект собственного мышления, здесь происходит переход от *он* к *ты*.

Безусловно, восприятие другого как *ты* требует от человека определенной внутренней собранности, сосредоточенности. Едва лишь я теряю эту сосредоточенность, я подвергаюсь соблазну объективации. "Присутствие, – говорит Г. Марсель, – всегда может уступить место проблемам, но только в той степени, в которой оно теряет значение присутствия" [7, с.81]. Итак, можно сказать, что объект как таковой не является присутствующим; чтобы приблизиться к пониманию присутствия, мы должны преодолеть понятие объекта и его структурные условия. В данном контексте речь идет о внеобъективном бытии, о бытии, которое неподвластно объективации. "Присутствие, – пишет крупнейший русский исследователь Г. Марселя В. Визгин, – не поддается верификации. О нем можно *свидетельствовать*, его можно *признавать*. Но знать так, как можно знать объект, невозможно... Мы переходим в мир персоналистической экзистенциальной онтологии" [1, с.9]. Для того чтобы приблизиться к пониманию присутствия, необходимо отказаться от идеи прогресса как от фактора, который имеет значение лишь в области проблемного (проблема как то, что по своей природе предусматривает возможность окончательного решения, исчерпывающего ответа); присутствие



же по своей природе позволяет преодолеть различие "вне меня" и "во мне", различие внешнего и внутреннего.

Присутствие, отмечает Г. Марсель, – это нечто большее, чем просто "быть здесь", оно имеет универсальный характер и его нельзя свести к голой констатации места моего тела в пространстве. Оно заполняет собой все – можно даже сказать, что оно представляет собой другой способ видения реальности. В таких условиях меняется понимание сущности моего собственного я как того, кто свидетельствует о присутствии. Г. Марсель подчеркивает: ""Я" – это, вопреки всему, *здесь и теперь*" [3, с.21]. Что это означает? В такой ситуации странным образом находят свое единство универсальный характер присутствия и предельная конкретность моего я. С одной стороны, я полностью включен в опыт присутствия (исчезает напряжение между внешним и внутренним), а с другой стороны, именно я, а не кто-то другой, переживаю это и получаю возможность свидетельствовать. Это своего рода проявление того, что я остаюсь честным и в полной мере готов держать ответ за такой опыт. Скорее всего, именно такую конкретность имел в виду Г. Марсель, когда писал: "Совершенно очевидно, что было бы полной химерой надеяться научить кого-то искусству присутствия для другого: преподавать можно лишь жесты и гримасы. Подобное искусство на самом деле есть благодатный дар" [1, с.214]. Итак, я выступает здесь не как изолированная реальность, а, скорее, как условие причастности к тайне существования другого. Возможности рефлексии удваиваются, когда она опирается на опыт присутствия; и лишь от меня самого зависит, готов ли я обратиться к такому опыту.

"Настаивать на не-объективном характере присутствия, – продолжает свою мысль философ, – ни в коей мере не означает утверждать, что оно является исключительно субъективным. На самом деле здесь нужно говорить об intersубъективности" [1, с.214]. Однако, отмечает Г. Марсель, к понятию intersубъективности необходимо подходить крайне осторожно, поскольку существует риск толковать ее лишь в качестве противоположности объективности. Для французского философа важным в данном

контексте является несколько другой аспект; для него интерсубъективность – прежде всего открытость (*disponibilité*). Речь идет о том, что существует возможность быть включенным в жизнь другого, мы словно начинаем видеть мир его глазами: оказывается, именно так мы преодолеваем одержимость самими собой. Если сами мы неспособны отвлечься от себя, то присутствие другого делает чудо, и открытость этому чуду преодолевает преграды между мной и им. Подчеркивая фундаментальную роль интерсубъективности, Г. Марсель настаивает на необходимости во что бы то ни стало сохранять подлинность *мы*.

Чтобы лучше понять характер такого отношения, которое возникает между *я* и *мы*, философ вводит понятие со-присутствия. Обычно такое со-присутствие является чем-то совсем иным по отношению к любым формам рядоположенности (*juxtaposition*), имплицитным в наше повседневное общение с другими. "Когда я говорю, что другой дан мне как присутствие или как бытие, – пишет М.-М. Дави, автор книги "Странствующий философ. Габриэль Марсель", – это означает, что я не могу относиться к нему так, словно он случайно оказался передо мною; между им и мной возникает отношение, которое в определенном смысле превышает то, что я способен осознать; он не просто передо мной, но также во мне. Или, точнее, эти категории оказываются преодоленными, они больше не имеют смысла" [4, с.296]. Можно сказать, что мы вдвоем становимся носителями определенного света, который нас неразрывно соединяет. Свет, источник которого для нас остается тайной, но который нас преображает.

Для Г. Марселя ярким свидетельством способности человека быть открытым присутствию является любовь, поскольку ее можно назвать присутствием *par excellence*. И в самом деле, любви присуще стремление преодолевать пропасть, существующую между мной и другим; при этом она не стремится превратить мое отношение к этому другому в форму владения. Таким образом, Г. Марсель дает своеобразный ответ Ж.-П. Сартру с его известным высказыванием "другие – это ад". В отличие от истолкования связи меня с другим, в соответствии с которым я, приоткрываясь этому другому в своем стремлении к общению, становлюсь уязви-

мым, Г. Марсель предлагает иное прочтение такого отношения. Любить какое-то существо – значит надеяться от него получить нечто, что не может быть ни определено, ни предусмотрено; это также означает наделять его способностью ответить на мою надежду. Таким образом, я всего себя предлагаю, сознательно "передаю" другому. Но, добавляет философ, если речь идет именно о любви, не стоит считать, что другой, принимая меня, тем самым понимает это как право владеть, распоряжаться мной. Это скорее дар (если другой готов принять его), который обретает смысл в связи с идеей откровения (в глубоко христианском смысле этого слова)<sup>1</sup>: "Абсолютная верность определенному существу предусматривает существование Того, в присутствии кого я связал себя обязательством (например, в таинстве брака)" [7, с.68]. Тем не менее, предостерегает Г. Марсель, любовь как присутствие – это определенный опыт, всю полноту которого невозможно постичь в виде знания. Любое утверждение о ней рискует оказаться лишь абстрактным выражением, интеллектуализацией этого присутствия.

Каким же образом мы вправе говорить о присутствии? Как считает Г. Марсель, призвание философа заключается в том, чтобы подвергать рефлексии те формы опыта, которые являются открытыми для свидетельства. В частности, присутствие может проявляться как свидетельство дара, свидетельство служения или же свидетельство верности.

### **Самопожертвование как высшая форма дара**

Г. Марсель отводит важное место идее дара, а также самопожертвованию как высшему проявлению такого дара. Возможность дарить связана с человеческой свободой, а также с тем, что философ называет творческим напряжением. Что есть в данном контексте творчество? Во-первых, Г. Марсель сближает понимание открытости другому и творческого потенциала человека – оба понятия означают преодоление бесплодного состояния за-

---

<sup>1</sup> Следует сказать, что Г. Марсель крайне аккуратно подходит к идее откровения, поскольку не считает себя вправе в полной мере включить его в свой философский понятийный аппарат. Откровение всегда переносит нас в сферу религиозного понимания человеческого существования.

мкнутости личности на самой себе. Во-вторых, автор, который своим произведением утверждает новый смысл собственного существования, сосредоточен на своем труде, ему удастся отвлечься от замкнутости. Творческий акт, утверждает Г. Марсель, является формой самоотдачи. Конечно, такой творческий порыв невозможен без проявления свободы; именно свобода разрушает ту стену, которой человек старается оградить себя от внешнего мира, сосредотачиваясь на собственном существовании (доминантой которого является владение). Однако, добавляет французский философ, склонность к отстраненности, которую можно назвать отстраненностью ничем не отягощенного зрителя, необходимо отличать от отрешенности святого или героя: "Святой, – пишет Г. Марсель, – отделяет себя от вещей и озабоченности ими лишь для того, чтобы полнее принимать участие в творческом замысле *voluntas tua* [твоей воли], которое пребывает в центре каждой жизни. Возможно, главная трагедия современного мира, заключается в том, что люди склонны смешивать эти два вида отрешенности" [5, с.87]. Итак, если наиболее соответствующей характеристикой первого состояния является отступничество, то отстраненность святого, наоборот, есть наивысшее участие.

Г. Марсель считает, что понятие дара было несправедливо дискредитировано. И это тем страшней, что именно это понятие может нам дать ключ к пониманию природы собственного существования: "Моя наилучшая часть, – утверждает Г. Марсель, – мне не принадлежит, я не владелец ее, а лишь смотритель. Нет смысла... спрашивать себя, откуда мы взяли тот или иной дар, каково его происхождение. И наоборот, мне чрезвычайно важно знать, какое отношение к этим дарам я должен в себе развить... Если хорошо подумать, то во мне нет ничего такого, что я имел бы основания не считать даром" [3, с.25]. Более того, было бы иллюзией считать, что я существует предварительно, а дары ему предоставляются согласно какому-то праву или как форма вознаграждения. Необходимо отказаться от этой иллюзии властителя (от того, что Г. Марсель называет "иллюзией материального эгоцентризма").

Дар, на самом деле, преодолевает абсурдность существования. Лишь тогда, когда человек готов признать его жизнеутверждающую силу, он может рассчитывать на то, что его собственный поступок можно истолковать в категориях дара; только таким образом приобретает свою истинную ценность акт творчества. Итак, творческая жизнь на самом деле оказывается таковой лишь в той степени, в которой она является посвященной: посвящение – необходимое условие, в своей максиме оно может требовать дара жизни. Оно преодолевает идею владения, но сам я, совершенно добровольно, готов освободиться от этой фикции. Как отмечает М.-М. Дави, в акте дарения "я посвящаю себя другому, а он, в свою очередь, посвящается мне. Такое посвящение является экзистенциальным в том смысле, в котором его нельзя свести к обмену" [4, с.269]. Существенная разница между обменом и даром заключается в том, что дар следует понимать как наилучший способ распорядиться собственной свободой – человек с радостью отдает ее в руки другого.

Такое посвящение свободы ни в коем случае не следует истолковывать как самоотрицание, наоборот: тем самым преодолевается абсурдность моей жизни, в этом поступке моя жизнь выступает в качестве субъекта и находит свою целостность. Кроме меня самого, без сомнения, важной оказывается позиция адресата – того, кому я дарю. Ключевым является умение принимать и, более того, умение обнаруживать ценность того, что другой получает от меня в дар. Свидетельствуя о ценности дара, его неповторимости, тот, кто получает, тем самым утверждает меня как личность. Дар уникален и неповторим, он персонифицируется; так же уникален тот акт, которым я приоткрываюсь другому. Следует подчеркнуть, что этот дар, который я осознаю как предназначенный одному-единственному человеку (в этом заключается его подлинность), этот принятый дар не прибавляется автоматически к тому, чем другой уже владел раньше. Если можно так выразиться, дар имеет ценность не в категориях владения, он "удостоверяет" бытие. Здесь речь идет о приобщении другого к определенной реальности, определенной полноте.

Таким образом, каждым актом дарения я отдаю часть себя, каждый раз это акт самопожертвования. Но существует также абсолютная форма жертвы – когда человек готов принести в дар собственную жизнь. "Отказ отдать свою жизнь в крайних, чрезвычайных обстоятельствах, означает не сохранить ее, а по-калечить, – пишет Г. Марсель. – Дело здесь обстоит так, словно жертвоприношение предстает самим свершением жизни, словно потеря ее в данном случае – средство ее спасения" [1, с.48]. Такое смелое утверждение нуждается в разъяснении. Жизнь, которую человек приносит в жертву, нельзя рассматривать как нечто материальное. Эта жизнь открывается в парадоксальном смысле: с одной стороны, она является всем, абсолютным единством, с другой же – она нуждается в том, чтобы сознание перестало считать себя точкой отсчета перспективы. Более того, перспектива фактически меняется, и уже само по себе жертвоприношение понимается как "меряющая мера, то есть сообщающая свое величие той реальности, которую она измеряет" [1, с.51]. В связи с этим принципиальным становится различие автоцентричной и жертвенной любви, которым подчеркивается фундаментальное изменение способа смотреть на сущность собственной жизни. Лишь в перспективе жертвенной любви оправданной становится идея бессмертия. Как отмечает Г. Марсель: "Бессмертие можно помыслить лишь в мире, где жертвенность не просто возможна, а в самом деле реализована. Переход от одного измерения к другому" [1, с.49]. Таким образом, самопожертвование как форма дара представляет собой утверждение бытия.

### **К археологии понятия "служения"**

Обращаясь к понятию служения, Г. Марсель считает необходимым остановиться на его возможных толкованиях. Философ уверяет, что для него неприемлема гегельянская диалектика Хозяина и Слуги – такой подход рискует лишь усложнить дело. Поэтому понимание субъекта служения как слуги или раба следует оставить в стороне.

Другое возможное толкование, которое выделяет Г. Марсель, заключается в понимании служения как возможности быть

использованным. Конечно же, главным образом речь идет о владении вещами: сказать "этот предмет больше не может мне служить" все равно что сказать "он больше непригоден для использования". Разумеется, в этом смысле идея служения оказывается искаженной. Для Г. Марселя это, по большому счету, игра слов, пройти мимо которой он, однако, не может; если сперва речь в данном контексте идет лишь о вещах, то в перспективе возникает опасность перенести эти характеристики на другого человека как на объект, который может быть использованным.

Еще один смысл служения особенно характерен для нашего времени; он заключается в идее служения как формы найма. Когда служащий обязуется выполнять какую-то работу, разве это не является служением в истинном смысле этого слова? Г. Марсель склонен давать отрицательный ответ на такой вопрос и подтверждает свою позицию словами: "Я рассматриваю служение как интерсубъективное отношение, которое предполагает определенный взаимообмен. Важно сделать ударение на этом интерсубъективном аспекте, поскольку при условиях, которые, между прочим, не так просто объяснить, мы вырываемся за ограничения чистого функционализма" [6, с.120]. Одним из таких условий французский философ называет преданность, поскольку этот феномен позволяет нам с легкостью увидеть разницу, существующую между выполнением какой-то обязанности или контрактом и наличием интерсубъективной связи. В частности, служащий ничем не обязан вне того времени и того вида работ, которые он на себя взял – таким образом, преданность оказывается чем-то таким, что не вписывается в рамки его позиции. Более того, преданность лишь усложняет дело, делает невозможным строго определенный расчет, четкую бухгалтерию: "Я должен выполнять лишь ту работу, которая оплачивается – пишет Г. Марсель; – как только я выхожу за грань своего контракта, я принадлежу себе, и никто не имеет права требовать чего-то от меня" [6, с.121]. На самом деле, речь идет о сознании потребителя, которое в условиях повседневности не кажется чем-то диким или неприемлемым. Но, приводит пример мыслитель, насколько все меняется, едва мы от абстрактной идеи такого служения-контракта переходим к

конкретному примеру. Имеет ли право медсестра, у которой закончился рабочий день, покинуть больных, если никто не пришел ее сменить? Помогая больным в течении дня, она выполнила свою работу; но это же не означает, что в том случае, если она уйдет, больные смогут заботиться о себе сами. Они остаются все теми же больными. Очевидно, если мы попробуем найти ответ в плоскости служения как функционализма, это ни к чему не приведет; есть медсестра, которая выполнила свою задачу, есть администрация, которая должна была позаботиться о больных и есть эти самые больные... Бюрократия всячески избегает любых форм служения; роль личности становится минимальной, если есть возможность перекинуть все обязанности на химерические кабинеты.

Конечно, продолжает Г. Марсель, может показаться, что нивелиция идеи служения как типа интересубъективных отношений связана с исчезновением определенных социальных форм, которые оказались исторически устаревшими, своеобразным пережитком феодализма. Но такое предположение бессмысленно, поскольку деперсонализация человеческих отношений не соответствует идее прогресса.

Кроме понятия преданности Г. Марсель обращается также к *чести*. Честь напрямую связана с личностью или тем, что ее превышает. Более того, личность существует при условии, что нечто ее превышает, приподнимает до уровня трансценденции. Таким образом, возможно противостоять влиянию технократического сознания, поскольку, в противном случае, бессмысленным оказывается не только обращение к концепту чести, но и то, что можно назвать "одухотворением" человека. Фактически, новый тип реальности способствовал появлению нового взгляда на наши отношения с другим, доминантой которых можно считать равнодушие и безликость.

Конечно, если придерживаться исключительно данных разума, то понятно, что интересубъективные отношения становятся чем-то необязательным. Однако, утверждает Г. Марсель, в том-то и дело, что попытки обобщения ситуации могут лишь усилить наш пессимизм. Вместе с тем необходимо понимать, что своим



собственным опытом я могу преодолеть этот стереотип, который, в сущности, обезличивает человека. "Каждый из нас, – пишет Г. Марсель, – должен постоянно приумножать взаимоотношения, связывающие два существа (d'être à être), и тем самым сопротивляться пожирающей анонимности, которая расплзается вокруг нас, будто пораженная раком ткань. Такие взаимоотношения двух существ принято называть *братскими*. Именно в перспективе братства понятие служения все еще может явить свое богатство в наше время" [6, с.126]. Ясно, что в случае Г. Марселя обращение к понятию "братства" особенно красноречиво: он, как и все французское общество, привык к лозунгу "Свобода, равенство и братство". Однако если задуматься над этими словами, открывается определенное разногласие, которое французский мыслитель склонен рассматривать как принципиальное. "Мы настолько привыкли видеть слова равенство и братство рядом, – утверждает он, – что даже не задаемся вопросом, являются ли совместимыми те идеи, которые они обозначают... Равенство предполагает спонтанное утверждение, обусловленное претензией и злопамятством: я ровня тебе, я не хуже тебя. Иными словами, равенство основано на сознании отстаивания собственных прав. Братство, наоборот, имеет другую направленность: ты мой брат. Здесь все происходит так, будто сознание направлено к другому, к ближнему" [6, с.126]. Слово "ближний" помогает понять дихотомию равенства и братства. Если задуматься, то, обращаясь к своему ближнему, к своему "брату", мы никогда не стараемся подчеркнуть тот факт, что мы ему ровня; наше внимание не сосредоточено на том, чем мы являемся, чего мы достойны. Дух сравнения здесь оказывается, попросту говоря, чужим.

Если я обращаюсь к другому как к ближнему, то способен даже ощутить радость от того, что готов признать его преимущество надо мною – и в этом не будет никакого мазохизма. Чувство преимущества, которое сопровождается радостью, является составляющей восхищения, то есть придает стремление, порыв. "Восхищение, – объясняет Г. Марсель, – насколько можно его перевести в понятийный ряд, является утверждением не относительного, а абсолютного превосходства; ...и в данном отношении

слово "несравнимое" (*incomparable*) точно подходит по смыслу" [5, с.75]. Итак, идея служения раскрывается в полной мере: я стремлюсь служить ближнему, хочу открыться ему и приобщиться к этой радости. Я хочу быть щедрым и тем самым быть творцом. Вместе с тем опыт равенства соответствует определенному типу интроверсии, который является чем-то противоположным любой творческой щедрости<sup>2</sup>.

Чтоб лучше понять, о какой перспективе говорит философ, следует подчеркнуть религиозный характер такого служения. Это не означает, что лишь верующий человек способен служить, но это делает видимыми определенные интуиции, присущие такому типу взаимосвязи двух существ. Беря во внимание христианский контекст идеи служения, можно утверждать, что все люди являются *равными* перед Богом. Тем не менее здесь отсутствует какое либо идеологическое прочтение; идея равенства скорее означает равную способность людей к творческому служению (другими словами, все мы являемся равными в своей уникальности).

### **Верность другому как отражение абсолютной Верности**

Понятие верности является ключевым для философии Г. Марселя, оно помогает постичь человека как существо intersубъективное. Прежде чем обратиться к анализу фундаментальных положений идеи верности у Г. Марселя, необходимо прояснить само поле исследования.

Мыслитель стремится найти критерий, который позволил бы сузить философское истолкование верности, увидеть в ней условие человеческой открытости. Он предлагает исключить из поля анализа целую иерархию обязательств, которые только мешают пробиться к сути вопроса. К такому роду условных обязательств Г. Марсель относит все то, что касается субъективных взглядов и вкусов человека (например, его литературные или

---

<sup>2</sup> Следует подчеркнуть, что Г. Марсель не утверждает, будто до появления идей равенства не было несправедливости. Это было бы абсурдно. Но стоит признать, что такая идеологическая "маскировка" делает несправедливость только опасней и уменьшает способность эффективно ей противостоять.

политические взгляды). Безусловно, я не могу гарантировать их неизменности, ведь в будущем такие взгляды на самом деле уже будут *не моими*. И в этом нет ничего крамольного, нет никакого этического противоречия; речь идет исключительно о внутреннем характере таких взглядов.

Центром исследования должен стать другой вид обязательств, которые являются трансцендентными по отношению к возможному опыту. Пример такого обязательства – верность *другому* (здесь речь может идти не только о перемене взглядов, но и об изменении знаний или чувств). Более того, лишь верность другому человеку представляет собой верность в прямом смысле этого слова. "Может быть лишь верность человеку, – пишет философ, – а не идее или идеологии" [7, с.68]. Следует отметить, что верность никогда не бывает верностью самой по себе, но всегда относится к тому, что мы вправе назвать *связью*. Можно сказать, что дар предполагает не только мое действие, но и готовность другого принять этот дар, приобщиться к акту творчества. Точно так же верность предстает как отношение; для меня важно ощущать присутствие ближнего, перед лицом которого я даю обет верности. Таким образом верность открывается мне как акт свидетельства, и для меня принципиально, что другой видит мою готовность открыться ему. "Г. Марсель показывает, что верность самому себе помыслить не проще, нежели верность кому-то другому, – пишет в связи с этим М.-М. Дави. – Может казаться, что верность самому себе является приоритетом, но на самом деле это не так" [4, с.264]. Считать так означало бы упрощать проблему; на самом же деле существует тот, другой, и страх перед его суждением по поводу нарушения данного мной слова.

Но что представляет собой такой страх и действительно ли нам следует его учитывать? Ведь, как может показаться, существует проблема времени, которую наша связь с другим не способна преодолеть. Г. Марсель считает это ловушкой – серьезной, но от этого не непреодолимой. Итак, вопрос заключается в следующем: каким образом я могу давать обет на будущее, если оно от меня скрыто? На самом деле, очевидной становится опасность формализма и чистой абстракции. Может казаться парадоксаль-

ным, что каждое обещание, которое я даю другому человеку, необходимо рассматривать как конкретное свидетельство моей верности. Природа всякого обязательства такого рода – общая, но существует риск воспринимать их как определенную абстракцию (что заставляет нас относиться к вопросу времени как к чему-то действительно угнетающему). В каждом же конкретном случае выполнить обязательство, по Г. Марселю, означает проявить надвременное тождество личности, которая дает слово и выполняет его. "Это тождество, – объясняет мыслитель, – представляет ценность само по себе, каким бы ни было мое обещание. Именно данное тождество важно подтвердить – и только его, – каким бы абсурдным ни казалось подобное обязательство постороннему человеку" [5, с.44]. Итак, именно в соблюдении обещания заключается преодоление времени, и именно незнание будущего делает обещание ценным и весомым. Верность превышает временную причинность; тем самым она принципиальна для меня, так как открывает мне горизонт бытия.

Важно осознать, что моя верность – это определенное слово, которое я даю другому, это своеобразная подпись, которой я скрепляю нашу связь. Следовательно, сдержанье это слово – смысл моей жизни, а его нарушение, стирание подписи – это стирание моей подлинности, своего рода обезличивание. Верность представляет собой свидетельство моего присутствия.

Следует заметить, что, когда речь идет о моей связи с другим, существо, которому я дал слово верности, также со своей стороны может измениться. Но влияет ли это на мою клятву и не означает ли, что, давая клятву, я тем самым делаю возможной измену (поскольку не буду более считать себя чем-то обязанным этому другому)? Отвечая на такой упрек, следует, прежде всего, окончательно прояснить существенный момент: верность другому, корнем и центром которой буду я сам, путем скрытой подмены оставляет место для несправедливости в самом сердце существования. В этом контексте понятными становятся слова Г. Марселя о том, что верность предполагает опыт смирения. Верность, чтобы не уподобляться простому упрямству, должна иметь своим исходным пунктом нечто абсолютное. Я даю слово, и тем самым

полностью полагаюсь на тебя; я придерживаюсь обещания вопреки тому факту, что, давая клятву верности, я переступаю грань всякого формального обязательства, то есть обязательства, которое отвечает моей природе. Я имею дело с трансцендентным.

Г. Марсель подчеркивает, что в основе обещания лежит фундаментальное представление религиозного характера. Я даю клятву; есть тот, кому она адресована, и, кроме того, есть свидетель моей клятвы. Речь идет не о постороннем человеке, который смотрит на ситуацию извне, а о Том, кто предаёт верности истинный смысл и силу (в частности, верующий человек даёт клятву перед Богом). Соответственно, Г. Марсель утверждает: "Очевидно, отказ от обязательства возможен, но он не может быть оправдан изменением субъекта или предмета; его можно объяснить только как грех" [5, с.40].

Еще один важный аспект, на котором делает акцент французский философ, связан с понятием *гордости*. Было бы ошибочно считать ее составной частью верности. Как уже было указано, "я" в качестве дающего слово, не являюсь центром перспективы. А значит, *моя* гордость здесь также не при чем. Она не может быть тем принципом, на котором основывается верность, ведь та требует от человека смирения и терпения. Вместе с тем Г. Марсель допускает, что гордость может быть связана с недоверием другому: "Недоверчивость может казаться лишь иным наименованием критического духа, не склонного принимать ничего без доказательств... С другой стороны, с точки зрения религиозной, не связано ли недоверие всегда с определенной гордыней разума, которая должна считаться грехом?" [2, с.134]. И хотя философ не готов дать окончательный ответ, тем не менее, в горизонте метафизического видения он ощущает близость недоверия к неверности. То есть существует точка пересечения, где недоверие совпадает с радикальной неверностью.

Кроме всего прочего, необходимо прояснить разницу, существующую между верностью и постоянством (*constance*). Как отмечает П. Рикер, верность, как ее понимает Г. Марсель, отличается от постоянства – она не является инертной [9, с.71]. На самом деле верность противоположна инертному конформизму,

она – перманентное свидетельство не чего-то чисто формального, а онтологического. "Постоянство может рассматриваться как рациональный каркас верности, – пишет Г. Марсель. – Кажется, что в нем можно усмотреть просто факт упорства по отношению к определенному аспекту... В верность входит не только постоянство, понятое как неизменность. Она предполагает и другой элемент, более трудный для понимания, который я назвал бы *присутствием*" [2, с.120-121]. Именно присутствие одухотворяет верность, передает ей творческий порыв. Кроме того, если взять постоянство в его чистом виде, мы рискуем опуститься до определенного напряжения, своеобразной борьбы, сначала внутренней, но со временем и внешней. В наихудшем случае такая борьба может предстать как ненависть или чувство взаимного отвращения. Чтобы прояснить такую ситуацию, Г. Марсель обращается к примеру: между мной и другим человеком устанавливаются такие отношения, что он ощущает определенное обязательство по отношению ко мне и при определенных обстоятельствах я склонен рассчитывать на его поддержку. В свою очередь, он будет вынужден удовлетворить мою потребность в нем, хотя при этом может ощущать неприязнь, то есть – преодолевая внутреннее сопротивление. Конечно, внешне все будет выглядеть корректно, и у меня не будет оснований в чем-либо укорять этого человека. Но совершенно естественно, что я буду ощущать неудобство и буду желать как можно быстрее освободить его от таких обязательств. Вправе ли я назвать другом человека, которого "не в чем укорить", будет ли достаточной такая характеристика? Конечно же, нет. Г. Марсель добавляет: "Дружба и верность являются неотделимыми друг от друга" [2, с.122]. Принципиален тот момент, что я сам не могу наделять себя званием "верного друга"; это исключительного прерогатива другого, лишь он может ощутить, действительно ли я достоин такой характеристики. И никакие внешние формальные признаки не могут послужить для этого достаточным основанием.

Существует еще один ключевой момент в понимании Г. Марселем идеи верности. Помимо того что верность становится условием интерсубъективных связей, для французского мыс-

лителя она тесно связана с возможностью верить и ощущать себя христианином: "Более всего меня поддерживает желание не быть на стороне тех, кто предал Христа" [7, с.24]. Понятие верности стоит у истоков христианского мировосприятия, оно оказывается глубоким образом соединено с верой на протяжении всей жизни человека: "На основе этой абсолютной Верности, которую мы называем Верой, становятся возможными другие верности" [5, с.240]. Творческая верность раскрывается как условие присутствия. Ведь в акте трансценденции осуществляется мое единение с Богом. Именно по отношению к этому единению утверждается и определяется моя свобода. Вера становится гарантом каждого моего опыта верности другому человеку как проявления такой свободы. Г. Тибон пишет: "Наиболее скромный опыт любви и верности, наименьший настоящий обмен между двумя существами, предполагает... попытку... вновь связать себя с абсолютным и безусловным Ты, который для наших душ является тем, чем душа является для членов живого тела" [12, с.79].

Важно указать, что именно вера и придает верности характер свидетельства. Для человека особую ценность представляет пример святого или пример мученика, поскольку оказывается, что абсолютная верность может быть нам явлена конкретными свидетелями здесь и сейчас: "Святость, которую проявляют некоторые выдающиеся свидетели на протяжении веков... должна находить отклик в сердцах, вызывать в сознании тех, кто колеблется и нерешителен, постоянный импульс к строгости по отношению к себе, пробуждая надежду" [5, с.210]. В этой же перспективе Г. Марсель понимает назначение Церкви – как вечное свидетельство, как верность<sup>3</sup>.

В заключение необходимо подчеркнуть, что для Г. Марселя верность – это также способ преодоления смерти как отсутствия. Возможным становится соединение активной верности умершему любимому существу и самого закона жизни. Из этой борьбы с

---

<sup>3</sup> В Церкви мы находим единство святых. Не случайно в христианстве смерть, небытие преодолеваются присоединением к лику святых (единный лик как воплощение лика Христа). В то же время, каждый святой остается для нас конкретным свидетелем, сохраняет свое лицо.

небытием присутствие выходит победителем: "Верность обнаруживается поистине только там, где она бросает вызов отсутствию, побеждает его, и, в частности, побеждает то отсутствие, которое представляется нам – без сомнения, обманчиво – как абсолютное и которое мы зовем смертью" [5, с.219]. Верность можно назвать единственным эффективным средством, которое дает нам возможность отринуть понимание времени как безликой неизбежности нашего существования.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 214.
2. Марсель Г. Творческая верность // Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004. – С. 134
3. Марсель Г. "Я" і інший // Марсель Г. Homo viator. – К.: Пульсарі, 1999. – С. 22.
4. Davy M.-M. Un philosophe itinerant. Gabriel Marcel. – P. 269.
5. Marcel G. Essai de philosophie concrete. – Paris: Gallimard, 1999. – P. 87.
6. Marcel G. Dégradation de l'idée de service et dépersonnalisation des rapports humains // Les hommes contre l'humain. – Editions universitaires. – P. 120.
7. Marcel G. Être et Avoir. – Paris: Editions Universitaires, 1991. – P. 26.
8. Marcel G. Présence et immortalité. – Paris: Présence de Gabriel Marcel, 2001. – P. 185 – 186.
9. Ricoeur P. Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl. – P. 71.
10. Tilliette X. Gabriel Marcel et l'autre royaume // Jean Wahl et Gabriel Marcel. – P.: Beauchesne, 1976. – P. 35.
11. Tilliette X. Gabriel Marcel ou le socratismе chrétien // Philosophes contemporains. – P.: Desclée de Brouwer, 1953. – P. 49.
12. Thibon G. Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel // Ils sculptent en nous le silence. – P: F.-X. de Guibert, 2003. – P. 79.