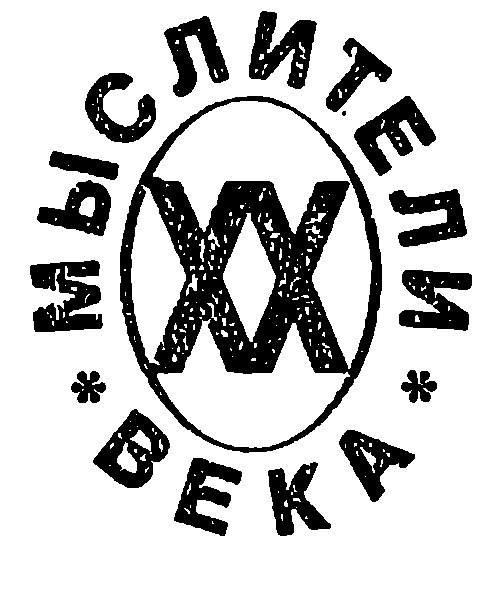


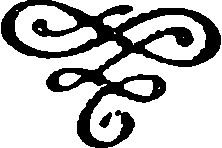
АКАДЕМИЯ НАУК СССР **Институт философии**

Хосе Ортега-и-Гассет



X. Ортега-и-Гассет

Что такое философия ?



***Москва***

НАУКА

***1991***



ББК 87.3 063

0301030000

042(02)-

ISBN 5-02-

Ответственпый редактор доктор философских наук **М. А, Кисселъ**

Рецензенты; доктора философских наук 27. 27. **Гайденко**, **Б**. **Т. Григорян**

Редактор издательства **В**. **С**. **Егорова**

-174

0^— 722—91 I полугодие

008115—9 © Издательство «Наука», 1991

Тема нашего времени

1. Идея поколений

Научной системе важнее всего быть истинной. Но изложепие на­учной системы налагает еще одну обязанность: помимо истинно­сти ей необходима понятность. В данном случае я имею в виду не трудность абстрактного мышления, особенно когда оно вводит что-то новое, а понимание его глубинной тенденции, идеологиче­ской интенции, можно сказать, всего его облика.

Наше мышление притязает на истинность, т. е. на покорное отображение бытия вещей. Было бы, однако, утопичным, а потому и ложным предположение, будто для реализации этой претензии мышление руководствуется исключительно вещами, принимая во внимание лишь их взаиморасположенность. Если бы философ встречался только с объектами, то философия всегда была бы примитивной. Но вместе с вещами исследователь обнаруживает мысли других людей, все прошлое человеческих размышлений, бесчислеппые тропы предшественников, следы путей, проложен­ных сквозь вековую сельву проблем, сохраняющую девственность, несмотря па вновь и вновь возобновляемое насилие.

Любой философский опыт, таким образом, принимает во вни­мание две инстанции: бытие вещей и то, как они осмыслялись. Со­трудничество с предшествовавшими размышлениями служит ему по крайней мере тем, что позволяет избегнуть уже совершенных ошибок и придает последовательности систем характер прогресса.

В таком случае мышление эпохи может занять по отношению к мысли других эпох две противоположные позиции — в особенно­сти к недавнему прошлому, являющемуся всегда наиболее дей­ственным, содержащим в себе все прошлое. Действительно, есть эпохи, когда мышление считает себя развитием зародившихся прежде идей, и эпохи, ощущающие недавнее прошлое как нечто, заслуживающее срочных радикальных реформ. Есть эпохи мирной **¡** философии и эпохи философии воинственной — стремящейся раз- **^** рушить прошлое посредством его радикального преодоления. Наша эпоха принадлежит к эпохе последнего типа, если под «на­шей эпохой» понимать не то, что сегодня завершается, а то, что начинается.

Когда мышление принуждено занять по отношению к недав­нему прошлому воинственную позицию, интеллектуальное сообще­ство раскалывается на две группы. С одной стороны, огромная

3

масса, составляющая большинство тех, кто отстаивает устоявшую­ся идеологию, с другой — незначительное меньшинство предста­вителей авангарда, наделенного чуткой душой, провидящей в дали будущего неизведанные миры. Это меньшинство осуждено на не­понимание: масса не может правильно истолковать движения, вы­званные вйдением новых далей,— отставшие еще не достигли высоты, с которой видна **terra incognita** \*. Поэтому ушедшее впе­ред меньшинство живет в опасности — между новыми землями, которые оно намерено завоевать, и отставшей враждебной толпою за спиной. Творя новое, оно должно защищаться от старого, держа в руках — подобно восстанавливавшим стены Иерусалима — одно­временно и заступ и копье \*.

Этот раскол является более глубоким и важным, чем принято считать. Попробую пояснить, в каком смысле.

Изучая историю, мы стремимся к пониманию перемен, проис­ходящих в человеческом духе. Для этого нам нужно прежде всего обратить внимание на различия этих изменений по их рангу. Од­ни исторические феномены зависят от других, более глубоких, не­зависимых от первых. Идея о том, что все на все влияет и все от всего зависит,— это туманная мистика, вызывающая отвраще­ние у стремящегося к ясности видения. Нет, тело исторической реальности наделено иерархически совершенной анатомией, по­рядком субординации, зависимости между различными классами рангов. Так, трансформации в промышленности и политике по­верхностны: они зависят от идей, от моральных и эстетических предпочтений современников. В свою очередь, идеология, вкусы, мораль представляют собой лишь последствия и спецификации радикального чувства жизни, ощущения экзистенцией самой себя в недифференцированной целостности. То, что мы будем называть «жизненным мироощущением», есть первичный исторический фе­номен, первое, что нам необходимо определить для понимания эпохи.

Однако, когда изменение мироощущения происходит у одного индивида, оно не ведет к исторической трансценденции. В области философии истории обычно вступают в спор две тенденции, явля­ющиеся, на мой взгляд (хотя я не собираюсь сейчас останавли­ваться на этом вопросе), одинаково ложными. Это коллективист­ская и индивидуалистическая интерпретации истории. Для первой субстанцией исторического процесса являются действия диффуз­ных множеств, для второй историческими действующими лицами являются исключительно индивиды. Активный, творческий харак­тер личности слишком очевиден, чтобы мы могли принять коллек­тивистский образ истории. Массы восприимчивы, они ограничива­ются поддержкой или сопротивлением людям, наделенным лич­ностной жизнью и инициативой. Но, с другой стороны, одинокий индивид есть абстракция. Историческая жизнь — это сосущество­вание. Жизнь выдающейся индивидуальности заключается как раз

\* Неведомая земля (лат.).

4

во всеобъемлющем воздействии на массы. «Героев» 'невозмож­но отделить от масс2. Речь идет о сущностной двойственности исторического процесса. На всех ступенях своей эволюции чело­вечество всегда представляло собой функциональную структуру, в которой наиболее энергичные — какой бы ни была форма этой энергии — воздействовали на массы, придавая им определенную конфигурацию. Это предполагает некую базисную общность выс­ших индивидов и вульгарной толпы. Абсолютно чужеродный для массы индивид не мог бы произвести на нее ни малейшего воздей­ствия: его деятельность скользила бы по социальному телу эпохи, не вызывая в нем какой-либо реакции, не входя, следовательно, в общеисторический процесс. Это происходило неоднократно, и на полях текста истории остаются пометки — биографии этих «эк­стравагантных» людей. Как и все биологические дисциплины, ис­тория имеет специальный раздел для монстров, тератологию 3.

Изменения жизненного мироощущения, являющиеся решающи­ми в истории, предстают в форме поколений. Поколение — это и не горсть одиночек, и не просто масса: это как бы новое целостпое социальное тело, обладающее и своим избранным меньшинством, и своей толпой, заброшенное на орбиту существования с опреде­ленной жизненной траекторией. Поколение, динамический компро­мисс между массой и индивидом, представляет собой самое важное историческое понятие и является, так сказать, той траекторией, по которой движется история.

Поколение — это человеческая разновидность в том строгом смысле, каковое придают этому термину натуралисты. Его члены приходят в мир с некими типичными чертами, придающими им общую физиономию, отличающую их от предшествующего поко­ления. В пределах этой идентичности могут пребывать индивиды, придерживающиеся самых разных установок, вплоть до того, что, проживая друг подле друга, будучи современниками, они чувству­ют себя зачастую антагонистами. Но за всеми неистовыми **«за»** и **«против»** взгляд легко обнаруживает проступающие общие при­знаки. И те и другие являются людьми своего времени, при всех различиях в них еще больше сходства. Реакционер и революцио­нер XIX в. намного ближе друг к другу, чем к кому-либо из пас. Белые или черные, они принадлежат одному виду, а с нас, черных или белых, начинается другой.

Более важной, чем антагонизмы **«за»** и **«против»,** в пределах поколения является неизменная дистанция между избранными и вульгарными индивидами. Имеющие широкое хождение доктрины замалчивают или отрицают это очевидное различие людей по ран­гу, так что возникает даже желание его преувеличить. Однако эти самые различия в росте предполагают применение ко всем индивидам одной точки отсчета, одной общей линии: одни выше нее, другие ниже. Она играет ту же роль, что уровень моря в то­пографии. **Каждое поколение представляет собой некую жизнен­ную высоту**, с которой определенным образом воспринимается существование. Если мы возьмем эволюцию того или много народа

5

в целом, то каждое поколение предстанет как один из моментов его жизненности, как пульсация его исторических возможностей. У каждой из пульсаций свой уникальный облик; каждое биение пульса незаменимо, так же как незаменима каждая нота в раз­витии мелодии. Мы можем сходным образом представить каждое поколение как своего рода биологический 1\* снаряд, выпущенный в пространство в точно установленное время, с определенной си­лой, направлением. В движении принимают участие его элементы и самые ценные, и самые вульгарные.

Ясно, однако, что мы просто конструируем схемы или делаем наброски, которые послужат нам для обнаружения поистине по­зитивного факта, подтверждающего идею поколения. Речь идет просто о том, что одни поколения порождаются другими, новое поколение находит формы, созданные предшествующими. Для каждого поколения жизнь есть работа в двух измерениях: в одном оно получает пережитое предшествующими поколениями — идеи, оценки, институты и т. д.; в другом — отдается спонтанному по­току собственной жизни. Отношение к собственному не может быть тем же, что к получаемому. Созданное другими, исполненное, совершенное в смысле завершенности приходит к нам как бы получив некое помазание, предстает как священное; оно создано не нами, а потому мы склонны считать его вообще нерукотворным, самой реальностью. Бывает, что идеи наших учителей кажутся нам не мнениями каких-то людей, но самой истиной, анонимно сошедшей на землю. Напротив, паше спонтанное мироощущение, то, что мы мыслим и чувствуем сами, никогда не кажется нам законченным, завершенным, застывшим словно какая-то вещь, но воспринимается как внутренний поток не столь плотной мате­рии. Эта ущербность спонтанного компенсируется его большей живостью, приспособленностью к нашему характеру.

Дух каждого поколения зависит от уравнения, образуемого этими двумя составными частями, установкой, которую принима­ет по отношению к ним большинство индивидов поколения. Пре­дается ли оно полученному, не слыша внутреннего голоса спон­танности? Хранит ли верность спонтанному, непокорное автори­тету прошлого? Существовали поколения, ощущавшие достаточ­ную однородность полученного и собственного. Такова жизнь в **кумулятивные эпохи**. Другие чувствовали глубокую разнородность этих элементов, тогда внезапно приходили **эпохи отрицания и по­лемики,** поколения борьбы. В первом случае молодые солидарны со старыми, подчиняются им: в политике, в науке, в искусстве ими руководят старцы. Это времена стариков. Во втором, посколь­ку речь идет не о сохранении и накоплении, а об отстранении и замене, старики выметаются молодыми. Это времена юных, эпо­хи обновления и созидательной воинственности.

1\* Термины «биология», «биологическое» используются в этой книге — пока нет специальных оговорок — для обозначения науки о жизни, т. е. реальности, для которой второстепенны различия тела и души. (Здесь и далее примечания Ортеги помечены цифрой со звездочкой.— **Примеч. ред.)**

6

Этот ритм — эпох старчества и эпох юности — является на-t столько очевидным феноменом истории, что удивительно, как на него никто не обратил внимания. Причина же в том, что еще никто не пытался создать новую научную дисциплину, которую можно было бы назвать **метаисторией.** Она соотносима с конкрет­ными историческими науками так же, как физиология — с клини­кой. Одним из самых любопытных метаисторических исследований явилось бы открытие больших ритмов истории. Ибо, помимо выше­указанного, имеются и другие, не менее очевидные и фундамен­тальные: например, ритм полов. Имеются признаки того, что маятник истории колеблется между эпохами с подавляющим влиянием мужчин и эпохами; подчиненными женскому влиянию. Многие доныне необъяснимые институты, обычаи, идеи, мифы неожиданно получают объяснение, когда отдаешь себе отчет в; том, что некоторые эпохи управлялись и формировались при гла­венстве женщин. Но сейчас не время углубляться в этот вопрос.

1. Предвидение будущего

Если каждое поколение наделено особым мироощущением, орга­нической совокупностью внутренних склонностей, то это значит,; что у каждого поколения свое призвание, своя историческая мис­сия. Над ним довлеет суровый императив: взрастить эти семена,, преобразовать окружающее в соответствии с характером своей1 спонтанности. Бывает так, что, подобно индивидам, поколения предают свое призвание, и их миссия остается невыполненной. Действительно, есть неверные самим себе поколения, уклоняю­щиеся от заложенных в них исторических целей. Вместо того чтобы решительно свершать предуготовленную им задачу, они; глухи к постоянному зову своего призвания и предпочитают по­коиться среди идей, институтов, удовольствий, созданных несход­ными с ними по темпераменту предшественниками. Такое дезер­тирство исторического народа, понятно, не проходит безнаказанно. Преступное поколение тащится по жизни в вечном разладе с самим собой, терпит жизненное крушение.

Я полагаю, что по всей Европе, но особенно в Испании, ны­нешнее поколение является одним из таких поколений-дезерти- ров. Редко доводилось людям жить в подобном непонимании самих себя, и, пожалуй, никогда еще человечество не было столь по­слушно чуждым ему формам, пережиткам других поколений, не находящим отклика в его сердце. Отсюда столь характерная для нашего времени апатия, например в политике и в искусстве. Наши институты, как и наши спектакли, являются окостеневши­ми остатками другой эпохи. Мы не сумели решительно порвать с этими загнивающими отложениями прошлого, но мы не можем и приспособиться к ним.

В подобных обстоятельствах нелегко понять идеологическую интенцию, внутренний облик системы мыслей, которую я вот уже несколько лет излагаю с этой кафедры. Она представляет собой

7

пока что нереализованное стремление — выразить со всею тща­тельностью исторический императив нашего поколения. Но поко­ление, кажется, упрямо не желает слышать внушения нашей об­щей судьбы. Я поневоле пришел к убеждению, что даже наилуч­шие его представители, за крайне редкими исключениями, даже не подозревают о **повороте**, **происходящем в наше время в запад­ном мироощущении**,— **по меньшей мере на один квадрант**4. Вот почему я считаю необходимым уже в этой первой лекции дать предварительный набросок того, что составляет, по моему мнению, главную тему нашего времени.

Как получилось, что она почти совсем неизвестна? В беседе

о политике с кем-нибудь из «передовых», «радикальных», «прогрес- систских» сверстников — возьмем наилучший случай — неизбежно возникают разногласия. Собеседник полагает, что это разногласия по поводу таких материй, как правительство и государство, что они носят характер политических расхождений. Но это ошибка: наши политические несогласия вторичны и они были бы лишены какой-либо значимости, если только не представляли собой по­верхностных проявлений куда более глубоких противоречий. Нас разделяют не столько политика, сколько сами принципы мышле­ния и чувствования. Прежде правовых доктрин нас отодвигают друг от друга различные биология, физика, философия истории, этика и логика. Политическая позиция таких современников есть следствие неких идей, полученных всеми нами от наших учите­лей. Это идеи, властвовавшие где-нибудь в 1890 г. Почему они удовлетворялись подтверждением полученных идей, несмотря на то, что неоднократно замечали несовпадение этих идей со своей спонтанностью? Они предпочитают службу без веры, под выцвет­шими знаменами, многотрудному пересмотру полученных прин­ципов, соотнесению их со своим внутренним чувством. И неважно, либералы они или реакционеры, отсталыми они являются в обоих случаях. Судьба нашего поколения не в том, чтобы быть либера­лом или реакционером, а именно в отсутствии интереса к этой устарелой дилемме.

Недопустимо, что личности, уже в силу уровня своего интел­лекта обязанные принять ответственность за наше время, живут подобно черни, плывут по течению поверхностных сиюминутных перемен, оставив поиск точной и свободной ориентации в ходе истории. Ибо история — это не чистая игра случая, недоступная какому бы то ни было предвидению. Конечно, предсказать единич­ные события завтрашнего дня невозможно, по такого рода пред­сказания и не представляют подлинного интереса. Напротив, вполне возможно предвидеть типический смысл ближайшего бу­дущего, предвосхитить общие очертания грядущей эпохи. Иначе говоря, во всякую эпоху свершаются тысячи непредвидимых случайностей, но сама эпоха не случайна, она обладает устойчи­вой и недвусмысленной внутренней связностью. Так же как и в случае индивидуальных судеб: никто не знает, что с ним случится завтра, но известны его характер, стремления, энергия, а тем са­

8

мым и стиль его реагирования на эти случайности. Каждая жизнь вращается по своей нормальной предустановленной орбите, случай привносит в нее возмущения и отклонения, не искажая ее по существу.

В истории возможно пророчество. Более того, история ровно настолько является научной деятельностью, насколько она дела­ет возможным пророчество. Когда Шлегель заявил, что историк — это пророк, обращенный к прошлому5, он высказал идею столь же глубокую, сколь и верную.

Интерпретация жизни, данная античным человеком, строго говоря, аннулирует историю. Существование для него заключалось в круговороте вещей. Историческими событиями были внешние случайности, последовательно обрушивающиеся то на данного ин­дивида, то на этот народ. Гениальные произведения, финансовые кризисы, политические перемены, войны были явлениями одного типа, символом которых мог бы стать кирпич, падающий на голо­ву пешеходу. Исторический процесс предстает в виде серии бес­смысленных превратностей судьбы, не знающих никакого закона. Историческая наука в таком случае невозможна — ведь наука воз­можна только там, где существует какой-то закон, который можно открыть, нечто осмысленное, а потому и доступное пониманию.

Но жизнь не является внешним процессом простого прибавле­ния случайностей. Жизнь — это серия фактов, управляемых зако­ном. Когда мы сажаем в землю семя какого-нибудь дерева, то предвидим и весь нормальный ход его существования. Мы не в состоянии предвидеть, что его скосит метнувшийся из тучи ятаган молнии, но мы знаем, что из семени черешни не вырастет крона тополя. Точно так же народ Рима представлял собой определен­ную совокупность тенденций, постепенно развивавшихся во вре­мени. Каждая ступень этого развития готовила последующую. Человеческая жизнь — это процесс внутреннего развития, важней­шие события не приходят в пего извне, не валятся на субъекта — индивида или народ,— но произрастают из него, как цветок и плод из семени. Действительно, делом случая было то, что в I в. до P. X. жил столь гениальный человек, как Цезарь. Но то, что блестяще исполнил по мере своей гениальности Цезарь, сделали бы без такого блеска и полноты другие 10—12 человек, чьи имена нам знакомы. Римлянин II в. до P. X. не мог предвидеть уникальной судьбы, выпавшей на долю Цезаря, но он мог проро­чествовать, что I в. будет «цезаристской» эпохой. Под тем или иным именем «цезаризм» был формой публичной жизни, подготав­ливавшейся со времени Гракхов. Катон вполне ясно предсказывал судьбы этого близкого для него будущего 2\*.

2\* Если бы кто-нибудь взял на себя труд собрать данные об истории исторических пророчеств, то сразу обнаружил бы, не прибегая к прост­ранным исследованиям, что пророчество было нормой, что почти каждый новый этап с изумительной точностью прогнозировался предшествующим. В подготавливаемой к публикации работе я приведу несколько тому до­казательств, но я настаиваю на очевидности данного факта — такой очевид­ности, что удивляет отсутствие ее широкого признания6.

Именно потому, что человеческое существование является жизнью, т. е. процессом, подчиненным закону внутреннего разви­тия, становится возможной историческая наука. В конечном счете наука есть усилие понять нечто. Мы понимаем ситуацию истори­чески, когда видим, как она с необходимостью проистекает из предшествующей. Какого рода необходимостью — физической, ма­тематической, логической? Ничего подобного; с необходимостью, которая сопоставима с вышеупомянутыми, но специфична — пси­хологической необходимостью. Когда нам рассказывают, что чест­ный человек Петр убил своего соседа, а затем мы узнаем, что сосед обесчестил его дочь, то акт убийства нам вполне понятен. Понимание основывается на том, что мы видим, как одно проис­текает из другого — месть из бесчестия,— недвусмысленная траек­тория, сравнимая по очевидности с истинами математики. Зная о бесчестном деянии, мы еще до преступления могли бы с такой же очевидностью предсказать, что Петр убьет своего соседа. В данном случае мы со всею ясностью видим, как при предсказании буду­щего используется та же интеллектуальная операция, что и при понимании прошлого. В обоих направлениях, назад или вперед, мы обнаруживаем одну и ту же очевидную психологическую кри­вую, подобно тому как по части арки мы без колебаний восстанав­ливаем ее целостную форму. Поэтому не кажется авантюристиче­ским предшествующее утверждение, согласно которому историче­ская наука возможна ровно настолько, насколько возможно проро­чество. Вместе с совершенствованием исторического чутья растет и способность к предвидению 3\*.

Оставим, однако, все второстепенные вопросы, предполагаемые при тщательном изложении этой мысли. Ограничимся возможно­стью предвидения ближайшего будущего: как оно осуще­ствляется?

Ближайшее будущее, очевидно, порождается нами и заключа­ется в продолжении существенного, а не произвольного, нормаль­ного, а не случайного в нас самих. Строго говоря, было бы достаточно углубиться в свою душу, и, исключив все относимое к чисто индивидуальным стремлениям, предпочтениям, предрас­судкам или желаниям, провести в будущее линии наших сущ­ностных желаний и тенденций, чтобы увидеть, как они соединя­ются в каком-то типе жизни. Но я понимаю, что эта кажущаяся столь простой операция вовсе не проста для того, кто не приучен к строгости и точности психологического анализа. Действительно, такое самокопание непривычно — человек сформировался в борь­

3\* Понятно, что это учение о возможности предвосхищения будущего едва ли связано с недавно обнародованным «историческим профетизмом» Шпенглера. Он оснонывает свой нрофетизм на внешнем созерцании истори­ческих жизней, на интуитивном сравнении форм жизни, или **морфологии.** Я придерживаюсь противоположной точки зрения: исторический прогноз возможен только изнутри жизни, а не путем сравнения ее с другими жиз­нями. Сравнительный метод морфологии в моей концепции играет лишь вспомогательную роль; кроме того, речь идет об иного рода сравнении7.

10

бе с внешним миром, ему легко различать лишь вещи, лежащие вовне. От взгляда внутрь себя самого он испытывает головокру­жение, у него затуманивается взор.

Но я думаю, что существует иная, объективная процедура для обнаружения в настоящем симптомов будущего.

Я уже говорил, что тело каждой эпохи обладает иерархиче­ской анатомией, что в нем имеются как первичные активности, так и вторичные, выводимые из первых. Проявляющееся в по­следние двадцать лет во вторичных активностях жизни, наиболее открытых взору и общеизвестных, сегодня стало проникать в пер­вичные. Политика, например, представляет собой одну из самых второстепенных функций исторической жизни — в том смысле, что она является простым следствием всех остальных 4\*. Когда состоя­ние духа начинает заявлять о себе в политических движениях, оно уже должно было пройти по всем остальным функциям исто­рического организма. Политика есть взаимное притяжение одних масс к другим. Чтобы модификация в историческом лоне дошла до масс, она должна была ранее воздействовать на избранное мень­шинство. Но члены последнего делятся на два класса: людей действия и людей созерцания. Без сомнения, новые тенденции, еще только зарождающиеся и слабые, сначала будут восприняты людьми с созерцательным, а не активным темпераментом. Требо­вания момента препятствуют человеку действия улавливать пер­вые невнятные порывы ветра, пока что не способные наполнить его паруса.

Следовательно, первый тончайший отпечаток нарождающегося времени появляется в чистом мышлении. Первое дуновение остав­ляет легкие завитки на тихой поверхности пруда. Мысль является самхлм подвижным достоянием человека, поэтому она легко под­дается незначительным изменениям жизненного чувства.

В итоге создаваемая пыне наука есть магический кристалл, в который нужно заглянуть, чтобы увидеть отблеск будущего. Имеющие зачастую технический характер модификации, пережи­ваемые сегодня биологией или физикой, социологией или историей первобытного общества, а в особенности философией, представля­ют собой первоначальные жесты нового времени. Деликатнейшая материя науки чувствительна к малейшим колебаниям жизненного чувства и по тончайшим знамениям может регистрировать то, что спустя годы обретет гигантские очертания на сцене будущего. Инструменты здесь по своей точности подобны сейсмическим аппаратам, дающим нам знать по легкому трепету о катастрофи­ческих землетрясениях на гигантских расстояниях.

Наше поколение, если оно не хочет повернуться спиной к соб­ственной судьбе, должно ориентироваться на общий характер современной науки, а не сосредоточиваться на нынешней полити­ке, являющейся анахронизмом и простым резонансом умирающего

4\* Хотя мотивы исторического материализма кажутся мне неприемлем мыми, в данном пункте он прав.

1J

мироощущения!. От сегодняшней мысли зависит завтрашняя жизнь- на площадях.

Фихте задумал для своего времени сходный труд — в опубли­кованном позднее знаменитом курсе «Характер современной эпо­хи»8. Несколько ограничив цель, я попытаюсь в самых общих чертах раскрыть то, что считаю главной темой нашей эпохи.

1. Релятивизм и рационализм

За всем сказанным скрывается предположение о наличии внут­реннего родства между научными системами и поколениями или эпохами. Значит ли это, будто наука и в особенности философия представляют собой набор убеждений, истинных только для опре­деленного времени? Приняв, таким образом, преходящий характер всякой истины, мы встали бы под знамена «релятивизма»9 — од­ной из самых типичных эманаций XIX в. Говоря о преодолении этой эпохи, мы тем самым лишь вновь впали бы в ее заблуждения.

Этот вопрос об истине, внешне случайный, чисто «техниче­ский», выводит нас па прямой путь — к самым корням темы на­шего времени.

Под словом «истина» сокрыта в высшей степени драматическая проблема. Адекватно отображая бытие вещей, истина обязана быть единой и неизменной. Но человеческая жизнь в своем многообраз­ном развитии, т. е. в истории, постоянно меняла мнения, освящая в качестве «истины» принимаемое в каждом данном случае суж­дение. Как подверстать одно к другому? Как вселить истину, единую и неизменную, в человеческую жизненность, являющуюся по сути своей переменчивой и изменяющейся от индивида к инди­виду, от расы к расе, от века к веку? Если мы хотим держаться полной жизни истории, плыть по ее увлекающим волнам, то нуж­но отказаться от идеи уловимости истины для человека. У каж­дого индивида свои собственные более или менее прочные убеж­дения— они «для него» истинны. В них он как' бы зажигает внутренний очаг, жар которого поддерживается вязанками его собственного существования. «Одпой-единственной» истины тогда не существует, есть только «относительные» истины по мерке каждого субъекта. Такова доктрина «релятивизма».

Но этот отказ от истины, так изящно осуществленный реляти­визмом, доставляет намного больше хлопот, чем это может пока­заться на первый взгляд. Этим отказом хотят достичь утонченной непредвзятости по отношению к многообразию исторических фе­номенов. Но какой ценой это достигается? Прежде всего, если истина не существует, то нельзя всерьез принимать и сам реляти­визм. Далее, вера в истину является радикальным фактом чело­веческой жизни: если мы ее ампутируем, то жизнь станет чем-то иллюзорным и абсурдным. Даже сама эта ампутация лишится смысла и ценности. Наконец, релятивизм — это скептицизм, а скептицизм, оправданный как возражение всякой теории, явля­ется самоубийственной теорией.

12

Релятивистская тенденция, безусловно, вдохновляется благо­родным стремлением уважать изумительное непостоянство, свой­ственное всему живому. Но эта попытка обречена на крушение. Как говорил Гербарт 10: «Всякий хороший новичок — скептик, но всякий скептик — только новичок».

Куда глубже со времен Возрождения сокрыта в лоне европей­ской души другая тенденция,— антагонист скептицизма — рацио­нализм. Следуя противоположному методу, рационализм отрицает жизнь для спасения истины. Эти две тенденции встречаются в си­туации, которую народное двустишие относит к двум папам, седьмому и девятому по счету:

Pió, per conservar la sede, perde la fede.

Pió, per conservar la fede, perde la sede \*

Будучи единой, абсолютной и неизменной, истина не может быть свойством наших индивидуальностей, бренных и преходя­щих. За всеми различиями, существующими между людьми, при­шлось предположить наличие абстрактного субъекта, общего для европейца и китайца, современника Перикла и придворного Людо­вика XIV. Это общее всем основание, лишенное вариаций и инди­видуальных особенностей, Декарт назвал «разумом», а Кант — «рациональным существом».

Обратите внимание на тот раскол, который произошел в нашей личности. По одну сторону осталось все жизненное и конкретное, наша трепетная и историческая реальность. По другую — рацио­нальное ядро, делающее нас способными постичь истину, однако лишенное жизни: ирреальный призрак, в своей неизменности скользящий во времени, чуждый всем превратностям, каковые яв­ляются симптомами нашей жизненности.

Непонятно одно — почему разум уже давным давно не открыл универсум всех истин? Откуда такое запоздание? Как он позволил человечеству тысячелетиями забавляться в объятиях самых разно­образных заблуждений? Чем объяснить множество мнений и вку­сов, господствовавших в истории вместе с веками, расами, инди­видами? С точки зрения рационализма история со всеми ее бес­конечными перипетиями лишена смысла и представляет, собствен­но говоря, историю помех разуму на пути его самообнаружения. Рационализм антиисторичен. В системе Декарта, отца современ­ного рационализма, у истории нет собственного места; вернее ска­зать, она помещена на лобное место. «Все, что понимает разум,— говорил он в **„Четвертом размышлении**— он понимает правиль­но, и невозможно, чтобы он ошибался. Откуда же, рождаются мои заблуждения? Очевидно, только из того, что воля, будучи более обширной, чем ум, не удерживается мною в границах, но распро­страняется также на вещи, которых я не постигаю. Относясь сама по себе к ним безразлично,, она весьма легко впадает в заблуж­

\* Пий, чтобы сохранить престол, потерял веру.

Пий, чтобы сохранить веру, потерял престол (ит.).

13

дение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра; поэто- му-то я ошибаюсь и грешу»11.

Так что ошибка — это грех воли, а не случайность; пожалуй, это даже участь разума. Не будь греховности воли, уже первый человек открыл бы все доступные ему истины; тогда не было бы разнообразия мнений, закопов, привычек; в итоге не было бы и истории. Она стала бы, по существу, историей человеческих за­блуждений. Но коль скоро опа была, мы можем приписать ее лишь греху. Трудно придумать более антиисторичную, более анти- жизненную установку. История и жизнь отягощены негативностью и признаны виновными.

Случай Декарта представляет исключительный пример ранее упомянутой мною возможности предвидения будущего. Его совре­менники поначалу тоже не видели в его трудах ничего, кроме нововведений, имеющих чисто научный интерес. Декарт предлагал вместо одних физических и философских учений другие, и его со­временники раздумывали лишь об одном — считать эти доктрины верными или ложными. Нечто подобное происходит сегодня с тео­риями Эйнштейна 12. Но если бы эти раздумья были па время оставлены, если бы, воздерживаясь от суждений по поводу истин­ности или ложности картезианства, на них посмотрели как на на­чальный симптом нового мироощущения, как на зарождающееся проявление нового времени, то в них можно было бы различить очертания будущего.

В чем же заключалась в конечном итоге физическая и фило­софская мысль Декарта? Объявить сомнительной, а тем самым и презренной всякую идею и всякое верование, которые пе были бы сконструированы «чистым рассуждением». Чистое рассуждение, или разум,— это не что иное, как наш ум, функционирующий в пустоте, без каких-либо помех, основывающийся на самом сеоо и направляемый своими собственными внутренними нормами. На­пример, для глаза и воображения точка есть наименьшее для на­шего восприятия пятно. Для чистого интеллекта, напротив, тонко Гг является радикально и абсолютно наименьшее, бесконечно малое. Чистый интеллект, **la raison**\*, имеет дело только с превосходными и абсолютными степенями. Начав мыслить точками, уже нельзя остановиться ни на одной величине, пока не дойдешь до предела. Таков геометрический способ мышления, **more geometricus** \*\* Спи­нозы, «чистый разум» Канта.

Энтузиазм Декарта по поводу конструкций разума привел его к полному перевороту естественной для человека перспективы. Непосредственно данный и очевидный мир, созерцаемый нашими глазами, осязаемый нашими руками, слышимый нашими ушами, состоит из качеств: цветов, сопротивлений, звуков и т. д. Это мир, в котором всегда жил и всегда будет жить человек. Но разум не способен управлять качествами. Цвет невозможно помыслить,

\* Разум (фр.).

\*\* Геометрический ум, разум (лат.).

14

определить. Его нужно видеть, и если мы хотим говорить о нем, то и опираться нужно на видение. Иначе говоря, цвет иррациона­лен. Наоборот, число — даже именуемое математиками «иррацио­нальным»— совпадает с разумом. Имея опору лишь в себе самом, разум способен создать этот универсум количеств посредством по­нятий с резкими и ясными гранями.

С героической отвагой Декарт решает, что истинный мир явля­ется количественным, геометрическим; иной мир — качественный и непосредственно данный, окружающий нас, полный прелести и привлекательности — дисквалифицируется, рассматривается как нечто иллюзорное. Конечно, эта иллюзия столь основательно вхо­дит в нашу природу, что для освобождения от нее недостаточно одного распознания. Мир цвета и звука будет казаться нам столь же реальным и после раскрытия его обманчивости.

Этот парадокс картезианства служит основанием современной физики. Мы в нем воспитаны, и теперь нам нелегко заметить его колоссальную противоестественность, вернуться к существовавшей до Декарта расстановке терминов. Понятно, однако, что именно инверсия спонтанной перспективы не была для Декарта и после­дующих поколений неожиданным результатом, к которому вдруг приходят, получив определенные доказательства. Наоборот, снача­ла более или менее смутно желают, чтобы вещи были именно та­кими, а потом изыскивают доказательства, что вещи действитель­но таковы, как мы того желаем. Этим я никоим образом не хочу объявить доказательства иллюзорными. Это просто констатации того, что не доказательства нас ищут и осаждают, но мы начинаем искать их, движимые различными стремлениями. Никто не пове­рит, будто Эйнштейн в один прекрасный день был захвачен необ­ходимостью признать за миром четыре измерения. На протяжении тридцати лет многие люди неустанно вели поиски физики четырех измерений. Эйнштейн искал преднамеренно и нашел, поскольку это не было неисполнимым желанием.

Физика и философия Декарта были первым проявлением но­вого состояния духа, распространившегося век спустя на все фор­мы жизни, господствовавшего и в салоне, и в гостиной, и на пло­щади. Сводя воедино черты этого состояния духа, мы получаем специфическое мироощущение «нового времени». Подозрение и презрение ко всему спонтанному и непосредственному. Энтузиазм по поводу любой рациональной конструкции. Картезианскому че­ловеку — человеку нового времени — антипатично прошлое, по­скольку тогда не поступали согласно **more geométrico**\*. Традици­онные политические институты казались ему косными и неспра­ведливыми. Он противопоставлял им окончательный социальный порядок, дедуктивно выведенный чистым разумом. Это схематиче­ски совершенная конституция, полагающая людей исключительно «рациональными существами». Если эта предпосылка принимает­ся — а «чистый разум» всегда исходит из предпосылок, как шах-

\* Геометрический закон (лат.).

15

матист,— следствия точны и неизбежны. Построенное таким обра­зом здание политических понятий — это чудесная «логика» не­превзойденной интеллектуальной строгости. Только картезианский человек обладает чувствительностью для постижения ее досто­инств: чистым интеллектуальным совершенством. Он глух и слеп ко всему остальному. А потому ни прошлое, ни настоящее не за­служивают ни малейшего почтения. Напротив, с рационалистиче­ской точки зрения они приобретают даже какой-то преступны if характер. Поэтому требуется уничтожить имеющие место погреш­ности и приступить **к** установлению окончательного социального порядка. Идеальное будущее, сконструированное чистым интел­лектом, должно заменить и прошлое, и настоящее. Таков темпера­мент — разносчик революций. В приложении к политике рациона­лизм есть революционаризм, и наоборот, эпоха не будет револю­ционной, если она не рационалистична. Революционером человег; является лишь в той мере, в какой он неспособен чувствовать историю, воспринимать в прошлом и настоящем действие разума иного рода — разума жизненного, а не чистого.

Учредительное собрание провозглашает «торжественную де­кларацию прав человека и гражданина», «чтобы действия законо­дательной и исполнительной власти могли почитаться при сравне­нии их с целью **всякого** политического установления, чтобы требо­вания граждан впредь основывались на простых и бесспорных принципах» и т. д. Кажется, мы читаем трактат по геометрии. Люди 1790 г.13 не довольствовались установлением законов для себя: они не только декретировали ничтожность прошлого и насто­ящего, но и упраздняли будущую историю своим декретом о том, каким должно быть «всякое» политическое установление. Сегодня подобная позиция кажется нам тщеславной. Более того, она ка­жется узкой и грубой. Мир сделался на наших глазах более сложным и обширным. Мы начали подозревать, что история, жизнь ие могут и не «должны» управляться принципами, подобна книгам по математике.

Непоследовательно гильотинировать принцепса, чтобы заме­нить его принципом. Жизнь подчиняется режиму абсолютно» власти под вторым не меньше, чем под первым. Это-то и невоз­можно — ни рационалистический абсолютизм, спасающий разум и уничтожающий жизнь, ни релятивизм, спасающий -жизнь за счет испаряющегося разума.

Мироощущение начинающейся ныне эпохи сопротивляется этой дилемме. Мы не можем удовлетвориться ни одним из понятий.

1. Культура и жизнь

Мы видели, как истина разделяла предшествующие нашему поко­ления по двум антагонистическим установкам: релятивизм и ра­ционализм. Каждая из них отрицает то, что сохраняет другая. Рационализм остается с истиной, но покидает жизнь. Релятивизм

16

предпочитает подвижность существования спокойной и неизмен­ной истине. Мы не можем вместить наш дух ни в одну из двух тенденций: любая попытка сделать это покажется нам самокалече- иием. Мы видим со всей ясностью, что приемлемо в каждой\* отдавая себе одновременно отчет и о недостатках. Тот факт, что в иные времена люди к ним безмятежно приспосабливались со­гласно своему темпераменту, укалывает на отличное от наше!о мироощущение. Мы принадлежим какой-то эпохе ровно настолько, насколько чувствуем себя в силах принять ее дилемму и сражать­ся но одну сторону прорытого ею рва. Ибо жить — значит в каком- то смысле становиться под определенный стяг и занимать боевую позицию. **Vivere militare est** \*, говорил Сенека с благородным жес­том легионера. Мы неизбежно принимаем участие в сражении\* уже найдя решение в споре с самими собой. Каждое поколение должно быть тем, что евреи называли **«Neftalí»,** т. е.: «Я сра­жался в моих сражениях».

Эти старые распри для нас уже давно разрешены; мы не пони­маем, как можно говорить о человеческой жизни, ампутировав орган истины, или об истине, требующей для своего существова­ния предварительного вытеснения жизненного истока.

Проблема истины, мною только обозначенная, является лишь одним примером. То же самое происходит с моральной и юриди­ческой нормами, желающими управлять нашей волей подобно тому, как истина правит нашим мышлением. Благо и справедли­вость, если они являются таковыми, должны быть уникальными. Справедливость, существующая только для одного времени шт для одной расы, уничтожала бы собственный смысл. В этике и праве также имеются свои релятивизм и рационализм. Они есть в искусстве и в религии. Проблема истины получает обобщенный вид во всех тех областях, которые резюмируются словом «культура».

Под этим новым именем вопрос понемногу теряет свой техни­ческий характер и приближается к человеческим нервам. Поста­раемся поставить его со всею строгостью, во всем его драматизме. Мышление представляет собой жизненную функцию, подобно пи­щеварению и кровообращению. То, что последние сводятся к про­странственным, телесным процессам, а первое нет,— различие для нашей темы не слишком важное. Когда биолог XIX в. отказывал­ся рассматривать как жизненные феномены все то, что не име^т соматического характера, он исходил из предрассудка, несовме­стимого со строгим позитивизмом. Врачу, который лечит больного, феномен мышления дан столь же непосредственно, как феномен дыхания. Суждение есть частица нашей жизни, в равной мере и воление. Они суть эманации или моменты центрированного на са­мом себе микрокосма органического индивида. Я мыслю точно так же, как перевариваю, как бьется кровь в моем сердце. Во всех трех случаях речь идет о жизненных необходимостях. Понять био-

\* Жить —значит сражаться (лат.).

17

логический феномен — значит показать его необходимость для со­хранения индивида, или, что то же самое, раскрыть его полезность для жизни. Следовательно, мое мышление, его причина и его оправданность находятся во мне как в органическом индивиде: это инструмент моей жизни, ее орган, регулируемый и управ­ляемый ею5\*.

Но, с другой стороны, мыслить — значит ставить вещи перед нашей индивидуальностью такими, как они есть. То, что мы вре­менами заблуждаемся, лишь подтверждает истинностный харак­тер мышления. Мы называем заблуждением потерпевшую круше­ние мысль, собственно говоря, мыслью и не являющуюся. Миссией мышления является отображение мира вещей так или иначе, при­способление к ним; короче говоря, мыслить — значит мыслить ис­тину, подобно тому как переваривать — значит ассимилировать кушанья. Заблуждение не отменяет истины мышления, как и не- -сварение желудка не способно упразднить факт нормального про­цесса ассимиляции.

У феномена мышления, таким образом, имеются две стороны: с одной, он рождается как жизненная необходимость индивида и управляется законом субъективной полезности, с другой — мыш­ление заключается в точном соответствии вещам и им правит объективный закон истины.

То же самое происходит с нашими волениями. Акт воли вы­стреливается из самого центра субъекта. Это энергичная эмана­ция, импульс, поднимающийся из органических глубин. Хотеть, строго говоря,— значит хотеть сделать что-то. Любовь к чему-либо, простое желание чего-то, конечно, входят в подготовку волевого акта, но ему не тождественны. Мы хотим в собственном смысле слова, когда, помимо желания, чтобы вещи оставались такими-то, решаем реализовать наше желание, исполнить эффективные дей­ствия, которые преобразовали бы реальность. В волепиях извест­ным образом заявляет о себе жизненный пульс индивида. Посред­ством волений он удовлетворяет, исправляет, расширяет свои ор­ганические нужды.

Проанализируем, однако, акт воли, в котором четко проявился ее характер. Например, когда, после колебаний, нерешительности и драматических раздумий, мы решаемся наконец сделать нечто и подавляем все прочие возможные решения. Тогда мы замечаем, что наше решение родилось из предпочтения, отданного одному из. конкурирующих предположений, каковое мы сочли наилучшим. Так что любое хотение конститутивно является хотением сделать лучшее из того, что можно сделать в каждой ситуации. Хотение — это принятие объективной нормы блага. Для одних эта объектив-

5\* Тем самым преодолевается привычный смысл слов «биология», «ор­ганический индивид» и т. д. Потеряв свою исключительную прикреплен- ность к соматическому, наука о жизни — **logos bio —** превращается в фунда­ментальное познание, от которого зависят все прочие, включая логику и, понятно, физику и традиционную биологию как науку об **организован­ных** телах.

ная норма воли, высшее благо есть служение Господу; для других предпочтительнее заботливый эгоизм или же, наоборот, макси­мальное благополучие наибольшего числа себе подобных. Каким бы ни было содержание, когда мы желаем чего-либо, то потому,, что считаем его для нас лучшим, и мы удовлетворены самими со­бой, мы испытываем полноту желаний и предаемся им без остатка только тогда, когда нам кажется, мы приспособились к норме во­ли, существующей независимо от нас, за пределами нашей инди­видуальности.

Эта двойственность, обнаруживаемая нами при рассмотрении интеллектуальных и волевых феноменов, столь же очевидно про­является в эстетическом и в религиозном чувстве. Существует целый ряд жизненных феноменов, наделенных двойственной ди­намикой, странным дуализмом. С одной стороны, они являются спонтанными продуктами живого субъекта, их причина и порядок заключены в органическом субъекте; с другой стороны, они несут в себе необходимость подчинения объективному порядку и зако­ну. Обе инстанции — заметьте — нуждаются друг в друге. Я не могу мыслить с пользой для моих биологических целей, если не мыслю истинно. Мышление, которое все время давало бы нам отклоняющийся от истинного мир, вело бы нас к постоянным практическим ошибкам, а это имело бы следствием исчезновение человеческой жизни. Мне не удается приспособить интеллекту­альную функцию к моим целям, сделать ее полезной, если я не приспосабливаюсь к иному — к вещам вокруг меня, к трансорга­ническому миру, к тому, что меня трансцендирует. Но и наоборот: нет истины, если она не мыслится субъектом, если ментальный, акт, неотъемлемой гранью которого является внутренняя убежден­ность, не рождается в нашем органическом бытии. Для истинно­сти мышлению необходимо совпадать с вещами, с тем, чт меня трансцендирует; но чтобы это мышление существовало, оно должно быть помыслено мною, я должен прирасти к его истине, дать ему пристанище в моей жизни, сделать его имманентным то­му биологическому микрокосму, каковым я являюсь.

Зиммель 14, взгляд которого на эту проблему был острее, чем: у кого бы то ни было, совершенно справедливо настаивает на удивительном характере феномена человеческой жизни. Послед­няя, будучи совокупностью феноменов, составляющих органиче­ского индивида, обладает трансцендентным измерением, в кото­ром человек, так сказать, выходит за собственные границы и' соучаствует в чем-то запредельном для его жизни. Мышление, воля, эстетическое чувство, религиозная эмоция составляют это^ измерение. Дело не в том, что при анализе, скажем, интеллекту­ального феномена мы принимаем и существование той истины, на обладание которой он претендует. Даже если мы, будучи фило­софами, не считаем такую претензию оправданной, феномен мышления содержит в себе это притязание, хотим мы того или нет; более того, он заключается именно в этом притязании. И когда релятивист отказывается признать за живым существом?:

2\*

19

возможность мыслить истину, он сам как живое существо убежден в истинности этого отрицания.

Таким образом, если мы независимо от всех теорий обратимся к фактам и только к фактам, придерживаясь самого строгого пози­тивизма («титулярные» позитивисты никогда его не знали), че­ловеческая жизнь предстанет как феномен трансценденции орга­низмом ряда своих имманентных функций. Жизнь, говорил Зим- мель, состоит именно в том, чтобы быть больше, чем жизнь; имманентное в ней трансцендирует само себя.

Теперь мы в состоянии определить точное значение слова «культура»: жизненные функции, т. е. субъективные внутриорга- нические факты, использующие объективные законы и несущие в себе условие приспособления к трансвитальному порядку,— это и есть культура. Поэтому нам позволительно сохранять за этим тер­мином неопределенное значение. Культура — это определенные биологические функции, не более и не менее биологические, чем пищеварение или передвижение. В XIX в., особенно в Германии, много говорилось о культуре как «духовной жизни». Вышеприве­денные рассуждения позволяют нам, к счастью, точно уяснить смысл этой «духовной жизни», магического выражения, которое современные святоши произносят в промежутках между экстати- чески-восторженными жестами. Духовная жизнь и есть совокуп­ность жизненных функций, чьи продукты и результаты имеют трансвитальную устойчивость. Например, среди различных спосо­бов поведения по отношению к ближнему, наше чувство выделяет один из них, наделенный особым качеством, именуемым «справед­ливость». Способность сщущать, мыслить справедливость, пред­почитать справедливое несправедливому и есть свойство, которым наделен организм для поддержания собственной внутренней поль­зы. Если бы чувство справедливости было вредно для живого существа, или, по крайней мере, бесполезно, то оно представляло бы собою такой биологический груз, который придавил бы род людской. Справедливость рождается просто как жизненное и субъ­ективное удобство; юридическая чувствительность имеет поначалу не большую и не меныпую ценность, чем секреция поджелудочной железы. Но, будучи однажды выделенной чувством, справедли­вость приобретает независимую значимость. В самой идее спра­ведливого уже содержится требование должного. Справедливое должно быть исполнено, даже если оно не подходит для жизни. Справедливость, истина, моральность, красота ценны сами по себе, а не только в той мере, в какой они полезны для жизни. Следова­тельно, жизненные функции, помимо своей биологической полез­ности, обладают собственной ценностью. Напротив, поджелудоч­ная железа важна исключительно своей органической полезно­стью, ее секреция является функцией, ограниченной самой жизнью. Самоценность справедливости и истины, их совершенная самодостаточность, заставляющая нас предпочесть их той жизни, которая их производит, есть то качество, которое мы именуем духовностью. В современной идеологии «дух» означает нечто иное,

20

чем «душа». Духовное — это не бестелесная субстанция, не какая- то реальность, а просто качество, каковым обладают одни вещи и не обладают другие. Это качество состоит в населенности смыс­лом, собственной ценностью. Греки назвали бы современную ду­ховность **«нус»,** а не «**псюхэ**»—- душа. Итак, чувство справедли­вости, познание или мышление истины, творение художника и на­слаждение им осмысленны сами по себе, самоценны, даже если отвлечься от их полезности для живого существа, осуществляюще­го эти функции. Они суть духовная жизнь, или культура. Секре­ция, передвижение, пищеварение, напротив, представляют собой инфрадуховную, чисто биологическую жизнь, без всякого смысла и ценности за пределами организма. Для понятности мы будем называть жизненные феномены, пока они не выходят за пределы биологического, «спонтанной жизнью»6\*.

Я думаю, даже самый педантичный сторонник культурного благочестия и «духовности» не найдет в вышеприведенном опре­делении культуры и тени их умаления. Я только постарался под­черкнуть ту их сторону, которую «культуралист» лицемерно за­черкивает и оставляет в забвении. Действительно, когда слышишь разговор о «культуре», о «духовной жизни», то кажется, будто речь идет о жизни какой-то иной, никак не связанной с бедной и презренной «спонтанной» жизнью. Словно мышление, религиоз­ный экстаз, моральный героизм могут существовать помимо скромной поджелудочной железы, кровообращения или нервной системы. Культуралист отплывает на прилагательном «духовная», обрубив канаты от существительного «жизнь» **sensu siricto** \*, за­быв, что прилагательное есть лишь уточняющее определение существительного, и без одного нет другого. Таково фундаменталь­ное заблуждение рационализма во всех его формах. Этот **raison**, претендующий на то, что он не является одной из жизненных функций и не подчиняется той же органической регуляции, прос­то не существует; это неуклонная и чисто фиктивная абстракция.

Нет культуры без жизни, нет духовности без жизненности, в куда более земном смысле, **terre a terre** \*\*, чем хотели бы при­дать этому слову. Духовное не больше и не меньше жизнь, чем недуховное.

1. Двойной императив

Дело в том, что у **феномена человеческой жизни** есть два лика — биологическое и духовное — и он подчинен двум разным действу­ющим на него силам, как бы двум противоположным полюсам притяжения. Интеллектуальная деятельность, с одной стороны, притягивается к центру биологической необходимости, а с дру-

6\* Таким образом — и это замечание важно — виды духовной деятель­ности первоначально также выступают как спонтанная жизнь. Чистое по­нятие науки рождается как спонтанная эманация субъекта, подобно слезе.

\* В строгом смысле (лат.).

\*\* Приземленно, заурядно (фр.).

21

гой — она затребована, ею властно повелевает сверхжизненный ¡ принцип законов логики. Точно так же эстетическое предстает,\* i с одной стороны, как субъективное наслаждение, а с другой — как

1. прекрасное. Красота картины не содержится в безразличном для ! нее факте нашего удовольствия; наоборот, картина кажется нам прекрасной, когда мы чувствуем, как на нас мягко нисходит настойчивое требование наслаждаться ею.

Существенной чертой нового мироощущения является именно- решимость никогда и нигде не предавать забвению то, что духов­ные функции, или культура, являются одновременно биологиче­скими функциями. Культура не может руководствоваться исклю­чительно своими объективными, или трансвитальными, законами\* она в то же время подчиняется и законам жизни. Нами управляют два противоположных императива. Человек, живое существо, дол­жен быть благ — приказывает один из них, императив культуры. Благо должно быть человечным, жизненным, следовательно, со­вместимым с жизнью и необходимым ей — говорит другой, жиз­ненный императив. Обобщив их, мы приходим к такому двухсто­роннему предписанию: жизнь должна быть культурной, но и куль­тура обязана быть жизненной.

Речь идет, таким образом, о двух инстанциях, которые регули­руют и направляют друг друга. Любой перевес в сторону одной из них неизбежно приводит к вырождению. Бескультурная жизнь — это варварство; безжизненная культура — византинизм ,5.

Существует схематичное, формалистическое мышление, не до­пускающее ни жизни, ни непосредственного интуитивного виде­ния — культурный утопизм. В него впадают всякий раз, когда определенные принципы — интеллектуальные, моральные, полити­ческие, эстетические или религиозные — принимают без предвари­тельной проверки — они считаются благими сами по себе — и тре­буют принятия и всех их последствий. Наше время серьезнейшим образом страдает этим болезнетворным подходом. Поколения — изобретатели позитивизма и рационализма ставили вопросы во всей их широте, как нечто жизненно важное, волнующее создате­лей этих систем. Они извлекали свои принципы культуры из энер­гичного внутреннего взаимодействия. Точно так же либеральные и демократические идеи родились в живом контакте с радикаль­ными общественными проблемами. Теперь почти никто так не де­лает. Характерным для нынешней фауны является натуралист, который клянется позитивизмом, но никогда не дает себе труда заново поставить проблемы, сформулированные позитивизмом. Это демократ, никогда не ставивший под вопрос истину демократиче­ской догмы. Отсюда смехотворные противоречия современной ев­ропейской культуры. В то самое время, как она претендует на звание единственно рациональной, единственной, основанной да разуме, она уже не переживает, не чувствует собственной рацио­нальности, но принимает ее мистически. Персонаж Пио Барохи 16г верующий в демократию, как в Пречистую Деву дель Пилар 17\*, является вместе со своим предшественником, аптекарем Омэ 18,

22

типичным представителем современности. Внешнее господство, обретенное на континенте силами ретроградов, проистекает не из наличия у них более высоких принципов, чем у их противников, а из того, что они по крайней мере свободны от этого противоре­чия и сопутствующего ему лицемерия. Традиционалист находится в согласии с самим собой. Он верит в мистическое по мистическим мотивам. Он готов принять сражение в любой момент, без внут­ренних колебаний и оговорок. Напротив, если в рационализм ве­руют, как в Пречистую Деву дель Пилар, то это означает, что вера в рационализм утрачена в своем основании. Старые рацио­налистические тезисы принимаются по инерции ума, по привычке, по суеверию — т. е. в духе традиционализма; лишившись творче­ского разума, они окостенели, сделались священными, византипи- ровались. Нынешние рационалисты более или менее смутно ощу­щают эту потерю чувства собственной правоты. И не столько в си лу нехватки этого чувства в споре с противником, сколько из-за утраты его внутри самих себя. Отстаиваемые ими доктрины сво­боды и демократии кажутся им самим недостаточными, не вме­щающимися с должной точностью в их мироощущение. Внутрен­ний дуализм лишает их необходимой в сражении гибкости, и они вступают в схватку уже наполовину разбитыми изнутри.

В подобных ситуациях, когда аномалия достигает предела, ста­новится очевидной необходимость дополнения объективных импе­ративов субъективными. Например, для поддержки научной или политической идеи нам недостаточно, чтобы она казалась истин­ной для геометрического разума. Необходимо, чтобы она кроме этого вызывала у нас полноту веры — без всяких оговорок. Когда веры нет, нашим долгом является взгляд со стороны и модифика­ция идеи — насколько таковая необходима для соответствия идеи нашему органическому существованию. Геометрически совершен­ная мораль, оставляющая нас, однако, холодными, не побуждаю­щая нас к действию, субъективно является имморальной. Этиче ский идеал, будь он даже самым правильным, нас не удовлетво­рит; он должен возбуждать наши порывы. Точно так же гибель­ная привычка признавать за произведениями искусства, например классическими, высшую красоту. Объективно они могут быть весь­ма ценными, но они не вызывают у нас наслаждения.

Наша деятельность, следовательно, требует, чтобы ею управля­ли два ряда императивов, каковые можно было бы обозначить следующим образом:

ИМПЕРАТИВЫ

КУЛЬТУРНЫЙ ЖИЗНЕННЫЙ

Мышление истина искренность

Воля доброта порыв

Чувство красота наслаждение

На протяжении времени, не слишком удачно названного «но­вым временем», начавшегося с Возрождения и длящегося доныне, с возрастающей исключительностью господствовала односторонне

23

культуралистская тенденция. Эта односторонность имеет и тяжкие последствия. Если мы тем только и занимаемся, что приспосабли­ваем наши убеждения к тому, что разум объявляет истииой, мы •рискуем уверовать в то, во что мы верим, до такой степени, что наши убеждения оказываются плодами наших желаний. Но тем самым культура не реализуется в нас, оставаясь поверхностным вымыслом над действительной жизнью. На протяжении последне­го века в той или иной мере (но с одинаковым ожесточением) это было характерным явлением европейской истории. Верили в тог что верят в культуру; но, строго говоря, это был гигантский кол­лективный вымысел, в существовании которого индивид не отда­вал себе отчета, поскольку он был заложен в самом основании его созпания. По одной стороне шло движение принципов, фраз, жестов — иногда героических; по другой — реальное существова­ние, повседневная и каждочасная жизнь7\*. Английское **cant**\*, это скандальное удвоение — во что верят, действуя, и что делают на самом деле,— не есть, как полагают, нечто специфически англий­ское, оно характерно для всей Европы. Восточный человек, при­выкший не отделять культуру от жизни, всегда требующий от первой жизненности, видит в поведении человека Запада ради­кальное, всеобъемлющее лицемерие, и не может удержаться ог презрения, вступая в контакт с европейцем.

Мы не пришли бы к такому расколу между нормами и их исполнением, если бы вместе с императивом объективности нам предписывалась верность себе самим, содержащая ряд жизненных императивов. Необходимо, чтобы в каждое мгновение нам было ясно, действительно ли мы веруем в то, во что, как считается, мы верим; интересует ли нас, пробуждает ли глубинную энергию нашей личности «официально» принимаемый нами этический идеал. Этим постоянным mise **аи point\*\*** нашей внутренней ситуа­ции мы бы автоматически производили селекцию культуры, эли­минировали бы все ее формы — несовместимые с жизнью, утопич­ные и ведущие к лицемерию. Культура не удалялась бы от по­рождающей ее жизненности и не была бы обречена на окостене­ние в своих призрачных далях. И вот в. одной из фаз историче­ской драмы, когда для спасения от катастрофических обстоя­тельств человеку необходима вся его жизненная решимость — та решимость, что питается и побуждается верой в трансцендентные ценности, т. е. в культуру,— в час, подобный тому, который пере­живает сейчас Европа, все рухнуло. Однако стечения обстоя­тельств, подобные нынешнему, являются и экспериментальными проверками культуры. Не собственное благоразумие, но жестокие факты наложили на европейцев обязанность быть верными самим себе, решать — действительно ли они верили в то, во что верили. И выяснилось, что не верили. Это открытие назвали «крахом

**7\* См.:** Fraseología у sinceridad**, 1927,** El Espectador **,9.**

\* Лицемерие, хашкенство (англ.).

\*\* Выяснение главного, разъяснение, уточнение (фр.) -

24

культуры». Ясно, что не в нем дело: намного раньше потерпела крушение верность европейцев себе самим. Крах потерпела их жизненность.

Культура вырастает из жизненных корней субъекта и являет­ся — повторяю это намеренно еще раз — жизнью **sensu stricto**, спонтанностью, «субъективностью». Мало-номалу наука, этика, искусство, религиозная вера, юридическая норма отрывались от субъекта и обретали собственную плотность, независимую значи­мость, престиж, авторитет. Приходит момент, когда сама всесози- дающая жизнь преклоняется перед своим творением, подчиняется ему и служит ему. Культура объективировалась, противопостави­ла себя той субъективности, которая ее породила. Объект — **ob­jection, Gegen-stand** — означает именно нротиво-стояпие, то, что утверждается независимо и стоит перед субъектом как его закон, его правило, как то, что им правит. В этой точке движения куль­тура торжествует. Но такое противостояние жизни, эта дистанция по отношению к субъекту должны удерживаться в неких преде­лах. Культура жива, пока ока получает приток жизни от субъек­тов. Когда он прерывается, культура отдаляется и незамедлитель­но засыхает, становясь священнодействием. У культуры есть и свой час рождения, и час священства; час лирический и час на­чинающегося окостенения, час завершения8\*. В эпохи реформ, вроде нашей, нужно отказать в доверии завершенной культуре и содействовать культуре нарождающейся. А это значит, что куль­турные ихмперативы откладываются в сторону и с неизбежностью становятся императивы жизненные. Верность, спонтанность, жиз­ненность — против культуры.

1. Две иронии, или Сократ и Дон Хуан

Человеческой жизни всегда были присущи два ее измерения, куль­тура и спонтанность, но только в Европе дело дошло до полного их разведения, до раскола — вплоть до образования двух антагони­стических полюсов. В Индии или в Китае ни науки, ни мораль никогда не превращались в независимые от спонтанной жизни силы, устанавливающие над нею свое господство. Мышление вос­точного человека, будь оно более или менее достоверным и глубо­ким, никогда не отрывалось от субъекта, дабы обрести отчетливо объективное существование вроде физического закона в сознании европейца. Нет недостатка в точках зрения, согласно которым жизнь Востока кажется более совершенной, чем западная; но вос­точная культура явно уступает нашей — в ней в значительно мень­шей степени реализован смысл, который мы придаем термину

8\* Было бы интересно исторически проследить этот процесс и посмот­реть, как то, что когда-нибудь станет чистым принципом права, начинает свое существование в виде магического обычая или легендарного деяния, группового интереса или чисто материального удобства. То же самое про­исходит с наукой, моралью или искусством. Стоило бы создать генеалогию культуры.

25

«культура». Слава и, может быть, трагедия Европы коренятся, напротив, в доведении до самого конца всех следствий этого транс­цендентного измерения жизни. Мудрость и мораль Востока ни­когда не теряли свой традиционалистский характер. Китаец не в состоянии оформить идею мира, опираясь на один лишь ра­зум, на истинность этой идеи. Чтобы присоединиться к ней, убе­дить себя, ему нужно подкрепить ее авторитетом незапамятного прошлого; он должен найти ей основание в умственных навыках, хранимых расою. Существующее по традиции отличается от суще­ствующего от имени культуры. Традиционализм есть лишь одна из форм спонтанности. Люди 1789 г. подняли на воздух все прош­лое, опираясь в своих разрушительных действиях исключительно на чистый разум. И наоборот, для проведения последней китай­ской революции ее потребовалось превознести, ссылаясь на реко­мендации самых аутентичных догм Конфуция20.

Вся прелесть и вся мука европейской истории вытекают, быть может, из доведенной до предела дизъюнкции, противоречия, к которому пришли оба термина. Культура, разум стали до такой степени «чистыми», что дошли до почти полного разрыва комму­никации со спонтанной жизнью, остававшейся, в свою очередь, свободной, отважной и как бы первобытной. Высочайшее напря­жение породило ни с чем не сравнимый динамизм, неисчислимые перипетии и постоянные колебания нашей континентальной исто­рии. История Азии кажется нам каким-то растительным процес­сом, инертным существованием, лишенным той пружины, которая требуется для борьбы с силами Судьбы. Эта мощная пружина аостоянно разжималась — благодаря разности уровней между двумя полюсами жизни — на протяжении эволюции Запада. По­этому наилучшее объяснение европейского исторического процес­са дает фиксация различных этапов соотношения культуры и спонтанности.

Нельзя забывать, что культура, разум не всегда существовали на Земле. Хронологически точно установлен момент, когда был открыт объективный полюс жизни — разум. Можно сказать, что в тот день и родилась Европа. До этого существование на на­шем континенте не отличалось от существования в Азии или Египте. Но однажды на афинской площади Сократ открыл разум...

Вряд ли стоит всерьез вести разговор об обязанностях совре­менного человека, не отдавая себе отчета в значимости совершен­ного Сократом открытия. Оно является тайным ключом к европей­ской истории, без которого наше прошлое и настоящее остаются непонятными иероглифами.

Размышляли и до Сократа; собственно говоря, в размышлени­ях прошли два века мира эллинов. Для открытия чего бы то ни было требуется, чтобы оно уже существовало. Парменид и Герак­лит размышляли, сами того не ведая. Сократ первым дал себе; отчет в том, что разум — это новый универсум, более совершен­ный, превосходящий тот, который мы спонтанно обнаруживаем вокруг нас. Видимые и осязаемые вещи непрестанно изменяются\*

26

появляются и чахнут, превращаются друг в друга: белое чернеет, вода испаряется, человек умирает; кажущееся большим по отно­шению к одной вещи оказывается малым в сравнении с другой. То же самое происходит и во внутреннем мире человека: желания и стремления меняются и вступают в противоречия; уменьшаясь, боль становится удовольствием, а удовольствие, повторяясь, дела­ется скукой или страданием. Ни наше окружение, ни наш внут­ренний мир не дают той надежной точки, которая могла бы стать опорой нашему уму. Напротив, чистые понятия, **logoi,** образуют класс неподвижных сущих, совершенных и точных. Идея белизны не содержит ничего, кроме белого; движение никогда не станет покоем; единица неизменно единица, а двоица всегда двоица. Эти понятия соотносятся без всякой смуты, без колебаний: великое неумолимо отвергает малое, справедливость же заключается в единстве. Действительно, справедливость всегда одна и та же.

Чувство радости, испытанное этими людьми, должно быть ни с чем не сравнимым — они первыми увидели строгие очертания разумных идей, вырисовывающиеся перед их умственным взором. Будь сколь угодно непроницаемыми тела — их не сравнить с не­проницаемостью двух понятий. Тождество, например, оказывает абсолютное сопротивление при попытках смешать его с Различи­ем. Добродетельный человек всегда одновременно более или менее порочен; зато Добродетель всегда свободна от Порока. Чистые понятия поэтому яснее, недвусмысленнее, крепче вещей нашего жизненного окружения, они подчинены точным и неизменным законам.

Энтузиазм, вызванный внезапным открытием этого образцово­го мира в поколении Сократа, дошел до нас в потрясающих диало­гах Платона. Не вызывало сомнений открытие подлинной реаль­ности, в столкновении с которой автоматически дисквалифициро­валась другая реальность, дар нашей спонтанной жизни. Этот опыт принуждал Сократа и его эпоху занять вполне ясную пози­цию, согласно которой миссия человека заключается в замене спонтанного рациональным. Так, в интеллектуальной области ин­дивид должен был подавлять свои спонтанные убеждения, оказы­вающиеся лишь «мнениями»— **doxa**, и поставить на их место мыс­ли чистого разума, подлинное «знание»—**episteme.** Точно так же от него требовалось отвергнуть и оставить все естественные жела­ния и склонности в практическом поведении, послушно следуя приказам разума.

**Тема времен Сократа** заключалась, таким образом, в попытке вытеснить спонтанную жизнь, заменив ее чистым разумом. Но такое предприятие привносило в наше существование дуализм, ибо спонтанность неуничтожима. Можно было сдерживать ее, обуздывая и прикрывая второй жизнью, основанной на механизме рефлексии,— рациональностью. Вопреки Копернику, мы по-преж­нему видим Солнце заходящим на западе, но эта спонтанная оче­видность нашего зрения как бы заключается в скобки и остается без последствий. На нее налагается рефлексивное убеждение, пре­

27

доставленное нам чистым разумом астронома. Сократизм, или ра­ционализм, порождает тем самым двойную жизнь, в которой тог чем мы не являемся спонтанно — чистый разум,— подменяет то, что мы поистине собой представляем,— спонтанность. В этом смысл сократовской иронии. Ибо ироническим является любое действие, которым мы ставим на место первичного движения дру­гое, вторичное, и вместо того, чтобы говорить то, что думаем, мы притворяемся, будто думаем то, что говорим.

Рационализм — это гигантская попытка иронизировать над спонтанной жизнью, смотря на нее с точки зрения чистого разума.

Насколько это возможно? Самодостаточен ли разум? Способен ли он вытеснить всю остальную, иррациональную жизнь, и жить сам по себе? Конечно, в то время ответа на этот вопрос не былог требовалось осуществить этот грандиозный эксперимент. Были открыты лишь очертания берегов разума, но еще не были извест­ны ни их протяженность, ни весь континент. Потребовались века и века фанатичного рационалистического поиска. Каждое новое- открытие чистых идей увеличивало веру в неограниченные воз­можности новообретенного мира. В последние века Греции был начат безмерный труд. Едва унялась волна германского наше- ствия, как искра сократовского рационализма занялась в рождаю­щихся душах Франции, Италии, Англии, Германии, Испании. Не­сколько столетий спустя, в промежутке между Возрождением и 1700 г., конструируются великие рационалистические системы. Чистый разум занимает в них обширнейшие территории. Была время, когда у людей могла возникнуть иллюзия, будто сбываются надежды Сократа и вся жизнь подчиняется принципам чистого интеллекта.

Но по мере овладения универсумом рационального, уже на другой день после триумфальных систематизаций — Декарта, Спи­нозы, Лейбница,— к удивлению, обнаружилась ограниченность его территории. С 1700 г. сам рационализм начинает уже откры­вать не новые разумные основания, но границы разума, его по- граничье с бесконечным пространством иррационального21. На­ступает век философской критики, брызги могучих воли которого достигают и последнего столетия, чтобы в наши дни окончательно\* установить эти границы.

Сегодня мы ясно видим, в чем состояла ошибка — пусть плодо­творная— Сократа и последующих веков. Чистому разуму не под­менить жизни: культура абстрактного интеллекта не является некой самодостаточной жизнью, способной вытеснить жизнь спон­танную. **Это лишь небольшой островок в море Первичной dieизнен- ности.** Нё имея ни малейшей возможности заменить ее, чистый разум должен на нее опираться, получать от жизни питательные соки подобно тому, как каждый член организма живет жизнью целого.

Данная стадия европейской эволюции совпадает с жизнью нашего поколения. Совершив долгое путешествие по кругу, тер­мины, относящиеся к этой проблеме, теперь, кажется, переверну-

28

будто такого рода попытки уже не раз предпринимались; более того, будто жизненная точка зрения для человека естественна и изначальна. Какая еще имелась у дикаря, у человека до культуры?

И все же это не так. Дикарь не упорядочивал вселенной — пи внешней, ни внутренней — с точки зрепия жизпи. Принятие точки зрения предполагает созерцательную, теоретическую, рацио­нальную установку. Вместо «точка зрения» мы могли бы сказать «принцип». Но биологической спонтанности, простому прожива­нию жизни нет ничего более чуждого, чем поиск принципа, из коего выводились бы наши мышление и действия. Выбор точки зрения — это первоначальный акт культуры. Поэтому императив витализма, вздымающийся над судьбою новых людей, не имеет ничего общего с возвращением к первобытному стилю существо­вания.

Речь идет о новой направленности культуры. **Речь идет об освящении жизпи**, **являвшейся до сих пор лишь ничтожным фак­том, как бы космической случайностью**, **о возведении ее в принцип и в право.** Восстановление жизни в ее правах вряд ли покажется удивительным, но ранее жизнь возводила в принцип самые раз­личные сущие и никогда не пыталась сама сделаться принципом. Она жила для религии, для науки, для морали, для экономики; вплоть до того, что прислуживала фантазии искусства или на­слаждения. Единственное, что она не пробовала делать,— созна­тельно жить ради жизни. По счастью, это происходило в большей или меньшей мере всегда, но не осознанно. Стоило человеку осо­знать это, как он испытывал стыд, чувствовал странные угрызе­ния совести.

Этот феномен человеческой истории слишком удивителен, что- -5ы не поразмышлять о нем.

Причина возведения какого-либо сущего в достоинство прин­ципа состоит в том, что мы обнаруживаем в нем высшую ценность. Поскольку оно нам кажется более ценным, чем другие вещи, мы предпочитаем его и подчиняем ему все остальные. Помимо реаль­ных элементов, объект обладает и рядом ирреальных — составля­ющих его ценность. Холст, линии, цвета, формы представляют собой реальные ингредиенты картины; красота, гармония, изяще­ство, простота являются ее ценностями. Вещь — это не ценность, юна имеет ценность, является ценной. И эти пребывающие в вещах ценности суть ирреальные качества. Видны линии картины, а не ^е красота; прекрасное «чувствуется», оценивается. По отноше­нию к ценностям оценка — то же, что видение по отношению к цветам, слух — к звукам.

Каждый объект, таким образом, ведет как бы двойное суще­ствование. С одной стороны, это структура реальных качеств, доступных нашему восприятию; с другой — это структура цеппо- стей, которые предстают лишь перед пашей способностью оцени­вать. Есть прогрессирующий опыт свойств вещей — мы обнаружи­ваем сегодня такие их стороны и детали, которых не видели вче­

30

ра,— и есть также опыт восприятия ценностей, постепенное их: обнаружение, возрастающая тонкость оценки. Два вида опыта,, чувственный и оценочный, движутся независимо друг от друга- Иногда вещь полностью известна нам своими реальными элемен­тами, однако мы слепы к ее ценности. Более двух веков на стенах гостиных, церквей и галерей висели картины Эль Греко, но вплоть до второй половины прошлого века их специфические ценности н& обнаруживались. Неожиданно то, что ранее казалось дефектом, открылось в своих высших эстетических качествах. Оценивающая способность, позволяющая нам «видеть» ценности, полностью отличается, таким образом, от чувственной или интеллектуальной остроты зрения. Есть гении оценки, как есть и гении в области мышления. Покорно снеся пощечину, Иисус открыл смирение^ обогатив новой ценностью наш опыт оценки. Точно так же до Ма­не никто не обращал внимания на очарование, каковым обладает тривиальное обстоятельство — обволакивающее вещи легкое све­чение воздуха. Красотою **plain-air** \* определенно обогатился пере­чень эстетических ценностей.

Произведя еще небольшой апализ природы ценностей, мы об­наружим нацеленность их некоторыми чертами, чуждыми реаль­ным качествам. Так, для ценностей существен положительный или отрицательный характер — среднего не дано. Справедливость есть позитивная ценность; заметить ее и оценить — это одно и то же. Несправедливость, напротив, хотя и ценность, по негативная, и на­ше восприятие заключается в отрицательной оценке. Всякая по­ложительная ценность, кроме того, всегда выше, равна или ниже других ценностей. Когда мы ясно видим любые две ценности, та одна ваметно возвышается над другой, превосходит ее; каждая относится к различным категориям. Элегантность костюма требу­ет нашей оценки, будучи позитивной ценностью. Но если мы срав­ним ее с честным характером, то, не теряя своего качества— быть ценным,— она приобретает подчиненный характер. Честность ценима выше элегантпости, является более высокой ценностью. Мы ценим поэтому и то и другое, но предпочитаем одно другому. Эта достаточно странная деятельность нашего духа, именуемая «предпочтением», открывает нам, что ценности образуют строгую\* иерархию устойчивых и неподвижных категорий. Мы всякий ра» можем ошибиться в наших предпочтениях, поставив низкое выше высокого, так же как нам случается ошибаться в подсчетах, что» вовсе не отменяет строгой истинности мира чисел. Когда оши­бочность предпочтений делается конститутивной для индивида,, эпохи, народа, когда перестановка низкого на место высокого ста­новится привычной, подрывая тем самым объективный порядок ценностей, то речь идет об извращении, болезни оценочной спо­собности.

Эти краткие заметки о мире ценностей были необходимы дл» понимания того факта, что доныне жизнь не освящалась как

\* Свежий воздух (фр.).

S1

принцип, способный упорядочить весь круг остальных предметов универсума. Теперь вырисовывается смутное объяснение этого удивительного феномена. Не в том ли дело, что специфические жизненные ценности не были открыты? Но в чем причина такой задержки?

Крайне поучительно бросить взгляд, пусть даже самый беглый, па те различные оценки, которые давались жизни. Для наших нужд достаточно задержать его лишь на нескольких вершинах исторического процесса.

Кульминацией азиатской жизни является буддизм — классиче­ская форма, зрелый плод древа Востока. Со всей ясностью, про­стотой и полнотой, характерными для высокого классицизма, вос­точная душа выразила в нем свои радикальные тенденции. Что такое жизнь для Будды?

Проницательный взор Гаутамы25 схватывает сущность жизнен­ного процесса и определяет его как жажду — **trsna.** Жизнь — эго жажда, томление, стремление, желание. Всегда неисполнимые, ибо достигнутое автоматически превращается в начало нового желания. Такой взгляд на существование — как па поток неуто­лимой жажды — представляет его как чистое зло, как имеющее ■абсолютно отрицательную ценность. Единственной разумной по­зицией будет ее отрицание. Не верь Будда в традиционную док­трину перерождений, единственным его догматом стало бы само­убийство. Но смерть не уничтожает жизни, личность переселяется в следующие друг за другом существа, субъект является пленни­ком вечного колеса, побуждаемым в своем безумном вращении космической жаждой. Как спастись от жизпи, как порвать беско­нечную цеиь рождений? Только это должно занимать, единствен­ное, что может иметь ценность в жизни,— побег, бегство из суще­ствования, уничтожение. Высшим благом, верховной ценностью, противопоставляемой на Востоке высшему злу, является как раз нежизнь, чистое небытие субъекта.

Заметьте, насколько в самых своих корнях мироощущение азиата противоположно европейскому. Если европеец воображает себе счастье как полноту жизни, как жизнь во всех ее возможно­стях, то наиболее жизненным стремлением индийца является пре­кращение жизни, вычеркивание себя из существования, погруже­ние в бесконечную пустоту, отказ от самоощущения. Так говорит просветленный: «Как огромное море имеет лишь один вкус, вкус соли, так и все Учение имеет лишь один вкус: вкус спасения». И это спасение состоит в угасании, **нирвана, парипирване.** Буд­дизм предполагает тактику достижения нирвлны, и следующий его предписаниям придает жизни смысл, которого она сама по себе лишена: он превращает ее в средство самоуничтожения9\*.

9\* Стадии на этом пути самоуничтожения суть одновременно степени святости. Древний канон различает четыре главных ранга:

1. **Шротаапана** буквально «тот, кто подошел к реке», т. е. тот, кто вступил на тропу учения и приступил, таким образом, к спасению.
2. **Сакридагамин**,, «тот, кто еще один раз вернется»,—на этой ступени

82

Буддистская жизнь — это «тропа», путь к уничтожению жизни. Гаутама был «властелином тропы», гидом на тех шоссе, что ведут в **Nihil \*** 10\*.

В то время как буддист отталкивается от анализа жизни, при­дающего ей отрицательную ценность, находящего высшее благо в ее уничтожении, христианин поначалу не располагает оценкой земного существования. Этим я хочу сказать, что христианство исходит не из размышлений относительно жизни, оно начинается с откровения высшей реальности, божественной сущности, центра всех совершенств. Бесконечность этого высшего блага делает коли­чественно незначительными все прочие сущие. Так что «эта жизнь» ничего не стоит — ни во благе, ни во зле. В отличие от Будды христианин не является пессимистом, но в отношении к земному он и не оптимист. Мир первоначально безразличен для него. Единственно ценными для него выступают Бог, блаженство, достижимое лишь по ту сторону этой жизни, в следующем за ней существовании, в «другой жизни», **vita beata\*\*.**

Оценка земного существования начинается для христианина при соотнесении его с блаженством. Тогда само по себе безразлич­ное и лишенное всякой внутренней (имманентной) ценности, оно может стать великим благом или великим злом. Если мы ценим жизнь как она есть, утверждаем ее саму по себе, то мы удаляемся, от Бога, единственной истинной ценности. В таком случае жизнь оказывается неисцелимым злом, чистейшим грехом. Ибо сущность всякого греха для христианина — это придание ценности нашему мирскому поприщу. Желание и удовольствие, однако, подразуме­вают молчаливое и глубокое одобрение жизни. Как говорил Ниц­ше, удовольствие «желает вечности, хочет глубокой, глубокой вечности»; оно стремится продлить восхитительное мгновение и кричит: **da capo** \*\*\* чарующей реальности. Христианство видит поэтому в желании удовольствий **cupiditas** \*\*\*\* — высшую сте­пень греховности11\*.

находится сумевший уничтожить свои желания и страсти, но сохранивший в себе последние их остатки, заставляющие его еще раз родиться в этом мире.

1. **Апагамин** — «тот, кто уже не возвращается», не рождается на земле, но возвращается, чтобы еще один раз существовать в мире богов.
2. **Лрхат** — высшая ступень, какой только может достичь монах. На ней достигается полное угасание в нирване. См.: Pischel. **beben und Lehre des Buddha**, S. 87—88 26.

,0\* Более скрупулезное изложение буддистского учения показало бы, что с восточной точки зрения **нирвана** не представляет собой, строго го­воря, ничто. Это отмена существования субъекта, равная поэтому для ев­ропейца полному несуществованию. Характерно, однако, что у азиата есть позитивное представление об этом транссубъективном существовании.

\* Ничто (лат.).

\*\* Блаженная жизнь (лат.).

\*\*\* Снова, сначала (ит.).

\*\*\*\* Вожделение, алчность (лат.).

п\* **Ilabes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas** (San Agustín) (Апостолы говорили, что корень всех зол в вожделении (Св. Августин)).

3 Заказ № 400

33

Если же мы, напротив, отрицаем всякую внутреннюю ценность жизни и заявляем, что оправданность, смысл и достоинство она получает только будучи средством, делаем из нее испытательный срок и эффективную гимнастику для достижения «иной жизни»^ то она обретает в высшей степени достойный характер.

Ценность существования лежит для христианина за его преде­лами. Не в нем самом, а по ту сторону, не в имманентных каче­ствах, но в трансцендентной ценности, в сверхжизненном придат­ке к блаженству находит жизнь свое возможное достоинство.

Время — поток несчастий, оно облагораживается, впадая в вечность. Эта жизнь есть благо лишь в качестве перехода, адап­тации к другой жизни. Вместо того чтобы жить этой жизнью, человек должен превратить ее в упражнение, в постоянную тре­нировку к смерти,— к тому часу, когда начнется жизнь истинная. Пожалуй, современное слово «тренировка» лучше всего передает то, что христианство назвало аскетизмом.

На арене средних веков храбро сражались друг с другом жиз­ненный энтузиазм германца и христианское презрение к жизни. Феодальные сеньоры, в молодом организме которых бились, как звери в клетке, первобытные инстинкты, постепенно подчиняли свою неукрощенную зоологическую мощь аскетическому режиму новой религии.

Они иитались главным образом мясом медведей, оленей, каба­нов. Такая диета вынуждала ежемесячно пускать себе кровь: это гигиеническое кровопускание, предохраняющее от физиологиче­ского взрыва, называлось **minutio** \*. Так вот, христианство было **minutio** для всех зоологических излишеств, которые германец при­нес с собою из леса.

Новое время было крестовым походом против христианства. Наука, разум постепенно ломали это аанебесное царство, воздвиг­нутое христианством на границе с загробным миром. К середине

1. в. божественная потусторонность испаряется. Людям оста­лась лишь эта жизнь. Казалось, пришел час жизненных ценно­стей. Но этого не произошло. Мышление двух последних веков, будучи антихристианским, заняло по отношению к жизни весьма сходную с христианством позицию. Каковы главные ценности «современного человека»? Наука, мораль, искусство, справедли­вость — то, что называется культурой. Разве это не виды жизне­деятельности? Безусловно, и в этом смысле можно было бы поду­мать, что настал момент открытия имманентных жизни ценностей. Но небольшой анализ показывает неточность такой интерпретации.

Наука — это ум, ищущий истину ради самой истины. Это не биологическая функция интеллекта, который, подобно всем осталь­ным жизненным потенциям, подчинен целостности живого орга­низма и получает от него свои правила и свой образ. Точно так же чувство справедливости и побуждаемые им действия рождаются в индивиде. Но они не вращаются вокруг него как вокруг своего

.\* Уменьшение; minutio sanguinis — кровопускание (лат,)\*

S4

йдеитра, но заключаются в сверхжизненной ценности справед­ливого. Формула **pereat mundus fiat justitia\*** с неистовым радика­лизмом выражает презрение к жизни и современный апофеоз культурных норм. Культура, почитаемая двумя столетиями пози­тивизма как верховная ценность, также представляет собой сверх- жизпепную сущность. Она занимает **в** ценностном мире **нового** времени то место, которое раньше отводилось блаженству. Для <пнропейца вчерашнего и позавчерашнего дня жизнь такя^е лише­на собственно жизненных, имманентных ценностей.

Только на службе у культуры —«Доброго, Прекрасного, Истин­ного»— жизнь обретает вес и достоинство. Культурализм — это христианство без Бога. Атрибуты этой суверенной реальности — Добро, Истина, Красота — разъединились, оторвались от боже­ственной личности и были обожествлены по отдельности. Наука, право, мораль, искусство и т. д. изначально суть формы жизне­деятельности, великолепные и благородные эманации жизни, но культуралистами они ценятся только по мере отпадения от порож­дающего и питающего их жизненного процесса. Духовной жизнью стали называть жизнь культуры. Она не так уж далека от **vita beata**: с точки зрения действительного исторического факта, како­вым всегда является жизнь, первая не более имманентна жизни, 'чем вторая. Присмотревшись повнимательнее, мы сразу обнару­живаем, что культура никогда не является фактом, действитель­ностью. Движение к истине, теоретическое применение ума, конеч- по, является феноменом, проявляющимся в той или иной форме сегодня, как и вчера, и в любое другое время — подобно дыханию или пищеварению. Но паука — обладание истиной — это род боже­ственной одержимости, событие, которого не было и быть не мо­жет в «этой жизни». Наука — только идеал. Сегодняшняя наука исправляет вчерашнюю, а завтрашняя исправит сегодняшнюю. Это не исполняющийся во времени факт; как думали Кант и вся его эпоха, совершенная наука или истинная справедливость будут получены в бесконечном процессе бесконечной истории. Культура­лизм поэтому всегда выступал как прогрессизм. Смысл и ценность жизни, являющейся по существу настоящей действительностью, всегда отодвигались в лучшее завтра — и так далее. Реальное су­ществование навеки сводилось к простому переходу к утопиче­скому будущему. Культурализм, прогрессизм, футуризм, уто­пизм—все это один и тот же **«изм».** Под тем или иным названи­ем мы всегда находим одну и ту же позицию, для которой жизнь сама по себе безразлична. Она становится ценной только в каче­стве инструмента и почвы для этой потусторонней культуры.

По эволюции Германии мы можем видеть с ужасающей оче­видностью, насколько иллюзорно стремление отделить от жизни некоторые ее органические функции, придав им мистическое на­именование «духовности». Француз XVIII в. был «прогрессистом», немец XIX в.—«культуралистом». Все высшее в германской мыс-

\* Пусть погибнет мир, по да свершится правосудие (лат.).

3\*

35

ли — с Канта по 1900 г.— можно отнести к одной рубрике: фи­лософия культуры. Стоит в нее войти, как сразу обнаруживается формальное сходство со средневековой теологией. Переменились только сущности, и там, где древний христианский мыслитель го­ворил «Бог», современный немец говорит «Идея» (Гегель), «При­мат Практического Разума» (Кант, Фихте) или «Культура» (Коген, Виндельбанд, Риккерт). Это иллюзионистское обожеств­ление определенных жизненных энергий за счет всех остальных, эта дезинтеграция всего того, что может существовать только совместно — наука и дыхание, мораль и сексуальность, справед­ливость и нормальная работа эндокринных желез,— несут с собою органические нарушения, огромные опасности. Жизнь налагает на все виды своей деятельности императив целостности, и тот, кто говорит «да» одним из них, должен утверждать их все целиком.

Не напрашивается ли тогда мысль о полном изменении уста­новки — вместо того чтобы искать смысл жизни за ее пределами, не посмотреть ли на саму жизнь? **Не это ли тема, достойная поко­ления, являющегося свидетелем самого радикального в современ­ной истории кризиса** 12\*? Что произойдет, если мы попытаемся, вопреки традиции, говорить «культура для жизни» вместо «жизнь для культуры»?

1. Жизненные ценности

Мы видели, что во всех предшествующих культурах, желая най­ти ценность или, как говорят, «смысл» и оправдание жизни, обращались к запредельным для нее предметам. Ценность жиз­ни заключалась в чем-то трансцендентном, для которого жизнь выступала лишь как путь к нему или инструмент. В своей им­манентности она представала лишенной ценных качеств, если не отягощенной негативными.

Причина этого упрямо повторяющегося феномена не вызы­вает сомнений. Разве жить — не значит заниматься чем-то иным, чем жизнь? Видеть — значит созерцать не собственный зритель­ный аппарат, но открыться окружающему миру, отдаться вели­колепному потоку космических форм. Желание, эта жизненная функция, наилучшим образом символизирующая сущность всех остальные, есть постоянный выход нашего бытия за собствен­ные пределы — неустанный стрелок, без отдыха отправляющий нас в полет к влекущей неизвестности. Точно так же мышление всегда мыслит иное, а не само себя. Даже в случае рефлексии, когда мы мыслим собственное мышление, последнее должно сде­латься объектом, каковым оно само по себе не является.

Безмерной ошибкой было бы предположение, будто предо­ставленная себе жизнь стремится к эгоизму,— по своей сущно­сти она неизбежно альтруистична.

12\* Сегодня все говорят о кризисе, но стоит напомнить, что это было сказано мною в 1921 г. и относилось к предшествовавшим ему годам27,,

86

Жизнь **—** это космический альтруизм**,** она существует лишь как постоянное перемещение от жизненного Я к Другому**.**

Этот **транзитивный** характер жизненности учитывался фило­софами, вопрошавшими о ценности жизни. Заметив, что нет жизни без интереса к тем или другим вещам, они уверовали, будто интересны только эти вещи, а не само проявление инте­реса. Ошибка, сходная с тою, какую совершили бы, говоря, что л альпинизме ценна сама вершина горы, а не восхождение. Раз­мышляя о жизни, нужно выходить за ее пределы, брать в скоб­ки все ее внутренние движения, смотреть на ее течение со сто­роны, как бы с берега наблюдать за бурным потоком. Очень хо­рошо говорил в связи с этим Фихте: философствовать — значит но жить, а жить — не философствовать. Но чтобы формула была истинной, необходимо понимать ее в том смысле, что философ­ствование есть проявление едипосущего жизни стремления — продлить свое бытие. Другие люди и мы сами — в спонтанности нашей жизни мы увлекаемся наукой, искусством, справедли­востью. В механизме нашей жизни именно эти предметы побуж­дают нашу активность, являются тем, что ценно «для» жизни. Но глядя на существование извне, мы видим, что эти великолеп­ные предметы суть лишь предлоги, творимые жизнью для соб­ственного употребления, подобно тому как лучник ищет цели для своих стрел. Не трансцендентные ценности придают смысл жизни, наоборот, ее восхитительная щедрость готова восторжен­но принять на себя нечто ей чуждое. Этим я не хочу сказать, будто все эти великие предметы имеют фиктивную ценность. Я хочу указать только на не меньшую ценность силы, способной воспламеняться всем ценным и составляющей сущность жизни.

Необходимым для философствования поэтому является уме­ние останавливать взгляд на самом жизненном потоке, не откло­няя его к сверхжизнениому по ходу движения потока. Подходит сравнение с полупрозрачным кристаллом, сквозь который мы ви­дим другие объекты. Если мы воспользуемся услугою, которую предоставляет нам всякая прозрачность, и пройдем сквозь нее IV другому предмету, не замечая ее самой, то мы никогда не упндим кристалла. Чтобы воспринимать его, нам нужно отвлечь­ся от всего того, что мы видим сквозь стекло, перевести взгляд па него самого, на эту полную иронии субстанцию, готовую как бы самоуничтожиться ради доступа к самым отдаленным пред­метам.

Усилие, сходное с такой аккомодацией зрения, необходимо для созерцания жизни, вместо того, чтобы сопровождать ее, со­образуясь с ее собственными импульсами. Тогда нам откроются по своеобразные ценности.

Первая из них сопутствует жизни **in genere** \*, какими бы ни были ее направленность и содержание. Достаточно сравнить бы­тие минерала со свойствами любого живого организма, будь он

\* В общем, вообще (лат.).

37

даже самым простым и примитивным, чтобы со всего ясностью уловить эту ценность. Отчетливо восприняв различие по рангу двух предметов, задерживая на них наше внимание, мы замечаем, что один спонтанно подчиняется другому, образуется иерархия — мы «видим» их ценности. Сравнивая с самым совершенным кам­нем самую болезнетворную и мерзкую форму жизни, мы сразу замечаем ее более высокое достоинство. Это превосходство жиз­ни над всем неживым настолько очевидно — даже если пони­мать ее просто как соматическую организацию, как **zoé**, а не **bios**,— что ни буддизм, ни христиаиство не могли его отрицать. Я уже отмечал, что **нирвана** индийца не представляет собой, строго говоря, уничтожения жизни, не является абсолютной смертью. В азиатском мировоззрении налицо две формы сущест­вования жизни (пожалуй, это — самое в нем азиатское): инди­видуальная жизнь, в которой живое существо чувствует себя обособленной частью целого, и универсальная жизнь, в которой оно ощущает себя целым, а тем самым и ничем определенным. **Нирвана** есть растворение индивидуальной жизнп в живом оке­ане вселенной; так сохраняется родовая жизнь, каковой, по на­шему западпому мышлению, нет у камня. Аналогичным образом христианство предпочитает этой земной жизни не бездыханное бытие, но именно другую жизнь, способную быть сколь угодно «иной», но совпадающей с «этой» в главпом: в бытии жизнью. Блаженство определено биологическим характером, **и не так уж далек**, **как мооюет предположить читатель, тот день**, **когда будет разработана общая биология (нынешняя войдет в нее как лишь одна из глав), в которой небесные фауна и физиология будут определяться и изучаться биологически, как одна из «возмож­ных**» **форм жизни.**

Жизни, чтобы иметь цеппость и смысл, пе требуется какого- либо определенного содержания, ей не нужны ни аскетизм, ни культура. Она самоценна пе менее справедливости, красоты или блаженства. Гёте28 первым ясно осознал это, когда, подводя итоги собственной жизни, сказал: «Чем больше я думаю об этом, тем отчетливее мне представляется, что жизнь существует про­сто для того, чтобы ее прожить». Эта самодостаточность жиз­ненного в мире оценок освобождает его от рабства, в котором его ошибочно держали, полагая, будто жизнь ценна только на службе у чего-либо иного 13\*.

Но в плане самой жизни различны более и меиее цепные формы соразмерно их месту в иерархии, если сравнивать их со своего рода уровнем моря.

и\* ij[T06u ве вдаваться в непростительпо длинные разъяснения под­линного смысла этих слов Гёте, отметим нначимость для него Мейстера Эк- ¡харта 2У, написавшего следующий необычайный параграф: «Если бы некто тысячу раз спрашивал у жизни: „Зачем живешь?4 — и если бы она могла ответить, сказала бы: „Живу, чтобы ?кить“. Ибо жинпь живет из собствен­ных глубин, бьет ключом из своей самости. Схожим образом, если кто спро­сит у подлинного человека, действующего из собственных глубин: „Почему делаешь дела твии?“— сказал бы только: „Делаю, чтобы делать\*».

Ж

Подлинным ясновидцем здесь был Ницше. Ему мы обязаны одпой из самых плодотворных мыслей, брошенных в почву на­шей эпохи. Я имею в виду различение восходящей и нисходя­щей, удавшейся и неудавшейся жизни.

Жизни нет нужды обращаться к внежизненным критериям — теологическим, культурным и т. д. Она сама отбирает и иерар- хизирует ценности. Представим себе множество индивидов лю­бого зоологического вида, например лошадей. Даже независимо, от любой утилитарной точки зрения мы можем упорядочить кар­тину, разделив индивидов в серии классов, где каждое животное будет занимать свое место соответственно тому, насколько совер­шенно реализованы в нем лошадиные потенции. Если мы пробе­жим по серии в одном направлении, то увидим жизнь в ее вос­хождении, она с каждым шагом будет все большей и большей жизнью; если мы пойдем в обратном направлении, то засвиде­тельствуем нисхождение жизненности вплоть до полного вы­рождения данного вида. Между этими двумя полюсами нам лег­ко найти точку, начиная с которой жизненная форма отклоняет­ся либо к совершенству, либо к вырождению. Вниз от нее рас­полагаются индивиды данного рода, кажущиеся нам «низкими»: **}\** них снижаются биологические потенции данного вида живот- лого. Наоборот, вверх от этой точки помещаются «чистокров­ные», «благородные» животные, облагораживающие вид. Вот две ценности — одна положительная, другая отрицательная — чисто биологического порядка: благородство и низкость. В обоих слу­чаях речь идет о вещах строго зоологических: здоровье, силе, проворстве, отваге, пропорциональных формах организма — либо о недостатке, отсутствии этих атрибутов. Человеку также не из­бегнуть оценки с этой чисто витальной точки зрения. Нужно положить конец традиционному лицемерию, не желающему ви­деть у иных человеческих индивидуальностей, малоценных или; совсем лишенных ценности с точки зрения культуры, великолеп­ную животную грацию. **Разумеется**, **человеческую оюивотпую а рацию,** грациозность вида «человек» в его исключительно зоо­логическом аспекте, но со всеми теми его специфическими по­тенциями, к которым, строго говоря, нечего добавить какой бы то ни было культуре. (Культура дает лишь некоторое направле­ние культивации этих животных потенций.) Самым замечатель­ным примером является Наполеоп, ослепительная жизненность которого заставляет отводить свои благочестивые очи и мисти­ков, и демократов.

Непостижимы те трудности, с которыми сталкиваются иные люди, не желающие принимать той неизбежной двойственности, с какою часто предстает перед нами реальность. Трудности по­являются потому, что хотят сохранить один лик мира, но отри­**цают** или приходят в замешательство от другого, противополож­ного первому лика. С точки зрепия этики и юриспруденции На­полеон может выглядеть закоренелым преступником (кстати, это не так уж просто доказать тому, кто заранее не записался в тот

или иной приход). Однако, хотим мы того или нет, очевидно, что биение жизни у Наполеона достигало вершин человеческой организации, что он был, по словам Ницше, «дугой максималь­ного напряжения». Ум измеряется не только культурной и объ­ективной ценностью истины; если посмотреть на него как на чистый атрибут жизии, то его добродетель называется уме­лостью. Точно так же мы ценим лошадь за быстроту, исполь­зуемую нами для того, чтобы скорее прибыть в определенное место.

Без сомнения, античная жизнь была не столь уж проникнута сверхжизненными ценностями — религиозными или культурны­ми — в сравпении с христианской или ее современным насле­дием. Добрый грек или римлянин были куда ближе зоологиче­ской наготе, нежели христианин или «прогрессист» наших дней. Тем не менее Св. Августин, живший долгое время язычником и смотревший на мир «античными» глазами, не смог избежать вы­сокой оценки животных ценностей Греции и Рима. В свете но­вой веры это безбожное существовапие должно было казаться ему пичтожным и пустым. Но жизненная грация язычества столь очевидно утверждала себя перед его взором, что он выра­зил ее двусмысленной фразой: **virtutes ethnicorum splendida vitia** («Добродетели язычников суть блестящие пороки»)14\*. Пороки? Значит, пегативные ценности. Блестящие? Следовательно, пози­тивные. Самое большее, что досталось жизни,— ее противоречи­вая оценка. Захватывающая грация жизпи навязывает свою во­лю нашему мироощущению; одновременно мы отдаем себе отчет и в ее греховности. Почему же мы не называем грехом свет Солнца, но думаем так о блеске жизни, хотя она до саАмых бор­тов нагружена ценностями, подобно судам, плывшим из Офира 31 с грузом жемчуга? Победить это застарелое лицемерие по отно­шению к жизии,— вот, пожалуй, высокая **миссия** нашего времени.

1. Новые симптомы

Открытие имманентных жизни ценностей, совершенное Гёте и Ницше (несмотря на чрезмерно зоологический язык последнего) было гениальным предвидением будущего, событием огромного значения — открытием этих ценностей мироощущением целой энохи. Провиденная, возвещенная гениальными авгурами эпоха наступила — это наша эпоха.

Тщетны усилия тех, кто отводит глаза от тяжкого кризиса, ставшего на пути западной истории. Симптомы слишком очевид­ны, и тот, кто упрямо их отрицает, не может не чувствовать их собственным сердцем. Постепенно распространяется, захватывая

и\* Как известно, **в** его трудах не оайти этой формулы, но она с древ\* них времен приписывается Августину, и все его творчество является **ее** парафразой, См,: Mausbach. **Die Ethik Augustinus \*°,**

40

neo большие пространства европейского общества, странный фе­номен, который можно было бы назвать «жизненной дезориен­тацией».

Мы ориентируемся, когда у нас пет ни малейших сомнений, где север, и где юг, последние пределы, идеальные мушки для прицела наших действий и движений. Жизнь по существу свое­му есть действие и движение, а потому система целей, по кото­рым мы выстреливаем наши действия или ведем наступление, представляет собой составную часть живого организма. Предме­ты, к которым стремятся, предметы верования, почитания и пре­клонения творятся нашими органическими потенциями вокруг пашей индивидуальности. Они составляют как бы неразрывно снизанную с нашим телом и душой биологическую оболочку. Наша жизнь — это функция нашего окружения, которое, в свою очередь, зависит от нашего мироощущения. Различны «миры» паука, тигра, человека. «Мир» азиата отличается от «миров» со­кратовского грека или нашего современника.

Иначе говоря, вместе с эволюцией живого существа изменя­ется и его среда — в первую очередь меняется перспектива ви­дения окружающих предметов. Представим себе переходпый мо­мент: великие цели, еще вчера придававшие четкие контуры на­шему пейзажу, утратили свой блеск, свою притягательность, ав­торитет, но еще не достигли совершенной очевидности и доста­точной силы те, что должны их заменить. В эту пору пейзаж как бы теряет отчетливость, колеблется, содрогается вокруг субъекта. Становятся неуверенными его шаги, поскольку поко­леблены или стерты опорные цели; сами пути ускользают, вы­рываются из-под наших подошв.

Такова ситуация, в которой находится сегодня европейское существование. Система ценностей европейца, дисциплинировав­шая его деятельность тридцать лет назад, утратила очевидность, притягательность, силу императива. Человек Запада претерпева­ет полную дезориентацию, ибо он утратил путеводные звезды своей жизни.

Уточним, что еще тридцать лет назад подавляющее большин­ство европейского человечества жило ради культуры. Наука, ис­кусство, справедливость казались самодостаточными,— надев их па себя, жизиь довольствовалась предоставленными ей правами. Она не ставила под сомнение высокий престиж этих одеяний. Конечно, индивид мог бы от них отделаться и посвятить себя иным интересам, помельче; но он отдавал себе отчет в том, что тем самым он вольничал, поддавался кацризу. Оправдание же его существования культурой сохранялось неизменпым. Он чув­ствовал, что в любой момент может вернуться к канонической и надежной форме жизни. Точно так же в Европе христианских иремен грешник видел свою неправедную жизнь мятущейся на поверхности тех глубин его души, где царила живая вера в за­кон божий.

41

На границе XIX в. с нашим политик так же находил искрен­ний отзвук в душе своей аудитории, провозглашая в парламенте «социальную справедливость», «общественные свободы» и «на­родный суверенитет»; так же как и тот, кто священнодействовал ¡по поводу «человечности искусства». Сегодня нет ничего подоб­ного. Но почему, разве мы перестали верить в эти великие предметы? Разве пас не интересуют справедливость, наука, ис­кусство?

Ответ очевиден: да, мы продолжаем в них верить, но ьерим иначе, как бы с иной дистанции. Возможно, лучше всего новое мироощущение проясняется на примере молодого искусства. Уди­вительна одновременность, с какой в разных западных странах новое поколение стало творить музыку, живопись, поэзию, кото­рые выводят из себя людей старших поколений. Даже зрелые личности, настроенные доброжелательно, не принимают нового искусства по той простой причине, что не способны его понять. Дело не в том, что оно кажется им лучше или хуже,— оно по­просту не кажется им искусством. Потому они искренне верят, что речь идет о гигантском фарсе, которому потворствуют во всей Европе и в Америке.

Это несомненное разделение на старых и молодых по отно­шению к современному искусству нетрудно объяснить. На пред­шествующих стадиях эволюции искусства изменения стиля, ино­гда глубинные (вспомните о выступлении романтизма против неоклассических вкусов), всегда ограничивались сменой эстети­ческих объектов. Предпочитаемые формы прекрасного в каждый момент были разными, но при всех изменениях предмета искус­ства оставалась неизменной позиция субъекта, его дистанция по отношению к этому предмету. Значительно более радикальную трансформацию осуществляет поколение, начинающее жить се­годня. Молодое искусство отличается от традиционного не столь­ко по предмету, сколько коренным изменением установок субъ­екта. Общий симптом нового стиля, заметный по самым много­образным своим направлениям,— это вытеснение искусства из области жизненно «серьезного». Искусство перестает быть цент­ром жизненного притяжения. Полностью искоренены его полу- религиозный характер, возвышенная патетика эстетического чув­ства последних двух веков. Стоит принять искусство всерьез, и оно превращается для чувственности новых людей в любитель­ское богословие, неискусство. Всерьез мы принимаем то, что со­ставляет ось нашего существования; искусство же неспособно вынести груз нашей жизни. Замыслив это, оно терпит крах, ут-. рачивая при этом всю свою грациозность. Напротив, если мы потесним эстетическое, переместив его из центра нашего сущест­вования на периферию, если мы примем его не всерьез, а таким,! как оно есть,—как забаву, игру, развлечение, то произведение искусства обретет все свое трепетное очарование.

Взаимонепонимание между старыми и молодыми, царящее в встетике, слишком велико, чтобы его можно было поправить.

42

Для старых несерьезность нового искусства представляется до­статочным для его уничтожения пороком, для молодых отсутст­вие серьезности — высшая ценность искусства, а потому они преднамеренно и решительно ему предаются.

Такой поворот в видении искусства возвещает одну из самых общих черт нового мироощущения: недавно оно получило назва­ние спортивного или праздничного чувства жизни. Культурный ирогрессизм, религия двух последних столетий, оценивал дея­тельность человека лишь с точки зрения ее результатов — долг перед культурой налагал на человечество необходимость выпол­нения определенных действий. Усилия для их свершения имели характер обязанностей. Это обязательное усилие, налагаемое не­кими целями, есть труд. Поэтому XJX век обожествлял труд. За- метьте, что труд — это усилие неквалифицированное, лишенное качества и собственной значимости; все свои достоинства труд получает от необходимости, которой он служит. Поэтому труд обладает однородным и чисто количественным характером, по­зволяющим почасно его измерять и математически возна­граждать.

Труду противостоит иной тип усилия, рождающийся не из принуждения, а являющийся вольным, щедрым импульсом жиз­ненных возможностей — это спорт 32.

Если в труде смысл и ценность усилию придает цель дейст­вия, то в спорте в достоинство возводится само это спонтанное усилие. Это усилие от избытка, каковому предаются, не ожидая вознаграждения, как бы от полноты внутренней энергии. Отсюда специфическое качество спортивного усилия, предстающего всег­да чем-то выдающимся, неповторимым. Его никогда не подчи­нить весу и мере, которые правят при обычном вознаграждении за труд. Поистине ценное доступно только посредством внеэко­номического усилия: научное и художественное творчество, по­литический и моральный героизм, религиозная святость суть утонченные спортивные результаты. Ясно, что они достигаются не по заранее составленному плану. Никто никогда не совершал открытие физического закона по заранее составленному плану; скорее его находят как непредвиденный дар в процессе радост­ной- и незаинтересованной игры с явлениями Природы.

Поэтому жизнь, полагающая свое собственное упражнение более интересным и ценным, чем экономические цели, обладав­шие в старину несравненным престижем,— жизнь придает свое­му усилию дух радости, щедрости, даже шутовства, столь харак­терных для спорта. Она по возможности уменьшает значимость печального деяния труда, притязающего на самооправдание все­ми патетическими рассуждениями о человеческом долге и свя­щенном деле культуры. Жизнь будет создавать свои блестящие творения как бы шутя, не придавая им большой важности. По­эт уподобится футболисту, создавая свои стихи «одпой левой».

1. век довел до предела горечь рабочего дня. Сегодня моло­

43

дежь готова придать жизни непоколебимую видимость празд­нества.

Нетрудно указать на сходные перемены в политической обла­сти. Самой очевидной чертой европейской политики этих лет яв­ляется депрессия. Политикой занимаются меньше, чем в 1900 г., и отдаются ей менее отважно и настойчиво. Никто больше не ждет от нее счастья, каким-то мальчишеством кажется то, что наши деды давали убивать себя на баррикадах за ту или иную формулировку конституционного права. Сегодня в этих неисто­вых сценах кажется ценным только великодушный импульс, за­ставлявший их искать смерти. Мотив, напротив, кажется нам легкомысленным. «Свобода»— штука весьма проблематичная, ценность ее в высшей степени двусмысленна; напротив, неувя­даемой грацией обладает героизм, этот утонченный спортивный жест, с которым человек бросается за пределы собственной жиз­ни. С клятвы в зале для игры в мяч родилась общественная ис­тория последних 150 лет33. Припомните картины, воспроизводя­щие это знаменитое зрелище,— патетические жесты, с коими де­путаты осуществляют свое славное деяние. Сам акт — клятва — показывает религиозную значимость, придававшуюся политике. Кому не видна дистанция, отделяющая нас от такого способа чувствования? Повторяю, речь не о том, что политические прин­ципы потеряли ценность и значение. Свобода по-прежнему ка­жется нам превосходной вещыо; но теперь это — только схема, формула, инструмент для жизни. Подчинять ей жизнь, обоже­ствлять политическую идею — значит впадать в идолопоклонство.

Ценности культуры пе умерли, по изменился их категори­альный статус. В любой перспективе при введении нового тер­мина изменяется иерархия всех остальных. В спонтанной систе­ме оценок, которую несет с собою новый человек, которой оп сам является, возникла новая ценность — жизненная — и одним своим присутствием она подавляет все остальные. Предшествую­щая эпоха предавалась исключительной и односторонней ценно­сти культуры, забыв о жизни. Стоит ощутить жизнь как незави­симую ценность, каким бы ни было ее содержание, то даже при сохранении ценности науки, искусства и политики в целостной перспективе нашего сердца их сравнительпая ценность умень­шится.

1. Учение о точке зрения

Противопоставление культуры и жизни, требование полноты прав последней не означает исповедания антикультурной веры. Подобная интерпретация сказанного мною выше была бы пол­ным его искажением. Ценности культуры остаются иеприкосно- пенными; отрицается только их исключительность. Веками гово­рилось только о необходимости культуры для жизни. Ничуть не приуменьшая этой необходимости, мы говорим, что культура пе меньше нуждается в жизни. Обе они — иммапептная сила био­логического и трансцендентная сила культуры — становятся тем

44

самым лицом к лицу, иа равных правах, без подчинения одной из них другой. **Такая лояльность с обеих сторон позволяет ясно поставить проблему их взаимоотношений**, **подготовить их чисто­сердечный и прочный синтез.** Следовательно, все вышесказанное есть лишь подготовка этого сиитеза, в котором, слившись, исчез­нут и культурализм, и витализм.

Припомним начало нашего исследования. Традиция нового времени предлагает два противоположных способа решения ан­тиномии жизни и культуры. Один из них, рационализм, отрица­ет всякое значение жизни ради спасения культуры. Другой спо­соб, релятивизм, осуществляет противоположную операцию: объ­ективная ценность культуры устраняется, чтобы дать место жизпи. Оба этих решения, считавшиеся предшествующими по­колениями достаточными, не находят отклика в нашем жизнен­ном чувстве. Они живут за счет взаимной слепоты. Так как на­ше время не терпит блужданий в тумане и ему ясен смысл обеих тяжущихся сторон, то оно не приемлет ни утверждений

о том, что истина, справедливость и красота не существуют, ни забвения того, что для существования они нуждаются в жиз­ненной опоре.

Поясним это на конкретном примере лучше всего определи­мой части культуры — познании.

Познание есть приобретение истин, в которых нам явлен трансцендентный (транссубъективный) универсум реальности. Истины вечны, единственны и неизменны. Но как они проника­ют внутрь субъекта? Ответ у рационализма вполне определен­ный: познание возможно лишь в том случае, если реальность способна входить в него без малейшей деформации. Поэтому субъект должен быть как бы прозрачной средой, лишенной свое­образия, собственной окраски. Вчера он был таким же, как се­годня, каким будет завтра — сверхжизненным и внеисторичным. **Жизнь** представляет собой своеобразие, перемену, развитие, од- иим словом,— **историю.**

Ответ релятивизма не менее ограничен. Познание невозмож­но, нет трансцендентной реальности, ибо каждый субъект явля­ется некоим особым образом сформированным пространством.: Входя в него, реальность неизбежно деформируется, и эту ин­дивидуальную деформацию он всякий раз и принимает за иско­мую реальность.

Было бы интересно проследить, как без всякой предвари­тельной договоренности психология, биология и теория познания самого последнего времени, проверив фактическое основание двух этих позиций, вынуждены были внести поправки, ведущие к новой постановке вопроса.

Субъект не является ни прозрачной средой, ни самотождест- вениым и неизменным «чистым Я», ни деформирующим реаль­ность при ее восприятии. Факты предлагают третью позицию, примерный синтез двух других. Опустим сеть в поток: она про­пустит одни предметы и задержит другие. Можно сказать, что

45

она проводит отбор, но не деформирует предметы. Такова и функция субъекта, живого существа перед лицом окружающей его космической реальности. Субъект не настолько проницаем, чтобы пропускать сквозь себя реальность, как это происходила бы с воображаемым разумным существом, созданным дефиниция­ми рационалистов. Но он и не измышляет иллюзорной реально­сти. Его функция — селекция. Из бесконечности элементов, со­ставляющих реальность, индивид, этот аппарат восприятия, про­пускает определенное их число — чья форма и содержание сов­падают с клетками его чувствительной сети. Все остальное — феномены, факты, истины — остаются вовне, игнорируются, но воспринимаются.

Элементарный и чисто физиологический пример дают нам: зрение и слух. Волновые колебания принимаются зрительным и слуховым аппаратом человеческого вида в диапазоне от какой-то минимальной до какой-то максимальной скорости. Неизвестными остаются цвета и звуки, лежащие за тем или иным пределом. Так жизненная структура воздействует на восприятие реально­сти; но это не значит, что это влияние, или вмешательство, не­сет с собой деформацию. Широкий репертуар вполне реальных цветов и звуков проходит вовнутрь — или исходит оттуда.

С истинами происходит то же, что с цветами и звуками. Психическая структура каждого индивида есть воспринимающий орган, наделенный некой формой, позволяющей понимать одни- истины и осужденной на неумолимую слепоту к другим. Точно так же каждый народ и всякая эпоха обладают своим типом ду­ши, т. е. сетью с определенными по размеру и конфигурации ячейками, которые задают близость одним истинам и неискоре­нимую неспособность к достижению других. Это означает, что все эпохи и все народы довольствовались соответствующими частными истинами, и нет смысла противопоставлять себя дру­гим народам и эпохам, словно им одним выпало владение всею полнотой истины. У всех свое место в ряду истории, никому не дано его покинуть, поскольку это было бы равнозначно превращению в нечто абстрактное, полному отказу от су­ществования.

Два человека смотрят на один и тот же пейзаж с различных; точек зрения. Они видят, однако, не одно и то же. Разница в1 местоположении приводит к тому, что пейзаж организуется раз­личным образом перед взором каждого из них. То, что для одно­го стоит на первом плане и предстает во всех своих деталях, для другого находится на заднем плане, затемнено, смутно. Кро­ме того, одни вещи частично или целиком заслоняют друг дру­га. Каждому даны части пейзажа, которые не доходят до друго­го. Есть ли смысл одному из них объявлять пейзаж другого ложным? Конечно, нет — один нейзаж столь же реален, как и другой. Но не менее бессмысленным был бы вывод об иллюзор­ности обоих пейзажей^ на том основании, что они не сов­падают.

46

Это предполагало бы наличие третьего — подлинного пейза­жа, который не подпадал бы под те же условия, что и первые два. Но такой пейзаж-архетип не существует и пе может суще­ствовать. Космическую реальность можно видеть лишь в опре­деленной перспективе. **Перспектива** — **это один из компонентов реальности**. Не будучи ее деформацией, она является ее органи­зацией. Остающаяся тождественной самой себе реальность, с ка­кой бы точки зрения на нее ни смотрели, является абсурдным понятием.

Сказанное о телесном видении подходит и ко всему осталь­ному. Любое познаиие есть познание с определенной точки зре­ния. **Species aeternitatis** \* Спинозы, вездесущей, абсолютной точ­ки зрения как таковой не существует: это фиктивная и абст­рактная точка зрения. Мы не ставим под сомнение ее инстру­ментальной полезности для тех или иных нужд познания, но нельзя забывать, что реальности нам с нее пе увидать. Абст­рактной точке зрения соответствуют одни лишь абстракции.

Такой способ мышления ведет к корепной реформе филосо­фии и, что важнее, к реформе нашего космического восприятия.

Для интеллектуальной традиции последних времен индиви­дуальность всякого реального субъекта была неустранимой по­мехой для притязаний познания на достижимость истины. Счи­талось, что два разных субъекта придут к различным истинам. Теперь мы видим, что расхождение между мирами двух субъек­тов не предполагает ложности одного из них. Напротив, именно потому, что видимое каждым из них — это реальность, а не фикция, одно восприятие должно отличаться от другого. Это расхождение не есть противоречие, это дополнение. Если бы все­ленная представала одним и тем же ликом глазам грека-сокра- тика и янки, то нам пришлось бы признать, что у вселенной нет истинной реальности, независимой от субъектов. Ибо совпадение аспектов вйдения двух людей, помещенных в столь различные точки, как Афины V в. до н. э. и Ныо-Йорк XX в., указывало бы на то, что речь идет не о внешней для них реальности, а о фантазии, случайным образом оказавшейся тождественной у двух субъектов.

**Каждая жизнь есть точка зрения на вселенную**. Строго гово­ря, каждая видит то, что видит она и не может увидеть дру­гая. Каждый индивид — человек, народ, эпоха — есть незамени­мый орган постижения истины. Вот почему наличная истина, сама по себе чуждая историческим переменам, **обретает жизнен**- **ное измерение**. Вселенная, всеобъемлющая истина оставались бы неведомыми без развития, без постоянных изменений, без неис­черпаемости тех событий, которые конституируют жизнь.

Предположение, будто реальность как таковая независимо от точки зрения на нее обладает какой-то собственной физиономи­ей,— это укоренившееся заблуждение. Тогда всякий взгляд на

\* Точка зрения вечности (лаг.).

47

реальность с определенной точки зрения не совпадал бы с этим абсолютным ликом и считался бы ложным. Но дело в том, что реальность, подобно пейзажу, обладает бесконечностью перспек­тив, и все они равно правдивы и достоверны. Единственной лож­ной перспективой является та, что претендует на уникальность. Иначе говоря, **ложна утопия** — **истина без местоимения**, **види­мая с** «**никакого**» **места.** Утопист — а сущностью рационализма является утопизм — это тот, кто блуждает больше всех осталь­ных, ибо является человеком, который не хранит верности своей точке зрения, дезертирует со своего поста.

Философия доныне была утопической. Каждая система по­этому претендовала на значимость для всех людей. Освободив­шись от **жизненного**, **исторического измерения**, **от перспективы**, она всякий раз заносчиво вершила свои жесты-дефиниции. Док­трина точки зрения, напротив, требует, чтобы жизненная пер­спектива артикулировалась внутри системы, из которой она про­истекает; это позволяет соединить ее с другими, будущими или чужеземными системами. **Чистый разум необходимо заменить жизненным разумом**, **в котором он находит свое место**, **обретает подвижность и силу изменчивости.**

Когда мы смотрим сегодня на философские учения прошло­го, в том числе и предшествующего века, мы замечаем в них оп­ределенные черты примитивизма. Я употребляю это слово в том строгом смысле, каковым оно обладает, пока относится к ху­дожникам **Кватроченто.** Почему мы именуем их «примитивны­ми»? В чем их примитивизм? Говорят, в их искрениости, в их паивности. Но тогда возникает вопрос: в чем причина этих на­ивности и искренности, какова их сущность? Вне всякого со­мнения, она заключается в их самозабвении. Примитивный ху­дожник рисует мир с какой-то точки зрения, находится под властью своих идей, оценок, чувств, но думает, будто рисует мир таким, как. он есть. Он забывает тем самым включить в произведение свою собственную личность; творение предстает перед нами как бы создавшим само себя, без всякого вмешатель­ства субъекта, занимающего определённое место в пространстве и времени. Конечно, нам заметно отражение индивидуальности художника в написанной им картине, но нам заметно и то, что самого себя он не видел, игнорировал, полагал себя неким ано­нимным зрачком, открытым миру. Такое незнание самого себя и есть чудесный источник его простодушия.

Наивность доставляет удовольствие, но удовольствие, вклю­чающее в себя, предполагающее известное пренебрежение к на­ивному человеку. Ведь речь идет о добровольном самоуничиже­нии. Мы наслаждаемся примитивным художником точно так же, как и душой ребенка, ибо чувствуем себя стоящими выше. Наше видение мира куда шире, сложнее, у нас больше оговорок, про­тиворечий, крушений. Мы ощущаем свое жизненное окружение как нечто беспредельное, непокорное, опасное и трудное. Бросив взгляд на универсум ребенка или примитивного художника, мы,

48

папротив, видим узость кругозора, его законченность и покор-\* пость, ограниченное число объектов и превратностей судьбы. Созерцая этот универсум, мы живем воображаемой жизнью, ка­жущейся нам легкой игрой, мимолетно освобождающей нас от трудного и проблематичного существования. Прелесть наивно­сти — это наслаждение сильного слабостью слабого.

Такова и привлекательность философских учений прошлого. Ясный и простой схематизм, чистосердечность иллюзий (вера в открытие всей полноты истины), та уверенность, с которой ут­верждаются формулы, полагаемые непоколебимыми,— все это производит впечатление завершенного, определенного, оконча­тельного мирка, **в котором уоюе нет проблем** — все в нем уже по­лучило свое разрешение. Нет ничего приятнее долгих прогулок но столь ясным, столь тихим миркам. Но вернувшись домой, мы видим, что миры этих философских учений не были истинным миром, а лишь горизонтом видения их авторов. Теми горизонта­ми, которые интерпретировались ими как пределы вселенной,— за ними уже ничего нет,— но которые были только кривыми ли­ниями пейзажа, замыкающего перспективу их вйдения. Всякая философия, желающая исцелиться от этого укоренившегося при­митивизма, упрямого утопизма, должна исправить данную ошиб­ку, **избегнуть превращения мягких линий широкого горизонта в окостеневший мир.**

Итак, сведение мира к горизонту ничуть не уменьшает его реальности. Мир соотносится с живым субъектом, принадлежит ему, локализуется в жизненном потоке, текущем от народа к на­роду, от поколения к поколению, от индивида к индивиду в про­цессе овладения универсальной реальностью.

Своеобразие бытия каждого, его индивидуальные особенно­сти, таким образом, вовсе не препятствуют уловлению им исти­ны. Они представляют собой орган видения той части реально­сти, которая ему соответствует. Каждый индивид, поколение, эпоха выступают незаменимыми аппаратами познания. Целост­ная истина может быть получена только путем соединения то­го, что видит мой ближний, и того, что вижу я,— и так далее. **Каждый индивид представляет существенную точку зрения.** Со­поставив все частичные картины, можно соткать всеобъемлющую и абсолютную истину. Эта сумма индивидуальных перспектив, познание того, что видели и знали все и каждый, это всезнание, этот поистиие «абсолютный разум» и есть то высокое место, ко­торое мы приписываем Богу. Бог также есть точка зрения; но не потому, что у него есть наблюдательный пункт за пределами человеческой плоскости вйдения, позволяющий ему прямо ви­деть универсальную реальность, словно Бог является старым рационалистом. Бог не рационалист. Его точка зрения — это точ­ка зрения каждого из нас; **наша частная истина также является божественной истиной.** Насколько достоверна наша перспектива, настолько аутентична наша реальность! С той разницей, что Бог, как говорит нам катехизис, пребывает повсеместно, а пото-

49

му наслаждается всеми точками зрения и в своей безграничной жизненности сдвигает и гармонизирует все наши горизонты. Бог — символ жизненного потока; сквозь его бесконечные сети протекает капля за каплей весь универсум, являющийся столь жизненным, священным, т. е. видимым, любимым, ненавидимым, принимаемым в страдании или в наслаждении.

Мальбраиш полагал, что мы познаем какую-либо истину только потому, что видим вещи в Боге, с божественной точки зрения. Мне кажется более правдоподобным обратное: Бог ви­дит вещи сквозь людей, люди суть органы зрения божества.

Поэтому нужно не препятствовать возвышенной необходимо­сти, а, утвердившись в занимаемом нами месте, сохраняя глубо­кую верность нашему организму, тому**,** чем мы жизненно явля­емся, открыть глаза на окружающий нас мир и принять пред­ложенную нам судьбой тему нашего времени**,**

Что такое философия?

Лекция I

\[Философия сегодня**.—** Необычайное и правдивое приключение: пришест­вие истины**.—** Соотношение истории и философии.]

|В сфере искусства, любви или идей от заявлений и программ, я (полагаю, нет большого толка. Что касается идей, подобное не­доверие объясняется следующим: размышление на любую те- \*му — если это по-настоящему глубокое и положительное раз­мышление — неизбежно удаляет мыслителя от общепринятого,, или расхожего, мнения, от того, что в силу более веских причинг чем вы теперь могли бы предположить, заслуживает название- [«общественного мнения»,, или «тривиальности». Любое серьезное1 умственное усилие открывает перед нами неизведанные пути **рг** уносит от общего берега к безлюдным островам, где нас посе­щают необычные мысли. Они плод нашего воображения. Так вотг объявление или программа заранее уведомляют нас о результа­тах, ни словом не обмолвившись о пути, который привел к их открытию. Но, как мы вскоре убедимся, мысль, оторванная от ведущего к ней пути, напоминает остров с крутыми берегами; ¡это абстракция в наихудшем смысле слова, поэтому она недо­ступна пониманию. Что пользы в самом начале исследования |воздвигать перед публикой неприступный утес нашей програм­мы. т. е. начинать с конца?

;• Поэтому я не стану большими буквами печатать в програм­ме содержание этого цикла лекций, а предлагаю начать с нача­ла, с того, что может стать для вас сегодня, как было для меня вчера, исходной точкой.

Факт, с которым мы прежде всего сталкиваемся, очевиден и общеизвестен: сегодня философия заняла в коллективном созна­нии иное место, чем это было тридцать лет назад, и соответст­венно сегодня изменилось отношение философа к своей профес­сии и своему труду. Первое, как и любой очевидный и общеиз­вестный факт, можно подтвердить с помощью не менее очевид­ных примеров: в частности, сравнив статистические данные о ,том, сколько книг по философии раскупается сейчас, с тем, сколько их раскупалось тридцать лет назад. Известно, что се­годня почти во всех странах продажа философских книг растер

4\*

51

быстрее, чем продажа художественных, и всюду наблюдается живейший интерес к идеологии. Этот интерес, это стремление, осознаваемое с различной степенью ясности, слагается из **по­требности** в идеях и **из наслаоюдения**, которое люди опять начи­нают от них испытывать. Сочетание этих двух слов не случайно: мы еще убедимся, что любая существенная, внутренняя потреб­ность живого организма в отличие от второстепенных, внешних потребностей сопровождается наслаждением. Наслаждение — это облик, fades, счастья. И всякое существо счастливо, когда следует своему предназначению, иными словами, своим склонно­стям, удовлетворяет насущные потребности; когда оно осущест­вляет себя, является тем, что оно есть на самом деле. Поэтому Шлегель, переворачивая отношение между наслаждением и судьбой, говорил: «Мы гениальны в том, что нам нравится». Ге­ний, т. е. величайший дар, полученный существом для выпол­нения какого-либо дела, всегда сопровождается проявлением высшего удовольствия. Вскоре под напором лавины доказа­тельств нам с изумлением придется убедиться в том, что сегод- пя может показаться пустой фразой: наша судьба и есть наше высшее наслаждение.

Вероятно, у нашего времени, **по сравнению** с предшествую­щим, философская судьба, поэтому нам нравится философство­вать — для начала прислушиваться, когда в общественной атмо­сфере, подобно птице, промелькнет философское слово, внимать философу, как страннику, быть может принесшему свежие вести из запредельных стран.

Подобная ситуация прямо противоположна той, что была тридцать лет назад! Любопытное совпадение! Срок, как принято, считать, отделяющий одно поколение от другого.

И в удивительном согласии с этим изменением общественно­го настроения мы обнаруживаем, что сегодня философ подходит к философии в совсем ином расположении духа, чем его колле­ги предшествующего поколения. Об этом мы сегодня и будем говорить: о том, что настроение, с которым мы приступаем к философствованию, глубоко отличается от настроения, господст­вовавшего среди философов вчера. Сделав это исходной точкой нашего курса лекций, мы будем постепенно приближаться к его истинной теме, которую пока не стоит называть, так как назва­ние нам ничего не скажет. Мы станем приближаться к ней кру­гами, с каждым разом смыкая их все теснее и требователь­ней, скользя по спирали'—от чистой экстериорности, на вид отвлеченной, равнодушной и холодной, к сокровеннейше­му центру, полному собственным, не привнесенным нами, внут­ренним драматизмом. Большие философские проблемы требуют той же тактики, что была применена иудеями при взятии Иери­хона с его розами: избегая прямого боя, они медленно обходили вокруг города, смыкая кольцо все теснее под неумолчные драма­тические звуки труб. При идеологической осаде драматизм ме­лодии достигается постоянной сосредоточенностью нашего созпа\*

52

стия на проблемах, представляющих собой драму идей. Надеюсь, это напряжение не ослабнет, ибо избранный нами путь таков, что привлекает тем сильнее, чем дальше по нему идешь. От не­внятных поверхностных слов, которые мы должны сегодня про­изнести, мы спустимся к более близким вопросам, ближе кото­рых не может быть ничего, к вопросам о нашей жизни, жизни каждого из нас. Мало того, мы будем бесстрашно погружаться в то, что каждый считает своей жизнью и что на деле оказыва­ется только ее оболочкой; пробив ее, мы попадем в подземные глубины нашего бытия, остающиеся для нас тайной просто по­тому, что они находятся внутри нас, потому, что они — наша суть.

Однако, повторяю, рассуждая об этом, обращаясь к вам с этим неясным начальным замыслом, я не объявляю свою программу, совсем напротив, я вынужден принять меры предосторожности, столкнувшись неожиданно с огромным числом слушателей, ко­торых пожелал мне послать наш щедрый беспокойный город, го­раздо более беспокойный и беспокойный в гораздо более глубо­ком смысле, чем принято считать. Я объявил академический и, стало быть, строго научный курс под названием «Что такое фи­лософия?». Возможно, многие были сбиты с толку неизбежной двусмысленностью названия, решив, что я предлагаю введение **в** основы философии, т. е. поверхностное рассмотрение набора традиционных философских вопросов, поданное в' новой форме. Необходимо отчасти рассеять это заблуждение, способное только запутать ваши мысли и отвлечь ваше внимание. Я задумал не­что совершенно противополояшое введению в философию: взять саму философскую деятельность, само философствование и под­вергнуть их глубокому анализу. Насколько мне известно, никто никогда этого не делал, хотя в это трудно поверить; по меньшей мере, не делал с той решимостью, с которой мы с вами сегодня попытаемся это сделать. Как видите, этот вопрос совсем не из тех, что обычно вызывают всеобщий интерес; на первый взгляд, од представляется сугуОо специальным и профессиональным во­просом для одних только философов. И если в ходе его рас­смотрения окажется, что мы столкнулись с самыми широкими общечеловеческими темами, если при строгом расследовании во­проса, что такое философия как особое, частное занятие филосо­фов, мы вдруг провалимся в люк и окажемся в самом что ни на есть человеческом, в горячих, пульсирующих недрах жизни, а там нас неотступно будут преследовать заманчивые проблемы улицы и даже спальни \*, то это будет потому, что так и должно быть, что этого требует специальное изложение моей специаль­ной проблемы, а вовсе не потому, что я об этом объявил, или к этому стремился, или это придумал. Напротив, я обещаю лишь одно: монографическое исследование сверхспециального вопроса. Поэтому я оставляю за собой полное право на все интеллекту­альные шероховатости, неизбежные при осуществлении подобно­го намерения. Конечно, я должен честно стараться, чтобы мои

53

слова были понятны всем вам, даже не получившим предвари­тельной подготовки. Я всегда полагал, что ясность — вежливость ‘¡философа, к тому же сегодня, как никогда, наша дисциплина рчитает за честь быть открытой и проницаемой для всех умов в 1отличие от частных наук, которые с каждым днем все строже (охраняют сокровища своих открытий от любопытства профанов,. Доставив между ними чудовищного дракона недоступной терми­нологии. По моему мнению, исследуя и преследуя свои истины\* философ должен соблюдать предельную строгость в методике\* однако когда он их провозглашает, пускает в обращение, ему следует избегать циничного употребления терминов, дабы но уподобиться ученым, которым нравится, подобно силачу на яр­марке, хвастать перед публикой бицепсами терминологии.

Итак, я говорю, что сегодня наше представление о филосо­фии в корне отличается от представления предыдущего поколе­ния. Но это заявление равносильно признанию, что истина ме-! няется, что вчерашняя истина сегодня становится заблуждением\* и стало быть, сегодняшняя истина, вероятно, уже не будет при­годна завтра. Не значит ли это заранее умалять значение нашей собственной истины? Довольно грубым, зато и наиболее попу-i лярным аргументом скептицизма был троп Агриппы под назва­нием **tov сбяо тг}£ Sta^Gmag tcov 6o£cdv, о** расхождении во мне­ниях **К** Многообразие и изменчивость мнений об истине, привер­женность различным и даже на вид противоречивым учениям рождает недоверие. Поэтому нам следует не медля дать отпор этому расхожему скептицизму.

Вы, вероятно, не раз обращали внимание на иеобычайпое, не­правдивое происшествие. Возьмем, к примеру, закон всемирного тяготения. В той мере, в какой этот закон является истиной, он\* несомненно, был ею всегда, т. е. с тех пор, как существует мате­рия, обладающая весом, существуют тела; последние всегда вели себя в соответствии с его формулой. Тем не менее пришлось до­жидаться, пока в один прекрасный день XVII в. его не откроет один человек с Британских островов. И наоборот, нет пичего невозможного в том, что в другой прекрасный день люди забу­дут этот закон — не опровергнут или уточнят, поскольку мы предполагаем его полную истинность, а просто забудут и станут относиться к нему так же, как до Ньютона,— не будут даже по­дозревать о нем. Это придает истинам двойное, весьма курьезней\* свойство. Сами по себе они предсуществуют всегда, не претер­певая ни малейшего искажения или изменения. Однако то, что ими овладевает реальный субъект, подверженный воздействию времени, сообщает им видимость историчности: они возникают в. один прекрасный день и, быть может, улетучатся в другой. Яс- ;но, что эта временность относится собственно не к ним, а к их присутствию в человеческом разуме. Во времени на самом деле\* происходит психический акт, в котором мы их мыслим, ©н-то я /является реальным происшествием, действительным изменением в череде мгновений. Строго говоря, истории принадлежит лишь

54

lame знание или незнание. Именно этот факт представляется таинственным и тревожным, так как оказывается, что с по- дощыо нашей мысли — изменчивой и эфемерной реальности в высшей степени эфемерного мира — мы получаем во владение хечто постоянное и вневременное. Таким образом, мышление — >то точка соприкосновения двух миров с антагонистической кон­систенцией. Наши мысли рождаются и умирают, уходят и воз­вращаются, погибают. А в это время их содержание, то, что мыслится, остается неизменпым. Дважды два всегда четыре, не­смотря на то что интеллектуальный акт, в котором мы это по­стигли, уже осуществился. Однако говорить так, утверждать, что истины вечны, значит употреблять неадекватное выражение. Вечное, непреходящее бытие означает определенное постоянство ia протяжении всего временного ряда, неограниченную длитель- юсть, которая ничем не отличается от эфемерной длительности,

1. длиться — значит быть погруженным в поток времени и так 1ли иначе зависеть от его течения. Так вот, истины не имеют шкакой — ни малой, ни большой длительности, они не облада- от никаким временным атрибутом, их не омывает река времеии. Пейбниц назвал их vérités éternelles \*, на мой взгляд также не­точно. Вскоре мы поймем, в силу каких веских причин. Если не- треходящее длится столько же, сколько время в целом само по себе, то вечное существует до начала времеии и после его кон- ;а, хотя и положительно включает в себя все время; это гипер­болическая длительность, сверхдлительность. В этой сверхдли- гельности длительность сохраняется и вместе с тем уничтожает­ся: вечное существо живет бесконечно, т. е. жизнь его длится мгновение, или не длится, ему присуще «совершенное облада- ше сразу всей полнотой бесконечной жизни». Таково в дейст­вительности изящное определение вечности, предложенное Боэ- щем3: **interminabilis vitae tota** simul **et perfecta possessio.** Одна­ко отношение истин ко времепи не позитивно, а негативно, они **ipocTo** ни в каком смысле не имеют ко времени никакого отно- пения, они полностью чужды любому временному определению, >ни всегда строго ахроничны. Поэтому заявление, что истины 1вляются таковыми всегда, строго говоря, не содержат ни ма- 1ейшей неточности, как если бы мы сказали — вспомнив зна­менитый пример, использованный Лейбницем в других целях,— (зеленая справедливость». На идеальном корпусе справедливо­сти нет ни отметины, ни отверстия, к которому можно было бы 1рицепить атрибут «зелености», и сколько бы мы ни пытались 1роделать это, мы видим, что он соскальзывает со справедливо­сти, как с полированной поверхности. Соединить оба понятия не сдается: хотя мы и произносим их вместе, они упорно сохраня­ет обособленность, исключая возможность соединения, или слияния. Итак, нет большей разнородности, чем между вневре­менным способом существования, характерным для истин, и вре-

\* Вечными истинами (фр.)\*

55

менным существованием субъекта, который их открывает и по­стигает, осознает или не осознает, помнит или забывает. Если мы все же употребляем выражение «истины являются таковыми всегда», то потому, что практически это не ведет к ошибочным следствиям: это невинная и удобная ошибка. Благодаря ей **мы** рассматриваем столь необычный способ существования истины |во временной перспективе, в которой нам привычно рассматри­вать вещи нашего мира. Й наконец, говорить о чем-то, что **оно всегда является тем**, **что оно есть**, значит утверждать его неза­висимость от временных изменений, его неуязвимость. Таким об­разом, в пределах временного есть признак, более всего напоми­нающий чистую вневремениость,— квазиформа вневременности, species quaedam aeternitatis \*.

Поэтому Платон, почувствовав, что истины, которые он назы­вал идеями, следует поместить вне временного мира, изобретает другое квазиместо, лежащее за пределами мира, ójievoopavoQ тояод, надлунный мир4; хотя этот шаг имел серьезные послед­ствия, нельзя не признать, что как образ это понятие плодотвор­но. Оно позволяет представить наш временный мир как мир, окруженный иным пространством, с иной онтологической атмо­сферой, где бесстрастно пребывают вневременные истины. Но вот в один прекрасный миг одна из этих истин — закон всемирного тяготения — просачивается из этого надлунного мира в наш, проскользнув сквозь внезапно открывшееся отверстие. Упав, идеальный метеорит остается в реальном, человеческом и исто­рическом мире — таков образ пришествия, сошествия с небес, трепещущий в глубине всех божественных откровений.

Но это падение и просачивание истины из надлунного мира в наш мир ставит очевидную и многозначную проблему, кото­рая, к нашему стыду, еще ждет своего исследования. Отверстие, которое, открывшись, пропускает истину,— это просто человече­ский разум. Тогда почему некую истину схватывает, улавливает некий человек в некое время? Почему о ней не задумывались раньше или позже? Почему ее открыл именно этот человек? Очевидно, речь идет о существенном сходстве между конфигу­рацией этой истины и формой отверстия — субъекта,— сквозь которое она проходит. Все имеет причину. Если случилось так, что до Ньютона закон всемирного тяготения не был открыт, зна­чит между человеческим индивидом Ныотоиом и этим законом существовало определенное родство. Какого вида это родство? Подобие? Проблему не следует облегчать, напротив, необходимо подчеркнуть ее загадочность. Каким образом человек может по­ходить, к примеру, на геометрическую истину? — впрочем, как **jbl** на любую другую. Чем теорема Пифагора похожа на человека Пифагора? Школьник остроумно ответит, что штанами, испыты­вая неосознанное желание соединить теорему с личностью ее

\* Некий вид вечности (лат.).

56

автора. К сожалению, у Пифагора не было штанов, в то время их носили только скифы, которые зато не открывали теорем.

Здесь мы впервые сталкиваемся с коренным различием меж­ду нашей философией и той, которая господствовала в течение многих веков. Это различие состоит в том, что нашу философию занимают самые элементарные вещи, например тот факт, что между видящим, воображающим или думающим субъектом и тем, что он видит или воображает, нет прямого подобия; напро­тив, есть родовое различие. Когда я думаю о Гималаях, ни я — тот, кто думает,— ни мой мыслительный акт не похожи на Ги­малаи: Гималаи — это горы, занимающие огромное пространст­во, моя мысль ничем не напоминает горы и не занимает ни ма­лейшего места. Подобное происходит и тогда, когда вместо того, чтобы думать о Гималаях, я думаю о числе восемнадцать. В моем Я, в моем сознании, в моей душе, в моей субъективно­сти — как это ни назови — я не обнаружу ничего имеющего от­ношение к восемнадцати. К тому же можно сказать, что я мыслю восемнадцать единиц в одном-единствеином акте. Кто скажет, что они похожи? Таким образом, речь идет о разнородных сущностях. И тем не менее основной задачей истории, если однажды она действительно захочет стать наукой, должно быть одно: пока­зать, что такая-то философия или такая-то политическая систе­ма могли быть открыты, развиты, короче, пережиты только людьми такого-то типа, жившими в такое-то время. Почему из множества возможных философий один «критицизм» нашел при­бежище, осуществился в душе Канта? 5 Разве не очевидно, что объяснить, понять это можно только построив двойную таблицу соответствий, где каждому виду объективной идеи соответство­вало бы сходное субъективное состояние, тип человека, способ­ного ее мыслить?

Однако не будем впадать в тривиальность, которая последние восемьдесят лет препятствовала развитию мышления, не будем истолковывать сказанное в духе крайнего релятивизма, согласно которому каждая истина является истиной только для опреде-\* лепного субъекта. То, что настоящая истина годится для всех, и то, что ее удается узнать и усвоить только одному или не­скольким из всех, либо только в ту или иную эпоху,— вещи со-' вершенно разные, и именно поэтому необходимо их связать, со-1 гласовать, преодолев скандальную ситуацию, в которую попало мышление, когда абсолютная ценность истины казалась несов­местимой с изменением мнений, так часто происходившим в че­ловеческой истории.

Нужно понимать, что мысли меняются пе в результате изме­нения вчерашней истины, сегодня ставшей заблуждением, а в ре­зультате изменения ориентации человека, благодаря которому он начинает видеть перед собой другие истины, отличающиеся от вчерашних. Стало быть, меняются не истины, а человек, и он, меняясь, просматривает ряд истин и отбирает из потустороннего мира, о котором мы ранее упоминали, наиболее ему близкие, не

***57***

вамечая всех остальных. Обратите внимание на то, что это глав-\* ¡ное a priori истории. Разве не это составляет содержание челове­ческой историй? И что такое существо, называемое человеком, чьи изменения во времени стремится изучать история? Определить человека нелегко; диапазон его различий огромен; чем полнее и шире будет концепция человека, с которой историк начинает свою работу, тем глубже и точнее окажется его труд. Человек — это и Кант, и пигмей с Новой Гвинеи или австралийский пеап- derthaloide Тем не менее между крайними точками человече­ского разнообразия должен существовать минимум общности,, перед последним пределом должно находиться пространство, от­водимое роду человеческому. Античность и средневековье рас­полагали лаконичным и, к нашему стыду, фактически непре­взойденным определением человека: разумное животное. Оно не вызывает возражений, но, к сожалению, для нас стало весьма проблематичным ясное представление о том, что такое животное» и что такое разумное существо. Поэтому из соображений истори­ческого характера мы предпочитаем говорить, что человек — это любое живое существо, думающее осмысленно и поэтому нами понимаемое. Минимальное допущение истории состоит в том, что субъект, о котором она говорит, может быть понят. Однако пониманию доступно только то, что в некоторой мере обладает истиной. Мы не смогли бы распознать абсолютное заблуждение, потому что просто его не поняли бы. Таким образом, основное\* допущение истории прямо противоположно крайнему реляти­визму. При изучении культуры первобытного человека мы пред­полагаем, что его культура обладала смыслом и истиной, а если она ею обладала, то обладает и сейчас. В чем эта истина, если на первый взгляд действия и мысли этих созданий кажутся та­кими нелепыми? История — это и есть второй взгляд, умеющий находить смысл в том, что кажется бессмысленным.

Стало быть, история не может быть настоящей историей, но выполняя своей основной задачи: понять человека любой, пусть даже самой примитивной эпохи. Одпако понять его можно толь­ко в том случае, если сам человек этой эпохи ведет осмыслен­ную жизнь, т. е. его мысли и поступки имеют рациональную структуру. Итак, история берется вынести оправдание всем вре­менам, т. е. осуществляет как раз обратное тому, что нам каза­лось на первый взгляд: развертывая перед нами все разнообра­зие человеческих мнений, она якобы обрекает нас на реляти­визм, но так как она придает каждому относительному положе­нию человека всю полноту смысла, открывая нам вечную истину каждой эпохи, она решительно преодолевает несовместимость ре­лятивизма с верой в торжествующую над относительностью и как бы вечную судьбу человека. У меня есть определенные при­чины надеяться, что в наше время интерес к вечному и неиз­менному, т. е. философия, и интерес к преходящему и меняна щемуся, т. е. история, впервые соединятся и заключат друг дру^

\* Неандерталец (фр.)\*

***58***

га в объятия. Для Декарта человек — это чисто рациональное существо, не способное к изменениям; поэтому история пред-j ■с/гавлялась ему историей нечеловеческого в человеке, и он в ко­нечном счете объяснял ее греховной волей, постоянно вынуж- лающей нас пренебрегать жизнью разумного существа и пус­каться в недостойные человека авантюры. Для пего, как и для XV] II в., история лишена позитивного содержания и представ­ляет собой череду человеческих заблуждений и ошибок. Истори- цизм и позитивизм XX в., напротив, отказываются от всех веч- лых ценностей ради относительной ценности каждой эпохи. Се­годня не стоит насиловать нашу чувственность, не желающую отказываться ни от одного из двух измерений: временного и вечного. Их соединение должно стать великой философской за­дачей современного поколения, и решить ее поможет разрабо­танный мною метод, который немцы, склонные к навешиванию ярлыков, окрестили «перспективизмом»1\*.

Можно сказать, что с 1840 по 1900 г. человечество пережи­вало один из самых неблагоприятных для философии периодов. **Это** было аитифилософское время6. Если бы без философии в сущности можно было обойтись, за эти годы она, несомненно, исчезла бы совершенно. Но поскольку человеческий разум нельзя совсем лишить философского измерения, оно было све­дено к минимуму. И сегодня наша общая с вами битва, которая ¡р.се еще обещает быть упорной, заключается как раз в том, что- С»ы вновь выйти к полной и совершенной философии,— словом, к максимуму философии.

Как же произошел этот упадок, это истощение корпуса фило­софии? Подобный факт объясняется целым рядом причин, кото­рыми мы займемся в следующий раз.

Лекция II \*

**[У*падок и расцвет философии.']—Драма поколений*.— *Империализм физищ***

***ки*.— *[Прагматизм.]***

По некоторым соображениям, рассуждать о которых теперь нет ни времени, ни желания, я был вынужден отказаться от чтения публичного курса в университете. Так как я взялся за это дело **не** из прихоти или каприза, а движимый серьезным намерением и неотложной потребностью поделиться новыми размышления­ми, которые, на мой взгляд, не лишены интереса, я подумал, что

**1\* Поскольку этот перспективизм так или иначе описан в моих кни­гах, в данном случае мне хотелось бы говорить не о нем, а в первую оче­редь показать то новое состояние духа, в котором мы находимся по отно­шению к философии. (Здесь и далее примечания Ортеги помечены цифрой со звездочкой.— Прим. ред.)**

**\* Пятница, 5 апреля.**

***59***

не могу позволить удушить этот курс при рождении, поставив его в зависимость от смехотворных и малосущественных обстоя­тельств. Поэтому сегодня я здесь перед вами.

Так как многие из присутствующих слушали мою первую лекцию, я не стану повторяться. Я лишь хотел бы остановиться на двух основных положениях.

Во-первых, название этих лекций—«Что такое филосо­фия?»— не предполагает введения в основы философии, совсем напротив. Мы обратимся к философии в целом, к самому фило­софствованию и подвергнем его решительному анализу. Почему в мире людей существует эта странная порода — философы? По­чему среди человеческих мыслей есть такие, которые называют «философиями»? Как видите, это отнюдь не популярная, а узко­специальная тема. К тому же не забывайте, что речь идет об академическом, университетском курсе, хотя in partibus infide- lium \*. Честно объявив маршрут предстоящего илавания, я оставляю за собой полное право на все концептуальные шеро­ховатости, неизбежные при достижении подобной цели. Конечно, я обязан заботиться о том, чтобы быть понятным для всех, ибо, как я уже говорил, считаю, что ясность — вежливость филосо­фов. Кроме того, сама специфика решения этой специальной **ш** даже сверхспециальной проблемы ставит перед нами самую не­специальную проблему: определить и проанализировать, что же такое «наша жизнь» в самом непосредственном и прямом смыс­ле этих слов, включая сюда и нашу повседневную жизнь. Более того, с наибольшей точностью мы должны определить именно то, что носит туманное название повседневной обыденной жизни.

Второе положение моей первой лекции, па котором мпе хо­телось бы остановиться, состоит в том, что в философии прямой путь, как правило, не бывает самым коротким. Покорить боль­шие философские темы можпо только применяя тот же подход, что иудеи при осаде Иерихона: приближаясь окольными путями, смыкая круги все теснее и ближе к желанному центру **К** Поэто­му все вопросы, которых мы коснемся, даже те, которые, на первый взгляд, носят скорее литературный характер, снова и снова будут возникать в последующих кругах, становящихся все уже и требовательней. Вы часто будете замечать, как то, что сначала казалось пустой фразой и замысловатой метафорой, приобретает вид серьезной и строгой проблемы.

В конце моей первой лекции я говорил, что последние шесть­десят лет XIX в. были одним из самых неблагоприятных этапов в развитии философии. Это было аптифилософское время. Если без философии можно было бы обойтись, не сомневаюсь, что в те годы она совершенно исчезла бы. Но так как из человеческо­го разума, разбуженного культурой, не вырвать философского измерения, оно было сведено к минимуму. Поэтому сегодня на­

\* «В странах неверных», т. е. в чужих странах (лат.).

***60***

строение, или расположение духа, с которым философ приступа­ет к работе, состоит в отчетливом желании вновь выйти в от­крытое море полной и совершенной философии, короче, филосо­фии во всем ее объеме.

За последние тридцать лет отношение философа к собствен­ной работе изменилось. Сейчас я говорю не о том, что содержа­ние философских учений теперь иное, чем четверть века назад, а о том, что в самом начале своей работы, прежде чем проду­мать и усвоить это содержание, «сегодняшний философ пребыва­ет в совершенно ином настроении, или расположении духа, чем мыслители предшествующих поколений.

Естественно, перед лицом подобных перемен возникает во­прос: как произошло такое угнетение и смущение философского духа и что дало ему возможность вновь. обрести силу и веру в себя и даже перейти в наступление? Удовлетворительно объяс­нить первое и второе событие можно лишь определив умона­строение европейца того и другого периода. Любое объяснение зримых изменений, появляющихся на поверхности истории, ко­торое не проникает в недра человеческой души, чтобы найти там скрытые таинственные изменения,— само остается поверх­ностным. Им можно довольствоваться только при ограниченных целях исследования. Таково, например, предстоящее нам сегод­ня объяснение изменений, о которых я упомянул; однако не следует забывать, что оно неудовлетворительно, ибо лишает ис­торическое событие его глубинного измерения и переводит исто­рический процесс в простую двумерную плоскость.

Итак, серьезно исследовать, почему происходят эти измене­ния в философском, политическом или художественном образе мыслей, значит поставить грандиозный вопрос — вопрос о том, почему меняются времена, почему сегодня мы не думаем и не чувствуем так, как сто лет назад, почему человечество не оста­новилось на одном и том же репертуаре, а, напротив, постоянно пребывает в беспокойстве, движении; сегодня убегает от своего вчера, ежечасно меняя не только фасон своей шляпы, но и ду­шевный настрой. Короче, почему существует история? Нет нуж­ды заявлять, что при рассмотрении такого возвышенпого пред­мета нам следует, благоговейно свернуть в сторону, подступая к нему издалека. Но мне важно отметить, что до сегодняшнего дня историки не затрагивали главную причину исторических перемен. Лицо истории, звучание времен не изменится из-за то­го, что кто-то изобрел новую идею или новое чувство,— как не изменится цвет Атлантического океана из-за того, что худож- иик-марииист омыл в нем свою кисть, вымазанную киноварью. Но если вдруг огромная людская масса усвоит эту идею и заго­рится этим чувством, арена истории, лик времен окрасятся в но­вый цвет. Так вот, огромные людские массы не принимают но­вой идеи, не загораются особым чувством не потому, что им их не проповедуют. Нужно, чтобы идеи и чувства были у них уже сформированы, созрели, были им свойственны. Без этого глубо­

***61***

кого, спонтанного предрасположения массы любой пророк оста\* нется пророком в пустыне.

Поэтому исторические перемены требуют появления таких людей, которые так или иначе отличались бы от тех, что были,—- т. е. требуют смены поколений. Уже давно я твержу историкам, что понятие поколения — самое важное в истории. И должно быть, на свете появилось новое поколение историков, так как я замечаю, что эта идея привилась, особенно в Германии1\*.

Чтобы в мире произошли серьезные изменения, нужно, что\* бы изменился тип мужчины и, разумеется, женщины; чтобы по­явилось множество похожих друг на друга созданий с новым жизненным восприятием. Это и есть поколение: разновидность человека, в том строгом смысле слова «разновидность», которое <зму придают естествоиспытатели. Его представители входят в мир, наделенные особыми, характерными склонностями, предпо­чтениями, сообщающими их облику нечто общее, отличающее их от предшествующего поколения.

Но в этой идее таятся неожиданная энергия и драматизм, поскольку в любом настоящим живут три поколения: молодежь, зрелые люди и старики. Это означает, что любая историческая действительность, любое «теперь» охватывает, строго говоря, три разных времени, три разных «теперь» или, иными словами, ¡что настоящее заключает в себе три основные жизненные величины, сосуществующие в нем, хотят они этого или лет, связанные друг с другом, и поневоле — ведь они1 разные — в неизбежной вражде. «Теперь»—это для одних двадцать, для других — сорок, а для третьих — шесть-; десят лет; в этом вынужденном пребывании трех различных об-' разов жизни в одном и том же «теперь» обнаруживаются дина­мичный драматизм, конфликт и коллизия, составляющие основу исторической материи всякого действительного сосуществования. И в свете этого замечания в кажущейся ясности даты прогляды­вает скрытая двусмысленность: 1929 г. видится единым време­нем, но в 1929 г. живут юноша, мужчина и старик, и эта цифра троится в трех различных значениях и одновременно все их объ- **емпет.** Это единство исторического времени трех разных поколе­ний. Мы все современники, мы живем в одном и том же време­ни и обстановке, но мы в разное время способствовали их фор­мированию. Одинаковы лишь ровесники. А современники не ро­весники. В истории обязательно нужно проводить различие меж­ду ровесниками и современниками2\*. Три разных жизненных времени живут, разместившись в одном и том же внешнем хроно­

**1\* В свое время Лоренц, Харнак и Дильтей затрагивали идею поколе­ний. Наиболее решителъпо этот вопрос поставлен в одной из моих работ, что подтверждается, например, в книге Пиндера «Проблема поколении» (изд. 2-е, 1928)2. На темы поколения как исторического понятия см. мои работы: «Тема нашего времени» и «Вокруг Галилея».**

**2\* В вышеупомянутой книге Пиндер отмечает отсутствие этого разлив чия в моей концепции поколений, тогда как оно составляет ее суть. Правда\* он смог прочесть только ту часть моей работы, которая переведена на ней]**

***62***

логическом времени. Это то, что я обычно называю главньш анахронизмом истории. Благодаря этой внутренней неустойчиво- с/пг она движется, меняется, поворачивается, течет. Если бы все гоиременники стали ровесниками, то история, лишившись всякой способности к коренным изменениям, застыла бы, разбитая па­раличом. Однажды я представил поколение в виде «каравана, i\* котором шагает узник, непонятно почему считающий себя сво­бодным и счастливым. Он шагает, храня верность поэтам своей пи охи, политическим идеям своего времени, юношескому идеалу женской красоты и даже походке, приобретенной к 25 годам. Премя от времени он видит, как проходит другой караван, вид которого странен и чужд: это другое поколение. Быть может,, однажды, в день праздника, их перетасует оргия, по в обычной жизни хаотическое объединение распадается на две действитель­но органичные группы. Каждый индивид таинственным образом узнает других членов своей группы: так муравьи из одного му­равейника отличают друг друга по особому запаху. То, что мы навечно прикованы судьбой к одной и той же возрастной груп­пе и образу жизни — довольно невеселое открытие, к которому рано или поздно приходит всякий чувствительный человек. По­коление — это мода на существование в целом, оставляющая на человеке неизгладимую печать. У некоторых первобытных наро­дов каждую группу ровесников можно узнать по татуировке. Узор на коже, который был в ходу во времена их отрочества, отпечатался на их бытии. «В этой фатальности, как и во всех фатальностях, есть мельчайшие отверстия, сквозь которые уме­ют ускользать некоторые гении. Есть люди, до старости сохра­няющие неистощимую пластичность, неиссякаемую юность, бла­годаря чему они способны обновляться дважды и даже трижды л жизни. Обычно такие люди играют роль предвестников, и но­вое поколение угадывает в них старших братьев, пришедших; слишком рано. Но эти случаи относятся к разряду исключений,, которые в билогии, как в никакой другой области, подтверждают правило»3\*.

Проблема, которую ставит перед жизныо каждого человека ощущение фатальной прикованности к одному поколению, явля­ет пример того, что я назвал искусством жизни. Речь идет о фа­тальности, однако тот факт, что некоторые от нее ускользают, наслаждаясь более долгой юностью, показывает, что это прони­цаемая, растяжимая фатальность, или, как выразился велико­лепный Бергсон, fatalité modifiable \*. Если что-либо достаточно характерное для нашего времени представляется вашей душе чуждым и непонятным, значит у вас появилось желание соста­риться. В любом организме — человеческом или общественном — присутствует это граничащее с наслаждением стремление от­

**мецкий. В очерке «Спортивное происхождение государства» (1925 г.) даже подзаголовок звучит так: «Инстиикт ровесничества». См. Собр. соч. Т. IL**

**3\* К «истории любви». I. Смена поколений. Собр. соч. Т. III.**

**í\* Изменяемая фатальность (фр.).**

***63***

речься от настоящего, всегда связанного с обновлением, и по инерции впасть в прошлое и привычное,— стремление понемногу устаревать. Так к пятидесяти годам человек, занимавшийся спортом, вдруг чувствует желание бросить свои упражнения и отдохнуть. Если он сделает это, он пропал. Мышцы его потеря­ют упругость и быстро одряхлеют; но если он, отвергнув сла­дость отдыха, преодолеет это первое желание расслабиться и не уменьшит нагрузки, он с удивлением увидит, что его мышцы все еще хранят неожиданный запас молодости. Этим я хочу сказать, что нужно восстать против послушной покорности судьбе, при­ковавшей нас к одному поколению и обновиться, еще раз почув­ствовав себя молодым. Не забывайте, что всем проявлениям жизни свойственна заразительность. Заражаются не только бо­лезнью, но и здоровьем; заразительны порок и добродетель; за­разительны старость и молодость. Как известно, самым обещаю­щим разделом современной биологии является эксперименталь­ное изучение омоложения. С помощью определенной моральной и физической гигиены возможно в известных границах продле­вать молодость, не закладывая душу дьяволу. Быстро старится тот, кто хочет стареть, точнее, не хочет жить, ибо не способен отдаться бешеной жажде жизни. Того, кто паразитирует на себе самом, вместо того чтобы покрепче вцепиться в судьбу, поток времени уносит в прошлое.

Но когда более невозможно продлевать молодость, еще есть время решиться на широкий жест, и, если не хватает сил жить обновленной жизнью, надо радоваться, что ею живут другие, хо­теть, чтобы будущее не походило на нас, смело признать за ним его самовластную новизну. В этом проблема зрелого человека: прошлое тянет его назад, возбуждает в нем желчность, досаду на будущее. Вместе с тем он еще не рассчитался со своей мо­лодостью, она еще близка, но принадлежит уже не ему; так во­енные трофеи — копье и латы, мирно висящие на стене,— уже никого не страшат. Неважно, если твоей юности не суждено вернуться, пусть придет другая! В Сахаре бытует поговорка, лаконично рисующая нравы пустыни, где люди, их стада и вьючный скот должны иапиться из крошечного озерца. В ней говорится: «Напейся из колодца и уступи место другому». Это — девиз поколения, каравана.

Этот совет высокой жизненной гигиены увел нас в сторону от намеченного пути. Я просто хотел сказать, что в любом на­стоящем соединение трех поколений ведет к смене эпох. Поко­ление детей всегда немного отличается от поколения отцов: оно представляет собой как бы новый уровень восприятия существо­вания. Только разница между детьми и отцами обычно совсем невелика, так что в главном преобладает сходство: тогда деты видят свою задачу в том, чтобы продолжать и совершенствовать образ жизни отцов. Но иногда дистанция между ними бывает огромной: новое поколение не находит почти ничего общего с предыдущим. Тогда говорят об историческом кризисе. Этим от­

***64***

личается и наше время, причем в высочайшей степени. Хотя перемены зрели в глубинах земли, они вырвались на свет так яростно и внезапно, что в считанные годы преобразили лик жиз­ни. Уже давным-давно я предрекал неотвратимость и размах этих перемен. Напрасный труд. Я встречал только осуждение: в моих предсказаниях видели одно лишь неуемное стремление удивить. Событиям нужно было разразиться во всей их внутрен­ней неприглядности, чтобы злые языки умолкли. Вот перед на­ми новая жизнь... Но нет, она еще не наступила. Перемены окажутся гораздо более значительными, чем те, которые мы на­блюдаем, и проникнут в такие глубины человеческой жизни, что я, наученный прошлым опытом, не склонен делиться всеми сво­ими предчувствиями. Что толку нагонять страх, не убеждая; ведь страх рождается от непонимания, вернее, от превратного понимания.

Итак, перед нами еще одна волна нового времени; кто хочет спастись, должен взмыть на ее гребне. Кто окажет сопротивле­ние, не захочет понять нового облика жизни, неотвратимо будет смыт отхлынувшей волной прошлого, в любом случае и в лю­бом смысле: в работе, если он ученый или художник, в любви, если он сентиментален, в политике, если он честолюбив.

Нам нужно было впервые затронуть тему поколений. Но вы­шесказанное действительно было только первым прикосновени­ем, внешней стороной этого гигантского и глубокого явления, к которому мы приблизимся более решительно и смело, когда настанет пора пальпировать то, что мы так учтиво и бестрепет­но, ибо не ведаем, что говорим, зовем «нашей жизнью».

Но сейчас речь идет о том, чтобы выявить самые непосредст­венные причины, вызвавшие отступление и упадок философско­го духа в последние шестьдесят лет XIX в., и те, которые, нао­борот, способствовали его сегодняшнему распространению и расцвету.

Заметьте, что любая наука или знание имеют свой пред­мет — то, о чем эта наука знает нечто или пытается узнать,— вдобавок ей присущ определенный метод познания того, что она энает. Так, предмет математики — числа и пространство — отли­чается от предмета биологии — органических явлений. Но мате­матика, кроме того, отличается от биологии как метод познания, как вид знания. Для математика знать и познавать значит уметь вывести теорему посредством строгих суждений, основан­ных в конечном счете на бесспорных фактах. Биология, напро­тив, довольствуется приблизительными обобщениями неточных фактов, о которых мы узнаем с помощью чувств. Поэтому как метод познания обе науки отличаются по рангу: математиче­ский почитают за образец, биологический в целом считают не­зрелым. Но математика, в свою очередь, имеет тот недостаток, что объекты, к которым применима ее теория, ив реальные, а,

5 Заказ JvTe 406

***65***

по словам Декарта и Лейбница, «мнимые». Но вот в XVI в. по­является новая научная дисциплина — nuova scienza \* Гали­лея3, которая, с одной стороны, обладает дедуктивной стро­гостью математики, а с другой — повествует о реальных предме­тах, о светилах и вообще о телах. В хронике развития мысли такое засвидетельствовано впервые; впервые появилось знание, полученное путем строгой дедукции и вместе с тем подтверж­денное чувственным наблюдением фактов, т. е. подчиняющееся двойному критерию достоверности: чистому рассуждению, с по­мощью которого мы думаем прийти к некоторым заключениям, и простому восприятию, подтверждающему эти чисто теоретиче­ские выводы. Нерасторжимый союз двух критериев привел к по­явлению так называемого экспериментального метода познания, характерного для физики. Неудивительно, что наука, наделен­ная такими счастливыми свойствами, сразу же стала выделяться среди других наук, привлекая лучшие умы. Даже с исключи­тельно теоретической точки зрения как чистая теория или точ­ное знание физика, несомненно, является чудом разума. Однако вскоре ни для кого не осталось тайной, что дедуктивные выво­ды рациональной физики и чувственные наблюдения, получен­ные в ходе эксперимента, совпадают не точно, а только прибли­зительно. Правда, это расхождение было не настолько велико, чтобы помешать практическому развитию науки.

Конечно же, эти две особенности физического знания: прак­тическая точность и подтверждение этого знания при помощи чувственно воспринимаемых фактов (не забывайте о том впечат­ляющем обстоятельстве, что звезды, будто подчиняясь законам, предписанным им астрономами, с редким усердием спешат на свидание друг к другу в такой-то час и в такой-то точке огром­ного небосклона), я повторяю, эти две особенности не могли бы сами по себе обеспечить последующий невиданный триумф фи­зики. Этот метод познания беспредельно прославила третья осо­бенность. Оказалось, что физические истины, помимо их теоре­тических достоинств, могут употребляться для получения жи­тейской пользы. Опираясь на них, человек мог вмешиваться в природу, извлекая из нее выгоду. Эта третья особенность — практическая пригодность, обеспечивающая господство над мате­рией, уже не относится к достоицству и совершенству физики как теории и знания. В Греции это изобилие практических воз­можностей не приобрело бы решительного влияния на души, но в Европе оно совпало с господством так называемого буржуа, человека того типа, который не чувствует призвания к теорети­ческому созерцанию, а нацелен на практику. Буржуа желает разместиться в мире с удобствами и для этого вторгается в не­го, сообразуясь с собственным удовольствием. Поэтому буржуаз­ная эпоха гордится в первую очередь успехами индустриализа­ции и вообще полезными для жизни специальностями: медици­ной, экономикой, управлением. Физика приобрела невиданный

**\* Новая наука (ит.р**

*66*

престиж, потому что от нее произошли машина и медицина. Интерес, проявленный к ней массой средних людей, не плод на­учной любознательности, а материальный интерес. В подобной атмосфере и зародилось то, что можно было бы назвать «импе­риализмом физики».

Нам, рожденным и воспитанным в эпоху подобных настрое­ний, представляется весьма естественным, самым естественным и разумным, что предпочтение отдается тому методу познания, который независимо от своих теоретических достоинств прино­сит нам практическое господство над материей. Хотя мы рожде­ны и воспитаны в эту эпоху, однако вступаем в новый цикл, раз то довольствуемся первым впечатлением, в свете которого прак­тическая польза, естественно, принимается за эталон истины. Напротив, мы начинаем догадываться, что это стремление власт­вовать над материей и делать ее удобной, этот восторг перед комфортом, возведенным в принцип, столь же спорен, как и лю­бой другой. Встревоженные этим подозрением, мы начинаем по­нимать, что комфорт не более чем субъективное пристрастие, grosso modo \*, каприз западного человечества, длящийся уже 200 лет, но сам по себе никак не свидетельствующий о каком- либо превосходстве. Есть люди, предпочитающие комфорт всему остальному; есть люди, не придающие ему большого значения. Когда Платон предавался размышлениям, без которых не появи­лась бы современная физика, а вместе с ней и комфорт, он, как и все греки, вел очень суровую жизнь, а что до удобств, средств передвижения, отопления и домашней утвари — совершенно вар­варскую. В то же время китайцы, никогда не занимавшиеся на­учным мышлением, не разработавшие ни одной теории, выра­батывали чудесные ткани, создавали предметы быта, сооружали приспособления, служащие утонченному комфорту. Пока в Афи­нах, в Академии Платона, изобретали чистую математику, в Пе­кине изобрели носовой платок. Итак, очевидно, что стрдсть к комфорту, последний довод в пользу предпочтения, отдаваемого физике, пе служит свидетельством превосходства. В одни време­на это понимали, а в другие —нет. Всякий, кто научился смот­реть на наше время сколько-нибудь проницательно, может пред­видеть, что восторги по поводу императива удобств постепенно утихнут. Ими будут пользоваться, им будут уделять внимание, будут заботиться об их сохранении и совершенствовании, но не **г\** качестве самоцели и наверняка без энтузиазма, а просто чтобы избежать неудобств.

Поскольку стремление к комфорту не всегда сопутствует прогрессу, а как бы разбросано наугад по самым различным эпохам, то любопытным было бы интересно выяснить, в чем же они совпадают; или, иными словами, какие условия человече­ской жизни обычно порождают эту страсть к удобствам. Не энаю, каким оказался бы результат этого исследования.

**\* В общих чертах, приблизительно (лат.).**

***67***

Только подчеркну мимоходом одно совпадение: самое большое вни­мание комфорту в истории уделялось дважды — в Европе в по­следние двести лет и в китайской цивилизации. Что общего между двумя такими разными, такими непохожими человечески­ми мирами? Насколько мне известно, только одно: в Европе тог­да царил «добрый буржуа», тип человека, воплощающего стрем­ление к прозе, а с другой стороны, китайцы слывут прирожден­ными филистерами; хотя я сказал это небрежно, не претендуя на точность4\*.

Именно этот смысл познания выразил философ буржуазии Огюст Конт5 в своей известной формулировке: «Science, d’ou prévoyance; prévoyance, d’ou action»\*. To есть смысл знания в предвидении, а смысл предвидения в обеспечении действия. Из чего следует, что истинность познания определяется действи­ем — разумеется, успешным. И в самом деле, уже в конце про­шлого века великий физик Больцман сказал: «Ни логика, ни философия, ни метафизика в конечном счете не решают вопроса об истинности или ложности, его решает только действие. По этой причине я считаю технические достижения не просто вто­ричным следствием естественных наук, а их логическим доказа­тельством. Без этих практических достижений мы не знали бы, как нам рассуждать. Наиболее корректны те рассуждения, что имеют практический результат»5\*. В своей «Речи о позитивном разуме» сам Конт уже подсказывает, что техника управляет наукой, а не наоборот. Итак, в соответствии с этой точкой эре- иия, польза не есть непредвиденное следствие, полученное как бы в придачу к истине, а наоборот, истина есть интеллектуаль­ное следствие практической пользы. Прошло немного времеии, и на заре нашего века из этих идей родилась философия: праг­матизм. С обаятельным цинизмом, свойственным «янки», как и любому новому народу (новый народ — это enfant terrible \*\*, хоть это не идет ему на пользу), североамериканский прагма­тизм отважно провозгласил тезис: «Нет истины кроме практи­ческого успеха». И с этим тезисом, столь же смелым, сколь и наивным, столь наивно смелым, северная часть американского континента вступила в тысячелетнюю историю философии6\*.

Не следует путать низкую оценку прагматизма как филосо­фии и общего положения с предвзятым беспочвенным и ханже­ским презрением к факту человеческого практицизма в пользу чистой созерцательности. Здесь мы намерены свернуть шею вся­

А\* О филистерстве китайцев см. рассуждения Кайзерлинга в «Путевых заметках философа»4.

\* Знание, на освове которого предвидение; предвидение, на основе которого действие (фр.).

б\* См.: М. Шелер. «Формы знания и общество».

\*\* Букв, «несносный ребенок» (фр.)\*

в\* Этим я хочу сказать, что в прагматизме наряду с отвагой и наив­ностью есть нечто глубоко правдивое, хотя и центробежное.

*68*

кому ханжеству, включая ханжество в науке и культуре, кото­рое впадает в экстаз перед чистым знанием, не задавая о нем драматических вопросов. В этом наше существенное отличие от античных мыслителей — как от Платона, так и от Аристотеля,— которое должно стать одной из серьезнейших тем нашего раз­мышления. Возвращаясь к ключевой проблеме, т. е. определе­нию «нашей жизни», мы попытаемся смело вскрыть эту вечную двойственность, делящую жизнь на vita contemplavita и vita ac­tiva \*, на действие и созерцание, на Марфу и Марию6.

Теперь же мы только намерены показать, что имперский три­умф физики объясняется не столько ее достоинствами как науки, сколько социальными причинами. Общество заинтересовалось обильными плодами физики, и в результате этого общественного интереса самомнение физиков за последние сто лет непомерно иыросло. С ними в общих чертах произошло то же, что и с вра­чами. Никому не придет в голову считать медицину образцом пауки; однако то благоговение, которое испытывают перед вра­чом, как раньше перед колдуном, в домах, где имеется больной, внушает ему уверенность в себе и в своем занятии, дерзкую смелость, настолько же привлекательную, насколько мало осно- наппую на разуме, ибо врач пользуется, манипулирует резуль­татами различных наук, но обыкновенно вовсе не является уче­ным, теоретиком.

Благосклонность судьбы, общественное признание, как пра- пило, сбивают нас с пути, рождают в нас тщеславие и агрессив­ность. Подобное случилось с физикой, и в результате почти сто­летие духовная жизнь Европы страдала от того, что можно бы­ло бы назвать «терроризмом лабораторий».

Философы, подавленные этим превосходством, стыдились быть философами, вернее, устыдились не быть физиками. По­скольку истинно философские проблемы не могут быть решены методами физики, они отказались от попыток их решить, отка- нались от философии, сведя ее к минимуму, униженно поставив па службу физике. Они решили, что единственной философской темой является размышление над самим фактом физики, что философия не более чем теория познания. Кант первым реши­тельно встает, на эту позицию, открыто пренебрегая великими космическими проблемами; жестом уличного регулировщика он перекрывает движение философии — двадцать шесть веков мета­физического мышления — со словами: «Всякая философия отме­няется вплоть до ответа на вопрос: „Как возможны синтетиче­ские априорные суждения?4\*»7. Итак, синтетические априорные суждения представляются ему физикой, фактом физико-матема­тической науки.

Но подобная постановка вопроса не имела никакого отноше­ния к теории познания. Она исходила из уже готового физиче­ского знания и не спрашивала: «Что такое познание?».

\* Шизнь созерцательную и жизнь деятельную (лат.).

***69***

Лекция III \*

***[«Тема нашего времени*»].— *«Наука»* — *это чистый символизм*.— *Мятеж на\* ук*.— *[Почему существует философия?—Точность науки и философское***

***знание.]***

В прошлый раз мы едва шагнули на порог того, что я намеревал­ся изложить в ходе лекции. Я хотел назвать непосредственные, хотя заведомо не дающие исчерпывающего объяснения, причины того, почему сто лет назад философский дух ослаб и отступил, а сегодня, напротив, он вновь обретает силы. Мне хватило време­ни только на первый пункт. Философия была растоптана, униже­на империализмом физики и запугана интеллектуальным терро­ризмом лабораторий. Повсюду царили естественные науки, а ок­ружение — одна из составных частей нашей личности, как атмос­ферное давление — один из факторов, влияющих на нашу физи­ческую форму. Не испытывая давления и ограничений, мы дорос­ли бы до звезд, как мечтал Гораций, т. е. стали бы бесформенны­ми, неопределенными и безличными. Каждый из нас наполовину то, что он есть, а наполовину — окружение, в котором он живет. Когда последнее совпадает со свойствами нашего характера, бла­гоприятствует им, то наша личность реализуется полностью; одоб­рение ее внешних проявлений побуждает ее к развитию внутрен­них сил. Враждебное окружение, поскольку оно и внутри нас, толкает нас на сопротивление и ведет к постоянному разладу, угнетает, препятствует развитию и полному расцвету нашей лич­ности. Это и произошло с философами в атмосфере тирании экс­периментальных «**советов**». Нет нужды говорить, что ни одно из моих высказываний, которые порой звучат слишком резко, не означает ни морального, ни интеллектуального осуждения уче­ных и философов тех лет. Они были такими, какими должны бы­ли быть, и замечательно, что они были такими. Новая философия многими своими качествами обязана этому этапу вынужденных унижений, подобно еврейской душе, ставшей тоньше и интерес­ней после вавилонского плена. В частности, мы еще убедимся в том, что сегодня, после того как философы с краской мучитель­ного стыда сносили презрение ученых, бросавших им в лицо, что философия не наука, нам — по крайней мере мне — нравится в ответ на это оскорбление заявлять: да, философия не наука, ибо она нечто гораздо большее.

Теперь следует выяснить, почему к философам вернулся эн­тузиазм, уверенность в смысле своего труда и решительный вид, который выдает в нас философов без страха и упрека, словом, фи­лософов гордых, жизнерадостных и отважных.

\* Пятница, 12 апреля.

***70***

Этой мутации, на мой взгляд, способствовали два важных со­бытия.

Мы уже видели, что едва ли не вся философия была сведена к теории познания. Так называлась большая часть «философских книг, опубликованных между 1860 и 1920 гг. И’я^'отмети^яЮ'бЪ- иытнейшую вещь: в книгах с подобным названием никогда по- настоящему не ставился вопрос: «Что такое познание?» Так как dio по меньшей, да и по большей мере странно, рассмотрим один ил случаев избирательной слепоты, возникающей у человека под давлением окружающей среды и навязывающей как очевидные и бесспорные именно те предположения, которые в первую оче­редь следовало бы обсудить. Эта слепота в разные эпохи бывает разной, однако всегда присутствует, и мы не являемся исклю­чением. Ее причинами мы займемся позднее, когда увидим, что жизнь всегда осуществляется **на основе** или **исходя из** определен­ных предположений, служащих как бы почвой, на которую мы опираемся или из которой мы исходим, чтобы жить. И это во всех сферах: как в науке, так и в морали, политике и искусстве. Вся­кая идея мыслится и всякая картина пишется на основе опре­деленных допущений или убеждений, которые настолько прису­щи, настолько свойственны автору этой идеи или картины, что он их вообще не замечает и потому не вводит ни в свою идею, ни в картину; и мы находим их там не положенными, а **пред** положен­ными и как бы оставленными позади. Поэтому мы иногда не по-«' лимаем какой-нибудь идеи или картины, у нас нет отгадки, клю­ча к скрытому в ней убеждению. И так как, повторяю, каждая эпоха,— точнее, каждое поколение — исходит из более или менее различных предположений, то я хочу сказать, что система истин, как и система эстетических, моральных, политических и религи­озных ценностей, неизбежно имеет историческое измерение; они связаны с определенной хронологией человеческой жизни, годят­ся для определенных людей, не более. Истина исторична. Тогда встает решающий вопрос: как же истина может и должна пре­тендовать на внеисторичность, безотносительность, абсолютность? Многие из вас у же знают, что для меня возможное решение этой проблемы составляет «тему нашего времени».

Восемьдесят лет назад бесспорное и неоспоримое предположе­ние, вошедшее в плоть и кровь тогдашних мыслителей, звучало так: sensu stricto\*, нет иного знания о мире, чем то, которое да­ет нам физическая наука, и нет иной истииы о реальности, кро^ ме «физической истины». В прошлый раз мы намекали на воз­можность существования других видов «истины», честно признав за «физической истиной»— даже при взгляде со стороны — два превосходных качества: точность и подчинение двойному крите­рию достоверности: рациональной дедукции и чувственному под­тверждению. Однако эти качества, как бы хороши они ни были,

**\* В узком смысле (лат.).**

***71***

не могут сами по себе уверить нас в том, что нет более совер­шенного знания о мире, более высокого «типа истины», чем фи­зика и физическая истина. Для утверждения этой мысли потре­бовалось бы развернуть во всем его объеме вопрос: чем окажется то, что мы назвали бы образцовым знанием, прототипом истины, если бы мы извлекли точный смысл слова «познавать»? Только выяснив до конца значение слова «познание», мы увидим, запол­няют ли знания, которыми владеет человек, это значение во всем объеме или же только приближаются к нему. Пока это не сде­лано, нельзя говорить всерьез о теории познания; в самом деле, хотя философия последних лет претендовала на то, чтобы быть только такой теорией, она, оказывается, вовсе не была ею.

Тем временем физика развивалась и за последние полвека на­столько усовершенствовалась и расширилась, достигла такой вы­сокой точности в такой гигантской области исследования, что по­явилась необходимость в пересмотре ее принципов. Это говорится для тех, кто простодушно думает, что изменение доктринальной системы указывает на слабость науки. Истина заключается в об­ратном. Невиданное развитие физики объясняется правильностью принципов, выдвинутых Галилеем и Ньютоном, и это развитие достигло предела, вызвав потребность в расширении этих прин­ципов путем их очищения. Это повлекло за собой «кризис прин­ципов»— Grundlagenkrise, счастливую болезнь роста, переживае­мую сегодня физикой. Мне не известно, почему слово «кризис» обычно наводит на невеселые мысли; кризис есть не что иное, как глубокое и интенсивное изменение; оно может быть измене­нием к худшему, но также и к лучшему, как в случае с нынеш­ним кризисом физики. Нет более верного признака зрелости нау­ки, чем кризис принципов. Он означает, что наука настолько уве­рена в себе, что может позволить себе роскошь решительно пере­смотреть свои принципы, т. е. потребовать от них большей убе­дительности и твердости. Интеллектуальная сила как человека, так и науки измеряется той долей скептицизма, сомнения, кото­рую он способен переварить, усвоить. Здоровая теория питается сомнением, без колебаний нет настоящей уверенности; речь идет не о наивной доверчивости, а скорее о твердости средь бури, об уверенности в неуверенности. Разумеется, в конечном счете имен­но уверенность побеждает сомнение и служит мерилом интеллек­туальной силы. И наоборот, неуправляемое сомнение, необдуман­ное недоверие называется... «неврастенией».

В основе физики лежат физические принципы, на которые опирается исследователь. Но чтобы пересмотреть их, нельзя оста­ваться внутри физики, необходимо выйти за ее пределы. Поэтому физикам пришлось заняться философией науки, и в этом отно­шении самым показательным сегодня является пристрастие фи­зиков к философии. Начиная с Пуанкаре, Маха и Дюгема и кон­чая Эйнштейном и Вейлем со всеми их учениками и последовате­лями, теория физического познания развивалась усилиями самих

***72***

физиков. Разумеется, все они испытали большое влияние фило­софского прошлого, однако этот случай любопытен тем, что пока сами философы курили фимиам физике как теории познания, сами физики в своей теории пришли к выводу, что физика — низ­шая форма познания, а именно символическое знание.

Директор курзала, пересчитав вешалки в гардеробе, таким способом определяет, сколько пальто и курток на них висит, и благодаря этому приблизительно знает, сколько людей пришло повеселиться, хотя он их и в глаза не видел.

Если сравнить содержание физики с богатством вещественно­го мира, мы не найдем между ними даже сходства. Перед нами как бы два разных языка, едва допускающих перевод с одного па другой. Физика всего лишь символическое соответствие.

Откуда мы это знаем? Потому что существует множество столь же возможных соответствий, как и множество самых различных форм упорядочения предметов.

По поводу одного торжественного случая Эйнштейн в следую­щих словах подытожил ситуацию физики как метода познания (1918 г., речь на семидесятилетии Макса Планка): «В ходе раз­вития нашей науки стало ясно, что среди возможных теоретиче­ских построений всегда есть одно, решительно демонстрирующее опое превосходство над другими. Никто из тех, кто хорошо знаком с этим вопросом, не станет отрицать, что мир наших восприятий практически безошибочно определяет, какую теоретическую си­стему следует предпочесть. Тем не менее нет никакого логиче­ского пути, ведущего к теоретическим принципам».

То есть многие теории в равной степени адекватны, и, строго говоря, превосходство одной из них объясняется чисто практиче­скими причинами. Факты подсказывают теорию, но не навязы­вают ее.

Только в определенных точках доктринальный корпус физики соприкасается с реальностью природы — в экспериментах. [И его можно варьировать в тех пределах, при которых эти точки сопри­косновения сохраняются.] А эксперимент представляет собой ма­нипуляцию, посредством которой мы вмешиваемся, в нрироду, принуждая ее к ответу. Однако эксперимент раскрывает нам не саму природу как она есть, а только ее определенную реакцию па наше определенное вмешательство. Следовательно, так назы­ваемая физическая реальность —- и это мне важно формально вы­делить — реальность зависимая, а не абсолютная квазиреальность, ибо она обусловлена человеком и связана с ним. Короче, физик называет реальностью то, что происходит в результате его мани­пуляций. Эта реальность существует только как функция по­следних.

Итак, философия ищет в качестве реальности именно то, что обладает независимостью от наших действий, не зависит от них; напротив, последние зависят от этой полной реальности.

Стыдно, что после стольких усилий, потраченных философами па разработку теории познания, физикам пришлось самим за-\*

***73***

няться окончательным уточнением характера своего знания и по­казать нам, что оно, строго говоря, является низшей разновид­ностью теории, удаленной от предмета своего исследования, а вов­се не образцом и прототипом знания.

Итак, оказывается, что частные науки, особенно физика, пре­успевают, превратив собственные ограничения в творческий прин­цип своих концепций. Таким образом, стремясь к совершенству, они не лезут понапрасну вон из кожи, пытаясь вырваться за ус­тановленные природой границы, а, напротив, охотно их признают и, уверенно разместившись в них, добиваются совершенства. В прошлом веке преобладали иные настроения: тогда все пого­ловно мечтали о безграничности, стремились уподобиться другим, не/быть собой. Это был век, когда музыка Вагнера, не доволь­ствуясь ролью музыки, хотела занять место философии и даже религии; это был век, когда физика хотела стать метафизикой, философия — физикой, а поэзия—живописью и музыкой; поли­тика уже не желала оставаться только политикой, а мечтала сде­латься религиозным кредо и — что уж совсем нелепо — сделать людей счастливыми.

Не свидетельствует ли новая линия поведения наук, предпо­читающих ограничиться своей замкнутой сферой, о новой воспри­имчивости человека, с помощью которой он пытается решить про­блему жизни иным путем, когда каждое существо и каждое заня- /гие принимает свою судьбу, погружаясь в нее, и, вместо того что­бы в призрачном порыве выплескиваться через край, надежно без остатка заполняет свои подлинные неповторимые формы. Отло­жим этот едва затронутый нами вопрос до следующего раза, ког­да мы столкнемся с ним лицом к лицу.

Между тем это недавнее capitis diminutio \* физики как теории повлияло на состояние духа философов, получивших возможность свободно следовать своему призванию. С низвержением идола экс­перимента и возвращением физического знания на свою скром­ную орбиту разум открылся другим способам познания, а воспри­имчивость — подлинно философским проблемам.

При этом заслуги физики ничуть не умаляются, напротив, подтверждается ее поразительная надежность и истинная плодо­творность. Осознавая свою научную мощь, физика сегодня пре­зрительно отвергает мистические преимущества, обернувшиеся обманом. Она отдает себе отчет в том, что является только симво­лическим знанием, и этого ей достаточно; в этих границах с ней происходят самые удивительные и самые драматические вещи в мире. Если бы Европа и впрямь 6bmá цивилизованной — что на деле весьма далеко от истины,— толпы людей собирались бы jaa плонхадях перед агентствами новостей, чтобы изо дня в день ;следить за состоянием, физических исследований. Ибо сегодняш­няя ситуация несёт в себе такой творческий заряд,^ так близка

**\* «Умаление личности», ущемление, прав (лат.).**

***74***

к фантастическим открытиям, что можно без всякого преувеличен ния предсказать, что мы стоим на пороге новой космической эры и наше представление о материальном мире вскоре станет совер­шенно иным. И эта ситуация настолько назрела, что ни я, ни слушающие меня известные физики не могли бы сказать, не бле­снула ли в этот момент в чьей-нибудь голове в Германии или Англии новая колоссальная идея.

Теперь мы видим, что наша капитуляция перед так называе­мой «научной истиной», т. е. видом истины, присущим физике и родственным наукам, оказалась предрассудком.

Но освобождению способствовало еще одно очень важное со­бытие.

Припомните, что вышесказанное могло быть сформулировано так: каждая наука признает свои границы и на их основе выра­батывает свой позитивный метод. Событие, которое я сейчас ко­ротко обрисую, еще один шаг в этом направлении: каждая наука приобретает независимость от остальных, т. е. не подчиняется их юрисдикции.

Новая физика и здесь дает нам наиболее ясный и известный пример. Галилей видел задачу физики в открытии специальных законов поведения тел «в придачу к общим геометрическим за­конам». Ему ни на миг не приходило в голову усомниться в гос­подстве этих законов над телесными явлениями. Поэтому он не стал производить опытов, доказывающих, что природа подчиня­ется эвклидовым теоремам. Он заранее допустил как нечто само­очевидное и обязательное высшую юрисдикцию геометрии над физикой; если сказать то же самое иными словами, считал гео­метрические законы законами физическими ex abundantia, или в высшей степени. Самым гениальным в труде Эйнштейна мне, представляется решительность, с которой он избавляется от тра­диционного предрассудка; заметив несоответствие наблюдаемых явлений закону Евклида, он оказывается перед конфликтом юрис­дикции геометрии и чистой физики и, не колеблясь, объявляет последнюю независимой. Сравнивая его решение с решением Ло­ренца, мы находим у них противоположный склад ума. Чтобы объяснить эксперимент Майкельсона, Лоренц в русле традиции решает приспособить физику к геометрии. Чтобы геометрическое пространство не меняло своих свойств, тело должно сокращаться. Эйнштейн, напротив, решает приспособить геометрию и простран­ство к физике и телесным объектам.

Аналогичные ситуации так часто наблюдаются в других нау­ках, что остается недоумевать, почему столь явная и характер­ная черта современного мышления не привлекла ничьего внимания.

Учение о рефлексах Павлова и теория цветового зрения Ге­ринга 1 являются классическими современными примерами по­строения физиологии, независимой от физики и психологии. С по­мощью чисто физиологических методов исследования в них рас­сматриваются биологические явления как таковые в их отличии

***75***

от свойств, общих для физических или психологических фактов.

Но особенно остро, почти скандально этот новый научный тем­перамент проявляется в математике. Ее зависимость от логики на памяти последних поколений превратилась почти в тождество. И тут голландец Броуэр2 приходит к открытию, что логическая аксиома так называемого «исключенного третьего» непригодна для математической реальности и следует создать математику «без логики», верную одной себе и неподвластную чужим аксиомам.

Теперь, отметив эту тенденцию нового мышления, мы не должны удивляться появлению теологии, восставшей против юрисдикции философии. Ибо до недавнего времени теология стре­милась приспособить истину откровения к философскому разуму, пыталась примирить его с безрассудством таинства. Однако новая «диалектическая теология» решительно порывает с этой допотоп­ной практикой и объявляет знание о Боге самостоятельным и «полностью» независимым. Таким образом, в корне меняется деятельность теолога, который занимался преимущественно тем, что выводил истину откровения из человека и его научных норм, следовательно, говорил о Боге, исходя из человека. В результате получалась антропоцентрическая теология. Однако Барт3 и его коллеги вывернули эту процедуру наизнанку и разработали тео- центрическую теологию. Человек по определению не может знать ничего о Боге, исходя из самого себя и своего внутричеловеческо- го разума. Он только рецептор того знания, которым обладает о себе Бог, и которое он по крупицам шлет через откровение чело­веку. У теолога нет иного занятия, чем, обратившись в слух, чут­ко внимать истине, принадлежащей Богу, истине божественной, несоизмеримой с человеческой истиной и, следовательно, незави­симой. В такой форме теология не подчиняется юрисдикции фи­лософии. Это изменение особо знаменательно тем, что произошло в лоне протестантизма, где гуманизация теологии, ее причаст­ность к философии были развиты значительно сильнее, чем у ка­толиков.

Итак, сегодня в науке господствует настроение, диаметрально противоположное тому, что было тридцать или сорок лет назад. Тогда то одна, то другая наука пытались повелевать остальными, распространить на них свой собственный метод, а остальные уни­женно терпели это нашествие. Сейчас каждая наука не только мирится со своими врожденными недостатками, но и решительно не желает жить по чужим законам \*\*.

Таковы наиболее существенные черты интеллектуального сти­ля, появившегося в последние годы. На мой взгляд, они могут по­ложить начало великой эпохе в человеческом познании. С един­ственным условием. Нельзя, чтобы науки сохраняли свою замк­нутость и независимость. Не отрекаясь от своих завоеваний, они должны установить взаимные связи, не означающие подчине-

1\* Обратите внимание на аналогичные явления в современном искусст­ве и политике.

***76***

пия. А этого, именно этого можно добиться единственным спо­собом: вернувшись на твердую почву философии. Верный при­знак движения к новой систематизации налицо: в поисках реше­ния своих научных проблем ученым все чаще приходится погру­жаться в глубины философии.

Однако мой теперешний предмет не позволяет отвлекаться на размышления о будущем науки, а беглый очерк ее настоящего помог мне обрисовать состояние интеллектуальной атмосферы, которое, преодолев упадок последнего столетия, способствовало возвращению к большой философии. В новых общественных вея­ниях философ черпает решимость обрести независимость, признав положенные ему судьбой пределы.

Но существует и более глубокая причина возрождения фи­лософии. Решимость каждой науки признать свои границы и про­возгласить независимость есть только отрицательное условие пре­одоления препятствий, в течение столетия мешавших развитию философии, однако не эта решимость питала философию и не она активно способствовала ее развитию.

Тогда почему человек вернулся к философии? Почему склон­ность к ней снова стала считаться нормальной? Очевидно, воз­вращение к какой-либо вещи происходит по той же причине, по которой к ней обратились впервые. В противном случае возвра­щению недостает искренности, это фальшивое возвращение, при­творство.

Поэтому мы должны поставить вопрос о том, почему человеку вообще приходит в голову заниматься'философией.

Почему у человека — вчера, сегодня и завтра — возникает же­лание философствовать? Нужно получше разобраться в том, что скрывается за привычным словом «философия», чтобы затем от­ветить на вопрос, «Почему» люди философствуют.

В этой новой перспективе наша наука вновь обретает черты, свойственные ей во времена расцвета, хотя в процессе развития мышления некоторые из них приняли новую, более строгую фор­му. Что представляет собой на наш взгляд возрожденная фило­софия?

Я собираюсь ответить на этот вопрос, выделив ряд ее призна­ков, через определение которых я постепенно, день за днем буду раскрывать общий смысл понятия.

Первым на ум приходит определение философии как познания Универсума. Однако это определение, хотя оно и верно, может увести нас в сторону от всего того, что ее отличает: от присущего ей драматизма и атмосферы интеллектуального героизма, в кото­рой живет философия и только философия. В самом деле’это оп­ределение представляется contraposto \* возможному определению физики как познания материи. Но дело в том, что физика снача­ла очерчивает границы последней и только затем берется эа де­ло, пытаясь понять ее внутреннюю структуру. Математик также

**\* Контр апозиция, антитезис (лат.).**

***77***

дает определение числу и пространству, т. е. все частные науки стараются сначала застолбить участок Универсума, ограничивая проблему, которая при подобном ограничении частично перестает быть проблемой. Иными словами, физику и. математику заранее известны границы и основные атрибуты их объекта, поэтому они начинают не с проблемы, а с того, что выдается или принимает­ся за известное. Но что такое Универсум, на розыски которого, подобно аргонавту, смело отправляется философ, неизвестно. Уни­версум — это огромное и монолитное слово, которое, подобно неоп­ределенному, широкому жесту, скорее затемняет, чем раскрывает это строгое понятие: все имеющееся. Для начала это и есть Уни­версум. Именно это — запомните хорошенько — и не что иное, ибо когда мы мыслим понятие «все имеющееся», нам неизвестно, что это такое; мы мыслим только отрицательное понятие, а имен­но отрицание того, что было бы только частью, куском, фрагмен­том. **Итак**, **философ в отличие от любого другого ученого берется за то, что само по себе неизвестно**. Нам более или менее известно, что такое часть, доля, осколок Универсума. По отношению к объ­екту своего исследования философ занимает совершенно особую позицию, философ не знает, каков его объект, ему известно о нем только следующее: во-первых, что это не один из остальных объ­ектов; во-вторых, что это целостный объект, что это подлинное целое, не оставляющее ничего вовне себя и тем самым единствен­но самодостаточное целое. Но как раз ни один из известных или воображаемых объектов этим свойством не обладает. Итак, Уни­версум — это то, чего мы по существу не знаем, что нам абсолют­но неизвестно в своем положительном содержании.

Совершая следующий круг, можно сказать: другим наукам их объект дается, а объект философии как таковой — это именно то, что не может быть дано; поскольку это целое нам не дано, оно в самом существенном смысле должно быть **искомым**, постоянно искомым. Нет ничего удивительного в том, что наука, которая должна начинать с поисков своего объекта, т. е. которая пробле­матична даже по своему предмету и объекту, по сравнению с дру­гими науками ведет менее спокойную жизнь и не может наслаж­даться тем, что Кант называл der sichere Gang \*. Философия, ис­поведующая чистый теоретический героизм, никогда не шла этим падежным, спокойным и буржуазным путем. Как и ее объект, она является универсальной и абсолютной наукой, ищущей себя. Так назвал ее первый знаток нашей дисциплины Аристотель: фило­софия — наука, которая себя ищет, gr)Too|i8VT] еяютгцхг).

Однако в вышеприведенном определении «философия — это познание Универсума», слово «познание» имеет иное значение, чем в прочих научных дисциплинах. Познание в строгом, изна­чальном смысле — это конкретное позитивное решение проблемы, т. е. совершенное проникновение субъекта в объект с помощью

\* Достоверный шаг (нем.).

***78***

разума. Итак, будь познание только этим, философия не могла бы претендовать на свою роль. Вообразите, что нам в нашей фи­лософии удалось доказать, что конечная реальность вселенной конституирована абсолютно своенравной, авантюрной и ирраци­ональной волей,— в действительности это считал своим открытием Шопенгауэр 4. Тогда не может быть и речи о полном проникно­вении субъекта в объект, ибо иррациональная реальность будет непроницаема для разума, однако никто не сомневается, что это безупречная философия, не хуже других, для которых бытие **¡в** целом прозрачно для мысли и покорно разуму — основная идея всего рационализма.

Тем не менее мы должны сохранить смысл термина «позна­ние» и заявить, что если и в самом деле он преимущественно оз­начает полное проникновение мысли в Универсум, то можно ус­тановить шкалу ценностей познания в соответствии с большим или меньшим приближением к этому идеалу. Философия в пер­вую очередь должна определить максимальное значение этого по­нятия, одновременно оставив открытыми его более низкие уров­ни, которые впоследствии окажутся теми или иными методами познания. Поэтому я предлагаю, определяя философию как позна­ние Универсума, понимать под этим целостную систему умствен­ной деятельности, в которую систематически организуется стрем­ление к абсолютному знанию. Итак, совокупность мыслей может стать философией при одном условии: реакция разума на Уни­версум должна быть такой же универсальной, целостной — коро­че, должна быть абсолютной системой. -

Таким образом, от философии неотделимо требование зани­мать теоретическую позицию при рассмотрении любой пробле­мы — не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от дру­гих наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой пробле­мой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе — неразрешимая проблема. И доказав это, мы полу­чим философию в полном смысле слова, точно отвечающую предъ­явленным к ней требованиям.

Для прагматизма и всех так называемых «естественных» на­ук, неразрешимая проблема — не проблема, при этом неразреши­мость понимается как неразрешимость с помощью заранее уста­новленных методов. Следовательно, проблемой в них называется «то, что можно решить», а поскольку решение состоит из опреде­ленных манипуляций,—«то, что можно сделать». На деле прагма­тизм — это практицизм, подменивший собой любую теорию. ((Вспомните сформулированное .Пирсом определение прагматиз­ма.) Но в то же время — это честная теория, в которой выражен познавательный метод частных наук, хранящий следы практиче­ской деятельности, не стремящийся к чистому знанию и, следрва-. дельно, це. признающий неограниченных проблем.

***79***

Спрашивается, откуда берется это влечение к Универсуму, к целостности мира, лежащее в основе философии? Это влечение, которое якобы отличает философию, есть просто-напросто врож­денная и спонтанная жизнедеятельность нашего разума. Понима­ем мы это или нет, когда мы живем,, мы живем, стремясь к окру­жающему миру, полноту которого чувствуем или предчувствуем,, Человек науки — математик, физик — расчленяет эту целостность нашего жизненного мира и, отделяя от нее кусок, делает из него проблему. Если познание Универсума, или философия, не постав­ляет истин по образцу «научной истины», тем хуже для по­следней.

«Научную истину» отличают точность и строгость ее предсказа­ний. Однако эти прекрасные качества получены эксперименталь­ной наукой в обмен на согласие не покидать плоскость вторичных проблем, не затрагивать конечные, решающие вопросы. Это отре­чение возводится ею в главную добродетель, и нет нужды повто­рять, что только за это она заслуживает аплодисментов. Но экс­периментальная наука — только ничтожная часть человеческой жизнедеятельности. Там, где она кончается, не кончается чело­век. Если физик, описывая факты, задержит руку там, где кон­чается его метод, то человек, живущий в каждом физике, волей-» неволей продолжит начатую линию до конца, подобно тому как при виде разрушенной арки наш взгляд восстанавливает в пусто­те недостающий изгиб.

Задача физики — отыскать начало каждого происходящего в данный момент события, т. е. предшествующее событие, его вы­зывающее. Но этому началу, в свою очередь, предшествует другое начало вплоть до первоначала. Физик отказывается искать это первоначало Универсума, и правильно делает. Но, повторяю, че­ловек, живущий в каждом физике, не отказывается и волей-нево­лей устремляется душой к этой первой загадочной причине. Это естественно. Ведь жить — значит общаться с миром, обращаться к нему, действовать в нем, задумываться о нем. Поэтому человек в силу психологической необходимости практически не может не стремиться обладать полным представлением о мире, целостной идеей Универсума. Этот выходящий за пределы науки облик ми­ра — груб он или утончен, осознан или нет — проникает в душу каждого человека и начинает управлять нашим существованием гораздо успешнее научных истин. В прошлом веке хотели оста­новить человеческий разум там, где кончается точность. Это на­силие, это игнорирование конечных проблем получило название агностицизма5.

Подобное нельзя ни оправдать, ни извинить. Ибо неспособ­ность экспериментальной науки своими силами решить главные вопросы еще не повод для того, чтобы, повторяя изящный жест лисы перед недосягаемым виноградом, называть их «мифами», советуя от них отказаться. Как можно жить глухим к конечным, драматическим вопросам? Откуда пришел мир, куда идет? Како­ва в конечном счете потенция космоса? В чем главный смыся

***80***

жизни? Мы задыхаемся, сосланные в зону промежуточных вторич­ных вопросов. Нам нужна полная перспектива, с передним и зад­ним планом, а не изуродованный пейзаж, не горизонт, лишенный манящего мерцания далей. Не зная стран света, можно сбиться с пути. И безразличие к конечным вопросам не оправдать ссыл­кой на то, что способ их решения не найден. Тем более мы долж­ны в глубинах нашего бытия с болью прислушаться к их требо­вательному вову! Разве исчезает жажда знаний, если ее нельзя утолить? Пусть эти вопросы неразрешимы, они не исчезают, а & наступлением ночи приобретают особый драматизм в дрожащем свете звезд; ведь звезды, по словам Гейне, это тревожные мысли ночи, сотканные из золота6. Север и юг служат нам ориентира­ми, хоть это и не соседние города, куда можно съездить, купив железнодорожный билет.

Этим я хочу сказать, что нам не дано отказываться от конеч­ных вопросов: хотим мы того или нет, они проникнут в нас в том или ином обличье. «Научная истина» точна, однако это неполная, предпоследняя истина, она неизбежно сливается с другим видом истины — полной, последней, хотя и неточной, которую беззастен­чиво называют мифом. Тогда научная истина плавает в мифоло­гии,'да и сама наука в целом является мифом, великолепным ев­ропейским мифом2\*.

[Приложение]

***[Происхождение познания]***

Если мы захотим узнать, откуда берется это стремление к Уни­версуму, к целостности мира, лежащее в основе философии, не стоит полагаться на Аристотеля. Ему этот вопрос представляется весьма простым, и он начинает свою «Метафизику» словами: «Все люди от природы стремятся к знанию»7. Поэгнавать — значит не довольствоваться проявлением вещей, но искать за ними их «сущ­ность». Странное свойство этой «сущности» вещей! Она присут­ствует в них не явно, а, напротив, скрыто пульсирует всегда где-то за ними, где-то «дальше». Аристотелю кажется «естествен­ным», что мы задаемся вопросом об этом «дальше», хотя естест­венным было бы довольствоваться вещами, среди которых мы в основном проводим нашу жизнь. Сначала нам ровно ничего но известно об их «сущности». Нам даны только вещи, но не их сущ­ность. Они даже не содержат никакого положительного указания на то, что за ними скрывается их сущность. Очевидно, то, что «дальше» вещей, не находится внутри них.

Говорят, человеку от природы свойственно любопытство. Именно это имеет в виду Аристотель, когда на вопрос: «Почему человек стремится к познанию?», подобно мольеровскому врачу,

2\* Эти последние разделы взяты из очерка «Спортивное происхожде­ние государства». Собр. соч. Т. II.

6 Заказ № 406

***81***

отвечает: «Потому, что ему это свойственно от природы»,— и про­должает: — «Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям»8, особенно к зрительным. Здесь Аристотель едино­душен с Платоном, относившим ученых и философов к роду philo- ítheamones, «друзей видения», из тех, кто ходит на представле­ния. Однако видение противоположно познанию. «Видеть» — значит с помощью глаз обозревать то, что находится здесь, а по­знавать — значит искать то, что не находится здесь: сущность ве­щей. Именно не довольствоваться тем, что можно видеть, а, скорее, отрицать видимое как недостаточное и постулировать невидимое, существенное, что находится «дальше».

С помощью этого и множества других указаний, в изобилии «содержащихся в его книгах, Аристотель разъясняет нам свою идею происхождения познания. По его мнению, оно просто-на­просто состоит в использовании или развитии некоторой имею­щейся у человека способности, подобно тому как вйдение — это просто использование зрения. У нас есть чувства, у нас есть па­мять, в которой хранятся их данные, у нас есть опыт, в котором происходит отбор и отсев этой памяти. Все это — врожденные ме­ханизмы человеческого организма, которыми человек пользуется, хочет он того или нет. Однако все это не познание. Не являются им и другие способности, справедливо получившие название ум­ственных, например отвлечение, сопоставление, умозаключение и т. д. Ум, или совокупность всех этих способностей, которыми -одарен человек,— это также полученный им механизм, несомнен­но в той или иной степени служащий познанию. Однако само познание не способность, не дар и не механизм, а, напротив, зада­ча, поставленная перед собой человеком. И задача, возможно, не­выполнимая. До такой степени познание не инстинкт! Итак, оче­видно, что познание — не просто использование умственных спо­собностей, ведь никто не говорит, что человеку удается познать, а ясно одно: он прилагает тяжкие усилия к познанию, задается вопросом о потустороннем мире сущностей и изнемогает в стрем­лении к нему.

Истинный вопрос о происхождении познания всегда извраща­ли, подменяя исследованием его механизмов. Чтобы пользоваться аппаратом, мало его иметь. Наши жилища полны бездействую­щих аппаратов, потому что они нас уже не занимают. У Хуана огромный талант к математике, но так как его привлекает лите­ратура, он и не думает заниматься математикой. К тому же, как я отмечал ранее, у нас нет абсолютно никакой уверенности в том, что умственные способности человека позволяют ему познавать. Если вслед за Аристотелем мы станем понимать под «природой» человека совокупность его телесных и мыслительных аппаратов и их функционирование, мы будем вынуждены признать позна­ние не соответствующим этой «природе». Наоборот, используя ©се эти механизмы, он сталкивается с невозможностью во всей полноте осуществить то, что обозначено словом «познавать». Его цель, его стремление к познанию выходят за пределы его$даро-

***82***

вппий, тех средств, которыми он располагает. Он пускает в ход: lice свои орудия, но ни одно из них, ни все они, вместе взятые, не обеспечивают полного успеха. Итак, на деле оказывается, что человек испытывает странное влечение к познанию, однако ему недостает дарований, того, что Аристотель называл его «при­родой».

Поэтому мы должны без всяких оговорок признать, что истина пая природа человека шире и заключается в обладании не только дарованиями, но и недостатками. Человек состоит из того, что у него есть, и того, «чего ему не хватает». Он долго и отчаянно пытается воспользоваться своими умственными способностями не просто потому, что они у него есть, а потому, что испытывает по­требность в том, чего у него нет, и, преследуя эту цель, конечно,, использует имеющиеся в его распоряжении средства. Коренная ошибка всех теорий познания заключалась в игнорировании из­начального несоответствия между потребностью человека в по- внании и теми «способностями», которые у него имеются. Один Платон догадывался, что корень познания, так сказать сама его- субстанция, лежит как раз в недостаточности полученных челове­ком дарований, которую подтверждает тот страшный факт, что- человек «не энает». Ни Богу, ни животному это не свойственно. Бог знает все, и потому не познает. Животное не знает ничего, и потому тоже не познает. Но человек — это живая недостаточ­ность, человек нуждается в знании, приходит в отчаяние от незнания. Именно это и следует рассмотреть. Почему человек страдает из-за своего невежества, как может болеть тот орган,, которого у него никогда не было?

Лекция IV \*

***[Познание Универсума и Мультивер сума*.— *Примат проблемы над решени­ем*.— *Теоретические и практические проблемы*.— *Панлогизм и жизненныйi***

***разум.]***

Этот философский курс в своем течении подобен реке Гвадиане **1:** зародившись вдали отсюда, он исчезает в песках пустыни и, на­конец, вновь пробивается на свет здесь. Из первой моей лекции в университете я вынес,— как обычно случается при пожарах и других неожиданных катастрофах,— лишь две вещи. Во-пер­вых, название этого курса, во-вторых — я хотел бы еще раз об этом напомнить,— намерение не идти напрямик, а развивать свою мысль, описывая все более узкие круги, т. е. двигаясь по спирали. Благодаря этому мы можем и должны сначала поставить каж­дый вопрос в его самой простой и менее четкой, зато более до­ступной форме, не сомневаясь в том, что в одном из внутренних.

\* Вторник, 16 апреля.

**6\***

***83***

кругов мы неизбежно вновь подойдем к нему решительней и строже. Тогда все то, говорил я, что на первый взгляд кажется пустой фразой или банальностью, как бы по милости судьбы за­тем предстанет перед нами более зримо и веско.

Так вот, в прошлый раз мы завершили первый круг, теперь

ч / У

вам нужно предпринять то, что Платон назвал бы xovr]|jieTr|pov

eeuxepov **jxXoov —** нашим вторым кругосветным плаванием. Мы полагаем, что научная, физическая истина обладает замечатель­ным достоинством — точностью, однако она неполна, неоконча­тельна и несамодостаточна. Ее объект — это лишь часть, лишь ос­колок мира; к тому же она опирается на множество допущений, которые бездоказательно объявляются верными; следовательно, она не вытекает из самой себя, не заключает в себе своего осно­вания и источника, не является исходной истиной. Поэтому в ней постулируется требование интеграции с другими нефизическими и ненаучными истинами, которые были бы полными и действи­тельно окончательными. Там, где кончается физика, не кончается проблема; человеку, живущему в каждом ученом, необходима це­лостная истина, и так уж устроена его жизнь, что волей-неволей он составляет представление о едином Универсуме. Перед нами открытое противостояние двух типов и истин: научной и фило­софской. Первая точна, но недостаточна, вторая достаточна, но не­точна. И получается, что эта неточная истина является более глу­бокой, и следовательно, истиной несомненно более высокого ран­га,— не только потому, что ее предмет шире, но и как метод познания; короче, менее точная философская истина более вер­на. Но это неудивительно. Бездумная расхожая тенденция счи­тать точность атрибутом, определяющим качество истины, не только совершенно неправомерна, но и бессмысленна. Точность может существовать лишь тогда, когда речь идет о количествен­ных объектах. Декарт говорит de quod recipit magis et minus, т. e. о том, что можно сосчитать и измерить. Строго говоря, это признак не истины как таковой, а некоторых определенных вещей Универсума, в конечном счете,— только количества, в об­щем — материи. Истина может быть очень точной и тем не менее быть истиной лишь отчасти. Например, почти все физические за­коны имеют точное выражение, но так как они получены путем чисто статистических, т. е. вероятностных, подсчетов, они имеют только вероятностное значение. Происходит любопытное яв­ление — эта серьезнейшая и наболевшая тема заслуживает отдельного рассмотрения: в соответствии с требованиями фи­зики истина становится все более точной и в руках фи­зиков становится системой чистых вероятностей, следова­тельно, второсортных истин, полуистины. Осознание этого — одна из причин, побуждающих современных физиков, могущест­венных творцов новейшей космической панорамы, заняться фило­софией, утвердить свою цеховую истину на основе более полной -жизненной истины.

***84***

В прошлый раз мы впервые коснулись основного явления, яв­лю ния всех явлений—«нашей жизни» и ее горизонта — мира. Это прикосновение было едва ощутимым и крайне неточным. Могло показаться, что это всего лишь неясный поэтический или эмоцио­нальный порыв. Однако мы почувствовали, в каком направлении будем двигаться дальше.

Пятьдесят лет назад философия смела мечтать лишь о том, чтобы служить дополнением к научным дисциплинам. Когда же последние в своем развитии достигли того предела, где уже не мог­ли получать очевидных истин, бедняжке философии, этой служан­ке за все, было поручено выполнить эту работу с помощью не­скольких многозначительных неопределенностей. Человек заклю­чал себя в границы физики, а когда ее владения кончались, фи­лософ как бы по инерции шел в том же направлении, в своих объяснениях повторяя приемы физики, хотя и за ее пределами. Эта физика, идущая дальше физики, была метафизикой и, стало быть, физикой вне собственных границ. (Такова все еще англий­ская философия: Рассел и Уайтхед.)

Из сказанного выше ясно, что мы будем двигаться в противо­положном направлении. Нуяшо, чтобы физик—а также метафи­зик, историк, художник или политик,— заметив ограниченность своей профессии, обратился к собственной глубинной сути. Тогда он поймет, что сам он не физик, просто физика — одна из бесчис­ленных вещей, которыми в своей жизни занимается человек. В своей конечной сути физик оказывается просто человеком, че­ловеческой жизнью. А человеческая жизнь имеет неотъемлемое свойство постоянно обращаться к миру в его единстве, к Универ­суму. Еще не став физиком, он уже является человеком, а бу­дучи им, задается вопросом об Универсуме, т. е. философствует — лучше или хуже, искусно или неумело, цивилизованно или по-дикарски. Наш путь будет лежать не к тому, что за физикоп, наоборот, мы вернемся от физики к началам жизни и в них оты­щем корень философии. Тогда это будет не метафизика, а до-фи­зика. Она рождена самой жизнью, а как мы вскоре убедимся, последняя не может избежать, пусть самого простого, философ­ствования. Поэтому первый ответ на наш первый вопрос: «Что такое философия?» мог бы звучать так: «Философия — это нечто... неизбежное».

В прошлый раз я обещал ответить на вопрос «Что такое фи­лософия?», перечислив ряд атрибутов, признаков и черт, помо­гающих наметить контуры философского мышления. Но пришло время, великий жнец, и сжало мою лекцию еще в цвету, не дав искомому понятию созреть и принести плоды. Я был вынужден прервать ход моих мыслей в первом попавшемся месте и, усту­пая давлению времени, поставить точку.

Но если вы помните, мы лишь ступили на порог нашей темы, сегодня же нам нужно войти внутрь. Мы попытались определить философию как познание Универсума, но я немедленно предо­стерег вас от того, чтобы это определение с его явной категории-

***85***

ностью не заслонило от нас все существенное и особенное в умст­венной деятельности, называемой философией. Строго говоря, эта опасность исходит не от самого определения, которое верно, а ог свойственной нам — особенно народам с горячей кровью — мане­ры читать и слушать. За четверть века занятий идеологией — мой возраст не столь уж преклонен, просто я начал публиковать­ся в 18 лет — я твердо убедился, что представление испанцев и л ев аргентинцев о чтении или слушании за редким исключением сво­дится к тому, чтобы скользить от непосредственного, мгновенно\* схваченного значения одного слова к значению другого и от по­верхностного смысла одной фразы — к смыслу следующей. Но\* так — вне всякого сомнения — нельзя понять ни одного философ­ского высказывания. Философию нельзя читать — нужно проде­лать нечто противоположное чтению, т. е. продумывать каждую- фразу, а это значит дробить ее на отдельные слова, брать каж­дое из них и, не довольствуясь созерцанием его привлекательной} наружности, проникать в него умом, погружаться в него, спус­каться в глубины его значения, исследовать его анатомию и его> границы, чтобы затем вновь выйти на поверхность, владея его сокровенной тайной. Если проделать это со всеми словами фра­зы, то они уже не будут просто стоять друг за другом, а сплетут­ся в глубине самыми корнями идей, и только тогда действитель­но составят философскую фразу. От скользящего, горизонтально- го чтения, от умственного катания на коньках нужно перейти к чтению вертикальному, к погружению в крохотную бездну каж­дого слова, к нырянию без скафандра в поисках сокровищ.

Таким образом, я постараюсь последовательно ввести вас в каждый из терминов, составляющих данное выше определение. Сегодня, чтобы продолжить траекторию наших рассуждений, нам! нужно подытожить и по возможности подтвердить уже заявлен­ное, значительно его обогатив. Мне важно поступить так потому^ что, насколько я знаю, мы предлагаем совершенно новый анализ,, надеюсь, более строгий, чем предшествующие.

Итак, за работу. Универсум — это название объекта, пробле-\* мы, для исследования которых родилась философия. Но это г объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совер­шенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах.

Формально я понимаю под Универсумом «все имеющееся». То есть философа интересует не каждая вещь сама по себе, в своем, обособленном и, так сказать, отдельном существовании,— напро­тив, его интересует совокупность всего существующего и, следо­вательно, в каждой вещи — то, что ее отделяет от других вещей1 или объединяет с ними: ее место, роль и разряд среди множест­ва вещей, так сказать, публичная жизнь каждой вещи, то, что- она собой представляет и чего стоит в высшей публичности уни­версального существования. Мы понимаем под вещами не только» физические и духовные реалии, но также все ирреальное, иде­альное, фантастическое и сверхъестественное, если оно имеется^

***86***

Поэтому я предпочел слово «иметь»; я даже говорю не «все су­ществующее», а «все имеющееся». Это «имеющееся» охватывает самый широкий круг предметов, какой только можно очертить, настолько широкий, что включает вещи, о которых мы непремен­но скажем, что они имеются, но не существуют. Например, круг­лый квадрат, нож без черенка и лезвия и все те удивительные существа, о которых нам говорит поэт Малларме,— к примеру, неликий час, который он называет «часом, которого нет на ци­ферблате», или лучшая из женщин—-«ни одна из женщин». ■О круглом квадрате мы можем сказать только то, что его не су­ществует, и не случайно, а потому, что его существование невоз­можно; но, чтобы вынести бедняге круглому квадрату столь суро­вый приговор, нам, очевидно, нужно предварительно его иметь, необходимо, чтобы в некотором смысле он имелся.

Я говорил, что математик или физик начинает с ограничения своего предмета через его определение, и это определение чис­лового ряда, множества или любого другого начала математики, как и определение физического явления, определение того, что материально, содержит наиболее существенные атрибуты пробле­мы. Таким образом, частные науки сначала отсекают, отмежевы­вают свою проблему, а для этого им нужно заранее знать — или думать, что они знают,— самое главное. Их труд сводится к ис­следованию внутренней структуры их объекта, его тончайшей •внутренней ткани, так сказать, его гистологии. Но когда философ отправляется на поиски всего имеющегося, он обращается к ос­новной проблеме, проблеме без границ, абсолютной проблеме. Он ничего не знает о том, что он ищет, об Универсуме. Давайте уточним все то, что ему неизвестно; а уточнить — значит со всей строгостью определить проблему философии в том, что составляет <ее особенность и отличие.

1. Когда мы спрашиваем, что такое «все имеющееся», у нас нет ни малейшего представления о том, чем окажется это имею­щееся. О философии нам заранее известно одно: что имеется и то, **ш** другое, и третье, и что это как раз то, чего мы не ищем. Мы ищем «целое», а то, что перед нами, всегда не целое. Об этом по­следнем нам ничего не известно, и может быть, среди всех этих ^фрагментов, которые у нас уже есть, нет наиболее для нас важ­ных, важнейшего из всего, что имеется.
2. К тому же нам неизвестно, действительно ли это имеющееся будет единым целым, т. е. Универсумом, или же то, что имеется, скорее, составит различные целые, т. е. будет Мультиверсумом.
3. Однако это еще не все, что нам неизвестно. Универсум это или Мультиверсум, пускаясь в наше интеллектуальное предприя­тие, мы в сущности не знаем, познаваем ли он, т. е. может ли быть решена наша проблема. **Прошу вас не скользить бездумно по по­верхности моих последних слов**. В них речь идет о самом уди­вительном свойстве философского мышления, придающем ему ис­ключительный характер, особенно четко выделяющем философа ский образ мыслей изо всех остальных.

***87***

В частных науках не возникает сомнения в познаваемости их: предмета; там можно сомневаться в возможности полного позна­ния и сталкиваться с некоторыми частными неразрешимыми про­блемами в пределах своей общей проблемы. И даже, как в мате­матике, доказывать их неразрешимость. Сама позиция ученого под­разумевает веру в возможность познания своего объекта. И речь, идет не о смутной человеческой надежде, а о убеждении, на­столько свойственном самой науке, что определить проблему в ней означает наметить основной способ ее решения. Иными словами,, для физика проблемой является то, что в принципе поддается ре­шению, и в некотором смысле решение даже предшествует проб­леме; решением и познанием условились называть то рассмотре­ние проблемы, которое она допускает. Так, о цвете, звуках и во­обще чувственно воспринимаемых изменениях физик может знать только то, что касается количественных отношений, и даже о них,, например о положении во времени и пространстве,— только от­носительно, и даже об этих относительностях — только с той сте­пенью приближения, которую позволяют приборы и наши орга­ны чувств; и вот этот такой неудовлетворительный с теоретиче­ской точки зрения результат называют решением и познанием. И в обратном порядке, физической проблемой считается только- то, что можно измерить и методически рассмотреть. Лишь фило­соф в качестве существенного элемента своей познавательной дея­тельности допускает возможность непознаваемости своего пред­мета. А это означает, что философия — единственная наука, рас­сматривающая проблему таковой, какова она есть, без предвари­тельного насильственного приручения. Она охотится на дикого зверя сельвы, не одурманенного хлороформом, как хищники, ко­торых показывают в цирке.

Стало быть, философская проблема безгранична не только по объему — ибо она охватывает все без исключения,— но и по> своей проблемной интенсивности. Это не только проблема абсо­лютного, но абсолютная проблема. Когда же мы говорим, что част­ные науки рассматривают относительную, или частную проблему,, мы подразумеваем не только то, что они исследуют исключитель­но эту часть Универсума, но и то, что сама эта проблема основа­на на якобы известных и установленных данных и, следователь­но, является проблемой лишь наполовину.

Мне кажется, настало время поделиться одним важным сооб­ражением, которое, как это ни странно, нигде мне не встреча­лось. Обычно нашу познавательную или теоретическую деятель­ность справедливо определяют как умственный процесс, идущий от осознания проблемы к ее решению. Плохо то, что существует тенденция подчеркивать в этом процессе роль исключительно по­следней части: рассмотрения и решения проблемы. Поэтому нау­ку, как правило, представляют в виде свода готовых решений. На мой взгляд, это ошибка. Во-первых, если, как этого тре­бует время, не строить утопий, то, строго говоря, весьма сом­нительно, чтобы та или иная проблема когда-нибудь была пол\*

*88*

костью решена; поэтому, определяя науку, не стоит выделять момент решения. Во-вторых, наука — это всегда текущий и от­крытый решению процесс, на деле это не прибытие в желанную гавань, а скитание по бурным морям в ее поисках. В-третьих,— и это главное — обычно забывают, что раз теоретическая дея­тельность представляет собой движение от осознания проблемы к ее решению, то первым идет именно осознание проблемы. По­чему это стараются не замечать, как нечто несущественное? По­чему то, что у человека есть проблемы, представляется естествен­ным и не наводит на размышления? И тем не менее очевидно, что проблема — сердце и ядро науки. Все остальное зависит от нее, вторично по отношению к ней. Пожелай мы вдруг испытать ин­теллектуальное наслаждение, всегда доставляемое парадоксом, :мы бы сказали, что в науке непроблематична лишь проблема, а остальное, особенно решение, всегда спорно и ненадежно, зыбко и непостоянно. Любая наука — это прежде всего система неиз­менных или почти неизменных проблем, и именно эта сокровищ­ница проблем переходит от поколения к поколению, от разума к разуму, являясь вотчиной и оплотом традиции в тысячелетней истории науки.

Однако все это только ступень, ведущая к более важному за­мечанию. Причина ошибочного взгляда на теоретическую дея­тельность со стороны ее решения, а не с первоначальной стороны <самой проблемы лежит в непризнании чуда, засвидетельствован­ного великолепным фактом существования у человека проблем. Дело в том, что в слове «проблема» не разделены два совер­шенно различных его смысла. Мы замечаем, что жизнь непо­лон века ставит перед человеком проблемы: вот эти-то проб­лемы, поставленные не самим человеком, а свалившиеся на него, поставленные перед ним его жизнью, суть проблемы прак­тические.

Попытаемся определить то состояние ума, при котором воз­никает практическая проблема. Мы окружены, осаждены косми­ческой реальностью, погружены в нее. Эта охватывающая нас ре­альность материальна и социальна. Внезапно мы ощущаем по­требность или желание, для удовлетворения которого требуется нная окружающая реальность: к примеру, камень, лежащий на пути, мешает нам двигаться вперед. Практическая проблема со­стоит в том, чтобы заменить наличную реальность на иную, что- <бы на дороге не было камня, стало быть, появилось то, чего нет... Практическая проблема — это такое состояние ума, в котором мы проектируем изменение реальности, задумываем появление того, "чего пока нет, но нам необходимо, чтобы оно было.

В корне отличается от этого состояние, при котором возника­ет теоретическая проблема. В языке эта проблема выражается вопросом: **«Что** такое та или иная вещь? Обратите внимание на странность этого ментального действия, подобного запроса. То, «о чем мы спрашиваем: «Что это?»—находится здесь, оно есть — **в** том или ином смысле,— иначе нам в голову не пришло бы об

этом спрашивать. Однако оказывается, что нам недостаточно то^ го, что нечто есть и находится здесь; напротив, нас беспокоит,, что это есть и есть таково, каково оно есть, нас раздражает его- бытие. Почему? Очевидно, потому, что существующее перед на­ми, как оно есть, не самодостаточно; наоборот, мы видим, что ему недостает причины существования, видим, что если оно лишь то,, чем представляется, если за тем, что мы видим, не скрывается не­что, его дополняющее и поддерживающее, его бытие непостижи­мо, или, иными словами, его бытие является небытием, псевдобы­тием, тем, чего не должно быть. Отсюда следует, что теоретиче­ская проблема встает лишь тогда, когда мы исходим из того, что» есть, что несомненно находится здесь, но тем не менее или в си­лу этого мыслится так, будто его нет, будто его не должно быть. Таким образом, теория начинается — как это ни парадоксально — с отрицания реальности, с виртуального разрушения мира, с его» уничтожения: это идеальное возвращение мира назад к ничему\* ко времени до его сотворения и вместе с тем изумление перед era бытием и движение вспять к его истокам. Итак, если практиче­ская проблема состоит в том, чтобы было то, чего нет,— но что» требуется,— теоретическая проблема состоит в том, чтобы не бы­ло того, что есть, и что как таковое раздражает ум своей недоста­точностью.

Для меня отвага человека, побуждающая его временно отри­цать бытие и, отрицая, превращать его в проблему, создавать как проблему, является самой характерной и существенной чертой теоретической деятельности,— поэтому я считаю ее не сводимой ни к одной практической цели, какова бы она ни была. Это зна­чит, что внутри биологического и утилитарного человека нахо­дится другой, расточительный и спортивный, который вместо то­го, чтобы упрощать себе жизнь, пользуясь тем, что есть, ее ус­ложняет, меняя безмятежное бытие мира на беспокойное бытие проблем. Это теоретическая основа, или измерение человека,— последний космический факт, который мы безуспешно пытаемся вывести из принципа утилитарности, используемого для объясне­ния почти всех остальных явлений нашего живого организма. Итак, пусть не говорят, что ставить теоретические проблемы нас вынуждает необходимость или практические проблемы. Почему этого не происходит с животным, перед которым, несомненно\* встают практические проблемы? Оба вида проблематизма имеют совершенно разное происхождение и не сводимы друг к другу.. Поэтому справедливо и обратное: у существа без желаний, беа потребностей, без влечений — а оно состояло бы из одного интел­лекта, решающего теоретические проблемы,— никогда не возник­ли бы проблемы практические.

Сделав это важное наблюдение, сразу же применим его к на­шему исследованию о том, что такое философия, и скажем: если основным в homo theoreticus \*, в познавательной деятельности

**\* Человек теоретический (лат.).**

***90***

.является дар превращать вещи в проблемы, открывать скрытую м них онтологическую трагедию, то несомненно, чем чище будет теоретическая деятельность, тем проблематичнее будет ее про­блема; и наоборот, чем более частной будет проблема — тем боль­ше в науке сохранится следов практической деятельности, сле­пого, не занятого познанием утилитаризма, жажды действия, а не учистого созерцания. Чистое созерцание есть только **теория**, о чем прямо свидетельствует этимология этого слова.

Поскольку философская проблема — единственная абсолют- тая проблема, она представляет собой единственную чисто тео­ретическую позицию. Это познание, в своем стремлении дошед­шее до максимума, это интеллектуальный героизм. Под ногами у философа нет никакого прочного основания, твердой устойчи­вой почвы. Он заранее отвергает любую надежность, испытыва­ет абсолютную опасность, приносит в жертву свою чистосердеч­ную веру, убивает в себе живого человека, чтобы, преобразив­шись, возродиться как чистый разум. Он может, как Франциск Ассизский2, сказать: «Я нуждаюсь в малом, и в этом малом я нуждаюсь очень мало». Или же, как Фихте: «Philosophieren heisst <eigentlich nicht leben, leben heisst eigentlich nicht philosophie­ren».— «Философствовать — значит, собственно говоря, не жить, <а жить — значит, собственно говоря, не философствовать». И тем ве менее мы увидим, в каком новом и существенном смысле фи­лософия — по крайней мере, моя — включает также и жизнь.

Наша проблема является абсолютной проблемой, ибо с само­го начала допускает свою неразрешимость; возможно, говорим мы, Универсум — или все имеющееся — непознаваем. А непозна­ваем он может быть по двум различным причинам. Одна из них заключается в том, что наша способность к познанию, вероятно, ограничена, как полагают позитивизм, релятивизм и вообще кри­тицизм. Однако Универсум может быть непознаваем и по другой причине, которую игнорируют прежние теории познания: не­смотря на то что наша способность к познанию не ограничена, ♦бытие, мир, Универсум сам по себе, по своей структуре непрони­цаем для мысли, ибо иррационален.

До последних лет проблема познания уже не ставилась ш прежней высокой, классической форме. Пожалуй, больше всего способствовал отказу от целостного ее рассмотрения сам Кант, «столь проницательный, гениальный и неустаревающий в той обла­сти познания, которой он занимался. Сегодня нам начинает ка­заться странным и неправомерным стремление избежать общего вопроса даже при частичном рассмотрении проблемы познания. Если я задаю вопрос о том, как и насколько способен познавать <субъект, то прежде я должен выяснить, что я понимаю под по­знанием вообще, вне зависимости от познающего субъекта. Толь­ко так я смогу увидеть, выполняются ли в частном случае с че­ловеком те основные условия, без которых невозможно никакое познание. Сегодня, особенно после недавпо вышедшей книги ве­ликого немецкого мыслителя Николая Гартмана3, начинают до­

***92***

нимать, что прежде всего следует определить начальные условия» познаваемости. В своем простейшем виде познание определялось через известное и тривиальное adaequatio rei et intellectus, т. e. уподобление мышления бытию. Однако теперь мы видим, что воз­можен только минимум adaequatio, дающий чисто символическое\* энание, в котором моя мысль о реальности почти ничем не на­поминает саму эту реальность, подобно тому как при переводе мы, заменяем слова одного языка словами другого, довольствуясь их соответствием или сходством. Даже в этом простейшем случае два языка не могли бы соотноситься, не будь у них вдобавок об­щей формальной структуры, т. е. грамматической основы, которая- хотя бы в чем-то была общей для обоих. То же самое происходит\* с любым познанием: если оно хотя бы минимально существует,, то должен существовать и минимум реального подобия между познаваемым бытием и познающим мышлением или субъектив­ным состоянием. Мир может войти в мой разум только в том слу­чае, если структура этого разума в чем-то совпадает со структу­рой мира, если деятельность моего мышления так или иначе сов­падает с бытием. Так что старая схоластическая формулировка неожиданно приобретает новый, более глубокий смысл. Речь идет не просто о преяшем ее значении, о том почти поверхностном замечании, согласно которому ум, познавая, уподобляется вещи, т. е. копирует ее, речь идет именно о том глубинном условии, бе& которого даже это оказывается невозможным. В самом деле, мое\* мышление не может копировать реальность, вбирать ее в себя, если последняя, в свою очередь, не уподобляется моему мышле­нию. Итак, сегодня — я считаю новой и эту формулировку — adaequatio между обоими терминами должно быть взаимным: мое мышление должно совпадать с вещью, но это возможно только\* если сама вещь совпадает со структурой моего мышления.

Вот почему без ясного осознания этого факта любая теория- познания невольно оказывалась онтологией, т. е. учением о том» чем, со своей стороны, является бытие и чем, со своей стороны, является мышление (в конечном счете какое-либо существо или определенная вещь) с последующим сравнением обоих. Итак,, мышление то объявлялось результатом бытия — и это был реа­лизм,— то, наоборот, доказывалось, что структура бытия проис­текает из структуры самого мышления — и это был идеализм. Однако и в том и в другом случае подразумевалось, хотя ясно> не осознавалось, что для оправдания познания необходимо дока­зать структурное тождество обоих терминов. Кант подытоживает «Критику чистого разума» словами, которые отдают техницизмом\* но, на мой взгляд, заключают в себе сегодня самую простую и по­тому явную, т. е. самую совершенную ясность: условия воз­можности опыта [читай: мышления] вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта [читай: бытия илве реальности] 4.

Только так, повторяю, может серьезно, во всем своем иде­альном, пугающем драматизме вставать проблема познания. Мо-

***92***

жет быть, структура бытия полностью совпадет со структурой мышления, т. е. окажется, что бытие функционирует и сущест­вует так же, как функционирует и существует мышление. Эта основной тезис рационализма, в котором проявляется макси­мальный гносеологический оптимизм. Будь это действительна так, познание можно было бы ограничить размышлением мы­шления о себе самом, не сомневаясь в том, что реальность, под­чиняясь тем же законам, что и мышление, или logos, послушна совпадет с результатами этого внутреннего анализа, осущест­вленного мышлением. Поэтому у Аристотеля Бог, начало все­ленной,— это только мышление мышления — nóesis noéseos \*\* мышление, которое, мысля самое себя, познает Универсум5. В таком случае действительность состоит из логической материи; действительное разумно, как скажет на противоположном конце' истории философии другой рационалист, панлогист Гегель. Если мы хотим захватить врасплох этот рационалистический способ философствования, то вспомним о словах Лейбница в конце его «Новых опытов о человеческом разуме». Великий оптимист говорит, что постигает неизвестные или смутно известные ве­щи точно таким же путем, что и вещи, о которых имеется от­четливое энание.

Этот человек уверен, что неизвестное, т. е. действительность ва пределами нашего мышления, имеет ту же форму бытия, тот же состав или, как я говорю, консистенцию, что и познанная к этому моменту действительность, т. е. та часть реальности, чья консистенция, как оказалось, совпала с консистенцией нашего мы­шления. Для меня это классический пример того, что я назы­ваю интеллектуальным утопизмом, т. е. безумной веры в то, что мышление в своем стремлении проникнуть в любое место — u-topos \*\* — бесконечного корпуса реальности найдет его про­зрачным, совпадающим с собой. Будь это так, мне не нужно было бы ждать встречи с незнакомой реальностью, ведь мне за ранее известно, как она себя поведет.

По другую сторону от этого избыточного оптимизма поме­стим крайний пессимизм, для которого бытие ни в чем не сов­падает с мышлением, что исключает всякую возможность поз­нания. А посередине — позицию,\* вероятно, наиболее благоразум­ную, согласно которой бытие только частично совпадает с мыш­лением и только некоторые объекты ведут себя так, как ведет себя мышление, т. е. логично. Теория познания, в которой господ­ствует эта третья точка зрения, постарается нарисовать строгую достоверную картину совпадений и расхождений между Универ­сумом и мышлением, начертить карту объективного, где будут обжитые зоны, куда способно проникать мышление, и недоступ­ные, иррациональные зоны мира. Например, числа образуют максимально совпадающую с логосом область, настолько, чта сочли возможным рационализировать всю математику и постро­ить ее только с помощью логики. Но в последние месяцы мьь

\* Мышление мышления (греч.).

\*\* Не-место (греч.).

***93***

стали свидетелями одной из самых славных битв в истории ра­зума, которая наряду с современной физикой могла бы увеко- эвечить нашу эпоху в длинной череде времен. Я имею в виду попытку Броуэра и Вейля доказать частичное несоответствие консистенции числа и консистенции понятий и тем самым — не­возможность построения логической или формалистической ма­тематики и необходимость так называемой «интуиционистской» математики, верной особенностям своего объекта, математики, которая была бы не логикой, а именно математикой. Если от математики мы будем восходить к более сложным объектам — физической материи, органической жизни, психической жизни, общественной жизни, исторической жизни, то их иррациональ­ность и непроницаемость для чистого мышления будет возрастать, когда же нашим объектом станет сам Универсум, то, вероятнее всего, его неосвоенная, недоступная пониманию с помощью тра­диционного чистого логоса часть будет максимальной.

Дорогами физики разум шествует еще беспечно, но, как пре­красно сказал Бергсон — хотя не по столь же прекрасному по­воду,— «за пределами физики необходимо проверять разум на здравый смысл». То, что Бергсон называет «здравым смыслом», я очень определенно назвал «жизненным разумом»; последний более широк, чем первый, и для него рациональны многие объ­екты, действительно иррациональные для старого raison \*, или для концептуального, или чистого, разума.

Однако было бы серьезным,— пожалуй, наиболее серьезным — недоразумением считать определение философии как учения об Универсуме, а также тенденцию построить maximum философ­ского корпуса, откровенным возвращением к старой метафизике. Эти внешние — политические, педагогические, гигиенические — возражения против мысли, развивающейся в силу внутренних причин, всегда звучат по-ребячески легкомысленно, скажу боль­ше: им не хватает теоретической достоверности. Всякий, кто кри­тикует теоретическую работу по мотивам, имеющим к ней кос­венное отношение и с помощью argumenta hominis ad homi- nem \*\*, тем самым разоблачает себя как плохого теоретика. Нельзя рассуждать о вещах поверхностно, не проникая в их суть, не пристало vorbeireden \*\*\*, избегая именно тех вопросов, по которым выносится приговор. Я призываю новые поколе­ния испанских интеллектуалов быть в этом пункте особен­но требовательными, ибо это главное условие того, чтобы в стране действительно пробудилась серьезная интеллектуаль­ная жизнь. «Остальное,— как говорит персонаж одной испанской новеллы,—только вопрос техники».

Быть может, философия, для которой, как мы определили вы­ше, самое важное и необходимое — заранее допустить возмож­ность непознаваемости своего объекта, уязвима, быть может, от-

\* Разум (фр.)»

\*\* Аргумент к человеку (лат.)6.

\*\*\* Говорить не но существу (вем.).

***94***

кровенное возвращение к старой метафизике плохо. Насколько мио известно, никогда формулировка отправного пункта фило^ софии не вызывала столь резкой критики, не требовала такой осторожности. Но сегодня, верные героическому способу познания и мышления, который, хочешь не хочешь, в сущности и есть фи- лософия, мы не можем осторожничать, ибо стремимся к завер­шенности. Осторожность допустима, но естественная, без подо­зрительности. Не следует подходить к Универсуму с недоверчи­востью крестьянина. Позитивизм был деревенской философией. Как говорил Гегель, страх совершить ошибку — уже ошибка, и< если в нем разобраться, то в глубине его обнаружится страх перед истиной. Философ, готовый к предельной интеллектуаль­ной опасности, открыто выражающий все свои мысли, обязав пользоваться полной свободой — освободиться от всего, даже от «той крестьянской подозрительности к возможной метафизике.. Итак, мы не отвергаем строгой критики, наоборот, мы доводим ое требовательность до предела, но делаем это спокойно, не придавая этому значения, без патетических жестов. Нам, как и всему нашему времени, претит пустая раздражительность и оффектированность. Во всем нужно быть только самим собой, без суеты, без преувеличений — не воздвигая на носу корабля собственной статуи.

Если сейчас, держа в руках нить Ариадны, чтобы не сбить­ся с пути при развертывании понятий, мы подытожим сказан­ное, повторив первую формулировку, она покажется вам более осмысленной. Философия — это познание Универсума, или всего имеющегося, однако нам с самого начала неизвестно, что такое это все имеющееся; составляет ли это все имеющееся Универсум или Мультиверсум; познаваем ли этот Универсум или Мульти- версум.

Итак, затея представляетсся безумной. Зачем же тратить силы? Не благоразумнее ли уклониться, посвятить себя только жизни, отбросив философию? Древнеримскому герою необходимо было плыть, а не жить. Люди всегда делятся на эти две катего­рии, в лучшую из которых входят те, кому необходимо именно бесполезное. В маленьком дворике на Востоке нежно и трепет­но, подобно струе фонтана, вздымается священный голос Хри­ста, укоряющий: «Марфа, Марфа, одно только нужно». Это на­мек хлопотливой Марфе на любящую и не пекущуюся о пользе> Марию 7.

Лекция V \*

***[Необходимость философии. Присутствие и со-присутствие*.— *Основная сущ­ность*.— *Автономия и пантономия*.] *—Защита теолога перед мистиком.***

Определяя проблему философии, мы обнаруживаем, что эта самая радикальная, архипроблематичная проблема из всех воз­можных. С другой стороны, мы видим:—чем проблематичней

\* Пятница, 19 апреля.

***95***

проблема, тем чище познавательная, теоретическая деятельность, воспринимающая и исследующая ее. Поэтому философия есть -высшее умственное усилие, по сравнению с которым другие науки, даже чистая математика, несут на себе отпечаток ¡практицизма.

Однако не свидетельствует ли сама эта чистота, этот предель­ный интеллектуальный героизм, свойственные философии, о не­котором безрассудстве, исступлении? Не противоречит ли здра­вому смыслу постановка такой необычной проблемы, как фило­софская? Если говорить об осуществлении, то следует заметить, что попытка, называемая философией, меньше всего может рас­считывать на успех. Она представляется, говорил я, безумной -затеей. Тогда зачем предпринимать эту попытку? Почему бы не довольствоваться жизнью, отвергнув философию? Если ее цель недостижима, значит философия не нужна, в ней нет не­обходимости. Прекрасно, но прежде всего дело в том, что есть люди, которым необходимо как раз бесполезное. Вспомним бо­жественное противопоставление полезнейшей Марфы и не пе­кущейся о пользе Марии. Истина в том — и именно это подра­зумевают слова Христа,— что полного разделения не существу­ет и что саму жизнь, в том числе жизнь органическую и биоло­гическую, в конечном счете нельзя понять через пользу, но можно объяснить как грандиозное спортивное явление.

Так существует ли вообще необходимость в жизненном фак­те философствования? Если понимать под необходимостью «по­лезность» для чего-то другого, то философия не является необ­ходимой, по крайней мере на первый взгляд. Однако необходи­мость полезного лишь относительна, она присутствует только по отношению к цели. Истинная необходимость — это необходи­мость для каждого существа быть самим собой: для птицы — ле­тать, для рыбы — плавать, для ума — философствовать. Эта необходимость в осуществлении функции или акта нашего су­ществования является самой высокой, самой существенной не­обходимостью. Поэтому Аристотель уверенно говорит о науках: ¿anakaióterai pásai, ameínon d’oudemía \*. Недаром Платой в пору наивысшего расцвета своей строгой мысли, подыскивая наиболее смелое определение философии, в самом разгаре диа­лога «Софист» назовет ее «he epistéme ton eleútheron»\*\*, что наи­более точно переводится как «наука спортсменов». Что было бы, если б Платон произнес эти слова здесь? Или прочел свой док­лад в спортивном зале, где элегантные юноши Афин, привлечен­ные круглой головой Сократа, слетались бы на его слова, как мотыльки на огонь, протягивая к нему длинные шеи дискоболов?

Однако оставим друга Платона и продолжим поиски подру­ги истины.

\* Все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни «одной (греч.)1.

\*\* Наука людей свободных (греч.)2.

Философия возникает не по причине полезности, однако не **т** беспричинного каприза. Она является основной потребностью рпиума. Почему? Ее существенным признаком мы назвали по­иск целого как такового, захват Универсума, охоту на Едино­рога. Откуда берется это стремление? Почему не довольствовать­ся тем, что нам открывается в мире без всякой философии, тем, что уже есть и находится здесь перед нами? Да просто потому, что все существующее и находящееся здесь, данное нам, при­сутствующее, явное — это, в сущности, только кусок, осколок, фрагмент, обрубок. Глядя на него, нельзя не заметить, не почув­ствовать его изъяна. В любом данном нам бытии, в любом явле­нии мира мы обнаруживаем глубокий след излома, свидетель­ство того, что это часть и только часть, мы видим рубец его он­тологического увечья, к нам вопиют страдания калеки, его тоска по отнятому, его божественная неудовлетворенность. Двенадцать лег назад, выступая в Буэнос-Айресе, я определил неудовлет­воренность «как любовь без возлюбленного и как боль в отсут­ствующих у пас членах». Это тоска по тому, чем мы не являем­ся, признание нашей неполноты и искалеченности.

Строго говоря, я хочу сказать следующее:

Взяв любой предмет из тех, что мы обнаруживаем в окру­жающем нас мире, внимательно вглядевшись в то, что находит­ся перед нами, мы вскоре начинаем понимать, что это только фрагмент, к которому необходимо домыслить другую, дополняю­щую его реальность. Так, цвета во всем их богатстве, беспре­рывно сменяющие друг друга перед нашими глазами, являются не только тем, чем кажутся па первый взгляд. Любой цвет дол­жен иметь некую протяженность, он существует, покрывая не­кое пространство; поэтому нет цвета без пространства. Он толь­ко часть целого, которое мы назовем цветовым пространством, или пространственным цветом. Но само это цветовое пространст­во, в свою очередь, не может быть только цветовым простран­ством. Существование пространства предполагает то, что про­стирается, что служит опорой пространству и цвету,— субстрат, или оспову. Пространство, как отвечает Лейбпиц Декарту3, тре^ бует extensione prius \*. Следуя традиции, назовем эту основу материей. Когда мы доходим до материи, кажется, что наконец- то мы пришли к чему-то самодостаточному. Материя уже но нуждается ни в какой основе: она находится здесь сама по се­бе — в отличие от цвета, который присутствует и существует че­рез другое, через материю, служащую ему основой. Но вдруг у нас возникает подозрение: материя, которая уже существует, находится здесь, является самодостаточной, не могла породить самое себя, не могла1 сама положить начало своему существо­ванию. Материю нельзя мыслить, не представляя ее тем, что обязано своим существованием какой-то другой силе, подобно тому как, глядя на летящую стрелу, нельзя не вспомнить о по-

**\* Нечто такое, что предшествует протяженности (лат.).**

7 Заказ № 406

***97***

славшей ее руке. Таким образом, она тоже часть более широко­го породившего ее процесса, более широкой дополняющей ее реальности. Все это тривиально и служит лишь пояснением к рассматриваемой нами мысли.

Возьмем другой пример, который мне представляется более близким и наглядным. Весь этот зал в целом присутствует в на­шем восприятии. Он кажется — по крайней мере нам — чем-то законченным и достаточным. Он состоит из того, что мы в нем видам, и ни из чего более. По крайней мере нам кажется, что, проанализировав наше зрительное восприятие этого зала, мы об­наружим в нем лишь его цвет, его свет, его формы, его про­странство, не говоря о прочем. Но если затем мы, покидая этот зал, обнаружим, что за его дверймп мир кончается, что дальше за этим залом нет ничего, даже пустого пространства, наш пот­рясенный разум испытает шок. Почему мы, не успев задумать­ся, мгновенно поражаемся, что за пределами этого зала нет ни домов, ни улиц, ни города, ни атмосферы и т. д., если раньше у нас в голове было только то, что мы видели в зале? Вероятно, в нашем восприятии рядом с явным присутствием видимого на­ми интерьера скрыто присутствовал общий фон, исчезновение которого мы не можем не заметить. Иными словами, этот зал даже в непосредственном восприятии не был чем-то закопчен­ным, а был лишь первым планом, выступающим на общем фо­не, который мы имели в виду, который в виде скрытого допол­нения уже существовал для нас, обрамляя то, что мы на самом деле видели. Этот общий окружающий фон сейчас не присутству­ет, а соприсутствует. И в самом деле, всякий раз, когда мы видим нечто, это нечто появляется на скрытом, темном, огромном фоне смутных очертаний, и это есть просто мир, фрагмен­том, осколком которого оно является. Каждый раз мы видим только выступающую часть скрытого от нас в остальном мира. Возведя это наблюдение в общий принцип, можно сказать: в том, что присутствует, всегда со-присутствует мир.

То же происходит с реальностью внутри нас, с нашей пси­хикой. В каждый момент мы видим лишь ничтожную часть на­го внутреннего бытия: возникающие у нас в этот миг мысли, испытываемые нами страдания, бледный образ, рисуемый нашим воображением, чувство, во власти которого мы теперь находим­ся,— лишь эту жалкую горстку вещей встречает наш взгляд, обра­щенный внутрь; вместо себя мы видим лишь плечо, заслоняющее наше полное настоящее Я, которое скрыто от глаз, подобно лежа­щей внизу долине или горе, заслоненной другими горами.

Итак, мир в том смысле, который мы теперь придаем этому слову,— это лишь совокупность вещей, которые мы можем по­следовательно различать. Те вещи, которых мы сейчас не ви­дим, служат фоном для видимых вещей, затем и они возникнут перед нами явно и зримо, будут нам даны. И если каждая из них лишь фрагмент, а мир лишь собрание или груда вещей, то можно сказать, что мир в целом — совокупность того, что нам

***уъ***

дано, и в силу этой данности называемый **«нашим** миром»,— н спою очередь, также является огромным, колоссальным фрагмен­том, только фрагментом и ничем более. Мир себя не объясняет да- жо самому себе; наоборот, когда теоретически мы оказываемся пе­ред ним, то нам дается только... проблема.

[В чем состоит проблематичность проблемы? Возьмем изби­тый пример: погруженная в воду палка кажется прямой на ощупь и кривой на вид. Ум хочет остановиться на одном из итих признаков, однако не может отдать предпочтение ни одно­му из них. Не в силах сделать выбор, ум испытывает тревогу и ищет решения: он пробует найти выход, превращая эти призна­ки в чистую видимость. Проблема лежит в осознании бытия и небытия, в осознании противоречия. Как говорил Гамлет: «Быть или не быть, вот в чем вопрос».]

Таким предстает перед нами мир: он не самодостаточен, пе служит основанием для собственного- бытия, а кричит о том, чего ему недостает, провозглашает свое не-бытие, вынуждает нас философствовать; ведь философствовать—значит искать це­лостность мира, превращать его в Универсум, придавая ему за- норшенность и создавая из части целое, в котором он мог бы спокойно разместиться. Мир недостаточен и фрагментарен, в ос­нове этого объекта лежит нечто, не являющееся миром, не яв­ляющееся тем, что нам дано. Таким образом, это «нечто» sensu wlricto решает основополагающую задачу, является основной сущностью. Как говорил Кант, когда то, что обусловлено, нам дано, необусловленное ставится перед нами как проблема. Вот главная философская проблема, неизбежно встающая перед разумом.

Теперь обратите внимание на любопытную ситуацию, возни­кающую в связи с этой постулируемой, но не данной нам сущ­ностью, основной сущностью. Ее нельзя искать, как ищут лю­бую вещь этого мира, которая отсутствовала до сегодняшнего дня, но, может быть, обнаружится завтра. По своей природе основная сущность не есть то, что дается, она никогда не при­сутствует в познании, являясь именно тем, чего недостает в лю­бом присутствии. Как мы о ней узнаем? С этой необычной сущ­ностью происходят удивительные вещи. Мы замечаем, что в мозаике недостает фрагмента, по оставшейся дыре; видим именно его отсутствие; он присутствует благодаря тому, что его нет, стало быть, благодаря своему отсутствию. Подобным обра­зом основная сущность есть то, что по своей природе вечно отсутствует, чего всегда в мире недостает,— мы видим только рану, оставленную ее отсутствием, подобно тому как замечаем, что у инвалида нет руки. Поэтому нам следует определить ос­новную сущность, наметив края этой раны, очертив линию раз­лома. В силу своего характера она не может походить на данное нам сущее, как раз являющееся вторичным и обоснованным. По своей природе основанная сущность есть нечто совершенно иное, ни на что не похожее, абсолютно экзотическое.

7\*

***99***

Я думаю, здесь следует особо подчеркнуть неоднородность этой основной сущности и любого принадлежащего нашему ми­ру сущего, их несхожесть, их несовместимость, не строя ил­люзий о ее близости и сходстве со знакомыми, данными нам вещами. В этом смысле — хотя только в этом—я сочувствуй тем, кто не желает превращать эту трансцендентальную сущ­ность в нечто домашнее, близкое, едва ли ни в соседнее. По­скольку в религиях Богом именуется то, что в философии воз­никает как проблема поиска основания мира, мы также находил» там две различные позиции: одни помещают Бога слишком близко и, подобно Св. Тересе4, заставляют его ходить между горшками; другие, на мой взгляд с большим уважением и фи­лософским тактом, его удаляют, вынося за пределы наше­го мира.

В этой связи я всегда с волнением вспоминаю Маркиона5, первого великого христианского еретика, к которому Церковь — несмотря на непременный эпитет «первенца Сатаны»,— прояв­ляя тонкое понимание, всегда питала глубочайшее искреннее почтение, ибо он и впрямь был мужем, достойным во всех отно­шениях. Исходя из сверхчувственного сознания, Маркиоп, как и все гпостики, считал ограниченность, изъян, недостаточность признаком всего земного. Поэтому он не допускает даже мысли о том, чтобы верховный истинный Бог был так или иначе свя­зан с миром: он не имеет с миром ничего общего, являясь абсо­лютно иным — aUotrios. Иначе он морально и онтологически был бы запачкан несовершенством и ограниченностью мира. Но мнению Маркиона, отсюда следует, что истинный и верховный Бог не может быть творцом мира: тогда он оказался бы творцом несовершенного мира и, стало быть, сам несовершенен, мы же, глядя на мир, ищем полное совершенство. Творить — сейчас и привожу собственное толкование Маркиона — зиачит заражать­ся сотворенным. Бог-творец — это вторая власть, Gor Ветхого завета, Бог, в котором много от мира сего, Бог справедливости и Бог войск, что предполагает его неразрывную связь с преступ­лением и борьбой. Истинный Бог, напротив, не справедлив, но просто благ, олицетворяя не справедливость, а милосердие, лю­бовь. Он существует извечно, чуждый миру, отсутствуя в мире, не соприкасаясь с ним, в полном отдалении; поэтому мы можем

звать его только «Бог-чужеземец», Eevog **'Ofoq;** но именно в си­лу того, что он абсолютно иной, чем мир, он возмещает его ущерб и придает ему завершенность. Одним том, что он не име­ет к миру никакого отношения, он его спасает. И для гностика в высшей степени божественное деяние — это не сотворение мира, доступное и языческому демиургу, а его «рас-тво- рение», уничтожение зла, из которою он построен, т. е. его спасение.

При необходимости эту дистанцию можно подчеркнуть с по­мощью других примеров. Оставим гностицизм, преувеличивав-

***100***

итий значение этого аспекта — Dens exsuperantissimus \*. Вер-» немея к теме нашего рассуждения. Не сочтите мои слова за про­поведь маркионизма. Я не силен в проповедях, тем более что в них говорится о Боге, теологической проблеме, которая для нас лишь пример из другой области. Мы рассуждаем толь­ко об основной сущности, предмете, принадлежащем исключи-\* тельно философии.

Философия — это познание вселенной, или всего имеющегося. Мы уже видели, что для философа это означает обязанность ставить абсолютную проблему, т. е. не опираться без лишних хлопот на уже сложившиеся верования, не придавать никакого значения тому, что уже известно. Известное перестает быть проблемой. Итак, то известное, что находится вне философии, в стороне от нее или предшествует ей, исходит из частной, а не всеобщей точки зрения, являясь знанием низшего уровня, кото­рому нет места на высотах, где осуществляется a nativitate \*\* философское познание. С высоты философии любое другое зна­ние представляется наивным и в некотором отношении ложным, т. е. опять-таки оказывается проблематичным. Поэтому Нико\* лай Кузанский называл науку docta ignorantia \*\*\*64

Такая неудобная, однако неизбеяшая позиция, к которой при­водят философа призвание и крайний интеллектуальный героизм, навязывает его мышлению то, что я называю принципом **автоно­мии.** Этот методологический принцип означает, что мы отказыва- емся опираться на что-либо предшествующее той самой филосо­фии, которую мы пытаемся построить, и обещаем не исходить из мнимых истин. Философия — это наука без предпосылок. Под нею я понимаю систему истин, построенную таким образом, что в ее основание не может быть положена ни одна истина, счи­тающаяся доказанной вне этой системы. Поэтому абсолютно все философские допущения философ обязан добывать собственными средствами. Иными словами, философия автономна, она сама себе интеллектуальный закон. Я называю это принципом автоно­мии — и он, как нетрудно заметить, связывает нас с прошлым всей критической философии; он отсылает нас к великому оспово-, положнику современного мышления и позволяет по праву назы­ваться внуками Декарта. Не обольщайтесь ласковостью внуков. Вскоре мы поквитаемся с нашими дедами. Сначала философ осво­бождает свой ум от усвоенных верований, превращая его в на­стоящий необитаемый остров, затем, уединившись на этом острове, он неизбежно становится Робинзоном методики. В этом и заклю­чается смысл сомнения как метода, навечно заложенного Декар­том в преддверии философского знания. Он означает сомнение

**\* Бог всепревосходягций (лат.).**

**\*\* От самого зарождения (лат.).**

**\*\*\* Ученое незнание (лат.).**

***101***

не просто во всем том, что на самом деле кажется сомнитель­ным, обычно возникающее у всякого здравомыслящего человека, но даже в том, что не вызывает, но в принципе может вызвать сомнение. Это сомнение, которым философ пользуется в своей работе как скальпелем, не сводится к обычной людской подозри­тельности, а распространяется на гораздо более широкую об­ласть: от явно сомнительного до того, в чем можно усомниться. Поэтому Декарт назвал свои знаменитые размышления не «Do ce qu’on revoque en doute», a «De ce qu’on peut revoquec en doute»\*.

Этим объясняется характерная черта всей философии — ее парадоксальность. Вся философия — парадокс, она расходится с нашими естественными представлениями о жизни, потому что подвергает теоретическому сомнению даже самые очевидные, бес­спорные в обычной жизни верования.

Но раз уж, соблюдая принцип автономии, философ отступил в расположение нескольких первичных истин, не допускающих даже теоретического сомнения и потому служащих собственным доказательством и подтверждением, он долясен встать лицом к Универсуму и завоевать, захватить его целиком. Этот исходный пункт или несколько пунктов строгой истины нужно расширить настолько, чтобы взять в плен все имеющееся. Наряду с аскети­ческим принципом осторожного отступления, т. е. автономией, действует противоположный принцип — универсализм, стремление ума к целому, которое я называю **пантономией.**

Одного принципа автономии недостаточно: он негативен, ста­тичен, требует осмотрительности, он призывает остерегаться, а не действовать, не служит ориентиром, не направляет движение вперед. Мало не делать ошибок, нужпо поразить цель, нужно неутомимо атаковать нашу проблему определения целого, или Универсума, поэтому каждое философское понятие должно выра­батываться с учетом целого в отличие от понятий частных наук, где каждая часть рассматривается обособленно или как ложное целое. Так, физика говорит нам лишь о том, что такое материн, как будто она одна и существует в Универсуме. Поэтому физика всегда стремилась, подняв мятеж, объявить себя подлинной фи­лософией; материализм и есть псевдофилософия, рожденная этим мятежом. Философ, напротив, ищет в материи то, что связывает ее с Универсумом, сообщает о каждой вещи конечную истину, то, чем она является в связи с другими вещами. Этот концеп­туальный принцип я называю **пантономией**, или законом це­лостности.

Начиная с Возрождения и вплоть до наших дней принцип ав­тономии провозглашался достаточно часто, что иногда имело весь­ма прискорбные последствия, тормозившие и даже приостанавли­вавшие развитие философской мысли. Принцип пантономии, или

\* «О том, что подвергают сомнению», «О том, что можно подвергнуть сомнению» (фр.).

НО 2

универсализма, напротив, привлек к себе должное внимание лишь в один из моментов античности и в недолгий период ро­мантической философии, от Канта до Гегеля. Осмелюсь заявить, что это и только это сближает нас с посткантианскими система­ми, чей идеологический стиль в остальпом слишком устарел. Од­нако это единственное совпадение говорит о многом. Мы схо­димся в том, что не довольствуемся одним стремлением избежать ошибок и не считаем, что эту задачу легче всего выполнить, сузив область исследования; напротив, мы стремимся предельно ее рас­ширить, превратив намерение размышлять обо всем, не оставляя иичего вовне, в методический императив. Начиная с Гегеля, фи­лософы забыли о том, что философия есть целостное мышление, а не что иное, со всеми его преимуществами и, разумеется, не­достатками.

Нам нужна такая философия, которая была бы философией и только ею одной, которая признала бы свою судьбу во всем ее блеске и нищете, не завидуя познавательным доблестям других наук: точности математической истины или чувственному под- тверждению и практичности истины физической. Философ прош­лого века не случайно изменил своему предназначению. В то время на Западе было принято отвергать свою Судьбу, стремить­ся стать иным, чем ты есть. То было истинно революционное время. В конечном счете слова «революционный дух» означают не только стремление к совершенству, всегда достойное похвал и уважения, но и уверенность, что можно безгранично превра­щать одно в другое, меняя даже суть вещей, что стоит лишь подумать о каком-либо якобы наилучшем миропорядке или об­ществе, чтобы приняться претворять их в жизнь, не сообразуясь с тем, что основная структура мира и общества не терпит пере­мен и, стало быть, ограничивает осуществимость наших желаний, придавая любой реформаторской деятельности, которая этого не замечает, характер легкомысленной затеи. Революционному ду­ху, который утопически пытается превратить вещи в то, чем они никогда не могут да и не должны быть, следует противопоста­вить великий этический принцип, который Пиндар провозгласил в своих стихах, сказав просто-напросто: **«Стань самим собой».**

Необходимо, чтобы философия смирилась со своей скромной ролью, не претендуя на чужие достоинства, украшающие другие виды знания. Хотя сначала может показаться, что философия в своем стремлении охватить Универсум, поглотить его, страдает манией величия, речь, собственно, йдет о дисциплине не более и не менее скромной, чем другие. Ибо Универсум, или все имею­щееся, является не **каждой** из имеющихся вещей, а только тем, что в каждой вещи универсально, и, стало быть, лишь одной стороной каждой вещи. В этом смысле, хотя только в этом, объект философии тоже частичен, ибо он часть, которой каждая вещь прикрепляется к целому, как бы ее пуповина. Осмелюсь утверж­дать, что философ в конечном счете тоже специалист, а именно специалист по универсумам.

№

Подобно тому как Эйнштейн, как мы видели, превращает эм­пирическую и, следовательно, относительную метрику — т. е. то, что на первый взгляд кажется ограничением и даже причиной ошибок,— в основу всех физических понятий, философия — мне важно это подчеркнуть — превращает стремление охватить умом Универсум в логический и методологический принцип своих пред­ставлений. Стало быть, то, что может казаться пороком, безум­ным желанием, она превращает в свою суровую судьбу и плодо­творную истину. Тех, кто подходит к предмету философии более вдумчиво, удивит, что это требование охватить целое называют логическим принципом. Исстари логика знает лишь принципы тождества и противоречия, достаточного основания и исключен­ного третьего. Возможно, меня обвинят в ереси, однако на этот раз я не проговорился, а как бы ее провозглашаю. В свое время мы убедимся, что эта ересь имеет глубокий смысл и веские основания.

Переходя к менее существенным атрибутам понятия «филосо­фия», нам следует назвать еще один. Может показаться, что этот атрибут настолько обязателен, что не заслуживает особого упоминания. Однако он играет важную роль. Мы называем фи­лософией теоретическое знание, теорию. Теория есть совокуп­ность понятий — в строгом значении термина «понятие». И этот строгий смысл состоит в том, что ментальное содержание поня- /тия можно изложить. То, чего нельзя высказать, что является невыразимым, не является понятием, и познание, состоящее из невыразимого представления об объекте, будет чем угодно, пусть даже — если вам угодно — высшей формой познания, но никак не тем, что мы ищем за словом «философия». Если представить себе философскую систему, подобную системам Плотина или Берг­сона, где с помощью понятий доказывается, что истинное позна- йие — это экстаз сознания, в котором последнее раздвигает грани­цы интеллектуального или концептуального и устанавливает не­посредственную связь с реальностью, т. е. не прибегает к размыш­лению или к использованию понятий, то можно сказать, что они являются философией там, где доказывают необходимость экстаза с помощью неэкстатических методов, и перестают быть ею, скогда, пренебрегая понятиями, погружаются в мистический трапе. Чистосердечно вспомните свое впечатление от знакомства с тру­дами мистиков. Автор зовет нас отправиться в удивительное, самое удивительное путешествие. Он утверждает, что побывал в средоточии Универсума, в недрах абсолютного. Он приглашает нас повторить этот путь вместе с ним. Мы радостно готовимся послушно следовать за нашим провожатым. Однако мы слегка удивлены, что тот, кто погрузился в столь необычную стихию, в ту бездну, какой является Бог, или Абсолют, или Едипое, остался невредим, не изменил человеческого облика, иначе гово­ря, но стал другим или иным, чем мы. Когда Теофиль Готье 7 вер­нулся в Париж из путешествия по Испании, все это поняли по его лицу, потемневшему от иберийского солнца. Согласно бретон-

***104***

гкой легенде, тот, кто спускался в чистилище Св. Патрика, уже никогда не мог смеяться. Неподвижность лицевых мышц, ответ­ственных за появление улыбки, служила «удостоверением» под-< иемных странствий. Мистик возвращается цел и невредим, без всяких следов соприкосновения с высшей материей, в которую он некогда погружался. Если кто-нибудь скажет нам, что вернул­ся со дна морского, мы невольно бросим взгляд на его одежду,1 отыскивая на ней неясные следы кораллов и водорослей, глубоко­водной фауны и флоры.

Однако соблазн совершить предложенное путешествие так велик, что, подавив мгновенное замешательство, мы с готовностью устремляемся за мистиком. Нас обольщают его слова, его lógoi. Как правило, мистики виртуозно владели словом, были очень точ­ными писателями. Любопытно и — как мы увидим — парадоксаль­но, что во всем мире классиками языка были мистики. Наряду с изумительной остротой ума мистики всегда обладали огромным драматическим талантом. Драматизм — это особое напряжение нашей души, вызванное тем, что ожидается в будущем, при­ближаясь с каждым часом, так что любопытство, страх или вле-j чение, возбужденные этим будущим событием, ежеминутно на­капливаются и усиливаются сами по себе. Если дистанция, от-, деляющая нас от столь желанного или столь пугающего будуще­го, разделена на этапы, то с переходом к каждому последующему этапу наше напряжение каждый раз возрастает. Того, кто наме­рен пересечь Сахару, интересуют ее границы, за которыми кон­чается цивилизация, но еще больше его интересует то, что внут­ри этих границ — ведь это уже пустыня,— однако больше всего его интересует сам центр пустыни, как будто этот центр и есть; ее квинтэссенция. Итак, не иссякая со временем, любопытство, подобно нашим мышцам, растет и крепнет от нагрузки. Нам ин­тересно, что следует за первым этапом, но еще интереснее, что скрывается за следующим и т. д. Любому хорошему драматургу известно, что напряжение механически достигается делением пути к обещанному будущему на части. Поэтому мистики всегда делят путь к экстазу на этапы. Иногда речь идет о замках, раз­деленных на комнаты, которые, подобно японским коробочкам, находятся одна в другой,— как у Св. Тересы; иногда это восхояч- дение на гору, с одного уступа на другой, как у Св. Хуана де ла Крус8, или же лестница, где каждая ступень обещает нам новое видение и новый пейзаж — как на духовной Лествице Св, Иоанна Лествичника 9. Признаться, по достижении каждого сле­дующего этапа мы чувствуем некоторое разочарование. Однако надежда на то, что еще шаг — и нам откроется нечто чудесное и невероятное, питает наше воодушевление. Но именно в послед­ней комнате, на вершине горы Кармело, на последней ступени лестницы наш проводник-мистик, до той поры не умолкавший, говорит: «Сейчас я вас покину; я собираюсь погрузиться в транс. Вернувшись, я все вам расскажу». Мы терпеливо ждем, мечта» своими глазами увидеть, как мистик возвращается прямо из

***105***

бездны, еще окутанный тайной, пропитанный терпким запахом иных ветров, какой порой хранит одежда мореплавателей. И вот он возвращается; он приближается и говорит: «А знаете, я не смогу вам рассказать ничего или почти ничего, ибо увиденное мной невыразимо, непередаваемо, неизъяснимо». И прежде столь красноречивый, столь словоохотливый мистик в решающий мо­мент вдруг погружается в молчание, а чаще — и это значительно хуже — сообщает нам о запредельном мире такие пустяки, та­кие банальности, что лишь дискредитирует тот мир. Как гово­рится в немецкой поговорке, «из долгого путешествия приносят рассказы». Из путешествия в иные пределы мистик не приносит ничего или почти ничего, что можно было бы рассказать. Мы зря потратили время. Классик языка преображается в мастера молчания.

Этим я хочу сказать, что сдержанное — в прямом смысле сло­ва — отношение к мистицизму должно состоять не в скрупулез­ном изучении произведений мистиков с точки зрения клинической психиатрии — ибо такой подход не выявил бы ничего существен­ного в их работах,— и не в выдвижении любых других предвари­тельных возражений; напротив, нам следует, согласившись со всеми их заявлениями, поймать их на слове. Они претендуют на высшее знание о действительности. Если и в самом деле трофеи знания, добытые в состояпии транса, ценней теоретических зна­ний, мы, не колеблясь, откажемся от последних и станем мисти­ками. Однако банальности, которые нам сообщают, невыносимо скучны. На это мистики отвечают, что экстатическое знание в силу самого своего превосходства выходит за пределы всякого языка, являясь немым знанием. Его можно достигнуть только своими силами, в одиночку, и мистическая книга в отличие от научной есть не учение о трансцендентальной реальности, а опи­сание ведущего к этой реальности пути, путеводитель для разума, стремящегося к абсолютному. Мистическое знание невыразимо и по своей природе бессловесно.

В самом деле, невыразимость и молчаливость того или иного знания также не могут служить доводом против мистицизма. Краски, которые видят наши глаза, и звуки, которые слышат на­ши уши, строго говоря, невыразимы. Особый оттенок реального цвета не выразить словами, его нужно видеть, и только видев­ший его определенно знает, о чем идет речь. Слепому не описать всей красочности мира, которая для нас столь очевидна. И было бы неверно сомневаться в том, что видит мистик, на том осно­вании, что видеть это способен он один. Нам нужно искоренить из сознания демократию знания, согласно которой существует только то, что может знать каждый. Нет, есть люди, видящие больше других, и этим другим остается лишь признать их пре­восходство, когда оно очевидно. Иными словами, незрячий дол­жен доверять зрячему. Нам возразят: «А как удостовериться, что некто действительно видит нам невидимое? Мир полон шар­латанов, честолюбцев, мошенников и безумцев». Мне кажется,

т

найти критерий в этом случае нетрудно: я поверю, что кто-то видит больше меня, если благодаря недоступному мне высшему пмдению он получает заметное превосходство. Я сужу по ре­зультатам. Итак, заметьте, что мистицизм не получил широкого признания вовсе не потому, что мистическое знание невыразимо н непередаваемо — мы еще убедимся в том, что в самом деле гсть знания, непередаваемые по самой своей природе, пригово­ренные к неизбежному молчанию. Я выступаю против мистициз­ма потому, что мистическое видение не дает никаких преимуществ разуму. К счастью, некоторые мистики прежде всего были ге­ниальными мыслителями—например, Плотин, Мейстер Экхарт и Бергсон. У них особенно разителен контраст между логичностью и ясностью мышления и бедностью экстатических поисков.

Мистицизм склонен злоупотреблять глубинами и спекулиро­вать бездной; по меньшей мере, бездна его восхищает и притяги­вает. Но философия имеет противоположную склонность. В от­личие от мистики ее влечет не погружение в пучину, а выход па поверхность. Вопреки расхожей молве, философия воплощает могучее стремление к поверхности, т. е. к тому, чтобы вызести па поверхность и по возможности сделать явным, ясным, до­ступным то, что было глубинным, тайным, скрытым. Ей отвра­тительны таинственность и мелодраматизм посвященного, миста­гога. Она может сказать вместе с Гёте:

**Блажен, кто вырваться на свет Надеется из лжи окружной.**

Философия — это могучее стремление к прозрачности и упор­ная тяга к дневному свету. Ее главная цель — вынести на по­верхность, обнажить, открыть тайное или сокрытое; в Греции философия сначала называлась alétheia, что означает разоблаче­ние, обнажение, раскрытие — короче, проявление. А проявить — значит произнести слово: logos. Если мистицизм — молчание, то философия — слово, открытие бытия вещей в полной обнажен­ности и прозрачности речи, слово о бытии: **онтология**. В отличие от мистицизма философия стремится быть произнесенной тайной.

Помнится, несколько лет назад я напечатал следующее 10:

«Итак, я прекрасно понимаю и легко разделяю ту насторо­женность, с которой Церковь всегда относилась к мистикам, опа­саясь, как бы их экстатические приключения не умалили авто­ритета веры. Экстаз близок к „исступлению\*4. Поэтому сами ми­стики сравнивают его с опьянением. Им не хватает выдержки и ясности ума. В их отношении к Богу есть нечто от вакханалии, претящее суровому спокойствию истинного священника. Суть в том, что конфуцианский мандарин испытывает к даосистскому мистику точно такое же презрение, как католический теолог к ясновидящей монашке. Сторонники беспорядка любому порядку всегда предпочтут анархию, а исступленность мистиков — ясному и упорядоченному уму священников, т. е. Церкви. Я чувствую, что не могу разделить и этого предпочтения. По очевидной при-

***107***

чине. На мой взгляд, любая теология нам говорит гораздо боль-\* ше о Боге, сообщает больше догадок и сведений о божественном, чем все вместе взятые экстазы всех вместе взятых мистиков.

Поэтому, отказавшись от скептического отношения к трансу мистика, нужно, как я уже говорил, поверить ему на слово, по­лучить от него то, что он выносит из своих трансцендентальных погружений, а затем посмотреть, чего оно стоит. По правде гово­ря, то, что он может сообщить, вернувшись из путешествия в та­кие выси, стоит немногого. Я верю, что европейская душа близка к новому опыту Бога, к новым поискам этой важнейшей реаль­ности. Однако я сильно сомневаюсь, что обогащение наших пред­ставлений о божественном придет подземными ходами мистики, а не светлыми путями дискурсивного мышления. Теология, а не экстаз»1\*.

Заявив это со всей определенностью, я не вижу оснований пренебрегать работами **мыслителей-мистяков.** В ином смысле и в иной связи они представляют огромный интерес. Сегодня как ни­когда мы должпы многому у них научиться. В том числе небезын­тересно их представление об экстазе — конечно, не сам экстаз. Вскоре мы увидим почему. Я утверждаю, что мистическая фило­софия не имеет отношения к тому, что мы пытаемся построить под именем философии. Единственное изначальное ограничение последней состоит в стремлении быть теоретическим мышлением, системой понятий, т. е. высказываний. Вернувшись — уже в кото­рый раз — к поискам сравнения с современной наукой, я скажу: если физика — все то, что можно измерить, то философия — все то, что можно сказать об Универсуме.

Лекция VI \*

***[Верование и теория; жизнерадостность*.— *Интуитивная очевидность*.— *Дан­ные философской проблемы.]***

Итак, философия есть не что иное, как деятельность теоретиче­ского познания, теория Универсума. И хотя слово «Универсум», распахнувшись, подобно широкому окну, как будто слегка ожив­ляет суровое слово «теория», не будем забывать, что мы собираем­ся строить не Универсум — для этого нам пришлось бы вообра­зить себя богами,— а лишь его теорию. Итак, философия но является Универсумом, она даже не является непосредственным общением с Универсумом, которое мы именуем «жизнью». Мы

Мне радостно видеть пробуждение нового теологического движения в Германии — в работах Карла Барта, который подчеркивает, что теология — это 'freaXe'Yeiv, слово о Боге, а не молчание о нем.

\* Пятница, 26 апреля.

***108***

1|ул,ем не переживать вещи, а теоретизировать о них, их созер­цать. А созерцать вещь — значит находиться вне ее, решившись г их ранить между собой и ею целомудренную дистанцию. Мы ■собираемся построить теорию, или, что одно и то же, систему понятый об Универсуме. Не меньше, но и не больше. Найти те понятия, расположив которые в определенном порядке, мы смо­жем рассказать обо всем, что, на наш взгляд, имеется, или об Универсуме. Следовательно, речь не идет о чем-то грандиозном. Хотя философским проблемам в силу их радикальности свой­ственна патетика, сама философия ею не страдает. Скорей ее можно сравнить с приятным занятием, склонностью, увлечением. Речь идет просто о том, чтобы скомбинировать наши понятия, как части головоломки. Такая точка зрения на философию для меня предпочтительней высокопарных определений. Как и все шмшкие занятия человека, она носит спортивный характер и заим­ствует у спорта бескорыстность и глубокую сосредоточенность.

Мои следующие слова — я повторяю — могут поначалу вам показаться странными, однако они плод долгого опыта и справед­ливы не только для философии, но и для всей науки, всего того, что в строгом смысле слова называется теорией. Так вот: когда к науке хочет приобщиться человек, до этого ею не занимавший­ся, то лучший способ облегчить ему знакомство с ней, разъяс­нить, что представляет собой труд ученого,— это сказать: «Не стремись „убедиться14 в том, что ты услышишь и станешь обду­мывать; пе принимай этого всерьез, а считай игрой, правила которой нужно соблюдать»; Душевный склад, соответствующий :>тому далеко не возвышенному занятию, и есть то настроение, **м** котором лучше всего начинать научное исследование. Причина этого проста: в донаучной деятельности под словами «убедиться» и «принимать всерьез» понимается такое твердое, такое самодо­вольное состояние духа, которое можно испытывать лишь по от­ношению к самому привычному и устоявшемуся. Я хочу сказать, что такие убеждения, как «солнце встает над горизонтом» или «гела, которые мы видим, действительно находятся впе нас», на­столько слепы, настолько обусловлены неотделимыми от пас привычками, которыми мы руководствуемся в жизии, что про­тивоположные убеждения асгропомии или идеалистической фило­софии не могут соперничать с ними в грубой психологической силе. Именно потому, что научное убеждение основано на исти­нах, па умозаключениях, оно не исходит, не должно исходить из глубины души и носить призрачный характер. В самом деле, это убеждение сводится к чисто рассудочному одобрению, получен­ному в результате определенных доводов в отличие от веры и дру­гих жизненных верований, идущих из глубины души. Подлинно на­учное убеждение приходит извне — 'OupaOev, как говорил Ари­стотель; так сказать, из вещей, расположенных на периферии нашего Я. Там, на этой периферии находится разум.- Разум пе принадлежит глубинам нашего существа. Напротив. Подобно лув-

***109***

ствительной, снабженной щупальцами оболочке, он покрывает наше внутреннее содержание, которое само по себе sensu stricio неразумно, иррационально. Как прекрасно сказал Барро, «L’intelligence, quelle petite chose á la surface de nous»\*. Итак, подобно оболочке, он заключает в себе нашу внутреннюю сущ­ность, обратившись к вещам, бытию, ибо его роль сводится к тому, чтобы думать о вещах, о бытии; не быть бытием, а отражать его, как в зеркале. Разум настолько не является нами, что он один и тот же у всех, хотя у одних его больше, чем у других. Но то, что есть, у всех одинаково: 2 и 2 для всех 4. Поэтому Ари­стотель **ж** последователи Аверроэса считали, что во вселенной присутствует один nous, или разум, что все мы, обладая разумом, представляем один и тот же разум. То, что нас отличает, нахо­дится за ним. Однако оставим столь сложный вопрос. Сказанно­го достаточно для понимания того, что разуму нечего пытаться выиграть, состязаясь в убеждении с иррациональными обыден- ными верованиями. Если ученый отстаивает свои идеи с верой, не уступающей жизненной вере, его наука сомнительна. В рома­не Барохи один персонаж говорит другому: «Этот человек верит в анархию, как в Пречистую Деву дель Пилар»,— на что третий замечает: «Во все верят одинаково»1.

Точно так же голод и жажда на пищу и питье психологиче­ски будут всегда сильнее, будут нести в себе больше грубой пси­хологической силы, чем голод и жажда на справедливость. Чем возвышенней деятельность организма, тем она слабей, неустойчи­вей, непродуктивней. Вегетативные функции отказывают реже сенситивных. Как утверждают биологи, быстрее и легче вид утрачивает именно те функции, которые приобретены позднее, т. е. функции более сложные и более высокого порядка. Иными словами, то, что дорого стоит, всегда подвергается большей опас­ности. Во власти конфликта, депрессии или страсти мы всегда готовы потерять разум. Словом, наш разум держится на булавке. Или иными словами, самый разумный разумен только... време­нами. То же можно сказать о нравственном чувстве и худо­жественном вкусе. По самой своей природе высшее в человеке менее действенно, чем низшее, менее твердо, менее обязательно. С этой идеей следует подходить к понимаиию всеобщей истории. Чтобы осуществиться в истории, высшее должно дожидаться, по­ка низшее освободит ему пространство и предоставит случай. Иными словами, низшее ответственно за реализацию высшего: оно наделяет его своей слепой, но несравненной силой. Поэтому разум, смирив гордыню, должен принимать во внимание, песто­вать иррациональные способности. Идея не в силах противостоять инстинкту; ей следует не торопясь, осторожно приручать, за­воевывать, зачаровывать его — в отличие от Геркулеса не кула­ками, которых у нее нет, а подобно Орфею, обольщавшему зве­рей,— волшебной музыкой. Идея... женского рода и пользуется

\* Разум, какая мелочь у нас на поверхности (фр.)»

***по***

извечной тактикой женщин, которые в отличие от мужчин не идут напролом, а утверждаются исподволь, создавая особую ат­мосферу. Женщина действует через мягкое внешнее бездействие, терпеливо уступая; как говорил Геббель: «Для нее действовать ипачит страдать» —«durch Leiden tun». Так же и идея. Греки допустили серьезную ошибку, полагая, что идея осуществляется только благодаря своей ясности и через нее, что Логос, что слово само по себе просто так становится плотью. За пределами рели­гии — это магическое верование, а историческая действительность, к несчастью или счастью, не магия.

Вот в силу каких причин, которые мы пока едва, затронули, я советую новичку в философии не слишком принимать ее всерьез, пусть лучше он подходит к ней в том же расположении духа, в котором занимается спортом или предается игре. По срав­нению с самой жизнью, теория — игра, в ней нет ничего пугаю­щего, тяжелого, серьезного. «...Человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка Бога, и по существу это стало наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято»2.

Вот, господа, еще одна шутка, которую я бросаю на ветер. Жаль только, что хотя я ее произнес, не я ее выдумал, выразил и записал. Прочитанные мной слова, начиная с «человек, как мы говорили раньше, это какая-то игрушка в руках Бога...», при­надлежат не кому-нибудь, а самому Платону. И они написаны не между делом, не походя, а несколькими абзацами ниже того места, где говорится, что предмет, о котором пойдет речь, из тех, что требуют предельной осмотрительности от человека столь преклонных лет. Это один из редких отрывков, в которых Платон, почти всегда скрытый за собственным текстом, раздвигает, как радужный занавес, блестящие строки своего произведения и пред­стает перед нами во всем величии. Эти слова взяты из VII книги «Законов», последнего, незавершенного труда Платона, склонив­шись над которым он встретил подругу-смерть, навеки заключив­шую его в свои объятия.

Но это еще не все: чуть раньше Платон с редкой настойчи­востью заявляет, что собирается определить тот душевный склад, настроение или, на современном языке, гамму чувств, которые должны лежать в основе жизни любого воспитанного человека. Хотя греки менее всего обращали внимание на то, что мы назы­ваем «психология», и мы еще увидим — почему, Платон здесь гениально угадал одно из ее последних открытий, согласно ко­торому вся наша внутренняя жизнь развивается, словно из почки, из главной эмоциональной тональности, которая у всех различна и составляет основу характера. Любая из наших конкретных реак­ций определяется этим эмоциональным, фоном: у одних — уныни­ем, у других — радостью, у одних — подавленностью, у других — уверенностью. Так вот, чтобы получить воспитание, человек дол­

***111***

жен приобрести необходимый душевный склад, который будет ^выполнять в его жизни ту Hie роль, что киль у судна, с которого [начинает свой труд корабельщик,— употребляет он сравненио ¡'берегового жителя. Сочиняя эту книгу, Платон представляет себя ¡(кораблестроителем, naupegós. Киль культуры, душевный склад, /который ее поддерживает, придает ей равновесие, и есть эта серьез­ная шутка, точная шутка, напоминающая силовую игру, спорт,— [если, подобно мне, понимать последний как усилие, но усилие, [в отличие от работы не навязанное, не преследующее выгоды, ja проявляющееся свободно, как роскошь, которую нам нравится себе позволять, которая приятна сама по себе. Как говорил Гёте: **Песпъ, льющаяся из груди,**

**Лучшая награда для певца.**

Культура рождается и живет, цветет и приносит плоды в добром — жизнерадостном — расположении духа. Серьезность придет позднее, когда мы овладеем культурой или той ее формой, к которой мы имеем отношение, в данном случае — философией. Но пока — жизнерадостность. К тому же нельзя сказать, чтобы этот душевный склад не пользовался уважением; припомните, что жовиальность— то состояние духа, в котором пребывал Jove, Юпитер. Воспитывая в себе жизнерадостность, мы подражаем олимпийцу Юпитеру.

И вот Платон в своих последних работах вновь и вновь с на­слаждением играет двумя словами, звучащими по-гречески почти

одинаково: ¡riaióeia — культура и Jiai6ia — ребячество, игра, шут- ока, жизнерадостность. В Платоне на склоне лет вновь расцвела ирония его учителя Сократа. И эта ирония, эта столь действенная двусмысленность принесла самые ироничные плоды: случилось так, что по спискам, в которых дошли до нас последние книги Платона, можно заметить, что переписчик уже не знал, когда писать «paideia», «культура», а когда—«paidiá», «шутка»1\*. Итак, нас приглашают всего лишь поиграть в игру со строгими прави­лами, ведь именно в игре человек особенно точен. Эта жизне­радостная умственная точность и есть теория, а как я уже ска­зал, бедняжка-философия не более чем теория.

Но мы уже знаем из «Фауста»:

**Теория, друг мой, сера,**

**Но зелено вечное дерево жизни.**

Серый цвет аскетичен. Такова его символика в обыденном языке, на этот символ и намекает Гёте. Самое большее, на что способен цвет, не желающий быть цветом,— стать серым; зато жизнь пред­ставляется зеленым деревом — какая экстравагантность! — вдоба­вок это зеленое дерево жизни оказывается золотым — еще боль­шая экстравагантность. Элегантное желание предпочесть серый.

**l\* Stenzel Der Begriff der Erleuchtung bei Platon. Die Antike. II, 256.**

***112***

цвет чудесной и противоречивой цветовой экстравагантности жизни приводит нас к теоретизированию. В теории мы обмени­ваем реальность на тот ее аспект, каким являются понятия. Вместо того чтобы в ней жить, мы о ней размышляем. Как зпагь, не скрывается ли за этим явным аскетизмом и удалением от жизни, каким является чистое мышление, наиболее полная форма жизненности, ее высшая роскошь! Как знать, не обогащает лИ| размышление о жизни бесхитростную жизнь великолепным стрем-' лением пережить ее!

Следуя принятой у мистиков тактике нагнетания драматизма, я должен сказать, что мы завершили второй круг и готовы всту­пить в третий. Однако этот новый круг качественно весьма отли­чен от двух предшествующих. Мы определили то, что пытаемся построить под именем «философия», как определяют замысел или цель. Мы сказали, что это познание Универсума и что философ­ское мышление в силу неограниченности и радикального пробле- матизма своей темы обязано соблюдать два закона или обяза­тельства: быть автономным, не признавая ни одной истины, по­лученной со стороны, и соблюдать закон пантономии, решительно не довольствуясь ни одним положением, которое не выражало бы универсальных ценностей, короче, не вдохновлялось Уни­версумом.

Это единственный итог последних четырех лекций. Все осталь­ное было сказано мною, только чтобы пояснить и осмыслить эту лаконичную концепцию. Поскольку другие упомянутые нами ве­щи сами по себе нас не интересовали, мы рассуждали о них ту­манно, едва ли не в форме простого упоминания. Мы рассуждали о них издали, косвенно, по слухам. Я хочу сказать, что не мы ставили обсуждаемые нами вопросы, они сами вставали перед нашим разумом. Мы говорили о разных вещах, однако не поме­щали эти вещи перед собой, чтобы увидеть их непосредственно такими, каковы они есть. Стало быть, говоря о том, чего мы не видели перед собой, мы говорили более или менее вслепую, не располагая очевидностью. А теория в действительности истинна тогда, когда строится на очевидностях и исходит из них. Теория состоит из сочетаний, из понятий, из того, что мы называем суждениями или предложениями, если вам угодно — из выска­зываний. В этих высказываниях мы говорим, что такие-то вещи являются такими, а не другими. Итак, высказывание истинно, если мы можем соединить то, что в нем говорится, с самими ве­щами, о которых это говорится. Для начала истина — это совпа­дение того, что говорится о вещи, с той вещью, о которой это говорится. Сама вещь присутствует перед нами в видении, будь то чувственное видение, если вещь чувственна,— ска­жем, цвета и звуки, будь то нечувственное видение, если вещь сама по себе не чувственна, как, нанример, наши вну­тренние состояния — радость и печаль — или же геометриче-\* ский треугольник, справедливость, благо, отношения и т. д\*

**8** Заказ Ne 406

***113***

и т. п. Итак, высказывание истинно настолько, насколько вещи, о которых мы говорим, можно увидеть. И когда мы при­знаем какое-либо высказывание истинным, **основываясь** на том, что видим то же, что понимаем под смыслом этого высказыва­ния, это последнее является очевидной истиной. Очевидность не чувство, побуждающее нас согласиться с одним высказыванием и отвергнуть другое. Наоборот, когда она сводится к чувству, то, кто бы ни требовал от нас признать истинность какого-либо пред­ложения, оно ложно. Очевидность не имеет никакого отношения к чувствам, можно сказать, она едва ли не противоположна чув­ству, которое по своей природе слепо, и слепо не из-за болезни или несчастного случая, а от рождения. Радость или печаль, восторг или тревога, любовь или ненависть слепы, ибо у них нет глаз, как нет их у камней и растений. Когда говорят, что любовь слепа, то говорят сразу множество несуразностей, одна из кото­рых состоит в том, что эта метафора рисует нам любовь с повяз­кой на глазах, как будто та могла бы видеть, но ослепла. Так вот, любовь отличается не слепотой, а тем, что у нее нет и ни­когда, не было глаз.

Очевидность — это, напротив, признак, который приобретают наши суждения или высказывания, когда то, что мы утверждаем, мы утверждаем потому, что это видим. Однако не следует цеп­ляться за слова «видеть», «видение», ожидая от них ясности и строгости, которыми они не обладают. От них нам остается лишь одно: мы говорим, что видим какой-либо цвет, если объект, назы­ваемый цветом, присутствует непосредственно, так сказать, лич­но перед нами; напротив, если мы не видим какого-либо цвета, но думаем о нем, к примеру, если мы сейчас думаем о бледно- розовом цвете песков Сахары, то этот цвет непосредственно не присутствует. Его нет перед нами; есть только наша мысль о нем, наше ментальное обращение к нему. Так вот, в видении нам важно именно то, что оно служит наиболее явным приме­ром нашего субъективного состояния, в котором объекты при­сутствуют перед нами непосредственно. Еще одним примером служит слух: звук непосредственно присутствует в нашем слы­шании. Вообще все сенситивиые функции относятся к различным видам непосредственного предъявления. Позитивизм справедливо стремился свести строгое познание к тому, что присутствует пе­ред нами; он ошибался в том, что произвольно считал непосред­ственным присутствием только присутствие чувственных объек­тов: цветов, звуков, запахов, осязаемых качеств. Позитивизм был прав в своем требовании «позитивного», т. е. присутствия самого объекта, но он не получил его, ибо свел все к сенсуализму. И он был узок даже как сексуализм; с тех пор у человека открыли немало «новых» чувств. Старый позитивизм традиционно доволь­ствовался пятью. Как оказалось, их перечень теперь расширился, и человек располагает по меньшей мере одиннадцатью чувствами. К тому же позитивизм виновен в создаиии порочного круга. Ибо юн заявляет: «Можно сказать, что нечто действительно существу-

***Ш***

от только в том случае, если оно перед нами присутствует, а под присутствующим я понимаю чувственное». Обратите внимание на то, что быть чувственным и присутствовать перед нами — два со­вершенно разных представления. Цвет и Звук чувственны не по­тому, что иногда они присутствуют перед нами, а в силу чув­ственного свойства цвета и звука. Зато справедливость и чиста геометрический треугольник, пусть даже лично присутствующие перед нами, невозможно чувственно воспринять, ощутить имен­но потому, что они не содержат в себе ни цвета, ни запаха, ни шума. Позитивизм должен был доказать, что непосредственна присутствовать способны лишь чувственные объекты, и в этом случае был бы прав. Однако он с самого начала произвольно утверждает в качестве принципа то, что требует доказательств. Таким образом, совершив petitio principii \*, он попадает в пороч­ный круг, или circulus in demonstrando \*\*.

Я повторяю, присутствие и чувственность — две идеи, не име­ющие между собой ничего общего. Первая говорит нам о неко­тором способе нахождения предметов перед нами, а именно не­посредственном присутствии в отличие от других способов на­хождения предметов по отношению к нашему разуму — например,, от репрезентации как образа некоторого предмета, в котором присутствует не он сам, а его копия или дубликат, его образ. В свою очередь, чувственность— это один вид предметов; в от­личие от других она никак не подразумевает способа нахождения этих предметов по отношению к нам. И поскольку было бы яв­ной ошибкой просить нас увидеть sensu stricto звук или услышать цвет, то более серьезной ошибкой того же толка было бы отри­цание возможности непосредственного присутствия того, что но самой своей природе печувственно. Уже Декарт указывал, что никто не способен видеть многоугольник с тысячей сторон—ни на одну сторону больше или меньше — и тем не менее он, несом­ненно, может присутствовать перед нами точно так же, как и простой квадрат. Доказательством служит то, что мы точно представляем себе смысл слова «тысячеугольник» и никогда пе спутаем его с многоугольником с большим или меньшим чис­лом сторон.

Стало быть, мы должны сохранить позитивистское требова­ние непосредственного присутствия, освободив его от позитивист­ской узости. Признание истинности наших рассуждений о любом объекте требует его присутствия, однако это присутствие должно соответствовать характеру объекта. Следовательно, речь идет о существенном расширении позитивизма; как я уже говорил не­сколько лет назад в одном из очерков, о современной философии можно сказать, что «в отличие от ограниченного частичного по­зитивизма она является позитивизмом абсолютным». И этот аб­солютный позитивизм, как мы увидим, впервые исправляет иг преодолевает порок, которым в большей или меньшей степени\*.

**\* Предвосхищение основания (лат.).**

**\*\* Круг в доказательстве (лат.),** g\* **lid**

страдала философия всех времен: сенсуализм. Иногда философия была сенсуалистской но букве и по духу, как например, почти вся английская философия. Иногда она стремилась освободиться от сенсуализма, однако обреченно влачила его за собой, как раб свои цепи,— даже у самого Платона, у самого Аристотеля. В иротивном случае проблема универсалий не приобрела бы та­кого огромного зпачения в средние века. Однако оставим этот вопрос в стороне.

Сейчас необходимо подчеркнуть, что строгой теоретической истиной может быть только истина, основанная на очевидности, а это означает, что говорить о вещах можно лишь тогда, когда мы их видим; а чтобы мы их видели, они должны непосредственно присутствовать таким способом, который соответствует их сути. Поэтому мы будем говорить не о видении, из-за узости этого тер­мина, а об интуиции. Интуиция — самая немистическая и нема­гическая вещь на свете; она означает просто такое состояние ума, при котором некоторый объект присутствует перед нами. Стало быть, должна существовать как чувственная интуиция, так и ин­туиция нечувственная.

Есть интуиция оранжевого цвета, есть интуиция апельсина, есть интуиция сферической фигуры. Во всех этих случаях, как и всегда, когда оно произносится, слово «интуиция» означает «не­посредственное присутствие». Сравним теперь способ присут­ствия перед нами этих трех объектов: цвета, апельсина и сфероида.

В световом спектре, развернутом призмой, можно отыскать глазами цвет, который мы мыслим как «оранжевый». В этом слу­чае мы явно обнаруживаем этот цвет в пашем видении, и в нем интуитивно осуществляется, реализуется, исполняется наша чис­тая мысль об «оранжевом цвете». Поскольку, думая об этом цвете, мы думаем лишь о нем и обнаруживаем то, о чем мы ду­маем, «в наличии» перед нами, а в нашем понятии «оранжевого цвета» нет ничего сверх того, что мы видим, то можно сказать, что понятие и видимая вещь полностью совпадают или, иными ■словами, что наша интуиция является полной и адекватной.

С объектом «апельсин» дело обстоит иначе. Что именно мы мыслим или к чему мы мысленно обращаемся, думая об апель­сине? У этой вещи множество атрибутов: помимо цвета она име­ет твердую сферическую поверхность, состоящую из более или менее прочной материй. Апельсин, о котором мы думаем, имеет наружность и внутренность.и, будучи твердым сфероидом, должен состоять из двух половин, или полушарий. Можем ли мы в дей­ствительности все это видеть? Вскоре мы начинаем понимать, что всякий раз способны видеть одну половину апельсина, по­ловину илй полушарие, обращенное к нам. В силу неизбежного закона зрения обращенная к нам половина апельсина закрывает другую, находящуюся за ней половину. Мы можем подойти к апельсину сзади и увидеть эту другую половину, осуществить другой акт видения, отличный от первого. Но тогда мы не будем

***116*** 4

индоть первую половину. Мы никогда не сможем увидеть их **одновременно.** Кроме того, мы видим апельсин пока только сна­ружи, его поверхность скрывает то, что находится внутри. Мы можем нарезать апельсин слоями и в новых визуальных актах уиидеть, что у него внутри, однако эти срезы никогда не будуг настолько тонки, чтобы мы со всей строгостью могли утверждать, что видели весь апельсин таким, каким мы его мыслим.

Отсюда со всей очевидностью следует, что, говоря, что мы amдим апельсин, мы совершаем ошибку. То, что мы думаем о ном, мы никогда не обнаруживаем ни в одном, ни во многих ча­стичных видениях. То, что мы думаем о нем, всегда больше того, что имеется в присутствии; наше понятие о нем всегда предпо­лагает нечто, отсутствующее в нашем видении. А это означает, что наша интуиция апельсина, как и всех телесных вещей, не­полна и неадекватна. К тому же, как мы убедились, мы можем л любой момент добавить к ней новое видение какой-либо вещи; мы можем отрезать тончайший кусочек апельсина и обнаружить •го, что ранее было скрыто,— но это свидетельствует лишь о том, что интуицию тел, материальных предметов всегда можно беско- 1 нечно совершенствовать, и все же она никогда не будет полной. !)ту неадекватную, но всегда допускающую улучшение, всегда приближающуюся к адекватной интуицию мы называем «опы­том». Поэтому о материальных объектах можно иметь только онытное знание, т. е. только приблизительное и всегда допуска- ацее большее приближение.

Цвет не был телом, материальной вещью. Он был только цве­том — если абстрагироваться от несущей его вещи, от материи, дающей ему физическое существование. Мы можем видеть его целиком лишь потому, что это абстрактный предмет.

Теперь рассмотрим третий из предложенных предметов: гео­метрический круг. Мы сразу же сталкиваемся с тем, что ни один лз кругов, которые материально существуют или могли бы быть построены,— кругов, нарисованных на досках политехнических институтов и в книгах по геометрии,— никогда со всей строгостью и точностью не воплощает наше понятие круга. Таким образом, предмет «круг» невозможно увидеть в чувственной форме, своими глазами. Однако же он, несомненно, присутствует перед нами. По если мы получили представление о круге не от кругов, кото­рые мы видели, то откуда мы о нем узнали? Понятия не изобре­таются, не возникают из ничего. Понятие, или идея,— это всегда идея о чем-то, а это нечто должно сначала так или иначе пред­стать перед нами, чтобы затем мы могли его мыслить. Даже если бы мы умели творить ex nihilo \*, всё равно нам прежде нужно было бы создать предмет, затем иметь его в присутствии и лишь затем его мыслить. В действительности мы обладаем непосред­ственной интуицией круга; в любой момент мы можем найти его перед собой, не обращаясь ни к какому образу, который будет

**\* Из ничего (лат.).**

***117***

лишь приблизительным, и можем сравнить паше понятие круг» с самим кругом. Анализ того, в чем состоит эта нечувственнал, или чистая, интуиция математических объектов, занял бы до­вольно много времени. Достаточно выяснить следующее: для на­чала круг — это линия; так вот, под линией мы понимаем беско­нечный ряд точек. Какой бы ограниченной и короткой ни была линия, мы мыслим ее как бесконечное множество точек. Тогда что означает «бесконечное множество точек»? Мысля это понятие, сколько точек мы мыслим? Нам ответят: «Именно бесконечной множество». Простите, но наш вопрос заключается в следующем: когда мы мыслим «бесконечное» множество точек, думаем ли мы действительно о каждой точке в отдельности и обо всех, вместо взятых, составляющих эту бесконечность? Разумеется, нет. Мы мыслим только конечное число точек, полагая, что всегда можем домыслить еще одну точку, а затем еще и еще одну, и так без конца. Отсюда следует, что, мысля бесконечное число, мы дума­ем о том, что никогда не сможем положить конец нашему раз­мышлению, что понятие бесконечности подразумевает признание того, что оно не содержит всего, что оно пытается содержать, илиг иными словами, объект, который мы мыслим,— бесконечное,— выходит за пределы нашего понятия о нем. Но это означает, что, мысля бесконечное, мы всегда сравниваем наше понятие с самим бесконечным объектом, стало быть, с его присутствием, а сопо­ставив их, обнаруживаем, что наше понятие оказывается недо­статочно широким. В случае с интуицией математического кон­тинуума — например, линии — мы видим, что интуиция, то, что присутствует, не совпадает с понятием: однако в отличие от слу­чая с апельсином здесь интуиция предлагает не меньше, а больше того, что содержалось в мышлении. И действительно, интуиция континуума, того, что мы называем «бесконечным» и мыслим как «бесконечное», не сводима к понятию, к logos или ratio. То есть континуум иррационален, трансконцептуален или ме- талогичен.

В последнее время рационализм пытался тешить себя иллю­зиями — а рационализм в сущности и есть высокомерная иллю­зия — возможности свести математическую бесконечность к по­нятию, к logos, а Кантор 3 soi-disant \* с помощью чистой логики необычайно расширил область математической науки в полном соответствии с бесцеремонным империализмом XIX в. Это рас­ширение было получено ценой слепоты к самой проблеме, и только потерпев крах в решении некоторых основных противо­речий — знаменитая «антиномия множеств»,— математики вновь обрели здравый смысл и от так называемой математической ло­гики обратились к интуиции. Это чрезвычайно важное событие происходит в эти годы, в эти месяцы. Новая математика при­знает частичную иррациональность своего предмета, т. е. при-

\* Так сказать (фр.)\*

***118***

ti и мает собственную неповторимую судьбу, оставляя логике <ч> судьбу.

Итак, мы остановились на том, что математические объекты, нключая самый необычный и загадочный из них—континуум, непосредственно присутствуют перед нами; мы находим их либо it адекватной интуиции точно такими, какими мы их мыслим, либо в интуиции с более богатым содержанием, чем мыслимое нами. Но там, где присутствует большее, присутствует и мень­шее. Чтобы со всей очевидностью признать истинность наших предложений, на первое время достаточно, чтобы все, что в них мыслится, входило в интуицию. Строго говоря, в интуиции всегда содержится больше того, что мы мыслим. Так, в простейшем из разобранных нами трех случаев, в случае с «оранжевым цветом», цвет, который мы видим, всегда будет иметь оттенок, не опреде­ленный нашим понятием, оттенок, который нельзя ни помыслить, ни назвать. Дело в том, что между красным и желтым цветом оранжевая лепта являет буквально бесконечное разнообразие оранжевых оттенков. Спектр — это также континуум, хотя не ма­тематический, а качественный.

Итак, обо всем присутствующем в адекватной интуиции мож­но говорить не просто приблизительно, а в соответствии со стро­гой истиной, т. е. в данном случае наше знание является точным и достоверным раз и навсегда. Именно это называется в филосо­фии почтенным, хотя несколько смешным и даже неуклюжим выражением: знание a priori \*. В этом смысле математика явля­ется знанием a priori, а не экспериментальным, или эмпириче­ским, знанием, как, например, знание об апельсине. Так как яюследний никогда не открывается взгляду целиком, всегда остав­ляя что-то неувидепным, наше знание о нем до времени должно придерживаться виденного, осознавая его неокончательность. Таким образом, это знание ограничено каждым новым видением, привязано к относительности каждого наблюдения, следует за ним, т. е. является знанием a posteriori\*\*. Треугольник же, на­против, предстает перед нами полностью в любой из построенных нами интуиций. Он заключен в ней весь целиком, ничего не тая, я образцовой обнаженности, явный даже в скрытом. Наше мыш­ление могло бы веками шаг за шагом продумывать все теоремы, которые можно извлечь только из одной интуиции треугольника; с этой целью нам придется раз за разом бесконечно обновлять пашу интуицию, одпако последняя интуиция ничего не добавит к первой.

Радикализм философии не позволяет ей признать иную форму истинности своих высказываний, чем полная очевидность, осно­ванная на адекватных интуициях. Вот почему было необходимо почти целиком посвятить эту лекцию теме интуитивной очевид­ности, лежащей в основе самой характерной для нашего времени

**\* Из предыдущего, на основании ранее известного (лат.).**

\*\* Из последующего, исходя из опыта (лат.).

***119***

философии. Не думаю, чтобы столь сложный вопрос можно было изложить короче. Но самое трудное позади, и я надеюсь — ни' утверждаю, а надеюсь,— что оставшаяся часть курса будет на~1 поминать пологий и удобный спуск к более волнующим и болоо близким нашему сердцу темам. К тому же необходимость этих замечаний об очевидности вызвана тем, что, как я уже говорил, мы собираемся вступить в новый круг, который отличается от предыдущих тем, что мы будем говорить о вещах с обязательным! условием видеть их, пока мы о них рассуждаем. Ведь если до1 сих пор мы только готовились войти в философию, теперь мы на-| ¡чинаем философствовать — так, прежде чем зазвучит настоящая! ‘музыка, из оркестра несутся вразнобой нестройные звуки на­страиваемых инструментов.

Пройдя еще один виток спирали и оказавшись над исходной точкой нашего пути, мы снова слышим лейтмотив определения! философии. Повторим его. Философия — это познание Универсу-j ма, или всего имеющегося. Надеюсь, теперь эти слова звучат со всем интеллектуальным пылом, во всем своем размахе и драма­тизме. (Нам уже известен радикализм нашей проблемы и предъ­являемых к философской истине требований. Первое из них — не принимать в качестве истины ничего непроверенного и ненод-! твержденного, ничего того, что не имеет основания, построенного; нами самими. Таким образом, мы оставляем в стороне наши при-; вычпые, общепринятые верования, образующие допущение, или родную почву, опираясь на которую мы живем. В этом смысле философия противоестественна и, так сказать, в корне парадок­сальна. «Doxa»— это стихийное обыденное мнение; более того\* это «естественное» мнение. Философия обязана отмежеваться от него, идти дальше или спуститься ниже, чтобы найти другое мнение, другое «doxa», более надежное, чем мнение стихийное\* Поэтому она и состоит из para-doxa \*.)

Если наша проблема состоит в познании всего имеющегося» или Универсума, то прежде всего нам нужно определить, отно­сительно каких вещей, которые, возможно, имеются, можно быть уверенными, что они имеются. Вероятно, в Универсуме имеется множество вещей, о существовании которых мы ничего не зна­ем и никогда не узнаем, или, наоборот, о многих других вещах мы полагаем, что они имеются в Универсуме, но ошибаемся; т. е. они на самом деле имеются не в Универсуме, а только в. наших иллюзорных верованиях. Томящийся от жажды караван уверен, что видит в глубине пустыни дрожащую линию, где искрится свежая вода. Но этой благодатной воды в пустыне нет, она существует лишь в воображении каравана.

Итак, нужно различать эти три класса вещей: те, что, воз­можно, имеются в Универсуме, известно нам о них или нет; те,

**\* Парадоксов (лат.) от греч. paradoxos (para—«против», doxos—«мне­ние»); букв, «против принятого мнения».**

***120***

что мы ошибочно считаем имеющимися, однако в действительно-» от и их нет; и наконец, те, относительно которых можно быть ¡уверенными, что они имеются. Эти последние будут иметься как и Универсуме, так и в нашем сознании. Итак, они и есть то, •что нам бесспорно дано в Универсуме, короче, данные Универсума.

Любая проблема предполагает наличие данных. Данные — | **то** то, что не является проблемой. Традиционным примером,! к которому мы ранее обращались, служит погруженная в воду, трость: согласно данным осязания, трость представляется прямой, | согласно же данным зрения — изломанной. Проблема возникает! it той мере, в какой эти два факта не составляют проблемы,: являясь действительными и несомненными. В этом случае пам открывается их противоречивый характерна он, как мы видели, и составляет любую проблему. Данные показывают искалеченную, ущербную реальность, они представляют нам нечто такое, что, та наш взгляд, не может быть таким, каково оно есть, что про- : тиворечит самому себе. Реальность, в которой трость одновремен­но и прямая и изломанная. Чем она очевиднее, тем неприемлем! мей, тем большей проблемой она является; большим **не-бытием**.>

Чтобы размышлять, нужно иметь проблему, а чтобы была проблема, нужны данные. Если нам что-то не дано, нам и в го­лову не придет об этом или над этим размышлять; а если нам дано все, нам также незачем размышлять. Проблема предполага­ет промежуточное состояние: чтобы нечто было дано, но данное было неполным, несамодостаточпым. Если мы о чем-то не знаем, мы не можем знать о его недостаточности, его неполноте, о том, что нам не хватает других «нечто», постулируемых тем, что у нас уже имеется. Это и есть осознание проблемы. Знание того, что наши знания неполны, знание о нашем незнании. Строго говоря, и этом и кроется глубокий смысл «знания о незнании», которое Сократ считал своей единственной заслугой. Так оно и есть! Ведь наука начинает с .осознания проблемы.

Поэтому Платон задает вопрос: какое существо способно к познавательной деятельности? Не животное, ибо оно ни о чем не лнает, в том числе и о своем незнании. Но и не Бог, которому ¿заранее известно все, так что ему незачем тратить усилия. Толь­ко промежуточное существо, стоящее между животным и Богом, наделенное незнанием, но и в то же время сознающее это незна­ние, испытывает потребность вырваться из него, перейти от не­знания к знанию. Это промежуточное существо — человек. Таким образом, это знание о своем незнании сообщает человеку особое величие, превращая его в божественное животное, отягощенное грузом проблем.

Поскольку наша проблема — Универсум, или все имеющееся, нам нужно установить, какие данные Универсума мы обнаружи­ваем, или, иначе говоря, что в мире имеется такого, что нам дано наверняка и что нам незачем искать. Искать нужно именно то, чего у нас нет, что нам не дано.

Ш.

Но каковы данные философии? Другие науки с менее ради\* кальной истиной менее радикально устанавливают свои данный. Однако философия с первого же шага должна довести до крайно­сти свой интеллектуальный героизм и проявить высшую стро­гость. Вот почему, хотя сами по себе данные не являются про­блемой, в преддверии философии возникает огромная мучитель­ная проблема данных Универсума, проблема того, что имеется бесспорно, несомненно.

**Лекция VII \***

***Данные Универсума*.— *Картезианское сомнение.-1-Теоретическое первенств во сознания*.— *Уподобление Я соколу***

Как я уже говорил, для нас очень важно различать три класса вещей: те, которые, возможно, имеются в Универсуме, зпаем мы о них или нет; те, о которых мы ошибочно полагаем, что они имеются, тогда как в самом деле их нет; наконец, те, в которых мы можем быть уверены, что они имеются. Эти последние су­ществуют как в Универсуме, так и в нашем сознании. Но в этом последнем классе вещей мы должны провести еще новое деление, которое я отложил в прошлый раз. Уверенность относительно существования предмета в Универсуме бывает двух видов: в не­которых случаях мы утверждаем, что предмет существует, осно­вываясь на суждении, на доказательстве, на твердом и обоснован­ном заключении; например, при виде дыма мы делаем вывод о наличии огня, даже если он нам не виден; разглядывая на ство­ле дерева фигуры определенной формы, мы приходим к заклю­чению, что они начертаны либо человеком, либо таинственным насекомым, которое, ползая по коре, оставляет похожие на печат­ные буквы фигуры, и потому зовется жуком-типографом. Эта уверенность в существовании предмета, к которой мы приходим путем суждения, доказательства и рассуждения, основана на предварительной уверенности в существовании другого предме­та. Например, утверждение о наличии огня предполагает, что мы видели дым. Стало быть, для того, чтобы утверждать, основываясь на суждении или доказательстве, существование некоторых ирёд- метов, нужно исходить из более полной и первичной уверенности в существовании других предметов, уверенности, которая не нуждается ни в доказательстве, ни в умозаключении. Ведь име­ются вещи, существование которых возможно и необходимо до­казывать, но это предполагает существование вещей, доказывать которое невозможно и не нужно, поскольку они сами являются своим доказательством. Доказывать можно лишь то, в чем испы-

**\* Пятница, 3 мая.**

***122***

тикаешь сомнение,— но то, что не терпит сомнения, не нуждает­ся в доказательствах и не допускает их.

Те вещи, существование которых несомненно, которые отмета­ют все возможные сомнения, уничтожают их, лишают их смысла, которые нельзя подвергнуть критике, представляют собой данные Универсума. Я повторяю: эти данные не единственное, что име­ется в Универсуме, а также не единственное, что точно имеется, по то единственное, что имеется несомненно, чье существование основано на особой уверенности, на уверенности несомненной, скажем,— на сверх уверенности.

Вот эти данные Универсума мы сейчас попытаемся обнару­жить. Мне пришло на память прочитанное несколько лет назад стихотворение современного поэта, нашего соотечественника, Ху апа Рамона Хименеса **1:**

**В саду источник, у источника химера, у химеры возлюбленный, который умирает от печали.**

Из чего следует, что в мире, где **есть** сады, **есть** также и хи меры, которым ничего не стоит довести до смерти прохожего поэта. Если их нет, как же мы говорим о них и отличаем их от других существ, определяем их облик вплоть до того, что создаем его в скульптурных изображениях у источников, бьющих в наших садах? И поскольку химера лишь представительница родствен­ных видов, мы бы сказали, что имеются также кентавры и три­тоны, грифы, фавны, единороги, пегасы и неистовые минотавры. Но скоро, возможно слишком скоро, мы разрешим химерический вопрос, сказав, что речь идет о фантасмагорическом племени, ко­торое существует не в Универсуме, т. е. реально, а только в па­шей фантазии, или иллюзорно. Таким образом, мы изымаем хи­меру из реального сада, где она собирается существовать наряду с лебедями и кружить головы поэтам, и помещаем ее в разуме, **п** душе. Там, как нам кажется, подходящее место, которого хва­тит для толпы химер и нрочих чудесных существ. Мы принимаем решение так быстро, потому что существование химеры вызывает столько сомнений, его реальность так маловероятна, что этот случай не стоит долгих рассуждепий,— хотя в глубине души остается глухая досада, досада, которую сейчас, назвав, я сотру из вашего сознания, потому что то, о чем мы сегодня говорим, не должно ни беспокоить вас, ни затрагивать всерьез. Эта досада весьма напоминает то, что много лет назад я говорил в защиту Дон Кихота 2. Что ж, давайте смеяться, потому что Дон Кихот принимает мельницы за великанов! Что ж, Дон Кихот не должен иидеть великана там, где стоит мельница! Но почему человеку известно о великанах? Где есть или были великаны? А если их пет и не было, выходит, что не Дон Кихот, а человек, род люд­ской в какой-то момент своей истории обнаруя5ил великана там, лде его не было,—т. е. какое-то время он сам был доподлинным

***123***

¡ Дон Кихотом, фантастическим Дон Кихотом. И действительно, тысячелетиями Универсум для человека состоял главным образом из великанов и химер: он был самым реальным из существо ван шего, тем, что управляло его жизнью. Как это случилось, как стало возможным? Здесь наряду с любопытством сквозит досади,, по она, повторяю, не имеет отношения к нашей проблеме. Можно было бы досадовать еще сильнее, но не стоит, потому что теперь мы не обсуждаем, есть ли или могли бы быть химеры; то, что нас интересует,— точно ли они есть, и поскольку в их существо\* вании нетрудно усомниться, они не годятся нам в качестве ос­новных данных Универсума.

Большую сложность представляет случай, когда физик убеж­дает нас, что в Универсуме имеются силы, атомы, электроны. Действительно ли несомненно то, что имеется? Тут же мы слы­шим, как физики спорят между собой об их существовании; это указывает, что, во всяком случае, в нем можно сомневаться. Но даже если бы физики пришли к согласию и их единодушные ря­ды склоняли бы нас поверить в реальное существование сил> которые мы не видим, незримых атомов и электронов, мы могли бы возразить следующим образом: атомы—объекты, существова­ние которых, хотя и действительное, открывается для нас лишь после освоения всей теории. Чтобы существование атомов было истиной, нужно, чтобы сначала вся физическая теория была истиной. А физическая теория, пусть и истинная, представляет собой истину спорную, которая включает в себя и имеет основа­нием длинную цепь рассуждений, что соответственно влечет за собой необходимость проверки. Следовательно, она является не» первичной, коренной истиной, но в лучшем случае относительной,, производной. Это вынуждает нас сказать нечто похожее па то\* что говорилось по поводу химеры,— что она имеется лишь в во­ображении,— а именно что реальное существование атомов сомни­тельно, что пока они имеются в теории, в мышлении физиков\* Пока атомы — химера физики, и подобно тому, как поэты вооб­ражают химеру с когтистыми лапами, лорд Кельвин3 придает шипы и когти атомам.

Существование атомов тоже вызывает сомнение, они не яв­ляются данными Универсума.

Обратимся в таком случае к тому, что более близко и менее проблематично. Пусть результаты всех естественных наук спор­ны, но, во всяком случае, вещи, которые окружают нас, которые мы видим и трогаем и которые естественные науки относят к действительным явлениям, несомненно существуют. Если и не существует химеры поэта, то по крайней мере pi несомненно су­ществует сад, реальный сад, видимый, осязаемый, обоняемый\* который можно купить и продать, по которому можно прогули­ваться, подстригать в нем деревья. И однако, когда я нахожусь в саду и любуюсь первой весенней зеленью, мне случается за­крыть глаза, и, как по мановению волшебной палочки, сад ис­чезает — вмиг, сразу уничтожается, изымается из Универсума\*.

***124***

Смежая веки, мы, как гильотиной, напрочь отсекаем его от мира\* От него не остается ничего в реальности — ни песчинки, ни ле­пестка, ни листка. Но как только я снова открываю глаза — с той; же быстротой сад является вновь, мгновенно, подобно трансцен­дентному танцовщику, совершает прыжок из небытия к бытито и, не сохранив и следа своей временной гибели, вновь нежно об­ступает меня. То же самое произойдет с запахами сада, с его осязательными свойствами, если я перекрою свои соответствую­щие органы чувств. И больше того: отдыхая в саду, я засыпаю и вижу сон, что нахожусь в саду, и во сне сад не кажется мне менее реальным, чем наяву. Сад в еврейско-египетской традиции означает «рай». Далее, если я приму определенные алкалоиды, я и наяву могу увидеть такие же сады. Эго галлюципированньш сад, «искусственный рай». Галлюцинироваппый сад не отличает­ся **сам по себе** ничем ог сада подлинного, т. е. они оба подлинны в равной степени. Возможно, все, что окружает меня, весь внеш­ний мир, в котором я живу,— это лишь огромиая галлюцинация. Во всяком случае, его воспринимаемое содержание одинаково при нормальном и при галлюцинирующем восприятии. По ведь ха­рактерным для галлюцинации является то, что ее объекта па са­мом деле нет. Кто поручится мне, что нормальное восприятие не таково? Оно отличается от галлюцинации лишь тем, что носит более постоянный характер и его содержание относительно общее у меня и у других. Но это не дает оснований отрицать галлю­цинаторный характер нормального восприятия; лишь позволяет нам сказать, что на самом деле восприятие действительности име­ет характер не любой галлюцинации, а постоянной и общей — что, надо сознаться, хуже всякой другой.

Из этого следует, чю так называемые данные органов чувств ни в какой .степени не достоверны, и их существование само по себе ничего не гарангирует. Соответственно жизнь есть сои однообразный и правильный, цепкий и будничный.

Сомнение, сомнении как метод, по каплям, подобно кислоте\* разъедает крепость, надежность внешнего мара и заставляет ого улетучиваться; или — другой образ — сомнение, как откатываю­щийся назад прибой, несет с собой и топит в самом себе весь окружающий нас мир со всеми предметами и людьми, включая нате собственное тело, которое мы напрасно трогаем и щиплем,, пытаясь убедиться в том, чю оно несомненно существует, чтобы снасти его,— сомнение жадно поглотило его, и вот мы уже ви­дим, как тело нате плывет внизу, бездыханное, утонувшее. Ки­тайцы говорят об умершем: «гот, что уплыл по реке».

Вам должна быть более чем понятна серьезность полученного вывода. Сказанное выше означает: существование предметов, при­роды, человеческих существ, всего внешнего мира недостоверно\* поэтому не является исходным данным, оно не несомненно в Уни­версуме. Этот мир, который окружает нас, который нас поддер­живает и защищает, который в жизни кажется нам самым креп­ким, надежным, эта земная твердь, в которую мы бьем ногой\*

***125***

чтобы доказать ее несокрушимость, оказывается существованием сомнительным, по крайней мере вызывающим сомнения. И раз это так, философия не может исходить из факта существования внешнего мира — из чего исходит наша жизненная вера. В жиз­ни мы принимаем без тени сомнения полную реальность наших космических подмостков, но философия, которая не может счи­тать истиной то, что засвидетельствовано другой наукой как истинное, не может принять и того, во что верит жизнь. Вот вам превосходный и очень конкретный пример того, в каком смысле философствовать означает не-жить, вот вам доказательство, по­чему философия по сути своей парадоксальна. Философствовать — это не значит жить, это значит добросовестно отречься от жиз­ненных верований. Пусть это отречение может и должно быть лишь возможным, умственным, осуществляемым исключительно с целью создания теории, оно само должно быть теоретическим. Наконец, именно поэтому мне кажется странным совершенно серьезно приглашать людей предаться философии. Можно ли по­ручиться, что никто не окажется «убежденным», не сочтет всерьез, что внешний мир, возможно, не существует? Философ­ское убеждение — не жизненное, это квазиубеждепие, убеждение разума. И серьезность не оборачивается у философа высокомери­ем, а остается серьезностью как качеством, способностью вы­страивать наши идеи, упорядочивать их.

Но во всяком случае известно следующее: философия начина­ется с заявления, что внешний мир не относится к исходным данным, что его существование сомнительно и что любой тезис, в котором утверждается реальность внешнего мира, не очевиден, нуждается в доказательстве; в лучшем случае он требует для обоснования иных первичных истин. Чего, повторяю, философия, как известно, не делает, она не отрицает реальности внешнего мира, поскольку это было бы тоже довольно проблематичным начинанием. Точное выражение того, что утверя^дает философия, таково: ни существование, ни несуществование мира вокруг нас совершенно не очевидны, стало быть, нельзя исходить ни из того, ни из другого, поскольку это означало бы исходить из того, что предполагается, а философия взяла на себя обязательство исхо­дить только из того, что полагается относительно самого себя, т. е. на себя налагается. Но вернемся к той драматической ситуа­ции, когда море-сомнение мощными волнами отступающего при­боя уносит наш мир, наших друзей и вдобавок наше тело.

Что в таком случае остается в Универсуме? Что тогда несом­ненно имеется в Универсуме? Когда сомневаешься в мире и во всем Универсуме, что же остается? Остается... сомнение — факт, что я сомневаюсь: если я сомневаюсь, существует ли мир, я не могу сомневаться в том, что сомневаюсь,— здесь граница всего возможного сомнения. Какой бы широкой ни была сфера сомне­ний, они иногда сталкиваются сами с собой и взаимно уничто­жаются. Вам нужно нечто несомненное? Вот оно: сомнение. Что­бы сомневаться во всем, я должен не сомневаться в том, что

***126***

сомневаюсь. Сомнение возможно лишь при условии собственной неприкосновенности: при попытке обратиться против себя оно ломает зубы.

Этим рассуждением, представляющим лишь mise en scene \* другой, гораздо большей мысли, начинает Декарт современную философию. Это знают все, это одно из основополагающих све­дений. Если я повторяю его здесь, как и другие **кажущиеся** в высшей степени известными вещи, встречавшиеся в первой по­ловине этого курса, то по многим причинам, которые, возможно\* я позже или в следующий раз смогу вам перечислить. Мы до­стигли уровня, на котором могут быть объявлены тайны этого курса и открыты для посещений его подземные ходы. Поэтому я говорю то, о чем умалчивал в течение четверти века своей об­щественной жизни, а именно: я не принимаю такой обществен­ной работы и вообще человеческой жизни во всей ее полноте\* которая не была бы подобна парижскому театру Опера, скрываю­щему под землей столько же этажей, сколько высится их пад уровнем земли. И то, что это должен сказать муравей перед колоссальной фигурой Декарта, отца современности, как мы убе­димся, не случайно.

Но перейдем теперь к текущим вопросам.

Тот, кто думает, что Декарт положил начало новому времени каламбуром насчет того, что мы не можем сомневаться в том, что сомневаемся,— кстати, то же говорил и Св. Августин,— не имеет ни малейшего понятия об огромном новаторстве картезиан­ского мышления и в результате не знает истоков современности.

Следовательно, важно, чтобы мы верно увидели, какие преиму­щества имеет сомнение, чтобы в нем мы не сомневались, другими словами, почему в такой огромной и важной вещи, как внешний мир, мы можем сомневаться, и, напротив, о такую мелочь, как само сомнение, копье сомнения тупится. Когда я сомневаюсь, то не могу сомневаться в существовании моего сомнения; тогда оно становится исходным данным, песомненной реальностью Универ­сума. Но почему? В том, что существует этот театр, где я разгла­гольствую, я могу сомневаться — может быть, у меня сейчас галлюцинация. Возможно, в юности, когда может присниться что угодно, я как-то увидел во сне, что говорю о философии в театре перед мадридской публикой, и теперь толком не знаю, сбывается ли сон в этот момент или этот момент и есть сон, а я — сновидец. Чего ж еще! Это значит, что реальный мир и мир приснившийся не различаются коренным образом но своему содержанию, они соседствуют, разделенные лишь так, как в средние века шла молва о саде Вергилия: что он отделен от остального мира воз­душной стеной. Без малейших изменений мы можем перенестись из реального в приснившееся, и в этом конкретном случае нет сомнений, что заинтересовать в какой-то степени мадридцев фи­лософией было и есть заветным сном, мечтой моей жизни.

**\* Мизансцена (фр.).**

***121***

Стало быть, я могу сомневаться в реальности этого театра, но не в том, что я сомневаюсь в нем; повторяю еще раз: почему? Ответ таков: сомневаться — это значит, что **мне кажется** что-то сомнительным и недостоверным. Мне кажется и я думаю — одно и то же. Сомнение не что иное как мысль. Итак, чтобы сомне­ваться в существовании мышления, я должен поневоле мыслить это мышление, чтобы дать ему существование в Универсуме; тем же актом, которым я пытаюсь упразднить мое мышление, я его осуществляю. Другими словами: мышление — единственное в Универсуме, существование чего нельзя отрицать\* поскольку отрицать значит мыслить. Вещи, о которых я думаю, могут не существовать в Универсуме, но то, что я о них думаю, несомнен­но. Я повторяю: быть сомнительным — значит **казаться мне** со­мнительным, и все в Универсуме может **казаться мне** сомни­тельным — кроме того, что это мне кажется. Существование это­го театра проблематично, поскольку я понимаю под этим то, что он стремится быть независимым от меня, что, когда я закрываю глаза и он перестает существовать для меня или во мне, он про­должает на свой страх и риск быть вне меня, отдельно от меня, в Универсуме, т. е. что **он существует в себе**. Но мышление об­ладает таинственным преимуществом, его существование, то, чем оно стремится быть, сводится к тому, что мне кажется, к суще­ствованию для меня. И поскольку я пока что состою лишь из .своих мыслей, скажем, что мышление — то единственное, в чем его собственная сущность, то, что оно представляет собой реально, состоит лишь в том, чем оно является для себя. Оно то, чем ка­жется, и ничего больше; кажется же оно тем, что есть. Оно ис­черпывает свою сущность в собственной видимости. В отношении театра ситуация обратная: то, чем театр является или стремится быть, не исчерпывается его видимостью, зримой для меня. Напро­тив, он стремится существовать и тогда, когда я его не вижу, когда я пе появляюсь, когда я не присутствую. Но мое видение есть нечто исчерпывающее его экзистенциальное стремление ка­заться мне, когда я смотрю, мое зрение присуще мне, оно явно и непосредственно. И если сейчас я страдаю галлюцинацией, зна­чит этот театр не существует реально, но вид театра отнять у ме­ня не может никто.

Из чего следует, что лишь мышлению дан весь Универсум. И при этом дан несомненно, поскольку состоит лишь в данности бытия, поскольку является чистым присутствием, чистым явле­нием, чистой кажимостью для меня. Эго великолепное, решаю­щее открытие Декарта, которое, подобно Великой Китайской сте­не, делит историю философии на две части; античность и средние века остались но ту сторону ее, по эту сторону — то, что состав­ляет новое время.

Но сказанное ни в какой мере ьте удовлетворяет меня. Как вы видите, речь идет об очень важном положении — о теоретическом первенстве разума, духа, сознания, Я, субъективности как о явле­нии универсальном: это первичное явление Универсума. Итак,

***128***

следует помнить, что это главная идея, которую новое время прибавило к сокровищнице Греции. Она заслуживает, чтобы мы остановились на ней и добивались предельной ясности. Поэтому простите, что я не раз буду возвращаться к этому вопросу, ища различные формулировки, чтобы один за другим мы все пришли бы к полному пониманию того, что такое разум, сознание, мыш­ление, субъективность, дух, Я.

Мы ищем исходные данные Универсума. Но кому предназна­чаются эти данные? Естественно, познанию. Это данные для по- яиания Универсума, то, что оно должно принять во внимание, чтобы исходить из него и искать то, чего, возможно, не хватает. И когда же мы можем сказать, что познанию дано нечто? Оче­видно, когда это нечто полностью войдет в наше сознание, когда оно ясно предстанет перед нашим пониманием, лишенное тайн и сомнений, когда наше познание бесспорно освоит его. Итак, чтобы я познал нечто, необходимо, чтобы это нечто продемон­стрировало мне свою целостность, предстало таким, каково оно есть, каким оно стремится быть, чтобы не оставалось ничего тай­ного в его сущности. Итак, очевидно, что все то, чье бытие, чье существование стремится к бытию и существованию, пусть не представая передо мной, не является данным. Но это происходит со всем, что не является моим собственным мышлением, моим собственным разумом. Присутствовать при чем-то значит каким- то образом вобрать в себя, обдумать. Все, что отличается от мое­го мышления, стремится ipso facto\* быть и существовать вне моего мышления, т. е. вне моего присутствия. Пусть я отсутствую. По мышление — поскольку это не что иное, как вещи, которые предстают передо мной лишь когда предстают, которые я вижу лишь когда вижу, слышу лишь когда слышу, воображаю лишь когда воображаю, выдумываю лишь когда выдумываю — сущест­вует само по себе, будучи в полной моей собственности. Если я думаю, что дважды два пять, я заблуждаюсь, но то, что я ду­маю, есть истина.

Мышление, cogitatio \*\*,— это исходное данное, поскольку мыш­ление придерживается всегда само себя, является единственным, что существует само для себя и состоит в этой встрече с самим собой. Теперь мы видим, почему каламбур относительно сомне­ния это только каламбур, точная, острая формулировка и tara- biscotée \*\*\* гораздо более широкой идеи. Не потому, что своеоб­разие сомнения делает невозможным сомнение в нем, а потому что сомнение представляет собой один из видов мышления. То же, что о сомнении, мы можем сказать о нашем зрении, слухе, во­ображении, выдумке, чувствах — любви, ненависти, желании, не­приязни и зубной боли. Все эти вещи имеют общее — они су­ществуют сами по себе. Если мне **кажется**, что у меня болят

**\* Самим фактом, само по себе (лат.).**

**\*\* Мышление (лат.).**

**\*\*\* Завитушка (фр.).**

**9 Заказ JM# 406**

зубы, это означает, что явление, именуемое «зубной болыо», бес­спорно, существует в Универсуме, поскольку достаточно, что зуб- ная боль существует абсолютно, что она существует сама по себе, что она кажется существующей сама в себе. Вот существуют ли зубы в Универсуме или нет — вопрос спорный; поэтому поэт Гейне как-то заметил одной даме, что мы не всегда верно опреде­ляем источник наших бед, даже если они для нас очевидны: «Хо­чу вам сознаться, что у меня зубная боль в сердце».

В течение долгих лет освоения курса наук меня учили, что для наших средиземноморских народов очень сложно — и не слу­чайно — принимать во внимание особое свойство, присущее во всем Универсуме лишь мышлению и субъективности. В то же время для северных народов оно относительно легко и очевидно. И поскольку идея субъективности, как я уже говорил, представ­ляет собой основной принцип всего нового времени, есть смысл следовать ему, его непонимание — одна из причин, по которым средиземноморские народы так и не стали вполне современными. Каждая эпоха имеет свою атмосферу, в которой преобладают определенные принципы, вдохновляющие и организующие жизнь; когда народу не подходит эта атмосфера, ему неинтерес­на жизнь, он подобен растению в неблагоприятной среде, су­ществование его сводится к vita minima \*, или, используя спор­тивный термин, он «теряет форму». Это и произошло с испанским народом в период так называемого нового времени. Тип жизни нового времени не для него, неинтересен ему. С этим нельзя бо­роться, остается ждать. Но представьте себе, что эта идея субъ­ективности, основа всего нового времени, будет побеждена — дру­гая идея, более глубокая и мощная, обесценит ее полностью или частично. Это означало бы создание новой атмосферы — новой эпохи. И так как эта наступившая эпоха противоречила бы пред­шествовавшей, эпохе нового времени, народы, терпевшие неудачи в этот период, обрели бы возможность возродиться. Испания, воз­можно, снова сможет проснуться в полной мере для жизни и истории. Что, если одним из результатов этого курса станет то\* что мы убедимся: подобное предположение стало фактом — идея субъективности побеждена другой, новое время полностью завершено?

Но идея субъективности, первенства разума, или сознания, как первичного явления Универсума так велика, так прочна, так сильна, что мы не можем питать иллюзий относительно легкого ее преодоления, напротив, мы должны проникнуться ею, понять ее и в полной мере овладеть ею. Без этого нам нечего и пытаться преодолеть ее. В истории любое преодоление предполагает усвое­ние: нужно поглотить то, что следует превзойти, нести в себе то, что мы хотим покинуть. В жизни духа преодолевается лишь то, что сохраняется, подобно тому как третья ступенька возвышается

\* Минимальная жизнь (лат.).

***130***

над двумя. Стоит им исчезнуть, третьей ступени придется упасть и стать первой. Нет иного способа пойти дальше нового времени, как на его основе. Поэтому-то испанские духовные семинарии пе сумели превзойти идей нового времени — они никак не могли принять их, но упорно отметали, не обдумывая и не усваивая. В противоположность телесной жизни в жизни духов­ной новые, дочерние идеи заключают в себе идеи, породившие их.

Но вернемся к исходному данному — мышлению.

Сомнение как метод, решение сомневаться, поскольку имеет­ся понятное чувство сомнения, пе было у Декарта случайностью, как и его начальная формулировка о несомненности сомнения5. Решение об универсальном сомнении—это лишь лицевая сторо­на медали, или инструмент другого решения, более позитивного: признавать науку не как содержание, а лишь как то, что можно доказать. Итак, наука, теория — это не что иное, как запись реальности в системе доказанных суждений. Ведь сомнение как метод не является для философии случайностью: это сама фило­софия, обдумывающая свои собственные неотъемлемые свойства. Любое доказательство — это доказательство сопротивления, и теория — это доказательство сопротивления, которое некое суждение оказывает сомнению. Без сомнения нет доказательства, нет знания.

Ведь сомнение как метод вело историю, так же как ведет сейчас нас, к огромному открытию: для познания нет другого ис­ходного данного, кроме самого мышления. Ни о чем другом нель­зя сказать, что достаточно мне о нем мыслить, чтобы оно су­ществовало. Кентавр и химера **существуют** не потому, что мне доставляет удовольствие выдумывать их,— подобно тому как этот театр **существует** не потому, что я его вижу. Напротив, достаточ­но мне помыслить, что я мыслю о том или другом, как эта мысль существует. Ведь у мышления есть в качестве привилегии спо­собность давать себе бытие, быть данным для себя, или, другими словами, во всех иных вещах различается их существование и то, что я о них мыслю, поэтому опи всегда представляют собой про­блему, а не данное. Но для того чтобы существовало мое мыш­ление, мне достаточно помыслить, что я мыслю. Здесь мыслить и существовать — одно и то же. Реальность мышления заключе­на именно в том, что я отдаю себе отчет в нем. Бытие здесь со­стоит в этом знании, отдавании себе отчета. В понимании, что оно является основным данным для того, чтобы знать или осмы­слять то, что состоит именно в том, чтобы знать себя.

Степень уверенности, с которой мы можем утверждать, что в Универсуме существует мышление, или cogitatio, несравнима с любым другим утверждением относительно существования, и это, будучи однажды обнаруженным, обязывает основывать на нем все наше знание об Универсуме. Для теории первая истина о реальности такова: мышление существует, cogitatio est. Мы не можем исходить из реальности внешнего мира: все, что окружает нас, все тела, включая и наше собственное, в их стремлении су-

m

ществовать сами по себе, независимо от наших мыслей о них\* подозрительны. Но, напротив, несомненно, что они существуют в моем мышлении как мои мысли, как cogitationes. Теперь разум оказывается центром и опорой всей реальности. Мой разум при­дает нерушимую реальность тому, что мыслит, если я считаю его тем, что он представляет собой изначально,— если я считаю его моей мыслью. Этот принцип ведет к попытке создания систе­мы объяснений всего имеющегося, интерпретируя все то, что, очевидно, не является мышлением, не является мыслью как со­стоящее лишь в мышлении, лишь в мысли. Эта система — идеа­лизм, и современная философия, начиная с Декарта, в основе своей идеалистическая.

Если сомнение в независимости существования внешнего мира мы недавно назвали огромным парадоксом, его непосредствен­ное следствие, т. е. превращение этого внешнего мира в мое чи­стое мышление, будет сверхпарадоксом, делающим из философии нового времени добросовестное противоречие нашей жизненной вере. Начиная с Декарта, философия действительно делает пер­вый шаг в направлении, противоположном привычкам нашего разума, идет против течения обыденной жизни и удаляется от нее, двигаясь равномерно ускоренно до точки, где у Лейбница\* Канта, Фихте или Гегеля философия становится миром, увиден­ным наизнанку, великолепной противоестественной теорией, ко­торая не может быть понята без предварительного посвящения\* теорией посвященных, тайным знанием, эзотеризмом. Мышление поглощает мир: вещи превращаются в чистые идеи. В письме, к которому я обращался ранее, Гейне спрашивает свою приятель­ницу: «Есть ли у вас мысли по поводу того, что такое мысль? Я вот вчера спросил своего кучера, что такое мысли, и он отве­тил мне: „Мысли... мысли, да это такие вещи, что западают кому- нибудь в голову41». Кучер Гейне правил в течение трех веков — всего нового времени — великолепной барочной каретой идеали­стической философии. И до сих пор бытующая культура едет в этом экипаже и не находит способа выйти из него, не роняя свое­го достоинства. Те, кто пытался сделать это, не выходили из ка­реты, а просто высовывались из окошка и разбивали голову — голову кучера Гейне, куда западали вещи.

Превосходство идеализма идет от открытия одной вещи, спо­соб существования которой коренным образом отличен от осталь­ных. Никакая другая вещь в Универсуме, даже если предполо­жить их существование, не состоит в основе своей из бытия для себя, из осознавания самой себя. Ни **цвета,** ни телй, ни атомы\* стало быть, никакая материя: бытие цвёта — белеть, зеленеть, си­неть, а не быть для себя белым, зеленым или синим. Тело — **это** тяжесть, вес,— но не вес для себя самого. Также и идея Платова не состоит в осознании самой себя: идея добра или равенства не знает, что такое доброта или равенство. Также и аристотелевская форма не состоит в этом знании о себе, как и Бог Аристотеля — несмотря на его определение, с которым, как я надеюсь, мы еще

столкнемся, как и Логос Филона и Плотина и Евангелиста Св. Иоанна, как и душа Св. Фомы Аквинского. Речь действительно идет о понятии, присущем новому времени.

Если понимать это cum grano salis \*, я сказал бы, что способ бытия всех этих вещей далек от того, чтобы состоять в бытии для себя или знании о самих себе, а скорее состоит в противо­положном: в существовании для другого. Красное красно для того, кто его видит, платоническая доброта, доброта совершен­ная, такова для того, кто моя^ет думать о ней. Поэтому собствен­но античный мир кончился на александрийских неоплатониках, которые искали для идеальных объектов Платона кого-то, для кого они существовали или должны были существовать, и пробо­вали ощупью, смущенно, смогут ли они быть содержанием бо­жественного разума. Античный мир в целом знает только способ существования, состоящий во внешнем проявлении, т. е. в откры­тости и выставлении напоказ, в бытии вовне. С тех пор явление бытия — это то, что действительно зовется «открытием», ’odriOeioc демонстрацией, обнажением. Но картезианское мышление состоит, напротив, в бытии для себя, в осознании самого себя, тем самым в существовании внутри себя, в размышлении о себе, в погру­жении в себя. В противоположность бытию, направленному во­вне, показному, внешнему, которое было известно античности, появляется другой способ бытия, состоящий по сути в бытии внутри себя, в бытии чисто внутреннем, в рефлексивности. Для такой удивительной реальности необходимо было найти новое имя: слово «душа» не подходит — поскольку античная душа не менее внешняя, чем тело, ведь у Аристотеля и даже у Св. Фомы Аквинского она была основой телесной жизненности. Для Св. Фо­мы было большой проблемой дать определение ангелов как душ без тела из-за того, что аристотелевское определение души вклю­чает телесную жизненность6.

Но cogitatio не имеет ничего общего с телом. Мое тело — пока только мысль о теле, содержащаяся в моем разуме. Душа не в теле и не при теле, есть только мысль о теле в моем разуме, в мо­ей душе. Если, кроме того, оказывается, что тело — это реаль­ность вне меня, протяженная реальность, действительно мате­риальная, а не идеальная, то это значит, что душа и тело, разум и материя не имеют меяеду собою ничего общего, не могут ни соприкоснуться, ни войти в какие-либо прямые отношения. Впер­вые у Декарта материальный и духовный мир были разделены по самой своей сути — бытие как внутреннее и бытие как внеш­нее с этого времени определяются как несовместимые. Невозмож­но большее расхождение с античной философией. Для Платона, как и для Аристотеля, материя и то, что они называли духом (для нас, потомков Декарта, это псевдодух), соотносились как лицо и изнанка, правое и левое — материей было то, что воспри­нимало дух, а духом то, что просвещает материю, стало быть,

**\* С крупинкой соли (лат.).**

***133***

они определялись одно через другое, а не как в новое время, где одно противопоставлено другому, одно исключает другое.

Название, которое, начиная с Декарта, дается мышлению как бытию для себя, осознаванию себя,— это... co-знание, сознание.

Не душа, дух, фохть чт0 означает «воздух, дуновение»,— по­скольку душа одушевляет тело, движет его, как морской ветер ударяет в парус, выгибая его,— а сознание, т. е. осознание себя. В этом термине открыто появляется атрибут, конституирующий мышление, означающий знать себя, придерживаться самого себя, размышлять о себе, проникать внутрь себя, быть глубоко внут­ренним.

Сознание означает глубоко внутреннее размышление и ничего кроме. Когда мы говорим Я, мы выражаем то жэ самое. Про­износя Я, я говорю самому себе: я определяю свое бытие только по отношению к нему, т. е. по отношению ко мне. Я существую в той мере, в какой обращаюсь к себе самому, в какой снова об­ращаюсь к собственному бытию — не отдаляясь, а, напротив постоянно возвращаясь. Поэтому, сказав Я, мы невольно на­правляем указательный палец в собственную грудь, этой зримой пантомимой символизируя нашу незримую, постоянно возвраща­ющуюся к себе, размышляющую сущность. Несомненно, стоики с их всегда материалистическим подходом к идеям видели в этом жесте доказательство того, что главная душа человека находится в его груди. Я — это сокол, который всегда возвращается на ру­ку, причем и сама рука — сокол, и Я состоит лишь в этом изме­нении направления полета — внутрь себя. Это птица, которая, оставляя небеса и пространство, зачеркивает своим полетом это пространство, возвращаясь к себе самой, углубляясь в саму се­бя, это крыло, которое в то же время и воздух для опоры,— мы сказали бы, полет, отрицающий природный полет. Разве от­крытие столь странной реальности, как сознание, не предпола­гает необходимости отвернуться от жизни, заниматься деятель­ностью, совершенно противоположной той, что естественна для нас в жизни? Разве не естественно жить в окружающем мире, веря в его реальность, опираясь на прекрасный круг горизонта, как на несокрушимую ограду, которая держит нас на поверхно­сти существования? Как человек приходит к этому открытию, как он контролирует эту противоестественную вывернутость и обращается к себе, и, обращаясь, открывает свою сокровенность, осознает, что сам он не что иное, как рефлексивность, сокровен­ность?

Но есть нечто более тяжелое: если сознание — ато сокровен­ность, если оно означает видеть и придерживаться самого себя, это общение исключительно с самим собой. Декарт последова­тельно, хотя и не до конца, обрезает связи, соединявшие нас с миром — с вещами, с другими людьми, превращая каждый ра­зум в огороженный участок. Но он не подчеркивает, что это означает: быть отгороженным это значит, что не

***134***

только ничего внешнего не может проникнуть в душу, что мир не сообщает нам своей реальности, обогащая нас ею, но прямо наоборот: что разум имеет дело лишь с самим собой, не может выйти за пределы самого себя; что сознание не только огороженный участок, но и заточение. Поэтому, встретив­шись с подлинным бытием нашего Я, мы обнаруживаем, что ос­тались одни в Универсуме, что каждое Я, по сути своей,— оди­ночество, полное одиночество.

Таким образом, мы ступили на «неизвестную землю». В на­чале этого курса я говорил, что мне не терпится придать зре­лость новым идеям, в большинстве своем новым. Я подтверждаю обещание рассказать о коренном нововведении в философии. В следующий раз мы начнем шагать по этой terra incognita

**Лекция VIII \*\***

***[Открытие субъективности*.— *«Экстаз» и «спиритуализм» античности*.— *Два источника современной субъективности*.— *Трансцендентный Бог христианства*.]**

Решающее открытие сознания, субъективности, Я было совер­шено Декартом. Как мы видим, это открытие состоит-в обнару­жении того, что среди вещей, существующих или претендующих на существование в Универсуме, есть одна, способ бытия которой коренным образом отличен от остальных: эго мышление. Что именно мы хотим сказать, говоря, что этот театр существует? Что в конце концов в той и другой интерпретации мы понимаем иод существованием вещей? Этот театр существует — т. е. он здесь. Но что значит «здесь»? «Здесь» означает «здесь в мире», «здесь в Универсуме»—внутри определенных реальностей. Этот геатр существует, т. е. он часть Мадрида, который расположен па обширных землях Кастилии, которые, в свою очередь, раз­мещаются на еще большем пространстве, именуемом планетой, а она находится в астрономической системе и т. д. и т. д. В от­ношении, которое мы называем «быть здесь», существование вещей означает, что одни из них расположены на других, стало быть, оно состоит в бытии одних **в** других, размещении одних на других. Их существование в этом смысле представляет собой нечто статическое, они как бы располагаются, покоятся одна на другой. Разве не это мы простодушно понимаем под «быть здесь»?

Напротив, когда я говорю, что мое мышление существует, я не имею в виду под его существованием «пребывание ^десь»—наоборот, мое мышление существует **тогда** и **постольку**, когда и поскольку я отдаю себе в нем отчет, т. е когда я мыслю, его существование состоит в том, чтобы быть для меня мыслью — бытием для себя самого. Но если мое мышление существует

**\* Неизвестная земля (лат.).**

**\*\* Вторник, 7 мая.**

***135***

лишь **когда** и **поскольку** я действительно мыслю, т. е. я совер­шаю его, осуществляю, то его существование оказывается но таким, как у других вещей: оно заключено не в пребывании, пассивном нахождении в другой вещи, простом участии в среде вещей, находящихся в других вещах, в среде неподвижных ве­щей — нет, существование мышления активно, стало быть, это не пребывание, а постоянное осуществление себя самого, беспре­станное действие. Это означает, что открытие своеобразия мыш­ления несет с собой открытие способа бытия, коренным образом отличного от бытия других вещей. Если под вещью мы пони­маем нечто в конце концов более или менее неподвижное, бытие мышления состоит из чистого действия, из чистой подвижности, из самопорождающего движения. Мышление — это подлинное, единственное самодвижение.

Оно состоит, как мы сказали, в размышлении, в размышле­нии о самом себе, в возможности отдавать себе отчет о самом себе. Но это предполагает в мышлении двойственность, или уд­воение: мышление отраженное и мышление отражающее. Давай­те проанализируем, хотя бы и наспех, мельчайшие элементы, составляющие мышление, с тем чтобы обрести ясность относи­тельно некоторых часто употребляемых понятий современной фи­лософии, таких как «субъект», Я, «содержание сознания» и т. д. Нам следует держать их чистыми, стерильными, готовыми, по­скольку мышление наверняка отдает себе отчет также и в дру­гих вещах, не являющихся им. Итак, сейчас мы видим этот театр, и пока мы только смотрим, нам в этом нашем состоянии кажется, что театр существует вне и отдельно от нас. Но мы уже отметили, что это мнение спорное, приписываемое любому акту бессознательного мышления, т. е. любому акту мышления, которое не осознает само себя. Театр-галлюцинация не кажется галлюцинирующему существующим менее реально, чем тот, что сейчас перед нами. Это заставляет нас осознать: для субъекта видеть — это не значит выходить за пределы самого себя и вступать в чудесный контакт с самой реальностью. Театр-гал­люцинация и театр подлинный — оба существуют пока только во мне, являются состояниями моего разума, являются cogitationes, или мыслями. Они являются — как принято говорить с конца XVIII в. и до наших дней — содержанием сознания Я, мысля­щего субъекта. Всякая другая реальность вещей, помимо того, что они являются нашими мыслями, проблематична и в лучшем случае производна от той первичной, которой они обладают как содержание сознания. Внешний мир находится в нас, в пашем воображении. Мир — это мое представление, как грубо сформу­лировал грубый Шопенгауэр. Реальность — это идеальность. Го­воря по правде, строго, существует только воображающий, мыс­лящий, сознающий: я — я сам — me ipsum.

Во мне, несомненно, возникают самые разнообразные кар­тины, все то, что я простодушно считал существующим вокруг меня, на что надеялся опереться, сейчас возрождается в ка­

***Ш***

честве внутренней фауны и флоры. Это состояния моей субъек­тивности. Видеть — это не выходить за пределы себя, но отыски­вать в себе образ этого театра, часть образа Универсума. Созна­ние всегда с собой, оно одновременно и дом, и квартиросъемщик, оно интимность — высшая и полная интимность меня с самим собой. Эта интимность, из которой я состою и которой я явля­юсь, создает из меня существо закрытое, без пор, без окон. Если бы во мне были окна и поры, сквозь них проникал бы воз­дух снаружи, меня наполняла бы предполагаемая внешняя ре­альность, тогда во мне оказались бы действительно чуждые мне вещи и люди,— и тогда не было бы чистого Я, исключительной интимности. Но это открытие моего существа как интимности, доставляющее мне удовольствие вступать в контакт с самим собой, вместо того чтобы видеть себя как внешнюю вещь среди других внешних вещей, в то же время приносит и неудобство, заключая меня внутри меня, превращая меня в тюрьму и одно­временно в узника. Я постоянно заключен внутри себя. Я — Универсум, но именно поэтому... я одинок. Вещество, из которого я создан, нить, из которой я соткан,— это одиночество.

К такому выводу мы пришли в прошлый раз. Идеалистиче­ский тезис, господствующий в культуре нового времени, без со­мнения, чрезвычайно устойчив, но в то же время совершенно безумен с точки зрения добропорядочного буржуа и текущей жизни. Нет большего парадокса: выворачивается наизнанку спо- соб мыслить Универсум, которому научила нас нефилософская жизнь. Тем самым это прекрасный пример интеллектуального героизма, о котором мне уже приходилось говорить как об отли­чительной черте философствования. Речь идет о том, чтобы без­жалостно доходить до самых крайних последствий, к которым приводит наше рассуждение, идти туда, куда ведет нас чистая теория. Даже если она ведет нас к тому, что добропорядочный буржуа назвал бы абсурдным,— к тому, что назовет абсурдным и откажется принять добропорядочный буржуа, который всегда живет на одном из этажей нашей собственной персоны.

Но есть нечто особенно странное в этом идеалистическом тезисе, а именно — его исходный пункт, открытие субъективно­сти как таковой, мышления в его интериорности. Ведь античному человеку был совершенно неизвестен этот субъективный, реф­лективный, интимный, одинокий способ бытия.

И я не знаю, что более курьезно — то, что человек антично­сти не знал своего собственного бытия, своей субъективности, или то, что человек нового времени открывает свое Я как со­вершенно неизвестную, неожиданно возникшую землю. Тема важная и новая, но трудная для обсуждения. Не знаю, сумею ли я ясно изложить ее вам. Могу лишь поручиться, что поста­раюсь этого добиться.

Исходя из нашего теперешнего образа мышления, уже от-; крывшего сознание, субъективное бытие, бытие для себя, мьг можем представить нашу интимность в виде круга, заполнив

***137***

его тем, что в нас происходит и имеется. В этом круге центр будет символизировать элемент нашего сознания, именуемый Я, роль которого состоит в том, чтобы быть субъектом таких наших действий, как видеть, слышать, воображать, мыслить, любить, ненавидеть. Все эти ментальные акты обладают следующим свойством: кажется, что они исходят, излучаются из централь­ной точки, присутствующей и действующей в любом из них,— в мышлении кто-то мыслит, в любви кто-то любит, в ненависти кто-то ненавидит. Этот кто-то называется Я. И этот Я, который видит и мыслит, является не реальностью, отделенной от вйде­ния и мышления, но составляющим субъектом, принимающим участие в действии.

Если Я может быть символизировано как центр нашего со­знания, нашего понимания, то периферия, окружность, займет все то в нас, что в меньшей степени является нашим, а именно все представления о цветах, формах, звуках, телах, т. е. весь внешний мир, который окружает нас, который мы зовем при­родой, космосом.

Итак, в жизни человека эта космическая периферия, состоя­щая из материальных предметов, требует постоянного внимания. Внимание — это вид основной деятельности Я, который направ­ляет и регулирует его остальные действия. Недостаточно, на­пример, для осуществления нами акта видения и слушания чего- либо, чтобы оно находилось перед нами. Те, кто живет близ водопада, перестают слышать его, и из всего, что складывается в видимый сейчас образ этого театра, мы замечаем лишь часть его. Какую? Ту, на которой мы сосредоточиваемся, на которую обращаем внимание. Видеть означает смотреть, или искать гла­зами, слышать — слушать, или напрягать слух. Следовательно, говорю я, природа, внешний мир требует внимания человека с неотступной настоятельностью, все время ставя перед ним проблемы выживания и самозащиты. Кроме того, в первобытные эпохи жизнь человека представляет собой непрестанную войну с природой, окружающими предметами, и индивид не может за­ниматься ничем иным, кроме решения проблем своей матери­альной жизни. Это означает, что человек посвящает свое вни­мание только периферии всего бытия, видимому и ощутимому. Он живет, осознавая лишь свое космическое окружение. Я в этом случае находится там, где сосредоточено его внимание, осталь­ное для него не существует. Применительно к нашему символи­ческому изображению мы сказали бы, что в круге существует лишь линия, ограничивающая его, т. е. субъективность не что иное, как эта окружность. Иногда телесная боль, внутренняя тревога возвращает внимание с периферии во внутреннюю часть круга, от природы к себе самому, но на мимолетное мгновение, не постоянно и не часто. Внимание, не приученное сосредото­чиваться внутри, всегда стремится к своему начальному, при­вычному направлению и вновь хватается за окружающие вещи. Это мы можем назвать «естественной» деятельностью сознания,

***138***

для которой существует **лишь** космический мир, состоящий из физических тел. Человек живет, бдительно следя за своими соб­ственными границами, высовываясь наружу, в природу, т. е. на­правляя внимание к внешнему миру. С достоверностью, всегда спорной, с какой мы можем вообразить душу животных, мы счи­таем, что их внутренняя ситуация должна быть несколько схожа с ситуацией «естественного» человека. Вспомните, животные всегда настороже. Уши пасущегося коня, как две живые антен­ны, как два перископа, свидетельствуют о его беспокойстве,

о том, что животное всегда занято своим окружением. Понаблю­дайте за обезьянами в пещерах Ретиро. Поразительно, как эти человекообразные существа всюду успевают: ничто из происхо­дящего вокруг не ускользает от них. Слово «éxtasis» этимологи­чески значит «быть вне себя». В этом смысле животное нахо­дится в непрерывном экстазе, пребывая вне себя самого из-за постоянной внешней опасности. Обратиться к себе самому озна­чало бы отвлечься от происходящего вокруг, а подобное отвле­чение могло бы стоить животному жизни. Природа в своей пер­вобытной естественности жестока: она не терпит невниматель­ности. Нужно иметь сотню глаз, беспрестанно окликать «стой! кто идет?», быстро получать сведения о постоянно меняющихся обстоятельствах, чтобы ответить на них соответствующими дей­ствиями. Внимание к природе — это жизнь в действии. Живот­ное в чистом виде — это человек действия в чистом виде.

Таким образом, первобытный человек живет как бы на соб­ственном сторожевом посту, внимание его поглощено космосом, он отвернулся от собственного бытия. Я живет, исходя из вещей, и направлено к ним, и занимается ими, проходя сквозь самое себя подобно лучу солнца, проникающему сквозь стекло, не за­держиваясь в нем. Именно поэтому и именно таким образом с биологической точки зрения естественно и первично незнание человеком самого себя.

Удивляет, вызывает любопытство и требует объяснений явле­ние противоположное. Каким образом внимание, изначально центробежное, направленное на то, что нас окружает, совершает невероятный поворот к самому себе и собственному Я, отвора­чиваясь от окружающего, и принимается смотреть внутрь самого себя. Конечно, вы подумаете, что этот феномен сосредоточенности на своем внутреннем мире предполагает две вещи: нечто побу­дившее субъекта перестать интересоваться окружающим и нечто привлекшее его внимание к собственному внутреннему миру. Вы скажете, что одного без другого недостаточно. Лишь осво­божденное от своих внешних занятий внимание может обра­титься на другие вещи. Но простое освобождение от внешнего мира не несет с собой открытия и предпочтения мира внутрен­него. Чтобы женщина полюбила мужчину, ей недостаточно раз­любить другого: необходимо, чтобы этот привлек ее внимание.

Но прежде чем приступить к разъяснению столь решигельной перемены в человечестве, следует использовать наше описание

*№*

неотъемлемой и первичной деятельности мозга, чтобы понять образ мыслей, господствовавший в греческой и вообще в антич­ной философии. Самый большой успех в истории, и в частности в истории философии, достигнутый в последние годы, состоит в том, что мы позволили себе быть откровенными и признать, что не понимаем античных мыслителей. Эта откровенность с самими собой, как всегда, была вознаграждена ipso facto\*. Осоз­нав, что мы их не понимаем, мы стали впервые в самом деле понимать их, т. е. отдавать себе отчет в том, что они мыслили в отличной от нас форме, и в результате искать формулу-ключ этого образа мышления. Ведь речь идет не о том, что их теории в той или иной мере несходны с нашими, но о том, что сама их интеллектуальная деятельность отличалась от нашей.

Античный человек сохраняет, в сущности, тесситуру перво­бытного человека. Как и тот, он живет вещами и существует лишь для космоса физических тел. Он может нечаянно обнаружить признаки интимности, но они нестабильны и по сути слу­чайны. Ведь греческое мышление, строго говоря, примитивно,— правда, грек не удовлетворяется жизненным наблюдением внеш­него мира, но философствует о нем, вырабатывает идеи, претво­ряющие в чистую теорию находящуюся перед ним реальность. Идеи греков были отформованы в реальности, состоящей из вещей внешних, материальных. Само слово «идея» и однокорен- иые к нему означают «видимая фигура», «внешний вид». По­скольку кроме тел в природе существуют их движения и изме­нения, грек должен придумать другие, невидимые, нематериаль­ные, вещи, которыми эти движения и изменения обусловлены. Эти нематериальные вещи в конце концов мыслятся так же, как материальные, но утончившиеся до прозрачности. Так, животное состоит из материи, организованной и движимой той вещью, что находится внутри, скрытой в материи: душой. Но эта душа не имеет ничего интимного: она представляет собой внутреннее только в том смысле, что скрыта в теле, погружена в него и

поэтому не видна. Это дуновение, воздушное дыхание — г^ихл» spiritus,— или влага Фалеса, или огонь Гераклита. Хотя человек нового времени сохранил слово «дух» для обозначения своего открытия интимности, он начинает постигать, что и греки, и рим­ляне понимали под нею реальность не менее внешнюю, чем те­лесная, приписанную к телам, силу, помещенную в космосе. Конечно, в человеческой душе, согласно Аристотелю, имеются силы, которых нет в душе животного, обладающей, в свою оче­редь, способностями, отсутствующими у души растительной, но так как для греческой мысли они все являются душами, то че­ловеческая душа является ею не более чем душа растения Так, человеческая душа одновременно и pro indiviso \*\* обладает свойством думать и произрастать. И неудивительно, что Аристо­

**\* Самим фактом (лат.).**

**\*\* Неделимо (лат.).**

***140***

тель относит науку о душе, психологию, к биологии. Психология Аристотеля говорит о растении наряду с человеком, поскольку его душа представляет собой не начало интимности, а космиче­ское начало космической жизненности, что-то вроде начала дви­жения и изменения, ведь для греков существует даже душа ми­нерала — душа каждого небесного светила. Греческое понятие души больше всего похоже на понятие скрытой, но внешней по отношению к самой себе силы, такой, какую мы простодушно предполагаем внутри магнита, чтобы объяснить способность при­тягивать, которой обладает его видимое тело. В самом деле, говорить сегодня о «спиритуализме» Аристотеля в современном смысле слова «духовность» было бы исторической наивностью, если бы не было неточностью. Если же вопреки тексту вводить в аристотелевский дух наше современное понятие сознания, то неточность меняет направление и упирается в непризнание того, что непонятно, того, например, что, по Аристотелю, све­тила имеют душу, т. е. сознание, и поскольку сознание состоит в чистом осознавании себя, оно может двигать тяжелую громаду звездного тела. Греки открыли душу не исходя из интимного видения самих себя, но обнаружив ее вовне как некую квазите- лесную сущность. Поэтому греки понимают чувственное восприя­тие и вместе с ним всю разумную жизнь как столкновение двух тел: телесные вещи сталкиваются с вещыо-душой и оставляют на ней свой след. Душа до этих столкновений не содержит ни­чего, она — нетронутая восковая табличка. Она еще так далека от интимности, бытия для себя, эта греческая душа, способная существовать пустой и не обладающая пространством,— она как фотографическая пластинка, на которой есть лишь то, что при­шло извне, то, что природа наносит и располагает на ней. Какое различие между этой душой и барочной монадой Лейбница, в ко­торую ничто не может ни проникнуть, ни выйти из нее, которая живет сама собой,— источник, питаемый собственной внутренней силой! Мне хотелось бы когда-нибудь в другой раз поговорить подробнее об античном образе мышления. Но сейчас надо скорее возвращаться к нашей теме.

Каким образом внимание, естественно центробежное, изменя­ет направление, сделав поворот на 180°, и, вместо того чтобы быть обращенным вовне, сосредоточивается на самом субъекте? Как произошло, что глаза обратились внутрь человека, как у сломанной куклы внутрь, ее фарфоровой головки?

Беззвучная, бескровная, без оповещающих о ней лдтавр и поддерживающих ее труб, без воспевающих ее поэтов,— это, не­сомненно, одна из самых неожиданных перемен, подмостками для которых явилась планета. Человек античности все еще про­должал жить рядом со своим братом-животным и, подобно ему, вне себя. Человек нового времени погружен в себя, обращен на себя, очнулся от своей космической бессознательности, стряхнул с себя спячку, оставшуюся у него от водоросли, от растения, от млекопитающего, и обрел самого себя: открыл себя. В один

***141***

прекрасный день он, как обычно, делает шаг и замечает, что столкнулся с чем-то странным, неизвестным, необычным: хотя он и не осознает как следует, кто это, но начинает его теснить, и при этом замечает, что больно ему самому, что он одновре­менно — тот, кто теснит и кого теснят, что он сталкивается с самим собой. «Испытываю боль, значит существую». Cogito, sum. Дьявольское происшествие! Дьявольское? Может быть, скорее бо­жественное? Разве не более вероятно, что в столь выходящем из ряда вон явлении принимает участие Бог? Но какой Бог — христианский? Да, христианский, только христианский. Но ка­ким образом открытие совершенно современное, из которого, как из зерна, выросло все антихристианское время, может быть связано с именем христианского Бога? Эта возможность беспо­коит христиан и приводит в ярость антихристиан современности. Христианин антисовременен: он удобно расположился раз и на­всегда против современности. Он не принимает ее. Она — порож­дение Сатаны. И вот ему объявляют, что современность — это зрелый плод идеи господней. В свою очередь, человек нового времени — противник христианства и полагает, что это время противостоит христианской идее. Теперь его призывают осознать себя именно как представителя нового времени, как дитя Бога. Это сбивает с толку. Это означает перевернуть представления об истории и изменить убеждения. И противник христианства и противник современности не хотят изменений, не хотят бытия: поэтому они удовлетворяются антибытием.

Открытие субъективности имеет два глубоких исторических корня: отрицательный и положительный. Отрицательный — это скептицизм 2, положительный — христианство. Одно без другого не могло бы дать подобного результата.

Сомнение, или sképsis, схег|нд,— это, как мы уже имели воз­можность заметить, свойство научного познания: оно открывает лазейку, в которую проникает доказательство. Греки, высочай­шие мастера теории, в совершенстве и до конца развили эту способность сомневаться. Школы, именовавшие себя скептиче­скими, не оставили ничего последующим временам. Конечно, больше всех сомневались академики: ни Декарта, ни Юма, ни Канта никточ не смог превзойти в скептицизме. Во всяком случае, они показали иллюзорный характер познания. Мы пе можем узнать, каковы вещи. Самое большее, мы можем сказать, какими они нам кажутся. Но ясно, что греческие скептики бы­ли... греками, и так как познание — это познание бытия, а для греков не было иного бытия, кроме внешнего, весь греческий скептицизм относится к нашему познанию космической реально­сти. Они пришли к формулировкам, которые в буквальном смыс­ле современны, которые чудесно выражают то, что современный человек не сумел бы сказать лучше. Так киренаики3 говорят, что мы не можем познать реальное, поскольку душа не может выйти наружу, а остается замкнутой в своих состояниях —

***142***

ei£Ta¡rca#r| xaTeX^eiaau eauxoug — и существует наподобие осаж­денного города — соаяер ev jioAiopxia. Разве это не открытие ин­тимности? Возможно ли более строгое, более пластичное выра­жение субъективного бытия? Греки, которые думали так, не ви­дели вдесь ничего положительного. Этими словами они выра­жают мысль о том, что мы не можем выйти наружу, в этом пленном бытии для себя содержится новая реальность, более прочная и основательная, чем внешняя. В истории мало более ярких примеров того, что тонкости ума недостаточно, чтобы со­вершить открытие. Нужен энтузиазм, любовь к новому. Спо­собность рассуждать — это фонарь, который необходимо направ­лять рукой, а рука должна быть движима горячим желанием, предшествующим тому или другому замыслу. В конце концов, находят лишь то, что ищут, и разум находит потому, что ищет любовь. Поэтому все науки начинаются как пристрастие людей пристрастных. Современное педантство обесценило это слово; но пристрастный — это тот, кто может относиться к чему-либо со всем возможным уважением, в этом заложено все. То же самое мы сказали бы о dilettante \*, что значит «любящий». Любовь ищет предмет для того, чтобы впоследствии его нашел разум. Вот великая тема для долгого и плодотворного разговора, кото­рый мог бы показать, как ищущее бытие представляет собой са­му суть любви! Вы думали об удивительной структуре поиска? Тот, кто ищет, не имеет, даже не знает того, что ищет, а, с дру­гой стороны, искать — значит уже иметь заранее, предполагать, что ищешь. Искать — значит предвосхищать еще не существу­ющую реальность, предполагать ее появление. Я не понимаю любви, которая, как это часто бывает, впоследствии отчаивается и отрицает любовь. Если любовь к женщине рождена ее красо­той, то любовь, состояние влюбленности не ограничивается лишь созерцанием этой красоты. Однажды пробужденная, родившаяся любовь состоит в постоянном создании как бы благоприятной атмосферы, как бы верного, доброжелательного света, в который мы заключаем любимое существо,— так что все остальные его свойства и достоинства могут раскрыться, проявиться, и мы y3HáeM о них. Ненависть, напротив, представляет ненавидимое существо в отрицательном свете, и мы видим лишь его недо­статки. Любовь, следовательно, подготавливает, предполагает воз­можное совершенствование любимого существа. Тем самым она обогащает нас, давая возможность увидеть то, что мы без нее не увидели бы. Кроме того, любовь мужчины к женщине по­добна попытке переселения душ, попытке выйти за пределы себя, она пробуждает в нас стремление к перевоплощению.

Но оставим теперь эти изыскания в области страстей и обра­тимся снова к нашему предмету. Мы видели, как скептицизм учит человека не верить в реальность внешнего мира и, как следствие, не интересоваться им. Но в этом первом акте он оста­

**\* Любитель (ит.).**

***143***

навливается, будучи слепым, у врат человека внутреннего. Как говорил Гербарт4: «Каждый новичок — скептик, но каждый скеп­тик — всего лишь новичок».

Отсутствует положительный мотив, интерес к субъективно­сти, необходимый для того, чтобы она привлекла к себе внима­ние и выдвинулась на первый план. Этим мы обязаны христи­анству. Греческие боги не больше, чем верховные космические силы, вершины внешней реальности, величественная мощь при­роды. В пирамиде вершина занимает господствующее место, при­надлежа в то же время самой пирамиде. Таким же образом греческие боги находятся над миром, но составляют его часть, его истинный цвет. Бог реки и бог леса, бог хлеба и бог мол­нии—это божественная пена земных реальностей. Сам Бог ев­реев появляется с молнией и громом. Но христианского Бога но увидишь ни с молнией, ни с рекой, ни с зерном, ни с громом. Это Бог действительно трансцендентный и неземной, его способ бытия не сравним ни с какой космическоой реальностью. Ни­какая часть его, вплоть до кончика стопы, не проникнута этим миром, не прикасается к нему. По этой причине для христиа­нина величайшим таинством является воплощение. То, что Бог, совершенно несоизмеримый с миром, в какой-то момент вписы­вается в него—«и живет среди нас»—- величайший парадокс5. То, что логически представляет собой таинство христианства, было повседневной жизнью в греческой мифологии. Олимпийские боги в любой момент могли воспользоваться телами земными и не всегда людскими, воплощаясь в лебедя, простертого над Ледой, или в быка, уносящего на спине Европу.

Но христианский Бог — трансцендентный Бог, deus exsuperan- tissimus\*. Христианство предлагает человеку войти в общение с подобным существом. Как возможпо такое общение? Оно не только невозможно через мир или посредством мира и мирских вещей, но, напротив, все, что ни есть в этом мире, служит по меньшей мере препятствием и помехой общению с Богом. Чтобы быть с Богом, нужно начать с виртуального уничтожения всего космического и земного, представить его как несуществующее, поскольку действительно перед Богом это ничто. И тогда душа, чтобы приблизиться к Богу, в своем стремлении к божествен­ности, для того чтобы обрести спасение, делает то же самое\* что скептик, использующий сомнение как метод. Она отрицает реальность мира, других существ, государства, общества, соб­ственного тела. И когда она преодолеет все это, она почув­ствует истинную жизнь и бытие. Почему? Да потому, что душа остается одна, наедине с Богом. Христианство открыло одино­чество как сущность души. Я формулирую точно — как сущ­ность души. Никто из моих слушателей не понимает сейчас, что

1. это означает. Одиночество как сущность! Что это? Немного тер-

**\* Бог всепревосходящий (лат.).**

пения. Я надеюсь, что на данном этапе прочитанного мной курса можно отрицать любые мои достоинства, но не стремление к ясности. Несомненно, в свое время и эта формулировка окажет­ся совершенно ясной.

Душа — это то, что истинно существует, когда остается беа мира, освобожденной от него, т. е. когда она одна. Нет другого способа оказаться близ Бога, как через одиночество, потому что только в состоянии одиночества душа находит свое истинное бы­тие. Бог и пред ним одинокая душа; нет более истинной реаль­ности, с точки врения христианина, христианской религии, но не так называемой «христианской философии» (которая, как мы увидим, представляет собой печальные и бесплодные цепи,, которые влачит христианство)'. Нет ничего, кроме этой двойной реальности — Бог и душа, и поскольку знание для христиани­на — это всегда знание реального, совершенным знанием будет знание о Боге и о душе. Так, Св. Августин6 говорит: «Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino»\*. He случайно именно Св. Августин был первым мыслителем, смутно предви­девшим явление сознания и бытия как интимности, и не случай­но он же был первым, кто понял, что нельзя сомневаться в том^ что испытываешь сомнения. Любопытно, что основатель христи­анской идеологии и основатель философии нового времени сов­падают в исходном пункте. Для Св. Августина Я также суще­ствует в той мере, в какой осознает себя бытием — его бытие это его осознание, и эта реальность мышления первая в череде теоретических истин. Нужно основываться на этой реальности^ а не на проблематичной реальности космоса и того, что внешне^ «Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiori homine habitat ve- ritas»\*\*. Здесь человек тоже предстает как абсолютно внут­ренний, как интимность. И, как Декарт, в глубине этой интим­ности он находит Бога. Любопытно, что все религиозные люди в один голос говорят нам о том, что Св. Тереса называет «глу­биной души». Кроется ли какая реальность за этой затертой метафорой? Не станем задавать вопросы, на которые сейчас не сможем дать ответа.

Одпако было бы несправедливо и ошибочно видеть в Св. Ав­густине Декарта. Чем больше обнаруживается между ними сов­падений, тем заметнее огромное различие. Св. Августин был гением религиозного чувства, благодаря своей религиозной ин­туиции Св. Августин приходит к открытию рассудочного бы­тия,— как философ, он стремится определить свою интуицию и отвести ей соответствующее место в науке, но, поскольку он не был великим философом, как Декарт, ему не хватало внезапного гениального прозрения, которое позволило Декарту перевернуть.

**\* Хочу знать Бога и душу. И ничего больше? Ровным счетом ни­чего (лат.).**

**\*\* Не иди во внешнее, вернись в самого себя; во внутреннем человека обитает истина (лат.).**

¿0 Заказ М 400

***145***

всю античную идеологию и основать современный идеализм. Но еще одно различие: Св. Августин, человек нового времени,— подобно Юлию Цезарю, единственному человеку, принадлежав­шему новому времени в древнем Среднеземноморье, — также был человеком античным. И наряду с новыми идеями без всякого разграничения в нем целиком сохраняется античная менталь­ность. Поэтому его философия хаотична, поэтому он Отец Церк­ви, но не классик философии.

С другой стороны, еще не доказано, что Декарт, как кажется, человек, читавший весьма немного, был знаком с трудами Св. Августина или воспринял внушенные им мысли 7. Но он выска­зывает то же самое. Эта мысль носилась в воздухе. Идея созна­ния, которая расцвела у Св. Августина, зрела в течение всех средних веков в этой схоластике, которую так презирают, по­тому что ею, в сущности, никто должным образом не занимался, даже уцелевшие схоласты. Можно безошибочно восстановить связь Св. Августина с Декартом — через Св. Бернара Клервоско- го, Викторинос, Св. Бонавентуру и францисканцев, Дунса Скота, Оккама и Николая из Отрекура8. На этом пути идея сознания встретила лишь одно препятствие: в лице Св. Фомы Аквинского, который оставил эту идею христианского происхождения, чтобы вернуться к космической душе Аристотеля, снова подчинив свое­образное вдохновение христианства неподходящей форме антич­ной мысли. Современность родилась из христианства, не надо враждебности по отношению к средним векам, пусть все будут дружественны и желанны! С этого должна была начаться моя сегодняшняя лекция, но приходится оставить до следующего ра­за открытие неизвестной земли, которой мы достигли на пре­дыдущей лекции.

**Лекция IX\***

***[Тема нашего времени*.— *Коренная реформа философии*.— *Основное данное .Универсума*.— *Я существую для мира и мир существует для меня*.— *Жизнь***

***каждого.]***

Сегодня перед нами трудная задача, трудная для всегда жизне­радостной и спортивной атмосферы, которой должна дышать фи­лософия, если хочет быть действительно философией, а не бук­воедством. Сегодня, как никогда, нам необходимо отточить наши суждения, чтобы они были острыми, вычищенными и продезин­фицированными, готовыми служить нам при некой хирургиче­ской операции. В последнее время мы воскрешаем со всем пы­лом великолепный идеалистический тезис современности во всей его чистоте, тезис, на котором мы все, впрямую или нет, были воспитаны и который определяет действующий уклад человече-

* **Пятница, 10 мая.**

***146***

ской культуры. Оставив в подвешенном состоянии реальность внешнего мира и открыв первичную реальность сознания, субъ­ективности, идеализм поднимает философию на новый уровень,, с которого она уже не может сойти, не совершив отступничества в худшем смысле слова. Античный реализм, который исходит из несомненного существования космических объектов, являет собою философское простодушие, райскую невинность. Всякая невинность — райская. Ведь невинный — тот, кто не сомневается,, не подозревает дурного, не остерегается, тот, кто всегда чувствует себя как первобытный или как античный человек в окружении природы, космического пейзажа, сада —и это Рай. Сомнение изгоняет человека из Рая, из внешней реальности. И куда идет этот абсолютный Адам, т. е. мышление, увидев себя изгнанным из Космоса? Ему негде приютиться, ему приходится ухватиться за самого себя, устремиться в самого себя. Из Рая, т. е. внима­ния к внешнему, присущего детству, он переходит к погруже- пию-в-себя, к меланхолии юности. Новое время меланхолично, и все в большей или меньшей степени романтично. Св. Августин, который был первым романтиком \*, великолепным, огромным во всем,— это пример философского простодушия \*\*. Какими бы ни были наши намерения относительно нововведений и философско­го прогресса, следует понимать, что мы не можем вернуться\*\* от идеализма к простодушному реализму греков или схоластов Здесь в высшей степени уместен девиз солдат Кромвеля: «Vestí- gia nulla retrorsum»\*. Тогда последуем дальше, за идеализм оставив его позади, как пройденную часть пути, как город в котором довелось жить и который навсегда остался в душе Идеализм остается в нас, т. е. мы сохраняем его. Он был сту­пенью в восхождении разума: теперь поставим ногу на следую­щую ступень, выше идеализма, а не под ним. Но для этого нам

**1# Св. Августин был первым романтиком, великолепным, огромным во всем, включая его романтизм, его способность удручаться, мучить себя самого, раздирать собственную грудь кривым клювом католического и рим­ского имперского орла. Адама — райского жителя сменяет стонущий Адам, погруженный в себя! Интересно, что согласно Книге Бытия, когда Адам и Ева были изгнаны из рая, первое, что они обнаружили, были их собст­венные личности. Они осознали самих себя, открыли свое существование и почувствовали стыд, узрев свою паготу. И, поскольку они это открыли, они прикрылись шкурами. Заметьте: здесь прикрытие немедленно следует за открытием. Очевидно, когда человек открывает свое сознание, свою субъ­ективность, он понимает, что они не могут существовать под небесами, в контакте с внешним миром, подобно утесу, растению, животному,— чело­веческое Я отделяется от окружающего, закрывается перед ним. Я — это> закрытое, интимное существо, и одежда символизирует границу между мною и другими. Но я сказал, что здесь прикрытие немедленно следует за открытием. Это неверно. Между тем и другим существует еще одно. Адам, открыв себя, стыдится себя самого и, устыдившись, прикрывается. Немед­ленно вместе с открытием себя появляется стыд самого себя. Что это зна­чит? Действительно ли стыд — это форма, в которой происходит открытие Я, подлинное осознание самого себя? [Более раннее замечание, опущенное в курсе.1**

* **Здесь: «Назад дороги пет» (лат.).**

10\*

***147***

необходимо подвергнуть его хирургической операции. В соответ­ствии с идеалистическим тезисом Я, субъект, поглощает внешний мир. Идеалистическое Я раздувается, поглощая Универсум. Идеа­листическое Я — это опухоль; нам необходимо вскрыть эту опу­холь. Постараемся соблюсти всю рекомендуемую гигиену и анти­септику. Но вмешательство необходимо. Я нездорово, в очень плохом состоянии,— очевидно, ему полегчает. Для греков Я было частицей в Космосе. Поэтому Платон почти никогда не употреб­ляет слово egó. Самое большее, он говорит гцшеьд, мы, т. е. со­циальная общность, народное собрание афинян, либо меньшая группа — приверженцы его Академии. Для Аристотеля Я-душа, как рука, cog %eip, касается Космоса, приспосабливается к нему, чтобы получить знания о нем, как умоляющая рука слепого, которая пробирается между предметов. Но уже у Декарта Я под­нимается до ранга первой теоретической истины и, становясь монадой у Лейбница, закрываясь в себе, отделяясь от большого Космоса, создает интимный мирок, микрокосм и представляет собой, согласно самому Лейбницу, petit Dieu, microteos \*. И по­скольку идеализм достигает кульминации у Фихте, у него же Я оказывается в зените своей судьбы — Я есть просто и прямо Универсум, все. Я сделало блестящую карьеру. Ему не на что сетовать. Оно не может стать больше. И однако, оно сетует — и не без основания. Потому что, поглотив Мир, современное Я остается одиноким, конститутивно одиноким. Сходным образом китайский император из-за своего высочайшего ранга не должен иметь друзей, которые не были бы равны ему,— поэтому один из его титулов звучит: «одинокий человек». Идеалистическое Я— это китайский император Европы. Я хотело бы всевозможными способами преодолеть свое одиночество, даже ценой того, чтобы не быть всем, т. е. оно готово быть несколько меньшим суще­ством, чтобы жить несколько больше, хотело бы иметь вокруг себя другие, отличные от него вещи, другие разные Я, с кото­рыми можно было бы говорить, т. е. **«ты»** и «от>, прежде всего наиболее отличающееся от меня **«ты»,** которым является «ты»- «**она**», или для Я женского рода «ты», которым оказывается «он». В общем, Я необходимо выйти за пределы самого себя, обнаружить мир вокруг. Идеализм почти что закупорил источ­ники жизненных сил, почти полностью уничтожил жизненные ресурсы. Поскольку человека почти удалось убедить всерьез, т. е. практически, в том, что все окружающее — это его вообра­жение и он сам, поскольку, с другой стороны, первичный разум, спонтанный и неисправимый, продолжает представлять нам все это как действительную реальность, отличную от нас, идеализм стал упорным и стойким движением наперекор жизни, которое упрямо, настоятельно заставляет нас признать, что жить спон­танно значит по сути впадать в ошибку, поддаваться оптической иллюзии. Скупец не смог бы предаваться своей пагубной стра^

**\* Маленький Бог (фр., лат.).**

***148***

ети, если бы вправду поверил\* что кусочек золота — это всего лишь изображение золота, иначе говоря, фальшивая монета, рав­ным же образом и кавалер не смог бы продолжать быть влюблен­ным в даму, если бы всерьез поверил, что это не женщина, а ее образ — fantome d’amour\*. Этот случай был бы не любовью, а любовью к себе, автоэротизмом. Убедиться, что любимая жен­щина не такова, как мы о ней думаем, что она лишь обобщенный образ, созданный нами, означает для нас катастрофу, потерю иллюзий. Если бы я располагал большим временем, я показал бы вам, что это не преувеличение, что даже в мелочи жизни — а жизнь и состоит из мелочей — проникает идеализм, разъедая жизнь, лишая ее жизненности.

Но сейчас перед нами насущная и трудная задача: вскрыть чрево идеализма, освободить Я из темницы, привести его в со­ответствие с окружающим миром, насколько возможно излечить его от погруженности в себя, от попыток бегства. «Е quindi us- cimmo a riveder le stelle»\*\*. Как может Я **снова** выйти за пре­делы самого себя? Не значит ли это впасть вновь в античную наивность? На это я для начала отвечу, что никогда не суще­ствовало проблемы снова выйти — поскольку наивное Я антич­ности не выходило за пределы себя — по той простой причине, что именно оно никогда и не проникало в себя. Чтобы выйти, нужно находиться внутри. Это не только общеизвестная истина и не только игра слов. Я, как мы видели, это интимность: те­перь речь идет о том, что оно вышло за пределы себя, сохраняя свою интимность. Нет ли здесь противоречия? Но, поскольку в этом цикле лекций для нас настала пора сбора урожая, мы можем воспользоваться возможностью, которую перед этим взра­стили. Итак, это противоречие пугает нас, поскольку нам уже известно, что всякая проблема состоит в раздвоенном противоре­чии, возникшем перед нами, в противоречии кажущемся. Вместо того чтобы подпиливать опасные раздвоенные рога, притворяясь, что противоречия нет, сформулируем его со всей жесткостью, уподобив проблему хорошему породистому быку: Я — это интим­ность, то, что внутри себя, для себя. Однако необходимо, чтобы, не теряя этой интимности, Я соприкоснулось с миром, коренным образом отличающимся от него, и вышло за свои пределы в этот мир. Стало быть, чтобы Я было в одно и то же время внутрен­ним и внешним, ограниченным пространством и чистым полем, заключением и свободой. Проблема может устрашить хоть кого, и хотя я объявил, что собираюсь произвести хирургическую операцию, похоже на то, что мне грозят превратности боя <Зыков.

Разумеется, когда говорят, что мы должны преодолеть идеа­лизм, что Я сетует на жизнь в затворничестве, что идеализм в один прекрасный радостный для человечества день может ока­

**\* Призрак любви (фр.).**

**\*\* И здесь мы вышли вновь узреть светила (ит.)2.**

***149***

заться вредным для жизии, не надо понимать так, что эти уп­реки представляют собой возражения против идеалистической теории. Если бы она была в конечном счете истинной, т. е. если бы она не заключала в себе теоретических трудностей, несмотря на эти упреки, идеализм продолжал бы оставаться нетронутым и неуязвимым. Желание, жажда, сама жизненная необходимость того, чтобы истина была другой, разбились бы о разум, не до­стигнув этой другой истины. Истина не потому истина, что она желанна; но истина не бывает обнаружена, если она не желанна,, ее ищут потому, что она желанна. Следовательно, остается не­порочным незапятнанный и незаинтересованный характер наших собственных стремлений к истине, но нельзя поручиться, что такой-то человек или такая-то эпоха не достигли той или иной истины, влекомые к ней собственным интересом. Без этого не было бы истории. Не связанные между собой истины попадают в разум человека случайно, и он не знает, как поступить с ними. Как могла бы послужить Галилею истина Эйнштейна? Истина осеняет лишь того, кто к ней стремится, кто жаждет ее, в чьем разуме для нее уготовано место. За четверть века до появления теории относительности постулировалась физика четырех изме­рений, без абсолютного пространства и времени. Пуанкаре был готов воспринять Эйнштейна — как постоянно утверждал сам Эйнштейн. Скептик, чтобы развенчать истину, говорит, что ео порождает желание. Это, как и весь скептицизм, совершенно аб­сурдно — либо противоречиво. Если человек стремится к опреде­ленной правде, он стремится потому, что она действительно ис­тинна. Стремление к правде исходит из самого себя, оставляет само себя позади и идет искать истину. Человек прекрасно от­дает себе отчет, когда он стремится к истине и когда стремится лишь создать видимость, другими словами, когда он стремится ко лжи.

Поэтому сказать, что наша эпоха стремится превзойти новое время и идеализм, это не что иное, как сформулировать в скромных словах и с покаянным видом то, что в более торже­ственных и благородных выражениях звучало бы так: преодоле­ние идеализма — это огромная интеллектуальная задача, высо­кая историческая миссия нашей эпохи, «тема нашего времени». И тому, кто недовольно или с разочарованным видом спросит\* почему наше время должно вводить новшества, изменять, пре­восходить что-то? зачем эта страсть, это рвение к новому, к то­му, чтобы модифицировать, вводить в моду? — как мне уже но- раз возражали — я отвечу, что в течение этой или ближайшей лекции мы обнаружим явление столь же удивительное, сколь очевидное,— любое время, строго говоря, имеет свою задачу, свою миссию, свой долг ввести новое — и более, гораздо более того,— говоря буквально, «время — это не то, что измеряется хрономет­рами», время — это, я повторяю, буквально—«задача, миссия\* нововведение».

***150***

Намерение превзойти идеализм вовсе не легкомыслие — это понимание задачи нашего времени, понимание нашей судьбы. Итак, приступим к борению с нашей проблемой, к схватке с фи­лософским быком, которого выпустило на нас наше время, с пят­нистым минотавром.

Начинается последний круг нашей спирали, и, как всегда, в начале нового круга вновь звучит исходное определение фило­софии как познания Универсума, или всего, что имеется. Пер­вое, что необходимо нам сделать, это найти, какая реальность из всех является таковой несомненно, другими словами, что в Универсуме нам дано. В присущей мозгу деятельности первобыт­ного и античного человека, нас самих, когда мы не предаемся занятиям философией, данным и реальным кажутся Космос, предметы, природа, совокупность всего физического. Это прежде всего воспринимается как реальное, как бытие. Античный фило­соф искал сущность вещей и придумывал теории, объяснявшие •способ их бытия. Но идеализм полагает, что предметы, внешнее, Космос обладают спорной реальностью, спорным бытием, что несомненно существует лишь наше мышление о вещах, о внеш­нем, о Космосе. Таким образом, он обнаруживает новую форму реальности, действительно первичного бытия, бытия мышления. В то время как способ бытия вещи, любой вещи, носит харак­тер статический и состоит в том, чтобы сохранять покой, в том, чтобы быть тем, что есть и только, бытие самого движения как кос­мической реальности неподвижно, представляет собой неизменяе­мую вещь, неизменное «движение» (заинтересованных я отсылаю к «Пармениду» и «Софисту» Платона, к XII книге «Метафизи­ки» Аристотеля, к самим этим замечательным текстам, а не к учебникам, которые излагают чудесную античную философию в препарированном и оглупленном виде); бытие мышления заклю­чается не только в бытии, но в бытии для себя, в осознавании себя самого, в том, чтобы казаться бытием. Разве вы не чув­ствуете коренного отличия способа бытия мышления и способа бытия вещи? Разве вы не чувствуете, что нам необходимы со­вершенно новые понятия, представления, категории, отличаю­щиеся от античных, чтобы понять, чтобы теоретически, научно постичь эту реальность, или нечто, называемое мышлением, «о чем сейчас мы знаем лишь интуитивио, другими словами, что мы видим то, что в нем настоящее и не находим верных слов, чтобы описать и выразить его, слов, которые оказались бы, как перчатка по руке, впору тому, что есть в этом бытии особенное? Но йам недостает не только понятий, ведь и этот язык был создан естественным разумом для космического бытия, а антич­ная философия лишь отшлифовала эти естественные концепции языка; мы сформировались в этой идеологической традиции; и прежние идеи и слова привычно являются, чтобы предложить себя нам для выражения этого нового способа бытия, открытого новым временем. Ведь речь идет ни о чем другом, как об обес­ценивании традиционного понимания идеи бытия, и поскольку

***151***

в нем заключена самая сущность философии, пересмотр идеи: бытия означает коренной пересмотр философии. В этой борьбе с давнего времени принимаем участие мы, несколько человек; в Европе. Только что созревший плод этой работы я хотел бы предложить в этом курсе. Я думаю, это довольно дерзкое нов­шество для слушателей салона Рекс и Театра инфанты Беатрис.

Ведь я предлагаю вам перестать относиться с уважением к самой достойной и постоянной идее нашего разума: к идее бытия. Я объявляю шах и мат бытию Платона, Аристотеля, Лейбница\* Канта и, разумеется, также и бытию Декарта. Следовательно, то,, что я собираюсь сказать, не будет понятно тому, кто упорно **ш** слепо следует смыслу слова «бытие», который справедливо под­вергнется пересмотру.

Мышление существует, и в той мере, в какой существует для себя — состоит в осознании самого себя, в кажимости самому себе, размышлении относительно самого себя. Это, следователь­но, не бытие-покой, а размышление. Но можно сказать: посколь­ку вы говорите, что движению присуще бытие-покой, т. е. о во- представляет собой именно движение, данное раз и навсегда, без: изменений, тогда, если мышление состоит из раздумий, оно, раз­думье, имеет состав постоянный, неизменный, покойный. Во вся­ком случае, раздумье, в свою очередь, не что иное, как мое мыш­ление, бытие или реальность, которые вымышлены, которые ка­жутся мне «размышлением». И таким образом последовательно и со всех сторон мы обнаруживаем лишь бытие, состоящее в. чистой рефлексии о себе самом, в создании себя самого, в дви­жении к самому себе — мы обнаруживаем только непокой. Эта следует понимать не как метафору, а совершенно буквально: бытие мышления это не покой, это не статическое бытие, а ак­тивное проявление себя, дающее бытие самому себе.

Для того чтобы мышление существовало и было достаточным для того, о чем мыслится, а мыслить что-либо — значит создавать его, давать ему существование, и именно поскольку я мыслю,, я создаю, осуществляю его. Как только мышление обрело бы бы­тие-покой, оно перестало бы существовать, так как Я перестало\* бы создавать его. Вас не должно пугать, если сейчас понимание этого удивительного процесса пройдет мимо. Никто не может мгновенно овладеть тысячелетними навыками понимания. Конеч­но, когда вы слушали меня, бывали моменты, когда все казалось ясным, недолгие моменты, и тут же, как угорь, интуиция усколь­зала от вас, и вы вновь возвращались к ментальному требова­нию бытия-покоя вместо бытия по существу беспокойного. Это не должно огорчать вас, потому что то же самое скоро\* вновь появится перед вами в виде гораздо более понятном и пластичном.

Вернемся теперь к тому, что — надеюсь — не доставляет нам трудностей и кажется очевидным. Мышление, поскольку состоит исключительно в отдавании себе отчета в себе самом, не может подвергать сомнению собственное существование: если я мыслю\*

***152***

**Л**, то очевидно, что существует мысль **А.** Поэтому первая истина о том, что имеется, такова: мышление существует, cogitatio est. Таким образом, мы завершим круг. Все остальные реальности могут быть иллюзорными, но сама иллюзия, то, что мне кажется таким или иным, мышление существуют без всякого сомнения.

Так начинает Декарт. Но нет, Декарт говорит не как мы: мышление существует — cogitatio est, но — кто же не знает этой фразы? — «Мыслю, следовательно, существую»—«Cogito, ergo sum». В чем различие между высказыванием Декарта и нашим? Картезианская формулировка состоит из двух членов: один зву­чит «мыслю», другой—«существую». Сказать «мыслю» и сказать «cogitatio est», «мышление существует» значит одно и то же. Различие же между фразой Декарта и нашей состоит в том, что «го не удовлетворяет то, что нам кажется достаточным. Заменяя, как в математическом уравнении, равное равным, поставим вме­сто «мыслю»—«мышление существует», и тогда более ясно уви­дим смысл картезианской леммы: «мышление существует, следо­вательно, я существую».

Хирургическая операция в разгаре: ланцет уже вошел в co­gito, он погружен в самые внутренности идеализма. Будем осто­рожны.

Для нас сказать, что мышление существует, есть, яначит ска­зать, что существует и есть мое Я. Потому что нет мышления, которое не содержало бы в качестве одного из своих элементов субъект, который его мыслит, равно как и объект мышления. Следовательно, если мышление существует и в том смысле, в ка­ком оно существует, должен существовать его субъект, или Я, и его объект. Этот смысл существования является новым и при­сущим мышлению, это проявление существования, это бытие для меня. Мое мышление — это то, что является для меня мыш­лением: я есть и существую, пока и поскольку и лишь потому, что мыслю, что существую, и таким образом, как мыслю, что -существую3. Эту новость стремился принести миру идеализм, и это подлинный спиритуализм, остальное лишь магия.

Но Декарт, открывший это явление и имевший достаточно интуиции относительно некоего «мышления», не отказывается ют космических категорий, но теряет спокойствие перед тем, что видит, т. е. перед бытием, состоящим в простой «видимости», чистой возможности, динамизме размышления. Подобно учено­му античности, подобно схоласту-томисту, он должен ухватить­ся за нечто более надежное — за космическое бытие. И он ищет за этим бытием мышления, состоящего в простом проявлении «себя, относящегося к себе, отдающего себе отчет в себе — бытие- вещь, статическое бытие. Мышление перестает быть для него реальностью, как только его открыли в качестве реальности пер­вичной, и превращается в простое проявление, или свойство, другой реальности, скрытой и статичной. Приводя сказанное к картезианскому высказыванию, мы получим: мышление несом­ненно существует, но поскольку оно представляет собой чистое

***153***

проявление самого себя, чистую видимость, то не является ре­альностью, бытием в традиционном смысле слова. Поскольку я,. Декарт, сомневаюсь во всем, я не согласен подвергнуть сомнению- истину античных категорий, и в частности классическое понятие бытия — наивное понятие; я должен построить энтимему: если несомненно, что существует видимость мышления, то необходи­мо допустить реальность, скрытую за этой видимостью, то, что- видится в этой видимости, что ее поддерживает и действительно ею является. Эта скрытая реальность именуется Я, это Я — ре­альность невидимая мне, неочевидная, поэтому я должен прийти к ней путем умозаключения, хотя и непосредственного, поэтому,, чтобы утверждать существование Я, мне нужно пройти по мо­стику «следовательно». «Мыслю, следовательно, существую», «Je pense, done je suis». Но кто это Я, которое существует? Je пе- suis qu’une chose qui pense \*. А, вещь! Я — это не мышление,, а вещь, свойством, проявлением, феноменом которой является мышление. Мы вновь вернулись к инертному бытию греческой оптологии. Одной и той же фразой, одним и тем же жестом: Декарт открывает нам новый мир, берет его назад и уничтожает.. У него есть интуиция, вйдение бытия для себя, но он представ­ляет его себе как субстанциальное бытие, на греческий манер. Эта двойственность и внутренняя противоречивость, это огорчи­тельное несоответствие самому себе отличают идеализм и совре­менность, отличают Европу. Европа до сих пор очарована, окол­дована Грецией, которая в самом деле зачаровывает. Но мы и& всей Греции выберем для подражания Улисса, а у него — лишь изящество, с которым он избежал чар Цирцеи и Калипсо, среди­земноморских волшебниц, возлежавших на пенистых островах\*, напоминая сирен и чуточку мадам Рекамье, вытянувшуюся на кушетке. И дар Улисса, о котором молчит Гомер, но знают ста­рые средиземноморские моряки,— единственное средство освобо­диться от рокового пения сирен — это петь наоборот, от конца к началу. Кстати, Улисс был первым Дон Хуаном: покинув буд­ничную Пенелопу, он встречает все очаровательные создания на­шего моря, видит их, влюбляет в себя и затем оставляет.

Наше ученичество у греков кончилось: греки не классики,, они просто архаичны — архаичны и конечно же... всегда пре­красны. Этим они особенно интересны для нас. Они перестают\* быть нашими педагогами и становятся нашими друзьями. Да­вайте станем беседовать с ними, станем расходиться с ними r самом основном. Вопрос, без сомнения, самый трудный и, кроме того, совершенно новый — вообще этот первый публичный курс лекций для жителей Мадрида затрагивает лишь наиболее труд­ные и непонятные проблемы философии, я обещаю вам другие? курсы по темам более доступным,— вопрос, повторяю, коренится в следующем.

Представим себе, что мы размышляем до того, как открыли

**\* Я лишь мыслящая вещь (фр.)\***

***154***

машу субъективность, что соответственно для нас нет большей реальности, чем вещи кругом. Посмотрим, какую мысль о сущ­ности этих вещей мы выработаем. Например, в коне, которого мы видим на ипподроме, что является сущностью вещи-коня? Мы видим его абрис, его масть, крепость его мускулов. Это ли сущность коня, его реальность? Абрис, масть, крепость его му­скулов при касании — вещи различные, конь — это их цело­стность, вернее, единство, в котором слились все другие воспри­нимаемые свойства. Но та вещь, в которой соединились масть, абрис и прочее, невидима. Я предполагаю, я выдумываю ее, это woe толкование наблюдаемого явления, которое состоит в посто­янстве совместного появления этого цвета и этой формы. Истин­ная сущность коня скрыта под этими имеющимися вещами: цве­том, формой и т. д. Но вещь, которая мыслится как опора, сое­диняющая другие вещи, называемые «свойствами коня», не собственно конь. Стало быть, сущность этого животного не его ви­димая, внешняя сущность, а, напротив, нечто, в чем состоит опо­ра видимого, основа его свойств, сущность, которая имеется за ними, его основное существо. Сущность — это вещь, которая, **я** полагаю, имеется за тем, что я вижу в вещи, эа ее видимостью.

Но кроме того, конь движется, с годами меняет цвет и даже внешний вид в результате выполняемой работы — стало быть, его видимости, варианты бесконечны. Если бы конь состоял из своих видимостей, это получился бы не один конь, а бесчислен­ное множество, и все разные. Это значит, что конь был бы такой, другой и еще иной,— стало быть, ни тот, ни другой, ни какой- либо определенный. Но предположим, что за этими видимостя­ми имеется нечто незримое, постоянное, что производит эти ви­димости одну за другой. Тогда мы скажем, что это трансформа­ции одного и того же неизменного существа: сущности коня. В то время как меняется внешность коня, сущность его **в дей­ствительности** неизменна и неподвижна. Сущность, кроме того, является основой различных свойств, представляет собой посто­янный субъект изменений, или акциденций.

Наиболее характерное выражение греческого понимания бы­тия — это бытие сущностное, субстанциальное, бытие непод­вижное и неизменное. Даже в последней субстанции, в начале всего изменения и движения, в аристотелевском Боге, мы нахо­дим существо, которое движет, но не движется — неподвижный

мотор, %ivoov ’axivrjTov. Эта идея субстанциального и статиче­ского бытия в высшей степени справедлива и нерушима, если не иметь других реальностей, кроме приходящих к нам извне, вос­принимаемых нами, так как в действительности от этих внешних вещей перед нами лишь видимости. Но конь существует не по­тому, что видится, и не в своей видимости — о ней мы точно можем сказать, что это лишь видимость, а не реальность. Попро­буйте принять эа реальность, эа нечто достаточное и поддержи­вающее само себя в своем бытии, чистый цвет. Вы сразу заме­

***155***

тите, что это так же невозможно, как существование аверса бе& реверса4, верха без низа. Цвет проявляется как фрагмент ре­альности, которая завершает его, материи, которая является его носителем. Это предполагает, стало быть, реальность, которая позволяет ему существовать, и пока мы ее не найдем или не из­мыслим, нам не будет казаться, что мы достигли подлинного, окон­чательного бытия. Об этом я упоминал в своих первых лекциях как о наиболее традиционном и известном — потому что нужно начинать сначала, чтобы прийти к пониманию. Это я говорил тог­да именно для того, чтобы затем опровергнуть, как и многое дру­гое, казавшееся столь известным.

Вот поэтому Декарт, когда видит, что мышление состоит в\* том, чтобы являться само себе, не верит, что этого само себо достаточно, и слепо, механически применяет устаревшую кате­горию субстанции и ищет субстанциальную вещь за мышлением\* ею испускаемым, излучаемым, в котором она проявляется. Так, ему кажется, что он обнаружил сущность мышления не в самом мышлении, а в вещи, которая мыслит, res cogitans. Для него эта субстанция, quod nihil aliud indigeat ad existendum \*. Стало\* быть, с одной стороны, мышление — это единственное, что несом­ненно существует, поскольку ему достаточно быть видимостью\* чтобы существовать, с другой стороны, для существования оно нуждается в скрытой, незримой основе, вещи, которая мыслит\*. Вам не кажется, что мы следуем идее магнита, магическому обыкновению полагать за видимым, в качестве его объяснения,,, сущее, которое мы не видим и которое само по себе тайна? На самом деле никогда ни у кого не было интуиции субстанции. Декарт приравнивает первую часть высказывания, которая оче­видна— мышление существует,—ко второй, в высшей степени: спорной, бесполезной и искажающей способ бытия мыслителя\* закрепляя и парализуя его в субстанциальном существе, или ве­щи. Нет, я и мышление — это не одно и то же. Мышлению для существования не нужно ничего; если бы было так, Декарт не смог бы принять первую часть, не смог бы сказать: Cogito — мышление существует — и обосновать на этой истине свой вы­вод — следовательно, существую.

Следует признать, что эта картезианская формулировка — ге­ниальная и давшая множество семян истины, которыми вопреки самой себе, она располагает — в частности и в целом представ­ляет собой клубок противоречий. Поэтому ее почти никто не мог понять надлежащим образом за все три века ее существования. И будьте уверены, эти немногие достигли понимания истины\* поскольку обладали смелостью допускать, что сначала не пони­мали ее. Я прожил три года в немецкой земле, где были люди,, считавшиеся специалистами по картезианству. Я прилежно ос- ваивал эту дисциплину день за днем, месяц за месяцем. Что ж\*

**\* Мыслящая вещь... которая не нуждается ни в чем другом, чтобы су­ществовать (лат.).**

***156***

я уверяю вас, в Марбурге никогда не понимали формулировка Декарта, основы идеализма, философии, которую Марбург стре­мится культивировать. Бесплодность эта вызвана тем, что можно счесть каким-то пороком умов: они пытались извлечь из фразы смысл, совершая в большей или меньшей степени насилие, и это называли ее пониманием. Хотя, чтобы понять фразу, нужно за­дать вопрос, единственное ли значение она имеет, т. е. един­ственное ли значение соответствует фразе целиком. «Cogito, sum» **может** иметь много, бессчетное число значений, но на самом де­ле — лишь одно, и его надо понять.

Декарт субстантивирует субъект мышления и, поступив та­ким образом, отделяет его от мышления, превращает во внехн- нюю космическую вещь, полагая, что он не состоит в мышлении и только в мышлении и лишь поэтому является внутренним для самого себя и дает бытие самому себе. Мыслящая **вещь** не мыс­лит о себе самой — подобно тому, как субстанция камня или коня не состоит в том, чтобы казаться самому себе конем или камнем. Итак: я лишь то, чем кажусь себе,— именно так, без колебаний, решительно. Остальное — магия.

Неспособность идеализма выдумать новый способ бытия, ко­торый позволяет сохранить верность своему тезису, обнаружива­ется не менее ясно, если от субъекта мышления перейти к объ­екту. Идеализм предлагает мне основывать мои убеждения на внешней моему разуму реальности, которой, как кажется, обла­дает этот театр. На самом деле, говорит он мне, этот театр лишь мысль, вид или образ театра. То есть он ничем не отличается от химеры, о которой мы недавно говорили и которую расценили как воображаемое существо, забрав из реального сада и поместив в источник, иначе — в разум. Вещи становятся лишь «содержа­нием сознания». Это термин, который часто употреблялся в фи­лософии XIX в., которого не было у Декарта, хотя он мог и должен был бы быть, но возник лишь в книгах Канта5. Благода­ря ему мы берем внешнюю реальность и помещаем ее в разум.

Но сохраним спокойствие. Посмотрим, что надежно и что не­приемлемо в этом фундаментальном положении идеализма. На­дежно то, что предполагаемая внешняя реальность мира лишь, предполагаема, т. е. что реальность в себе, независимая от меня,, архисомнительна. Стало быть, философия не может принять ее. Что это означает? Это означает просто, что внешний мир суще­ствует не во внешнем мире, а в моем осознании его. Где же тог­да нам его поместить? В моем осознании, моем разуме, моем мышлении, во мне. Идеализм рассматривает этот вопрос как ди­лемму: либо этот театр обладает абсолютной реальностью вне меня, либо он обладает ею во мне; он должен где-то находиться\* чтобы существовать, и несомненно, где-то находится. Я не могу поручиться, что он существует вне меня, так как не могу выйти за пределы себя и очутиться в этой предполагаемой абсолютной реальности. Значит, не остается ничего другого, как признать его существование во мне в качестве содержимого разума.

***157***

Но идеализм должен был действовать более осмотрительно. Прежде чем решить, не существуют ли иные, чем эти две, воз­можности — вне меня или во мне,— он должен был спокойно по­размыслить над следующим.

Понятен ли смысл выражения «содержание сознания, или разума», когда речь идет об этом театре? Или это, строго говоря, бессмыслица, т. е. сочетание слов, противоречащих одно друго­му, что-то наподобие «круглого квадрата»?

Рассмотрим это: в каком смысле я употребляю слова «этот театр»? Под этим театром я понимаю помещение в двадцать или около того метров высотой, столько же — шириной, с синим за­навесом, задником и т. д. Но если это составляет часть меня, я могу сказать, что, во всяком случае, часть меня, мой разум, имеет двадцать метров в высоту и столько же в ширину; в ре­зультате я обладаю протяженностью, а мое мышление занимает пространство, причем часть его — синего цвета. Абсурд выска­зывания тут же становится понятен, и идеалист защищается, говоря: я беру назад выражение «театр — содержание сознания» и вместо этого говорю «содержание моего мышления, или созна­ния, это, разумеется, только моя мысль о театре, образ, или во­ображение, этого театра». Тогда действительно все сходится: я думаю, я воображаю, нет ничего удивительного в том, что моя мысль, мое воображение составляет часть меня или является моим содержанием. Но тогда речь не идет о театре: театр мы „должны оставить снаружи. Значит, неправильно, что он или снаружи, или внутри. Театр, внешняя реальность, всегда оста­ется снаружи, он не во мне. Мир — это не мое представление по простейшей причине, что в этой фразе Шопенгауэра, как почти всегда в идеализме, употребляются слова с двойным, не­ясным смыслом. Я представляю себе мир. Мне здесь принадле­жит акт представления, и в этом прямой смысл слова «пред­ставление». Но мир, который я себе представляю, это не моё представление, а представляемое. Шопенгауэр просто смешивает в одном слове «представление» два понятия, о связи которых идет спор,— мысль и мыслимое. Именно за эту категоричность суждения я в прошлый раз назвал грубой эту известную фразу, название его занимательной книги. Она больше чем груба — одна очень современная девица назвала ее просто гаерством.

Но где же в конечном счете находится театр? Ответ очеви­ден: он не составляет части моего мышления внутри меня, но и не находится вне его, если под «вне» понимать «не иметь ни­чего общего»,— он вместе, нераздельно вместе с моим мышле­нием, ни «в», ни «вне», а с моим мышлением, подобно тому как аверс связан с реверсом, лицо с изнанкой, без этой связи реверс превратится в аверс, лицо в изнанку. Вспомните, каким образом мы рассуждали, наблюдая за тем, как идеализм формулировал свой тезис: я вижу сад, закрываю глаза и перестаю его видеть. Это бесспорно. Что здесь произошло? Здесь одновременно заклю­чены мое видение и сад, мое сознание и его объект, мое мыш­

***158***

ление и то, о чем я мыслю. Но вот я снова открываю глаза\* и сад появляется вновь,— стало быть, как только начинает су­ществовать мышление, зрение, начинает существовать и его объ­ект, видимое. Это явление бесспорное. И так как философия стремится к тому, чтобы слагаться лишь из явлений бесспор­ных, ничего не остается, как' принять вещи такими, какие они есть, и сказать: внешний мир не существует без моей мысли о нем, но внешний мир не является моим мышлением; я не театр и не мир — я перед этим театром, я с миром, существуем мир и я. И обобщая, можно сказать: мир является не реаль­ностью, существующей в себе, независимо от меня,— а тем, чтб он **для** меня и передо мной, и пока больше ничем. Пока мы движемся вместе с идеализмом. Но добавим: поскольку мир — это лишь то, чем он мне кажется, он будет лишь кажущимся существом, и нет причины, которая заставляла бы нас искать его субстанцию эа этой видимостью — ни в субстанциальном кос­мосе, подобно античным ученым, ни лревращая самого себя в субстанцию, которую носишь при себе, как свое содержание или представление, как вещи, которые я вижу, трогаю, воображаю. Это великое предубеждение античности, которое должна исклю­чить теперешняя идеология. Этот театр и я находимся друг перед, другом, без посредников: он существует, потому что я его вижу,, и является, несомненно, по крайней мере, тем, что я вижу, и та­ким, как я вижу, и это исчерпывает его бытие явлением мне. Но он не во мне и не смешивается со мной: наши отношения прекрасны и недвусмысленны. Я тот, кто видит его сейчас, **огр** то, что я сейчас вижу,— без него и других вещей, подобных ему, мое зрение не существовало бы, т. е. я бы не существовал. Без объектов нет субъекта. Ошибка идеализма состояла в том„ что он превратился в субъективизм, в подчеркивание зависимо­сти вещей от того, чтб я о них мыслю, от моей субъективности, но не обращал внимания на то, что моя субъективность такжо зависит от существования объектов. Ошибкой было утверждать\* что я поглощаю мир, вместо того чтобы оставить нас нераздели­мыми, соседствующими, близкими, но тем самым различными. Смешно было бы сказать, что я синий, потому что вижу синие предметы, так же смешно, как утверждать, что синий предмет — это одно из моих состояний, часть моего Я, потому что он видим мною. Я всегда с собой, Я не что иное как то, что я мыслю о себе, я не могу выйти за пределы себя — но чтобы обнару­жить мир, отличный от меня, мне не обязательно выходить за свои пределы, он всегда рядом со мной, и мое бытие такое жег как бытие мира. Я — интимность, так как в меня не входит ни­какое трансцендентное существо, но в то же время я — место\* где появляется обнаженный мир, который не является мной, чужой для меня. Внешний мир, Космос, соседствует со мной и в этом смысле он близок мне, но он — не я и в этом смысла далек и чужд мне.

***159***

Значит, нам нужно внести поправки в исходный момент фи­лософии. Основное данное Универсума состоит не просто в том, что существует мышление и существую я, мыслящий,—но в том, что, если существует мышление, то существую я, который мыс­лит, и мир, о котором я мыслю,— и существует одно с другим, так что их невозможно разделить. Но ни я не являюсь субстан­циальным бытием, ни мир, но оба мы находимся в живой связи: я тот, кто видит мир, а мир — то, что видимо мною. Я существую для мира, а мир — для меня. Если нет вещей, чтобы видеть, думать и воображать, я бы не видел, не думал и не воображал, т. е. не существовал бы.

(Лейбниц в том фрагменте труда, где он дает беглую кри­тику своего предшественника Декарта, замечает, что, по его мне­нию, относительно Универсума существует не единственная исходная версия, а две в равной степени и нераздельно изна­чальные; одна гласит: sum cogitans — существует мышление, а другая: plura a me cogitantur — я мыслю о многих вещах. Уди­вительно, что до сих пор эта удачная мысль не была использо­вана никем, даже самим Лейбницем.)

В итоге, господа, в суровых и ожесточенных поисках исход­ных данных Универсума, несомненно в Универсуме имеющихся, я обнаружил первичное и фундаментальное явление, которое ос­новывается и утверждается на самом себе. Это явление — совме­стное существование Я, или субъективности, и его мира. Одного без другого не существует. Я не могу осознать себя иначе, чем осознавая объекты, окружение. Я не мыслю, если не мыслю о вещах,— стало быть, обнаруживая себя, я всегда обнаруживаю рядом с собой некий мир. Я, являясь субъективностью и мыш­лением, оказываюсь частью двойственного явления, другую часть которого составляет мир. Стало быть, радикальным и под­линным данным является не мое существование, не то, что я существую, а мое сосуществование с миром.

Трагедия идеализма коренится в том, что подобно алхимику преобразуя мир в «субъект», в содержание субъекта, он замы­кал его в самом себе, и было невозможно объяснить, каким об­разом, если этот театр лишь мое воображение, часть меня, он кажется настолько отдельным от меня. Но сейчас мы добились совершенно иного положения: мы осознали, что несомненна связь двух неразделимых понятий— того, кто мыслит, отдает себе от­чет, и другого — о чем я отдаю себе отчет. Сознание продолжает оставаться интимным, но теперь оказывается интимным и близ­ким не только моей субъективности, но и моей объективности, миру, который очевиден для меня. Сознание представляет собою не заточение, а напротив, удивительнейшую первичную реаль­ность, являющуюся основой любой другой, состоящей в том, что некто, я, являюсь собой именно тогда, , когда отдаю себе отчет в различных вещах, в мире. Таково высшее своеобразие разума, которое необходимо принять, исследовать и описать самым тща­тельным образом, таким, каково оно во всей его удивительности

***Í00***

и великолепии. Я вовсе не закрыто, оно по преимуществу от­крыто. Видеть этот театр — то же, что открывать себя тому, что не является мной.

Это новое положение не парадоксально: оно совпадает с есте­ственной деятельностью разума, сохраняет ее и признает ее здравый смысл. Оно также преодолевает и реалистический тезис, который служит основой античной философии, ее сущностью: внешний мир не иллюзия, не галлюцинация, не субъективный мир. Все это достигается новым положением путем отстаивания и очищения идеалистического тезиса, утверждающего, что несом­ненно существует лишь то, что кажется мне существующим. Вы видите, как дочерние идеи, новые истины, несут внутри себя породившие их истины древние, плодоносные древние истины? Повторим: любое преодоление — это сохранение. Неверно, что существует лишь сознание, мышление, Я. Истина в том, что я существую вместе с моим миром и в моем мире и я состою в том, чтобы заниматься этим миром, видеть его, воображать, мыс­лить о нем, любить его и ненавидеть, быть печальным или ра­достным в нем и из-за него, двигаться в нем, изменять его и выдерживать его. Ничто из этого не могло бы быть мною, если бы мир не сосуществовал со мной, передо мной, кругом, ок­ружая меня, показывая себя, повергая меня то в восторг, то в отчаяние.

Но что это? С чем мы нечаянно столкнулись? Это исходное явление — кто-то, кто видит и любит, и ненавидит, и требует этот мир, и в нем движется и совершает усилия, страдает из-за него — не это ли испокон веков называется в самом скромном и универсальном словаре «моей жизнью»? Что это такое? Это просто значит, что первоначальная реальность, явление явле­ний, данное Универсума, то, что дано мне, это... «моя жизнь»— не только мое Я, не мое замкнутое сознание,— это уже истолко­вание, идеалистическое истолкование. Мне дана «моя жизнь», и моя жизнь —это прежде всего то, что я нахожусь в мире; и не в каком-нибудь неопределенном, а в этом мире, в нем те­перешнем, и не просто в этом театре, а именно в этот момент, занимаясь тем, чем я в нем занимаюсь, в этом театральном фраг­менте моего жизненного мира,— я философствую. Абстракции кончились. В поисках не вызывающего сомнений явления я об­наружил не вещь, производящую мышление, а вот что: себя, мыслящего, себя, философствующего в данную минуту. Вот по­чему философия прежде всего обнаруживает того, кто философ­ствует, кто хочет мыслить о всеобщем и для этого ищет нечто несомненное. Но обнаруживает, заметьте это, не философскую теорию, а философствующего философа, т. е. занижающегося сей­час философствованием, тогда как потом этот же самый философ может печально шагать по улице, танцевать в дансинге, или страдать от колик, или быть влюбленным в мимолетную красо­ту. Другими словами, обнаруживает философствование, теорети­зирование как жизненное явление и жизненное действие, как

И Заказ М 406

***161***

частность его жизни и в его жизни, в его огромной, радостной и печальной, полной надежд и ужасов жизни.

Первое, что должна сделать философия,— определить, что та­кое эта данность: «моя жизнь», «наша жизнь», жизнь каждого. Жизнь — это способ радикального бытия: любая другая вещь и способ бытия обнаруживается мной в моей жизни, внутри нее, как ее деталь, они связаны. В ней находится все остальное, как бы включенное в нее, как бы переживаемое. Самое трудное ма­тематическое уравнение, самое абстрактное и значительное поня­тие философии, сам Универсум, сам Бог — это то, что я обнару­живаю в моей жизни, то, чем я живу. И их радикальное и пер­вичное бытие, стало быть, пережито мной, и я не могу опре­делить, чем они являются в качестве пережитых, если не вы­ясню, что значит «жить». Биологи употребляют слово «жизнь», чтобы обозначить феномен органических существ. Органика — это лишь класс вещей, которые обнаруживаются в жизни. Наряду с другим классом вещей, носящих имя неорганических. Важно то, что философ говорит нам об организмах, но так же очевид­но, что мы, сказав, что живем, и говоря о «нашей жизни», жиз­ни каждого, придаем этому слову смысл более непосредственный, более широкий, более решительный. Дикарь и невежда не знают биологии и, однако, вправе говорить о «своей жизни», поскольку под этими словами мы имеем в виду огромное явление, пред­шествующее всей биологии, всей науке, всей культуре,— явле­ние великолепное, фундаментальное, ужасное, которое предпо­лагает и подразумевает все остальные явления. Биолог обнару­живает «органическую жизнь» в пределах своей собственной жизни, как ее момент: это одно из его жизненных занятий и ничего больше. Биология, как всякая наука, представляет собой деятельность, или форму образа жизни. Философия, вернее, фи­лософствование, бесспорно, является жизнью — как бег, влюблен­ность, игра в гольф, возмущение политикой, светские занятия. Все это формы и образы жизни.

Стало быть, коренной вопрос философии в том, чтобы опре­делить этот образ бытия, эту первичную реальность, которую мы называем «нашей жизнью». Итак, жить — это то, чего никто не может сделать за меня,— жизнь существует без права пере­дачи,— это не абстрактное понятие, это мое индивидуальнейшее бытие. В первый раз философия становится частью чего-то не являющегося абстракцией.

Это новая панорама, о которой я говорил,— самая древняя из всех, та, что всегда остается позади. Философия для начала идет сама позади себя, рассматривает себя как форму жизни, конкретно и истинно; в итоге она скрывается в этой жизни, тонет в ней — она пока что размышление о нашей жизни. Древ­няя панорама оказывается самой новой. Таково огромное откры­тие нашего времени. Оно настолько ново, что для него не под­ходит ни одно понятие традиционной философии: образ бытия\* который представляет собой жизнь, нуждается в новых категори­

***162***

ях — не в категориях античного космического бытия; речь идет именно о том, чтобы избежать их и найти категории жизни, сущность «нашей жизни».

Вы видите: то, что в течение сегодняшней лекции было труд­ным для понимания, неуловимым, призрачным, игрой слов, ста­новится ясным, простым и таким, как будто вы думали об этом бессчетно. Таким ясным, таким открытым и очевидным, что иног­да даже слишком, так что, услышав это — заранее прошу про­щения,— услышав, вы окажетесь несколько сбитыми с толку, поскольку мы неизбежно коснемся тайны жизни каждого. Да­вайте раскроем тайну. Эта тайна — жизнь.

**Лекция X\***

***[Новая реальность и новая идея реальности*.— *Нищее бытие*.— *Жить* — *это оказаться в мире*.— *Жить* — *это постоянно решать*, *чем мы будем.]***

В предыдущей лекции мы с вами обнаружили в качестве исход­ного данного Универсума, стало быть в качестве первичной ре^ альности, нечто совершенно новое, отличное от космического бы­тия, из которого исходили древние, и от субъективного бытия, из которого исходят современные ученые. Но то, что мы обна­ружили новую реальность, новое бытие, неизвестное ранее, не исчерпывает значения этих слов. На первый взгляд, самое боль­шее, речь идет о новой вещи, отличной от уже известных, но все же такой же «вещи», как все остальные,— речь идет о не­коем бытии или реальности, отличных от общеизвестных, но в конечном итоге отвечающих тому, что обычно принято обозна­чать словами «реальность» и «бытие»,— словом, что во всех отношениях это открытие подобно обнаружению неизвестного животного для зоологии; животное будет новым, но поскольку животные уже известны, здесь применимо понятие «животное». Как ни жаль, я должен сказать, что речь идет о чем-то гораздо более важном и определяющем, чем все это. Мы обнаружили реальность совершенно новую, стало быть коренным образом от­личающуюся от всего известного в философии, стало быть, нечто, для чего традиционные понятия реальности и бытия не под­ходят. Да, но несмотря на это, мы применяем их, потому что до этого открытия и в ходе него мы не располагаем другими. Преж­де чем создать новое понятие, мы должны иметь и видеть нечто совершенно новое. Следовательно, это не только открытие новой реальности, но и начало новой идеи бытия, новой онтологии — новой философии, и в той мере, в какой она оказывает влияние на жизнь,— всей новой жизни — vita nova.

**\* Вторник, 14 мая.**

**11\***

***¿63***

Невозможно, чтобы сейчас, сразу, кто-либо отдал себе ясный отчет в перспективах и проекциях, которые это открытие содер­жит и заключает в себе. Мне это тоже не к спеху. Необяза­тельно, чтобы важность сказанного на предыдущей лекции была оценена сегодня — я не спешу, потому что я прав. Правота не поезд, который уходит в назначенный час. Спешат только боль­ные или честолюбцы. Единственное, чего мне хотелось бы,— чтобы среди юношей, слушающих меня, нашлись бы несколько сильных душою и тем самым склонных к исканиям разума, чтобы высокие слова, которые я говорил в прошлую пятницу, запечатлелись в их молодой памяти и когда-нибудь вспомни­лись им.

Для античных ученых реальность, бытие обозначали «вещь»; для ученых нового времени бытие означала «интимность, субъ­ективность»; для нас бытие означает «жизнь»,— стало быть, ин­тимность по отношению к самому себе и к вещам. Мы утвержда­ем, что достигли нового, более высокого духовного уровня, по­скольку, если мы посмотрим себе под ноги, на исходную точку — «жизнь», то обнаружим, что в ней сохранены, объединенные и преодоленные, античность и новое время. Мы на более высоком уровне — на нашем уровне,— на высоте времени. Понятие высо­ты времени не фраза, а реальность, как мы очень скоро убедимся.

Вспомним в нескольких словах путь, который привел нас к тому, чтобы принять «жизнь» в качестве исходного данного, пер­вичной реальности, несомненного в Универсуме. Существование вещей как существование независимое от меня сомнительно, сле­довательно, оставим реалистическое понятие античных филосо­фов. Напротив, несомненно, что я мыслю о вещах, что мое мыш­ление существует и что, стало быть, существование вещей за­висит от меня, представляет собой мою мысль о них; такова бесспорная часть идеалистического тезиса. Поэтому мы при­нимаем его, но, чтобы принять, хотим лучше понять и задаем вопрос: в каком смысле и каким образом зависят от меня вещи, когда я мыслю о них,— чем **являются** вещи, когда я говорю, что они лишь мои мысли? Идеализм дает ответ: вещи зависят от меня, они являются мыслями в том отношении, что представ­ляют собой содержание моего сознания, моего мышления, состоя­ния моего Я. Это вторая часть идеалистического тезиса, и ее мы не принимаем. Мы не принимаем ее, потому что это бессмыс­лица; не потому что она неистинна, а по причине более простой. Фраза, чтобы не быть истинной, должна иметь смысл: из ее доступного смысла мы делаем вывод, что она ложна, поскольку понимаем, что утверждение 2 + 2 = 5 ложно. Но эта вторая часть идеалистического тезиса лишена смысла, является нелепостью наподобие «круглого квадрата». Пока этот театр — театр он не может быть содержанием моего Я. Мое Я не обширно и не си­него цвета, а этот театр синего цвета и обладает объемом. То, что я содержу в себе и чем являюсь, это лишь мое мышление и видение этого театра, мое мышление и видение звезды, но не

***164***

тот и не другая. Зависимость между мышлением и его объектами не в том, что они содержатся во мне в качестве моих составля­ющих, как полагал идеализм, а, наоборот, в том, что я нахожу их как отдельные, отдаленные от меня, находящиеся передо мной. Значит, утверждение, что сознание есть нечто закрытое, отдающее себе отчет лишь в том, что содержится внутри него, ложно. Напротив, я отдаю себе отчет, что мыслю, когда, напри­мер, осознаю, что вижу звезду или думаю о ней; и тогда, из то­го, что я отдаю себе отчет, следует, что существуют две вещи различные, хотя и связанные одна с другой: я, видящий звезду, и эвезда, видимая мною. Я нужен ей, но и мне тоже нужна она. Если бы идеализм утверждал только: существует мышление, субъект, Я, он бы утверждал нечто истинное, но неполное; но он не останавливается на этом, а добавляет: существуют толь­ко мышление, субъект, Я. Это ложно. Если существую я, мыс­лящий, то существует и мир, о котором я мыслю. Стало быть, основной истиной является мое сосуществование с миром. Су­ществовать— это прежде всего сосуществовать, т. е. видеть не­что, не являющееся мной, любить другое существо, страдать от каких-то вещей.

Ведь зависимость вещей от меня не является односторонней, как предполагал обнаружить идеализм, она не только в том, что вещи являются тем, что я мыслю и чувствую, а также и в об­ратном, я тоже вавишу от них, от мира. Следовательно, речь идет о взаимозависимости, о соотношении, словом, о сосущество­вании.

Почему идеализм, у которого такая сильная и ясная интуи­ция мышления, понимает его так плохо, фальсифицирует его? По той простой причине, что принимает его без обсуждения тра­диционного смысла понятий «быть» и «существовать». В соот­ветствии с этим укоренившимся смыслом «быть, существовать» значит «быть независимым», поэтому для прежней философии единственное бытие, которое действительно есть, это Абсолют­ное Бытие, представляющее собой вершину онтологической не­зависимости. Декарт яснее, чем кто-нибудь до него, почти ци­нично формулирует идею бытия, когда определяет субстанцию, как я уже упоминал, сказав, что это «quod nihil aliud indigeat ad existendum». Бытие, «которое, чтобы существовать, не нуж­дается ни в ком ином — nihil indigeat»1. Субстанциальное бы­тие — это самодостаточное — независимое — бытие. Столкнувшись с очевидным явлением — тем, что исходная и несомненная реаль­ность — это я, мыслящий, и вещь, которую я мыслю, стало быть двойственность и соотнесенность, ее не решаются принять бес­пристрастно, а говорят: так как эти две вещи —субъект и объ­ект — существуют вместе, они, стало быть, зависят друг от дру­га, и я должен решать, что из них независимо, что не нуждает­ся в другом, самодостаточно. Но мы не находим никакого не­сомненного основания для предположения, что быть одному мо­жет означать «быть самодостаточным». Напротив, оказывается!

***165***

что единственно несомненное бытие, обнаруженное нами, это взаимозависимость Я и вещей: вещи — это то, чем они являются для меня, а я тот, кто выносит их,— стало быть, несомненное бытие пока является не самодостаточным, а «нищим бытием». Быть — значит одному нуждаться в другом.

Эта модификация необыкновенно важна, но она так очевид­на, так ясна и проста, настолько на поверхности, что становится просто стыдно. Теперь вы видите, что философия — это постоян­ное стремление к поверхностности? Игра, где карты держат так, чтобы они были видны противнику?

Исходным данным, как мы сказали, является сосуществова­ние мое и вещей. Но едва мы сказали это, как начинаем дога­дываться, что определять как «сосуществование» способ суще­ствования меня и мира, эту первичную реальность, одновременно единую и двойственную, это великолепное явление сущностной двойственности, значит оказаться некорректными, поскольку со­существование означает не более чем пребывание одной вещи рядом с другой, существование и той и другой. Статический ха­рактер существования и бытия, этих древних понятий, искажает то, что мы хотим выразить. Потому что на самом деле не су­ществует мира самого по себе рядом со мной и меня самого рядом с ним, но мир — это то, что существует для меня, дина­мическое бытие передо мной, напротив меня, а я — тот, кто ока­зывает на него воздействие, кто смотрит на него и кто выдер­живает его, любит его или ненавидит. Статическое бытие при­знано отжившим — мы увидим его второстепенную роль — и должно быть замещено бытием действенным. Бытие мира передо мной — это, скажем, действие, произведенное надо мной, и соот­ветственно мое над ним. Но это — реальность, состоящая в том, что Я видит в мире, мыслит о нем, касается его, любит или ненавидит, что вдохновляет его или сокрушает, что Я изменяет, что переносит и терпит,— это то, что всегда называется «жить», «моя жизнь», «наша жизнь», жизнь каждого. Тогда опровергнем высокомерие уважаемых и священных глаголов «существовать», «сосуществовать», сказав вместо них: то первичное, что имеется в Универсуме, это «моя жизнь» и все остальное, что имеется или не имеется в ней, внутри нее. Теперь можно сказать, что вещи, Универсум, сам Бог являются составляющими моей жиз­ии, поскольку «моя жизнь»— это не только Я, Я-субъект, но жизнь — это еще и мир. Мы преодолели субъективизм трех веков — Я освободилось из заточения в собственной интимности, оно уже не единственное, что имеется, но уже не страдает от одиночества, которым является единственность, о чем мы гово­рили в прошлый раз. Мы избежали заточения, в котором жили как люди нового времени, заточения сумрачного, без света, света мира, и без просторов, которым радуются крылья стремлений и желаний. Мы вне уединенного, обособленного участка Я, за­крытой комнаты больного, полной зеркал, которые безнадежно возвращают нам наш собственный профиль,—мы вне ее, на све-,

***166***

жем воздухе, снова вдыхаем кислород космоса, расправив крылья для полета, обратив сердце к вещам, достойным любви. Мир сно­ва стал горизонтом жизни, который, подобно линии моря, на­прягает кругом нас свою чудесную тетиву арбалета и заставляет паше сердце почувствовать себя стрелой, сердце, израненное са­мим собою, которое вечно болит от скорби или наслаждения. Спасемся в мире—«спасемся в вещах». Это последнее выраже­ние я написал в качестве жизненной программы, когда мне бы­ло двадцать два, я учился в Мекке идеализма и трепетал в смут­ном предвкушении сбора плодов грядущей зрелости. Е quindi uscimmo a riveder le stelle.

Но сначала нам нужно выяснить, в чем своеобразие этого истинного и первичного бытия, представляющего собой «жизнь». Нам не пригодятся понятия и категории традиционной фило­софии— ни одно из них. То, что сейчас перед нами, ново: сле­довательно, мы должны выразить то, что видим, в новых поня­тиях. Господа, нам выпало счастье впервые употребить новые понятия. Поэтому в нашем новом положении мы хорошо пред­ставляем себе радость, какую испытывали греки. Они были пер­выми людьми, открывшими научное мышление, теорию — эту особую изысканную нежность, которую выказывает разум ве­щам, отливая их в точную идею. У них не было за спиной на­учного прошлого, у них не было готовых понятий, священных терминов. Перед ними было открытое бытие, а под рукой лишь обычный язык, на котором говорили все, и вскоре какое-нибудь простое обыденное слово чудесным образом согласовывалось с важнейшей реальностью, открывавшейся перед ними. Обычное слово возносилось, как при помощи левитации, над обиходным уровнем манеры говорить, беседы и благородным образом преоб­ражалось в термин, гордясь, подобно скакуну, тяжестью высшей идеи, оседлавшей его. Когда открывается новый мир, необходи­мым словам выпадает лучшая доля. Мы, наследники давнего прошлого, кажется, обречены использовать в науке лишь иерар­хические, торжественные, застывшие термины, к которым при всем уважении мы потеряли всякое доверие. Какое удовольствие, должно быть, доставляло грекам присутствовать при том, как обычное слово озарялось сиянием научной идеи! Подумайте о жестком, застывшем, неподвижном, холодном, как металл, для детского уха слове «**гипотенуза**», услышанном впервые! Но ведь когда-то, на берегу моря в Греции, умные музыканты, не при­выкшие быть музыкантами, гениальные музыканты, именовав­шиеся пифагорейцами, обнаружили, что у арфы размер самой длинной струны пропорционален размеру самой короткой, так же как звучание первой звучанию второй. Арфа — треугольник, замкнутый струной «самой длинной, самой протяженной»—hipo­tenusa,— ничего более. Кто может сегодня в этом страшном и скучном слове различить простое и милое «самая длинная», на­поминающее название вальса Дебюсси: «La plus que lente»— «Более чем долгий».

***167***

Итак, мы находимся в подобной ситуации. Мы ищем понятия и категории, которые выразили бы «жизнь» в ее своеобразии, и вынуждены заглядывать в обычный словарь, удивляясь тому, как вдруг какое-то слово, простое знакомое слово, не имеющее ранга, не имеющее научного прошлого, начинает лучиться све­том научной идеи и превращается в термин. Это еще один знак, что судьба благосклонна к нам, и мы первопроходцами вступа­ем на неизведанный берег.

Слово «жить» приближает нас к пропасти, пропасти без фраз, без трогательных предзнаменований, скрывающих то, что в ней таится. Нужно с отвагой ступить в нее, несмотря на то, что известно — нас ждет погружение в страшные глубины. Есть бла­годетельные, бездонные пропасти чистого бытия, которые воз­вращают нас к жизни возрожденными, окрепшими, просвещен­ными. Есть явления определяющие, с которыми приходится вре­мя от времени сталкиваться именно потому, что они бездонны, именно потому, что мы теряемся в них. Иисус выразил это бо­жественным образом: «Сберегший душу свою потеряет ее; а по­терявший душу свою ради Меня сбережет ее»2. Сейчас, если ва­ше внимание будет сопутствовать мне, мы на какое-то время погрузимся, подобно ныряльщикам, в собственное наше суще­ствование, чтобы затем вынырнуть, как ныряльщик Короманделя, вернувшийся из морских глубин с жемчужиной зубах —улы­баясь.

Что такое наша жизнь, моя жизнь? Было бы наивно и не­лепо отвечать на этот вопрос определениями из области биологии и говорить о клетках, соматических функциях, пищеварении, нервной системе и т. д. Все эти вещи представляют собой гипо­тетические реальности, построенные на прочной основе, но по­строенные биологической наукой, являющейся видом деятельно­сти моей жизни, если я изучаю ее и посвящаю себя ее иссле­дованиям. Моя жизнь — это не процессы, происходящие в моих клетках, и не то, что происходит на моих звездах, золотых точ­ках, которые я вижу в своем ночном мире. Мое собственное те­ло не больше чем фрагмент мира, который я обнаруживаю в себе, фрагмент, который по многим причинам чрезвычайно важен для меня, что не мешает ему быть лишь одним из множества составляющих в раскрытом передо мною мире. Сколько бы я ни говорил о своем физическом и психическом организме, эго отно­сится лишь к второстепенным частностям, которые предполагают такое явление, как моя жизнь, в ходе которой я обнаруживаю, вижу, исследую, анализирую вещи-тела и вещи-души. Следова­тельно, ответы такого рода даже не соприкасаются с той первич­ной реальностью, которую мы сейчас собираемся определить.

Ведь что такое жизнь? Не нужно далеко ходить, речь не идет о том, чтобы вспоминать приобретенные знания. Основные исти­ны всегда должны быть под рукою, именно поэтому они основ­ные. Что нужно искать, так это истины частные, конкретные, провинциальные, не основные. Жизнь —это то, чем мы являемся

***168***

и что мы делаем: т. е. она из всех вещей самая близкая для каждого. Положим на нее руку, она даст удержать себя, как ручная птица.

Если по дороге сюда кто-нибудь спросил вас, куда вы идете, вы должны были ответить: мы идем слушать лекцию по фило­софии. И действительно, вы здесь слушаете меня. Это не имеет никакого значения. Однако это то, что в данный момент состав­ляет вашу жизнь. Мне очень жаль, но истина обязывает меня сказать, что ваша жизнь, ваше сейчас состоит из того, что весь­ма маловажно. Но будем откровенны и признаем, что наше су­ществование по большей части состоит из такого рода незначи­тельностей: мы идем, приходим, делаем то либо другое, думаем, любим или не любим и т. п. Время от времени наша жизнь, кажется, внезапно обретает напряжение, как бы становясь на дыбы, сгущаясь, уплотняясь: большое горе или огромное стрем­ление призывают нас,— тогда мы говорим, что с нами проис­ходят важные события. Но заметьте, что для нашей жизни это чередование, эта значимость или незначительность неважны, по­тому что кульминационный, исступленный момент не в большей степени жизнь, чем наши обыденные часы.

Следовательно, получается, что на первый взгляд, которым мы окинули жизнь в этом предпринятом нами исследовании ее чистой сущности, жизнь — это совокупность действий и событий, которыми, если можно так выразиться, она обставлена.

Наш метод будет состоять в том, чтобы замечать одно за дру­гим свойства нашей жизни в порядке от наиболее внешних к са­мым внутренним, от периферрш жизни к ее пульсирующему центру. Следовательно, мы обнаружим ряд последовательных определений жизни, каждое из которых сохраняет и углубляет предшествующие.

И вот первое.

Жизнь — это то, что мы делаем, и то, что с нами происхо­дит,— от мыслей и мечтаний или побуждений до игры на бирже или победного сражения. Но разумеется, ничто из того, что мы делаем, не является нашей жизнью, если мы не отдаем себе в этом отчета. Это первое решающее свойство, с которым мы стал­киваемся: жизнь — это удивительная, уникальная действитель­ность, которая обладает привилегией существовать для самой себя. Жить — это значит ощущать жизнь, осознавать свое суще­ствование, где «осознавать» подразумевает не интеллёктуальное знание, не какие-либо специальные познания, а удивительное присутствие жизни для каждого: без этого осознания, без отда- вания себе отчета мы не ощутили бы и зубной боли.

Камень не чувствует и не знает, что он камень: для себя самого, как и для всех остальных, он совершенно слеп. Напро­тив, жизнь — это открытие, не утверждение бытия, а понимание или видение, отдавание себе отчета в том, что является ею. Бес­прерывное открытие, которое мы совершаем относительно себя и окружающего мира. Сейчас давайте дадим объяснение и юри­

***169***

дический статус этому удивительному притяжательному место­имению, которое мы употребляем, произнося «наша жизнь»; она наша, поскольку, кроме того, что она есть, мы отдаем себе отчет, что она есть и какова она. Воспринимая и чувствуя, мы вступа­ем в наши владения, и это всегдашнее пребывание в собственных владениях, это постоянное и коренное присутствие при всем, что бы мы ни делали и чем бы мы ни были, отличает жизнь от все­го остального. Горделивые науки, мудрое знание не более чем приносят пользу, конкретизируют, регламентируют это изначаль­ное проявление, из которого состоит жизнь.

Чтобы найти образ, в котором закреплено воспоминание об этой идее, обратимся к египетской мифологии, где Осирис уми­рает, а Исида, его возлюбленная, хочет воскресить его и дает ему проглотить глаз сокола-Гора3. С тех пор глаз появляется на всех священных картинах египетской цивилизации, символи­зируя первое свойство жизни: смотреть на себя. И этот глаз, пройдя по всему Средиземноморью, оказав влияние на Восток, стал тем, что во всех остальных религиях изображается как изначальный атрибут провидения: видеть себя — основной и на­чальный атрибут самой жизни.

Это вйдение или ощущение, это присутствие моей жизни передо мной, которое дает мне владение ею, которое делает ее «моей»,— это то, чего не хватает сумасшедшему. Жизнь безум­ного — не его, т. е., строго говоря, не жизнь. Поэтому нет ничего более невыносимого, чем вид умалишенного. Потому что в нем законченно проявляется физиономия жизни, но лишь как маска, скрывающая отсутствие подлинной жизни. Перед умалишенным действительно мы ощущаем себя как перед маской, маской по самой своей сути. Сумасшедший, не осознавая себя, себе не при­надлежит, он отчужден, и «отчуждение», «принадлежность чу­жому»— именно так звучали старинные определения безумия, скажем: быть вне себя, быть одержимым, т. е. одержимым кем-то другим. Жить — значит осознавать себя, это ясно.

Хорошо сказано: сначала живи, затем философствуй — это, как вы видите, в строгом смысле начало всякой философии,— да, это хорошо сказано, но надо помнить о том, что жизнь в самих своих истоках и в глубине состоит из знания и понима­ния себя, в вйдении того, что нас окружает, в том, чтобы быть ясным для самого себя. Поэтому, когда мы подходим к вопросу: что такое наша жизнь? — мы можем без раздумий торжественно ответить: жизнь — это то, что мы делаем, разумеется потому, что жить — это осознавать, что мы делаем, это в итоге обнаруживать себя самого в мире, занятого вещами и существами мира.

[Эти простые слова: «обнаруживать», «мир», «заниматься» — теперь термины нашей новой философии. Можно долго говорить о каждом из них, но я ограничусь определением: «жить — это находиться в мире», которое, как все основные идеи этих лек­ций, уже есть в моей опубликованной работе 4. Мне важно отме­тить это относительно идеи существования, я провозглашаю ее

***170***

приоритет. По той же причине мне приятно признать, что самый глубокий анализ жизни принадлежит новому немецкому фило­софу Мартину Хайдеггеру5.]

Здесь необходимо напрячь зрение, поскольку мы прибли­жаемся к опасным берегам.

Жить — это находиться в мире... Хайдеггер в своей только что вышедшей гениальной книге6 дает нам возможность заме­тить все огромное значение этих слов... Речь не идет главным образом о том, что наше тело находится среди других вещей-тел и все это внутри огромного тела, или пространства, которое мы называем миром. Если бы существовали только тела, жизнь не могла бы существовать; одни тела вращались бы вокруг других, всегда одни вдалеке от других, как бильярдные шары или ато­мы, не зная и не будучи значимыми одни для других. Мир, в котором мы, живя, находимся, состоит из вещей приятных и неприятных, жестоких и благоприятных, угрожающих и отрад­ных: важно не то, являются ли вещи телами, а то, что они впечатляют нас, нас интересуют, радуют нас, пугают или застав­ляют нас страдать. Первоначально то, что мы называем телом, это нечто, оказывающее нам сопротивление или препятствующее нам, или поддерживающее и несущее нас,— стало быть, нечто враждебное или благоприятное. Мир — это sensu stricto \* то, что нас интересует. И жить — это каждому находиться среди вопро­сов и проблем, которые его интересуют. То есть, не зная как, жизнь оказывается для себя самой тем, что открывает мир. Нельзя жить, если не находишься в мире, наполненном другими вещами, будь то предметы или существа; это значит видеть вещи и события, любить или ненавидеть их, желать или боять­ся. Жить — это быть занятым другим, что не является са­мим тобой, жить означает сосуществовать с окружающим.

Наша жизнь в соответствии с этим не только наша личность, а в такой форме часть нашего мира: она — наша жизнь — со­стоит в том, что личность занимается вещами или с вещами, и очевидно, что наша жизнь будет зависеть как от того, какова наша личность, так и от того, каков наш мир. [Поэтому мы можем представить «нашу жизнь» как дугу, соединяющую мир и Я; но не сначала Я, потом мир, а одновременно оба.] Эти два термина близки нам в одинаковой степени: мы осознаем не сна­чала себя, а затем мир; а жить, по сути своей, это находиться перед миром, с миром, внутри мира, быть погруженным в его движение, в его проблемы, в его рискованные интриги. Но так­же и наоборот: этот мир, состоящий лишь из того, что интере­сует каждого, неотделим от нас. Мы рождаемся вместе с ним, и в жизни личность и мир подобны божествам Древней Греции и Рима, которые родятся и живут рядом: например, Диоскуры,— пары богов, которые обычно именовались dii consentes, боги единодушные.

**\* В узком смысле (лат.).**

***171***

Мы живем здесь, сейчас, т. е. мы находимся в каком-то месте мира и нам кажется, что мы пришли туда по своей воле. Жизнь в самом деле оставляет поле возможностей внутри мира, но мы не свободны — быть или не быть в этом сегодняшнем мире. Можно отказаться от жизни, но если живешь, нельзя выбрать для этого мир. Это придает жизни трагичность. Жить — это не выбирать по вкусу предварительно понравившееся место, как выбирают, в какой театр пойти вечером,— это значит ока­заться, вдруг и не зная как, ввергнутым, попавшим, заброшен­ным в мир, который невозможно поменять,— в мир сегодняш­ний. Наша жизнь начинается постоянным удивлением по поводу нашего существования — без нашего предварительного согласия, в непредсказуемом мире, подобно потерпевшим кораблекруше­ние. Не мы сами даем себе жизнь, но обнаруживаем ее как раз тогда, когда обнаруживаем сами себя. Подобное же происходит, если некто спящим перенесен за кулисы театра и, разбуженный внезапным толчком, выпущен на сцену перед публикой. Оказав­шись там, что обнаруживает этот персонаж? Ведь он в сложном положении, не зная, ни зачем, ни как оказался на сцене; слож­ность в том, что нужно разрешить каким-нибудь достойным образом эту демонстрацию себя публике, чего он не добивался, не предвидел, к чему не был готов. В основных чертах жизнь всегда непредвиденна. Нас не предупреждают перед появлением в ней — на ее сцене, всегда определенной и конкретной,— мы не бываем подготовлены.

Этот внезапный, непредсказуемый характер и составляет сущ­ность жизни. Совсем другое дело, если бы мы могли подгото­виться к ней, прежде чем войдем в нее. Как говорил Данте: «Стрела, которую ждешь, летит медленнее». Но жизнь в целом и в каждый момент похожа на выстрел в упор.

Мне кажется, этот образ довольно точно передает сущность жизни. Жизнь дана нам, лучше сказать, брошена нам, или мы брошены в нее на то, что дано нам; жизнь — это проблема, ко­торую должны решать мы. И не только в особо трудных слу­чаях, которые мы определяем как конфликты или трудные си­туации, а всегда. Если вы пришли сюда, значит решились на то, чтобы прожить этот отрезок жизни таким образом. Другими словами: мы живем, поддерживая себя на весу, влача тяжесть жизни по перекресткам мира. Тем самым мы не предрешаем, печально или весело наше существование: каково бы оно ни было, оно устанавливается тем, что мы вынуждены непрерывно решать его проблему.

Если бы пуля, выпущенная из ружья, обладала душой, она ощущала бы, что ее траектория точно предопределена наводкой и действием пороха, а если ее траекторию мы назовем жизнью, то пуля окажется просто созерцателем, без какого бы то ни было вмешательства в жизнь: ведь пуля не выстреливает себя сама и не выбирает цели. Но именно потому такой способ существо­вания нельзя назвать жизнью. Жизнь никогда нельзя предопре-

***172***

/делить. Даже будучи совершенно уверены в том, что произойдет с нами завтра, мы всегда рассматриваем это как возможность. Это другой сущностный и драматический атрибут, который нуж­но поставить рядом с предыдущим. В каждый момент жизнь представляет собой проблему, большую или малую, которую нам следует решить, не оставляя решение другому, я хочу сказать, что она никогда не бывает разрешенной проблемой, а в каждый момент мы чувствуем себя вынужденными выбирать из многих возможностей. [Хотя нам не дано выбирать мир, в котором должна протекать наша жизнь,— такова доля ее фатальности, но мы обнаруживаем некое поле с жизненным горизонтом воз­можностей — такова доля ее свободы, следовательно, жизнь — это свобода внутри фатальности и фатальность внутри свободы.] Разве это не удивительно? Мы ввергнуты в нашу жизнь, и в то же время то., во что мы ввергнуты, мы должны сделать сами, отдавая себе в этом отчет, говоря об этом, создавая это. Или по-другому: наша жизнь — это наше бытие. Мы только оно и больше ничего,— но это бытие не предопределено, не предреше­но заранее, а мы должны определить его сами, мы должны ре­шить, что мы будем: например, что мы станем делать, выйдя отсюда. Это я называю «поддерживать себя на весу, поддержи­вать собственное бытие». Нет ни отдыха, ни передышки, по­скольку сон, являющийся одной из форм жизни биологической, не существует для жизни в основном смысле, в котором мы употребляем это слово. Во сне мы не живем, но, проснувшись и вернувшись к жизни, видим, что она обогатились летучим воспоминанием о сновидении.

Простые и устоявшиеся метафоры не менее истинны, чем законы Ньютона. В этих почтенных метафорах, превратившихся в слова, по которым мы ходим все время, как по коралловому острову, повторяю, в этих метафорах заключена совершенная интуиция самых фундаментальных явлений. Так, мы часто гово­рим, что страдаем от «тяжести», что находимся в «тяжелой» ситуации. Тяжесть метафорически перенесена от физического объекта, когда на нас что-то висит и давит нас, на внутреннее состояние. И на самом деле, жизнь отягощает всегда, поскольку жить — это поддерживать самого себя, выносить себя и направ­лять себя. Ничто так не притупляет ощущения, как привычка, и, как правило, мы забываем об этой постоянной тяжести, кото­рую мы тащим и которой мы являемся,—но когда случается что-то необычное, мы вновь чувствуем тяжесть. В то время как светило притягивает другое тело и не ощущает своей тяжести, живущий в мире является одновременно и тяжестью, и рукою, которая ее поддерживает. Подобным же образом «облегчение» восходит к «легче», т. е. к утрате тяжести. Отягощенный забо­тами человек идет в таверну искать облегчения — сбрасывает балласт, и воздушный шар его жизни весело поднимается.

Таким образом, мы заметно продвинулись в нашей вертикаль­ной экскурсии, в этом спуске в глубинную суть нашей жизни.

***173***

Из глубин, где мы сейчас находимся, нам видна жизнь как необ­ходимость решать то, чем мы станем. Мы уже не довольствуем­ся, как вначале, фразой: жизнь — это то, что мы делаем, это совокупность наших занятий и находящихся в мире вещей,— потому что мы заметили, что все эти занятия происходят не автоматически, механически, наподобие проигрывания заранее отобранных граммофонных пластинок, но мы выбираем их сами\* эта определенность идет от жизни; исполнение же по большей части происходит механически.

Огромной важности явление, с которым я хочу вас ознако­мить, уже было нами определено: жить — это постоянно решать\* чем мы будем. Вы чувствуете парадокс, скрытый в этом опреде­лении? Бытие, которое состоит не столько в том, что есть, сколь­ко в том, что будет, стало быть, в том, чего еще нет! Ведь это основной, нескончаемый парадокс нашей жизни. Я не виноват\* это чистая правда.

Но возможно, некоторые из вас сейчас думают: «С каких пор жить — значит решать, чем быть! Вот уже сколько времени мы сидим здесь, ничего не решая, и тем не менее несомненно живем!» На это я ответил бы: «Господа, за это время вы не делаете ничего другого, как только решаете, чем быть. Речь идет не о кульминационных моментах вашей жизни, а о моментах ее\* проведенных относительно пассивно, так как вы являетесь слу­шателями. И однако все полностью совпадает с данным мною определением. Вот доказательства: во время лекции некоторые из вас колеблются между тем, чтобы ослабить внимание и по­грузиться в собственные проблемы или великодушно внимать тому, что я говорю. Вы решаете быть либо внимательными, либо рассеянными, думать о том или о другом, и это размышление о жизни или о чем-то другом, как раз и есть **сейчас** ваша жизнь. То же самое не в меньшей степени относится к тем, кто не колебался, кто все время пребывал в решимости выслушать меня до конца. Минуту за минутой они следовали этому реше­нию, чтобы оно не исчезло, стараясь оставаться внимательными. Наши решения, даже самые твердые, нуждаются в постоянном подкреплении, чтобы быть всегда готовыми, как взведенное ружье, они должны пере-решаться. Вы входили в эту дверь, ре­шив, кем будете: слушателями,— но затем не однажды возобнов­ляли ваше решение — другими словами, вы понемногу усколь­зали из жестких рук оратора».

И сейчас я кончаю извлечением непосредственных выводов из всего этого: если наша жизнь состоит в том, чтобы решать, что мы будем, хочется сказать, что в самих корнях нашей жиз­ни кроется временной признак: решать, что мы будем,— стало быть, речь идет о будущем. И немедленно мы снимаем один за другим все щедрые плоды нашего исследования. Во-первых: наша жизнь — это прежде всего столкновение с будущим. Это другой парадокс. Главное, в чем мы живем,— не прошлое и не

***174***

«настоящее; жизнь — это деятельность, устремленная вперед, а прошлое и настоящее раскрываются потом, в связи с этим будущим. Жизнь — это будущее, то, чего еще нет.

**Лекция XI \***

[Основная реальность жизни**.—** Категории жизни**.—** Теоретическая жизнь**.—** Окружение: фатальность и свобода**.—** Внутренняя модель: беспокойство

и не-беспокойство**.]**

Я много раз говорил, что мы бываем вынуждены преодолевать границы античности и нового времени, и всегда добавлял, что мы преодолеваем их лишь тем, что сохраняем. Дух по самой своей сути одновременно и самое жестокое, и самое нежное и щедрое. Дух, чтобы жить, должен уничтожить свое прошлое, отречься от него, но не может совершить это без того, чтобы в то же время не воскрешать того, что убивает, сохранять его живым внутри себя. Если убить его навсегда, нельзя будет далее отрицать его и, отрицая, преодолевать. Если бы наше мышление не прониклось бы мышлением Декарта, а мышление Декарта не было бы проникнуто мышлением Аристотеля, наше мышление было бы примитивным,— мы должны были бы начинать заново, а не быть наследниками. Превзойти — это наследовать и внести свое. Когда я говорю, что нам необходимы новые идеи, я имею в виду то, что мы должны привнести свое,— прежние идеи про­должают жить, но отходят на второй план. Если мы найдем новый, более фундаментальный способ бытия, ясно, что мы бу­дем нуждаться в понятии бытия, неизвестном ранее, но в то же время наше новейшее понятие должно будет содержать в себе старые, сохраняя долю истины, соответствующую им. Так, уже не раз приходилось намекать — времени было только на то, что­бы намекнуть,— как античная идея космического бытия, суб­станциального бытия, послужила для реальности, в которой еще не было открыто самое изначальное явление — сознание, а затем показала, насколько субъективное бытие было бы ценной идеей, если бы не существовала реальность, предваряющая сам субъект, которым является жизнь.

Итак, античность и новое время совпадают в попытке по­знать, называя это философией, Универсум, или то, что имеет­ся. Но, сделав первый шаг в поисках начальной истины Универ­сума, они начинают расходиться, поскольку античный ученый отправляется на поиски первичной реальности, понимая, разу­меется, под первичной самую важную реальность в структуре Универсума. Если он теист, он говорит, что самая важная ре­альность, объясняющая все остальные, это Бог, если он материа­

\* Пятница, 17 мая.

175

лист, та говорит, что это материя, если пантеист, то говорит, что это безразличная сущность, одновременно материя и Бог — natura sive Deus. Но ученый нового времени приостанавливает эти поиски и вступает в спор, возражая: возможно, что действи­тельно существует та или иная реальность, важнейшая в Уни­версуме, но после того, что мы уже показали, мы не сможем продвинуться ни на шаг, поскольку вы забыли задать вопрос, существует ли несомненно эта реальность, объясняющая все остальные, более того, существуют ли несомненно менее важны© реальности, объясняемые через нее. **Первый** вопрос философии — не расследовать, какая из реальностей самая главная, но какая реальность Универсума самая несомненная, самая надежная,— хотя бы, к примеру, наименее важная, самая скромная и незна­чительная. В общем, первый вопрос философии состоит в том, чтобы определить, что нам дано в Универсуме — вопрос исход­ных данных. Античность никогда не ставила формально эту проблему; поэтому, каковы бы ни были ее достижения в разре­шении других проблем, в этом пункте она ниже по уровню, чем новое время. Мы располагаемся на этом уровне, и единственное, что делаем, это дискутируем с учеными нового времени об ис­ходной и несомненной рёальности. Мы обнаруживаем, что это не сознание, не субъект, а жизнь, включающая в себя, кроме субъекта, мир. Таким образом, мы избегаем идеализма и выхо­дим на новый уровень.

Но заметьте, что все это мы проделываем, не оставляя пер­вого вопроса философии, что мы движемся исключительно в плане того, что дано нам из того, что имеется. Если мы сочтем, что это данное — наша жизнь, которая в Универсуме дается каждому своя, то здесь не будет никакого иного мнения, кро­ме как: из того, что нам дано, не имеется или не дано других .реальностей, гораздо более важных. Вопрос данного или несом­ненного — это не философия, а лишь подступы к ней, ее ввод­ная глава. Мне хочется напомнить, что я 5 говорил об этом на первых же лекциях.

Но я не знаю, все ли поняли следствие этого, простейшее следствие, настолько простое, что, строго говоря, я не должен был бы и говорить о нем, но думаю, что сказать следует. Вот оно: если нам известно, что единственная несомненная реаль­ность существует — какова бы она ни была, мы определили ее,— все остальное, о чем мы говорим, никогда не сможет противоре­чить свойствам, составляющим с полной очевидностью эту ис­ходную реальность. Поскольку все остальные вещи, о которых (Мы говорим, отличные от этой первичной, сомнительны и вто­ричны и не обладают большей стабильностью, чем та, что они получили, основываясь на несомненной реальности. Так, напри­мер, представьте себе, что некто, исходя из принципа нового времени, утверждает: единственное несомненное — это существо­вание мышления; таким образом, он оказывается на уровне но­вого времени. Но затем он добавляет: ясно, что, кроме этого\*

176

имеется материя, физическая материя, состоящая из атомов^ которыми управляют определенные законы. «Кроме этого име­ются»— совершенный абсурд, ведь тот, кто говорит, полагает, что физика обладает той же силой, что и принцип субъективиз­ма. Этот принцип гласит: действительно несомненное нематери­ально и им не управляют законы физики, науки, которая зани­мается вторичными квазиреальностями, подобно всякой частной науке. Что не отрицает истинности физических законов, но огра­ничивает ее силу феноменами второго порядка, к которым они принадлежат, феноменами, которые не претендуют на то, чтобы быть исходными. Физик-идеалист, т. е. физик нового времени,, подобно идеалисту-философу, должен объяснить, как, не имея реальности, более несомненной, чем нематериальная, мышление, можно осмысленно и истинно говорить о вещах материальных, о физических законах и т. д., но чего нельзя сделать, не поте­ряв ipso facto\* свой уровень, это позволить физике оказывать воздействие на определение несомненной реальности. То, что мы говорим о ней — неприкосновенно, нерушимо для всего того, что, основываясь на ней же, мы добавляем потом. То, что я излагаю\* просто и не требует пояснений.

Новое явление, или исходная реальность, это «наша жизнь»\* жизнь каждого. Любое намерение говорить о другой реальности как о более несомненной и первичной, чем эта, невозможно. И не мышление предшествует жизни, поскольку мышление по отношению к самому себе оказывается частью моей жизни, ее отдельным актом. То, что я ищу эту несомненную реальность, не отдельное, взятое само по себе действие, я ищу ее, потому что живу, в настоящее время занимаясь философией, и это пер­вый акт философствования; философствование, в свою очередь\* частная форма жизни, которая предполагает саму жизнь — если допустить, что я занимаюсь философией, потому что этому предшествовало нечто, поскольку я хочу знать, что такое Уни­версум, и сама эта любознательность существует благодаря то­му, что я ощущаю ее как стремление моей жизни, испытываю­щей непокой по отношению к самой себе, возможно, в себе самой и затерянной. В общем, какую бы реальность мы ни захотели счесть первичной, мы убеждаемся, что она предполагает суще­ствование нашей жизни, а то, что мы предполагаем эту реаль­ность, представляет собой жизненный акт, «жизнь».

Какой бы удивительной ни была эта случайность, но единст­венно несомненной реальностью является именно «жизнь», а но простое «cogito» идеализма — что в свое время было столь уди­вительно,— и не форма Аристотеля или идея Платона, когда-то казавшиеся парадоксом. Но что поделаешь. Это так.

Но если так, нет другого средства, как только установить свойства этой новой исходной реальности — и кроме того, нет

\* Тем самым (лат.).

12 заказ № 406

177

другого средства, как только принять их, хотя они малоприятны для наших теорий, существовавших ранее, для всех наук, кото­рым мы следуем, тем не менее выясняя, насколько они истинны по своей сути. Затем — в философской системе — мы должны были бы показать, как, основываясь на реальности «нашей жиз­ни», имеются, кроме того, не противореча сути нашей идеи жиз­ни, органические тела и законы физики и морали, включая тео­логию. Ведь не утверждается же, что, кроме этой несомненной «нашей жизни», которая дана нам, не существует, возможно, «иная жизнь». Правда, эта «иная жизнь» в науке проблематич­на — подобно реальности органической и реальности физиче­ской,— и напротив, эта «наша жизнь», жизнь каждого не про­блематична, а несомненна.

В последний раз мы наскоро — времени не было — пробова­ли дать определение жизни. Возможно, вы чувствуете себя сби­тыми с толку, поскольку то, что мы говорили, было баналь­ностью. Но это означает быть очевидным, а мы подчиняемся очевидностям. Жизнь не тайна, а совсем наоборот: это очевид­ность, самая большая существующая очевидность, и из-за ее чистого бытия собой, из-за ее прозрачности нам трудно ее заме­тить. Наш взгляд проходит дальше, к проблематичным знаниям, и нам трудно задержать его на этих ближайших очевид­ностях.

Так, очевидно, что жить означает, что я оказываюсь в мире. Если я оказался бы лишь сам с собой, я существовал бы, но это существование было бы не жизнью, а исключительно субъектив­ным существованием идеализма. Но здесь ложно то, что я мог бы оказаться лишь сам с собой, поскольку, открыв свое «Я», себя самого, я обнаруживаю, что это некто, занимающийся с тем, что не он сам, с другими некто, которые, кроме того, предстают пе­редо мной объединенными и как бы между собой связанными контуром окружающего единства, мира, в котором нахожусь я — не пассивный или инертный, а угнетенный этим миром или в восторге от него. Ведь мир — это то, что находится передо мной, вокруг меня, когда я нахожу себя, то, что существует для меня и очевидно на меня воздействует. Мир — это не при­рода, Космос античности, который представлял собой существую­щую в себе реальность, от которой субъекту был известен лишь тот или иной фрагмент, но тайна ее сохранялась. Мир жизни не имеет от меня никаких тайн, поскольку состоит исключи­тельно из того, на что я обращаю внимание, и именно таков, каким я его вижу. В моей жизни участвует лишь то, что в ней присутствует. Таким образом, мир в целом — это живущее. Предположим, что мой мир состоит из чистых тайн, вещей тай­ных, загадочных, подобно миру некоторых американских кино­лент. Итак, то, что составляет тайны, загадки, становится для меня присутствующим, очевидным, прозрачным и воздействует на меня как некая тайна и некая загадка; и я должен сказать: дшр, в котором я живу, это несомненная и очевидная тайна,

178

мне ясна его сущность, состоящая в таинственности,—и это бу­дет все равно, что сказать: мир синий или желтый.

Первым свойством этой исходной реальности, которую мы зовем «нашей жизнью», является ее существование самой по себе, стремление отдать себе отчет, прозрачность для самой себя. Только поэтому несомненна и она и то, что образует часть ее,— и только потому, что лишь она несомненна, она и есть исходная реальность.

«Оказываться», «отдавать себе отчет», «быть прозрачным»— это первая категория, конституирующая жизнь. Некоторые из- вас не знают, что эначит категория. Не смущайтесь. Категория — простейшая вещь в философской науке. Пусть вас не смущает, что вы не энаете простейшей вещи. Ведь мы не знаем простей­ших вещей, которыми битком набит ближний. Никогда не стыд­но не знать чего-либо — напротив, это естественно. Стыдно не- хотеть узнать, отказываться выяснить что-то, когда предостав­ляется случай. Но от этого никогда не отказывается незнаю­щий, а, наоборот, тот, кто полагает, что знает. Вот это стыдно: полагать, что знаешь. Тот, кто полагает, что знает что-либо, но- на самом деле не знает, своим предполагаемым знанием закры­вает путь в своем разуме, по которому могла бы проникнуть подлинная истина. Грубое понятие, имеющееся у него, высоко­мерное или неотесанное, действует подобно сторожу-термиту & термитниках — жилищах насекомых, напоминающих муравьев,— сторожу с огромной, глянцевой, твердой головой, который при надобности затыкает ею входное отверстие, закупоривая лаз соб­ственным лбом, чтобы никто не мог войти. Подобным же обра­зом тот, кто полагает, что знает, закрывает собственным ложным понятием, своей головой то отверстие в разуме, сквозь которое проникло бы действительное знание. Тот, кто ведет в Испании и за ее пределами интеллектуальную жизнь, непроизвольно срав­нивает ее особенности, и сравнение заставляет убедиться в том, что закрытость разума — постоянное и характерное свойство испанцев. И не случайно, если испанец в интеллектуальном от­ношении мало проницаем, то это потому, что он также закрыт в областях души гораздо крепче, чем в области разума. Но что да­же тяжелее, чем эта малая проницаемость испанца, так это недостаточная проницаемость души испанки. Я произнес жесто­кие слова — но не второпях и не наугад. Этим я объявляю дис­куссию на тему образа жизни испанской женщины, дискуссию, которая начнется, как только будут сказаны эти слова. Это будет дискуссия, лишенная лести и очень болезненная для ме­ня. Я никогда не был похож на распространенный персонаж, о котором постоянно говорят, что он верит в обязанности того или другого. Я за всю свою жизнь редко верил в обязанности. Я прожил ее и продолжаю жить под воздействием иллюзий, а не обязанностей. Более того: этика, курс которой я, возможно, изложу вам, отличается от всех традиционных тем, что основ­ной идеей в ней считается не мораль, а иллюзия. Долг — вещь.

**12\***

179

важная, но вторичная — это замена, Ersatz \* иллюзии. Ясно, что мы делаем **хотя бы** по обязанности то, чего не можем заставить себя делать ради иллюзии. Стало быть, эта кампания по теме «испанская женщина» достаточно сурова, чтобы быть иллюзией; напротив, она будет жертвоприношением; и я думал, что должен вести ее в течение долгих, долгих лет. Я пола\* гаю, что из всех вещей, которые в нашей испанской жизни тре­буют радикальной перемены, возможно, ни одна так не нужда­ется в ней, как душа женщины. И для того, кто полагает, как и я, что женщина оказывает сказочное — большее, чем предпо­лагают и чем подозревают,— и постоянное, неотразимое и тон­кое влияние на историю, очевидно, что немало больших и по­стоянных дефектов испанского бытия, происхождение которых ищут в самых непонятных причинах, идут просто от недоста­точной женственности испанок. Такие высказывания — неблаго­дарный и опасный труд, и я чувствую, что обязан взять его на себя, даже предвидя довольно неприятные последствия этого решения. Как видите, и в этом пункте я в корне расхожусь с официальным мнением. Я не очень вежлив, но с вежливостью надо кончать, преодолеть ее, так же, как новое время и идеа­лизм, создававшие для нее атмосферу — нужно, чтобы восхи­щение обратилось на женщин более энергичных, сложных, пла­менных. Сейчас ничто не покажется более неуместным, чем изысканный поклон, с которым доблестный кавалер 1890-х годов приближался к даме, чтобы сказать ей галантную фразу, витие­ватую, как стружка. Девушки уже отвыкли от подобного обхож­дения, и такой жест, который тридцать лет назад казался вопло­щением мужественности, сегодня расценили бы как жен­ственный.

Но вернемся к нашему случаю — что такое категории. Речь шла о том, что некоторые из вас не имеют и не имели ясного представления о том, что такое категория. Это не имеет значе­ния, поскольку понятие категории одно из самых простых в мире. Конь и звезда различны во многих элементах, в большин­стве своих компонентов. Но насколько бы сильно они ни разни­лись, у них есть нечто общее: о том и о другом мы говорим, что это вещи-тела. Действительно, конь и звезда представляют собой нечто реальное и, кроме того, занимают пространство, существуют во времени, подвержены таким изменениям, как движение, и, в свою очередь, производят изменения в других вещах при столкновении с ними, обладают каждый своим цветом, формой, плотностью — другими словами, качествами. Таким образом, за их бесчисленными различиями мы обнаруживаем, что они совпадают в минимуме элементов и свойств: быть реаль­ными, занимать пространство и длиться во времени, обладать качествами, подвергаться воздействию и воздействовать. Подоб­но им все, что стремится быть вещью-телом, неизбежно будет

**\* Замена, суррогат (нем.).**

180

обладать этой минимальной суммой свойств, или особенностей, этой сущностной основой телесного существа. Вот это и есть аристотелевские категории. Свойства, которые любое реальное бытие, будучи таковым, несет в себе и непременно обладает ими — прежде и отдельно от остальных различающихся элементов.

Насколько бы наша реальность, «жизнь» ни отличалась от античной космической реальности, она будет составлена суммой категорий, или компонентов, одновременно необходимых, ориги­нальных, нераздельных меж собой. Эти категории «нашей жиз­ни» мы ищем. Наша жизнь, стало быть жизнь каждого, отлична от моей и твоей, но обе—«моя жизнь», и в обеих ряд общих ингредиентов — категории «моей жизни». Однако в этом отно­шении имеется коренное различие между «моей жизнью» и ре­альностью «бытия», используемой философией. «Бытие»—это нечто общее, что само по себе не претендует на индивидуальные черты. Аристотелевские категории — это категории бытия вооб-

II

ще — ovrjovQ. Но «моя жизнь» в приложении к моему случаю или случаю каждого из вас, это идея, которая, разумеется, пред­полагает индивидуальность; из чего следует, что мы обнаружили редчайшую идею, «общую» и в то же время «индивидуальную». Логике до сих пор не было известно понятие, казалось бы столь противоречивое. Сам Гегель, который хотел найти нечто подоб­ное, не достиг этого: его «универсальная конкретность» в конеч­ном итоге универсальна, но не истинно, изначально конкретна, не индивидуальна. Но сейчас мы не можем даже пытаться вникнуть в эту тему. Пройдем мимо, не затронув ее.

Оказывается, «отдавать себе отчет», «быть прозрачным»— **это** первая категория нашей жизни, и ещ8 раз прошу не забы­вать, что здесь «сам себе»—это не только субъект, но также и мир. Я отдаю себе отчет о себе в мире, о себе и о мире — это **и** есть «жить».

Но это «оказываться» означает, разумеется, оказываться занятым чем-нибудь в мире. Я состою из моих занятий тем, что имеется в мире, а мир состоит из того, что меня занимает, и только. Заниматься — значит делать то или другое,— напри­мер, мыслить. Мыслить — значит создавать, например, истины, создавать философию. Заниматься — значит создавать филосо­фию, или делать революцию, или свертывать сигарету, или до­биваться footing\*, или творить эпоху. Это то, что в моей жизни есть я. Что касается вещей — каковы они? Что существует в этой изначальной перспективе и первичном способе бытия, при котором они живут для меня? Меня — совершающего действия — думающего, бегущего, двигающегося или ожидающего. И что такое сделано? Любопытно! Сделанное — это тоже моя жизнь. Когда я занимаюсь тем, что жду, явление — это ожидание, когда я сворачиваю сигарету — явление не именно сигарета,

**\* Положение (англ.).**

***m***

а мое свертывание ее, сигарета сама по себе, вне моей дея­тельности, не обладает первичным бытием — это заблуждение античности. Первичное бытие — это то, что я делаю руками, на­чиная свертывать ее, и когда я заканчиваю это действие, она перестает быть предметом свертывания, становится другим пред­метом — который следует зажечь и потом курить. Ее истинное бытие сводится к тому, что она представляет собой как предмет моих занятий. Она не сама по себе — продолжающая существо­вать, xtóPl0Tóv,— помимо моей жизни, моих действий по отно­шению к ней. Ее бытие функционально, ее функция в моей жизни такова: это **бытие для** —г для того, чтобы я делал с ней то или другое. Тем не менее, подобно традиционной философии,, я говорю о бытии вещей как о том, чем они обладают сами по себе, и помимо того, как я манипулирую ими или они служат мне в жизни — я употребляю понятие «бытие» в устоявшемся смысле; а из этого действительно следует, что, когда я перед, какой-либо вещью абстрагируюсь от ее первичного бытия, т. е. ее бытия служебного, обиходного и испытанного, и обнаружи­ваю, что вещь не исчезает, когда я не занимаюсь ей, а остается где-то вне моей жизни, возможно в ожидании, что в другой ра& сможет мне зачем-то пригодиться. Прекрасно; но тогда это бы­тие **в себе**, а не **для** моей жизни возникает вследствие того, что я абстрагирую его от моей жизни, и абстрагирование тоже дело и занятие — занятие, состоящее в том, чтобы не жить существо­ванием этой и другой вещи, в том, чтобы **полагать** ее отдельно от меня. Стало быть, это бытие вещей для себя, их космическое и продолжающее существовать бытие тоже является бытиём для меня, это то, чем они являются, когда я перестаю жить ими,, когда я делаю вид, что не живу ими. Эта изображаемая ситуа­ция, которую я бы не назвал ни неистинной, ни ложной, а лишь виртуальной, в которой предполагается, что я не существую и\* стало быть, не вижу вещи как существующие для меня и спра­шиваю себя, каковы они будут тогда,—эта ситуация виртуаль­ного пребывания вне себя, или не-жизни, представляет собой ситуацию теоретическую. Знаете ли вы, что, признавая правоту Фихте и продолжая теоретизировать, философствовать, значит,, собственно говоря, не жить — именно потому что это форма жизни — **теоретическая жизнь**, **созерцательная жизнь**? Теория к ее крайняя формам — философия — это исследование того, как жизнь может выйти за пределы самой себя, не заниматься со­бой, не интересоваться вещами. Но не интересоваться вещами — это не пассивное состояние, это форма проявления интереса: т. е. интересоваться вещыо, отсекая нити жизненного интереса, которые связывают ее со мной, спасая ее от погружения в мою жизнь, оставляя ее одну, в чистой отсылке к самой себе, ища в ней ее саму. Ведь не интересоваться вещами — это интересо­ваться самостью каждой вещи, наделять ее независимостью, су­ществованием, можно сказать, индивидуальностью — начать смот­реть на нее, исходя из нее самой, а не из меня. Созерцание — это

182

«попытка перевоплощения. Но это — поиск в чем-то того, что в нем содержится абсолютно своего собственного и отсекание вся­кого моего пристрастного интереса к нему, отказ от его употреб­ления, не желание, чтобы оно мне служило, а мое незаинтересо­ванное служение ему, чтобы оно видело себя, обнаружило себя **ж** оказалось самим собой и для себя — это, это... не любовь ли это? Значит, созерцание в своих истоках — это акт любви, если предположить, что любить в отличие от желать — это попытка жить, исходя из другого, ради него выходя за пределы себя. Древний божественный Платон, которого мы отрицаем, продол­жает щедро жить в нашем отрицании, наполняя его, вдохнов­ляя его, придавая ему аромат. Так, мы обнаруживаем в совер­шенно повой, другой форме его идею об эротическом происхож­дении познания.

Я коснулся этого бегло, не поясняя, не анализируя тщатель­но каждое из употреблявшихся выражений, для того чтобы вы в краткой и грубой схеме угадали, куда клонится традицион­ный смысл бытия в этой новой философии и заодно чтобы вы предположили, каков был бы наш путь, если бы нам хватало времени. На вопрос: что такое философия? — мы могли бы дать самый радикальный ответ, что ее не было до сего дня. Потому что на предыдущих лекциях мы определяли, что такое фило­софская теория, и пришли к тому, что обнаружили в ней жизнь,— но сейчас мы действительно должны ответить на наш вопрос. Потому что философская теория, которая есть или мо­жет быть в книгах, это лишь абстракция подлинной реальности философии, лишь ее осадок, ее полумертвое тело. Подобно тому как конкретная, а не абстрактная реальность сигареты <есть нечто, что создает, сворачивая ее, курильщик, бытие фило­софии есть то, что создает философ, есть философствование и форма жизни. И это то, что я собирался тщательнейшим обра­зом исследовать на ваших глазах. Что же такое философия как образ жизни? Мы уже видели, что это зиачит выходить за пре­делы себя— ради того, что имеется, или Универсума,— созда­вать из себя место, пространство, где Универсум узнает и при­знает себя. Но бесполезно хотеть без длительного анализа придать этим словам их точный содержательный смысл. Доста­точно вспомнить, что греки, хотя и не имели собственно фило­софских книг, но, задавая себе — как Платон — вопрос: что такое философия? — думали о человеке, о философе, о жизни. Для них философствовать было прежде всего [hog 'frecDpTjrixog \*. Строго говоря, первые философские книги — не только по теме, по и в формальном отношении — были жизнеописаниями семи мыслителей, биографиями. То, что не определяет философию как философствование и философствование как особый тип жизни, не существенно и не изначально.

**\* Созерцательная жизнь (греч.).**

183

Но сейчас мне хотелось бы прежде чем делать выводы, дать, несколько более законченное определение «нашей жизни». Мьг> видели, что это значит быть занятым тем или другим, делать. Но все делание означает занятие чем-то для чего-то. Занятие, которым мы сейчас поглощены, коренится в этом «для», ко­торое обычно называет цель. Этому «для», учитывая которое я сейчас действую и в этом действии живу и существую,, я посвятил себя, потому что среди открывавшихся передо мной возможностей я счел его лучшим занятием моей жизни. Каждое из этих слов — категория, и поэтому их можно анализировать бесконечно. В соответствии с ними следует, что моя теперешняя жизнь, которую я осуществляю, или то, что я делаю в действи­тельности, я предрешил, т. е. что моя жизнь, прежде чем быть просто действием, является решением действовать — решением моей жизни. Наша жизнь решается сама по себе, она предре­шается\* Она не дана нам готовой — наподобие траектории пули, о которой я упоминал в прошлый раз. Но она состоит в реше­нии себя, потому что жить — это находиться не в непроницае­мом, а в богатом возможностями мире. Мир жизни состоит для меня в каждый момент из возможности делать то или другое\*, а не из необходимости против желания заниматься чем-то одним и именно этим одним. С другой стороны, эти возможности не безграничны — в таком случае это не конкретные возможности\*, а чистая недетерминированность, а в мире абсолютной недетер­минированности, в котором все одинаково возможно, нельзя ре­шиться ни на что. Для того чтобы было возможно решение\* нужно одновременно дать свободу и границы, относительную детерминацию. Это выражается категорией «обстоятельства». Жизнь всегда оказывается в определенных обстоятельствах\* в расположении кругом нее — circum — вещей и лиц. Жизнь проходит не в пустом мире, мир жизни конститутивно представ­ляет собою обстоятельства, этот мир здесь, сейчас. И обстоя­тельство является чем-то детерминированным, закрытым, по в то же время открытым и обладающим внутренней свободой, пространством или подтверждением направления движения, при­нятого решения: обстоятельство — это русло, которое проклады­вает жизнь в неподатливой почве. Жить —значит жить здесь\* сейчас — здесь и сейчас непреклонны, неизменяемы, но широки. Всякая жизнь решает, сама себя выбирая среди многих возмож­ных. Astra inclinant, non trahunt — звезды склоняют, но пе ве­лят. Жизнь в одно и то же время фатальность и свобода, сво­бодное бытие внутри данной фатальности. Эта фатальность пред- лагает нам определенный, неизменяемый набор возможностей\* т. е. предлагает нам различные судьбы. Мы принимаем фаталь­ность и в ней решаемся на судьбу. Жизнь — это судьба. Я на­деюсь, что никто из слушающих меня не сочтет необходимым доказывать мне, что детерминизм отрицает свободу. Если же\* хотя я в это не верю, вы станете говорить это мне, я отвечу\* что мне жаль детерминизм и жаль вас. Детерминизм в лучшем

184

случае это, наиболее точно, теория о реальности Универсума. Если бы она и была точна, она всего лишь теория, интерпрета­ция, осознанно спорный тезис, который нужно доказывать. Стало <быть, если бы я был детерминистом, я не мог бы поверить, что эта теория воздействует на первичную и несомненную реаль­ность, которую мы сейчас описываем. Для детерминиста его жизнь как таковая относительно не детерминирована, и он вы­бирает в какой-то момент между детерминизмом и индетерми­низмом. Значит, ссылаться в этом плане на данный вопрос было бы равносильно незнанию того, чем является детерминизм, и незнанию, прежде всякой теории, того, что такое анализ пер­вичной реальности. Того, что я сказал, недостаточно: жизнь — это одновременно фатальность и свобода, ограниченная возмож­ность, но все же возможность, стало быть, открытая; но это невозможно и обосновать. Я не только не могу размышлять об этом, т. е. проверять, но поскольку я не должен размышлять об этом, мне даже следует сознательно избегать всех размышле­ний и ограничиться выражением в понятиях, описанием перво­начальной действительности, которая находится передо мной и которая является предпосылкой любой теории, любого размыш­ления и любой проверки. (Например, описание этого театра.) Чтобы предотвратить грустные замечания наподобие этого, кото­рые мне не хотелось бы слышать от вас, я с самого начала сде­лал довольно простое предупреждение. И сейчас — замечу в скобках — я позволю себе сказать, что теории детерминизма вот так, впрямую, сегодня не существует ни в философии, ни в фи­зике. Чтобы сразу подтвердить эту мысль, одновременно серьез­но и кратко, я хочу, чтобы вы послушали, что говорит один из самых видных современных физиков — последователь и продол­жатель Эйнштейна Германн Вейль 1 в книге о логике и физике, опубликованной два года назад: «Из всего вышесказанного се­годня заметно выделяется физика, содержание которой — это сочетание законов и статистики в ситуации рискованной защиты детерминизма». Один из механизмов закрытости разума, о кото­ром я упоминал, состоит в том, что когда мы слушаем нечто и у нас возникает самое простое возражение, мы не думаем, что оно приходило в голову тому, кто говорит или пишет, и что, вероятно, это мы не поняли, что он говорит. Если мы так не ду­маем, мы неизбежно следуем за тем, кто говорит или кто напи­сал книгу, которую мы читаем.

Ведь жизнь — это парадоксальная реальность, состоящая в том, что мы решаем, что мы будем, стало быть, в бытии, в ко­тором нас еще нет, в начинании будущего бытия. В противопо­ложность космическому жизненное бытие начинается через бу­дущее, через потом.

Это было бы невозможно, если бы время было по происхож­дению космическим.

[Космическое время — это только настоящее, поскольку буду­щего еще нет, а прошлого уже нет. Каким же образом тогда

185

прошлое и будущее продолжают составлять часть времени? Именно в этом сложность понятия времени, которое рискуют' употреблять философы.

«Наша жизнь» размещена, стоит на якоре в настоящем мо­менте. Но что такое моя жизнь в данный момент? Нельзя ска­зать, что она состоит в том, что я говорю; то, чем я живу в данный момент, это не движение губ, это действие механиче­ское, вне моей жизни, принадлежит космическому бытию. На­против, она состоит в том, что я обдумываю то, что собираюсь сказать; в данный момент я предвосхищаю, проектирую буду­щее. Но чтобы сказать, необходимо применить некие средства — слова,—и это предоставляет мне мое прошлое. Значит, мое бу­дущее заставляет меня открыть мое прошлое, чтобы реализо­вать себя. Прошлое становится реальным сейчас, поскольку я оживляю его, и когда я нахожу в своем прошлом средства для воплощения моего будущего, тогда я открываю свое настоящее. Все это происходит одновременно, в любой момент жизни рас­тягивается в трех измерениях реального внутреннего времени. Будущее отсылает меня к прошлому, прошлое — к настоящему,, оттуда я вновь переношусь в будущее, которое забрасывает меня в прошлое, прошлое — снова в настоящее в бесконечном кру­говороте.

Мы стоим на якоре в космическом настоящем, оно как зем­ля, которую попирают наши ноги, в то время как тело и голова устремлены в будущее. Кардинал Кузанский был прав, когда на заре Возрождения сказал: Ita nunc sivé praesens complicad tempus. Сейчас, или настоящее, включает все время: уже, прежде и потом2.]

Мы живем в настоящем, в настоящий момент, но оно суще­ствует для нас не в первую очередь, но как земля, с которой мы вырастаем в ближайшее будущее.

Подумайте, ведь из всех точек земли единственная, которой мы не можем видеть непосредственно, это та, что у нас. под ногами.

Прежде чем увидеть, что нас окружает, мы представляем со­бой изначальное скопление желаний, стремлений и иллюзий. Мы приходим в мир, разумеется, с системой предпочтений и пренебрежений, в большей или /меньшей мере совпадая с буду­щим, которое каждый несет в себе, подобно батарее симпатий и антипатий, готовой стрелять за и против. Сердце, не знающий; устали механизм предпочтений и отвращений, поддерживает нашу личность.

Значит, не станем говорить, что первое — это впечатление. Нет ничего более важного для восстановления понятия «чело­век», чем исправление традиционного взгляда, согласно кото­рому, если мы желаем какой-то вещи, то потому, что видели ее раньше. Это кажется очевидным, и возможно, в этом кроется, большая доля ошибки. Тот, кто хочет материального богатства\* рассчитывает на него не потому, что желает видеть золото, но»

потому что станет искать его, где бы оно ни находилось, учи­тывая любую ситуацию, которая может дать прибыль. Напро­тив, артистический характер, человек с эстетическими предпочте­ниями пройдет мимо тех же самых ситуаций, не глядя на их экономическую сторону, и уделит внимание, или, лучше сказать, станет искать предчувствуемые прелесть и красоту. Зна­чит, нужно перевернуть традиционные верования. Мы желаем какой-либо вещи не потому, что видели ее раньше, но, напро­тив, потому что в глубине души предпочитаем такой род вещей и ищем их в мире с помощью наших чувств. Из всех звуков, долетающих до нас ежеминутно, слышимых нами, на деле до нас доходят лишь те, которым мы внимаем, т. е. те, которые мы предпочитаем, которые заслуживают нашего внимания, и по­скольку нельзя уделить внимание одной вещи, не лишая вни­мания других, слушая звук, заинтересовавший нас, мы пере­стаем слышать все остальные. Видеть — значит смотреть, слы­шать в конечном счете значит слушать, жить — значит беспре­рывно, изначально что-то предпочитать и чем-то пренебрегать.

Это, возможно, наилучшим образом проявляется в трепетной области наших любовных чувств. В сонной глубине души жен­щина всегда спящая красавица в этом лесу жизни и нуждается в том, чтобы ее пробудили. В глубине своей души, неосознанно, она носит сложившийся образ мужчины, не кого-то определен­ного, а обобщенный тип совершенного мужчины. И всегда спя­щая, она сомнамбулически проходит меж встречающихся муж­чин, сопоставляя их физический и моральный облик с суще­ствующим образом, которому отдается предпочтение.

Это служит объяснением двум явлениям, происходящим в каждом случае подлинной любви. Первое — это внезапность, <с которой люди влюбляются; женщина — то же самое можно сказать и о мужчине — в один момент без перехода или движе­ния оказывается поражена любовью. Это было бы необъяснимо, если случайной встрече с этим человеком не предшествовало бы тайное и сокровенное вручение своего существа образцу, всегда носимому с собою. Другое явление состоит в том, что женщина, глубоко любящая, не только чувствует, что ее любовь будет вечной, но ей кажется также, что она любила этого человека всегда, с тайных глубин прошлого, с неизвестно какого времени лрежних существований.

Эта вечная и как бы врожденная близость, разумеется, отно­сится не к тому индивиду, который появляется сейчас, а к скры­тому внутри образцу, который трепещет, как обещание, в глу­бинах покоя, наполняющего ее душу, и в данную минуту, в этом реальном бытии находит исполнение и воплощение.

До такой степени человеческая жизнь представляет собой непрерывное предвосхищение, предварение будущего. Мы всегда очень проницательны в отношении вещей, воплощаю­щих качества, которые мы предпочитаем, и, напротив, слепы для восприятия других, более или столь же совершенных ка­

*187*

честв, чуждых присущей нам чувственности. Первое — это бу­дущее, на него всегда направлено наше жизненное внимание\* чтобы мы могли получить в руки желаемое содержание. Для того чтобы мы увидели, чего мы от него требуем и чего ожи­даем, нам нужно обратить взгляд в настоящее и прошлое, чтобы найти в них средства удовлетворить наше стремление. Буду­щее — это всегда капитан, вождь; настоящее и прошлое — рядо­вые и адъютанты. Мы живем, продвинувшись в будущее, опи­раясь на настоящее, в то время как прошлое, всегда точное, проходит с краю, чуть печальное, чуть увечное, подобно луне,, которая на ночной прогулке шаг ва шагом сопровождает нас, выглядывая из-8а нашего плеча, являя нам свою бледную дружбу.

В психологически верном порядке решающим является не то, чем мы были, а то, чем мы жаждали быть: желание, стрем­ление, иллюзия. Наша жизнь, хотим мы этого или нет, по сути своей футуризм. Человек ведом du bout du nez\* своими иллю­зиями,— образ, который в своей барочной живописности оправ­дан, поскольку действительно кончик носа — это то, что всегда впереди, что больше всего в нашем теле выдается в простран­ство, что нас предваряет и нам предшествует.

Принятие того или иного решения — это то, что в нашей жизни олицетворяет свободу. Мы постоянно принимаем решения: о нашем будущем бытии и для того, чтобы осуществить его, должны принимать в расчет прошлое и использовать настоящее,, совершая действия в современности, и все это внутри «сейчас»; поскольку это будущее не какое бы то ни было, но возможное «сейчас», и прошлое — это прошлое вплоть до сейчас, а не про­шлое кого-то, жившего сто лет назад. Вы видите? «Сейчас»— это наше время, наш мир, наша жизнь. Она течет, то спокойная,, то бурная, то полная заводей, то подобная горному потоку, по» ландшафту современности, этой единственной современности этого мира и этого времени, на которое мы вешаем абстрактную этикетку «1929 от Р.Х.». Мы вкраплены в него, оно отмеряет нам набор возможностей и невозможностей, условий, опасностей,, случаев и средств. Оно ограничивает свободу решений, которые движут нашу жизнь, и в противоположность нашей свободе представляет собой космическое^ принуждение, нашу судьбу. Ведь это не фраза, сказать, что наше время — это наша судьба. Настоящее, к которому сводится и в котором сосредоточивается прошлое — личное и историческое прошлое,— это ведь доля фа­тальности в нашей жизни, и в этом смысле оно всегда имеет роковые размеры и поэтому представляет собой ловушку. Но ло­вушка эта не удушает, а оставляет поле для жизненных реше­ний и всегда позволяет, чтобы навязанную ситуацию, ситуацию судьбы, мы могли бы изящно разрешить и построить прекрас­ную жизнь. Стало быть, так как жизнь конституируется, с од-

**\* За кончик носа (фр.).**

288

пой стороны, фатальностью, а с другой — необходимой свободой решать напрямик, в ее же собственных корнях содержится мате­риал для искусства, и ничто не символизирует ее лучше, чем ситуация поэта, который подкрепляет фатальностью рифмы и ритма гибкую свободу своего лиризма. Любое искусство пред­полагает некие путы, судьбу, как говорил Ницше: «Художник — это человек, танцующий в кандалах». Фатальность, каковою является настоящее, это не несчастье, а радость, радость резца, ощущающего сопротивление мрамора.

Вообразите на минуту, что каждый из нас стал бы думать именно так лишь немного чаще, и это потребовало бы от него лишь немного больше изящества и силы, и, сложив эти мини­мальные усовершенствования, вы увидите, какого огромного обо­гащения, какого сказочного облагораживания достигло челове­ческое сосуществование.

Это было бы жизнью в полной мере; вместо того чтобы часы проплывали мимо нас по течению, они прошли бы перед нами каждый в своей новой неотвратимости.

Не станем говорить также, что фатальность не позволяет нам улучшить нашу жизнь, поскольку красота жизни не в том\* что судьба благоволит нам или наоборот — от судьбы не уйдешь,—но в изяществе, с которым мы избегаем ее ударов и мимоходом создаем из ее роковой материи благородный образ.

Но сейчас следует соединить в одной точной формуле весь анализ, который мы произвели в отношении изначальной сущ­ности нашей жизни. Это восприятие фундаментальных явлений, легко ускользающих от понимания, подобно не поддающимся приручению птицам, и следует запереть их в клетке, в вырази­тельном слове, которое всегда позволит нам разглядеть пленен­ную мысль.

Мы видели, что жизнь состоит в том, чтобы принять решение о том, что мы будем. Хайдеггер очень тонко подмечает: в та­ком случае жить — это заботиться, забота — Sorge — то, что рим­ляне называют cura, откуда идут слова «курировать», «куратор», «курьезный» и т. д. В староиспанском языке слово «заботиться», cuidar, имело именно то значение, что в таких выражениях, как куратор, прокурор. Но я предпочитаю выразить идею сходную, хотя и не идентичную, словом, которое кажется мне более точ­ным, и говорю: жизнь — это беспокойство, и не только в труд­ные минуты, но всегда, и в сущности, жизнь и есть лишь беспо­койство. В каждый момент мы должны решать, что мы будем делать в следующий, что будет занимать нашу жизнь.

Но возможно, кто-то медлит, колеблется, про себя возражает мне следующим образом: «Сеньор, это игра слов. Я допускаю,, что жизнь состоит в том, чтобы каждую минуту решать, что мы будем, но в слове „беспокойство44 в обычном языке содержится смысл, который всегда обозначает неудовольствие, затруднение; беспокоиться о чем-то — значит очень серьезно ставить об этом вопрос. Итак, когда мы решили прийти сюда, провести этот'

189

отрезок времени таким образом, у вас не было намерении ре­шать серьезный вопрос. Таким образом, большая часть жизни, **в** том числе и вашей, лишена беспокойства. Зачем же употреб­лять столь важное, столь патетическое слово, если оно не совпа­дает с тем, что именует? Мы, к сожалению, не находимся под властью романтизма, который поддерживает себя за счет преуве­личения и неточностей\* Нам необходимо говорить честно, ясно и точно, употребляя точные слова, продезинфицированные, как .хирургические инструменты».

С другой стороны, не знаю, почему я подозреваю у некото­рых из вас это возражение. Это действительно возражение точ­ное, и для человека, занимающегося интеллектуальной деятель­ностью по склонности — я не стремлюсь быть ничем другим, ^ этому посвящаю себя целиком,—точные возражения — это самая приятная вещь в мире, поскольку интеллектуал пришел на эту землю лишь затем, чтобы возражать и выслушивать воз­ражения. Таким образом, я зачарованно принимаю их, и не только принимаю, но и ценю их, и не только ценю, но и доби­ваюсь их. Я всегда извлекаю из них пользу. Если мы в состоя­нии опровергнуть их, они доставляют нам радость победы, и мы чувствуем себя как меткий стрелок, попавший в цель; если же, напротив, возражение победит нас и даже убедит, что за беда? Это сладкое чувство выздоравливающего, очнувшегося от кош­мара, мы рождаемся для новой истины, и зрачок сияет, отражая только что родившийся свет. Стало быть, я принимаю возраже­ние: чистота, ясность, точность — это божества, которым и я с трепетом поклоняюсь.

Но, разумеется, если я подвергся атаке, пусть и воображае­мой, я должен защититься с помощью действенного оружия, и если я уверен в его чистоте, то вовсе не уверен, что на нем нет каких-нибудь зазубрин.

Мы предположительно остаемся с тем, что некоторые из нас пришли сюда, не обеспокоившись относительно того, что они делают, пе ставя об этом вопроса. Ничто не случается чаще, й если некоторая подозрительность психологов не помешала бы нам изменить мнение о том, что мы видим, мы стали бы счи­тать, что естественная форма жизни — это не-беспокойство. Но тогда если вы не пришли сюда по собственному разумению, обеспокоенные, то почему вы пришли? Неизбежный ответ: пото­му что пришли другие. В этом 'весь секрет не-беспокойства. Когда мы полагаем не-беспокойство в нашей жизни, в каждый ее момент, мы позволяем ей, подобно бую, плыть по течению, движимой социальными потоками. И это то, что формирует сред­него мужчину и среднюю женщину, т. е. огромное большинство человеческих созданий. Для них жить — значит вручить себя чему-то единообразному, дать привычке, предрассудку, навыку, средствам, сложившимся внутри, возможность заставлять их жить. Эти слабые души, которые, ощутив тяжесть, одновременно •печальную и радостную, собственной жизни, почувствовали себя

¿90

напуганными и обеспокоились как раз тем, чтобы сбросить а плеч тяжесть, которой являются они сами, и переложить ее на коллектив; т. е. они беспокоятся о не-беспокойстве. Под види­мым равнодушием не-беспокойства всегда кроется тайный страх,, что самому придется определять изначально действия, деятель­ность, эмоции — скромное стремление быть как все, отказаться от ответственности перед собственной судьбой, растворяя ее в массе; это вечный идеал слабого: он беспокоится о том, чтобы делать то же, что весь мир.

И если мы хотим найти образ, родственный глазу Гора, вспомним ритуал египетских погребений, народа, который веро­вал, что за гробом человек предстанет перед судом. На этом суде выносили приговор жизни человека, и первым и высшим основа­нием для него было взвешивание сердца. Чтобы избежать его, обмануть властителей этой и загробной жизни, египтяне делали так, что могильщики заменяли сердца из плоти бронзовыми скарабеями или сердцами из черного камня; они хотели подме­нить свою жизнь. Именно это намереваются совершить те, кто лишен беспокойства: подменить самих себя. Они беспокоятся об этом. Нет способа уйти от основной особенности жизни, а так как ею является реальность, то лучше с легким далетом иронии повторить изысканный жест царицы фей Титании, которая в шекспировском лесу покрывает ласками ослиную голову.

Японские монахи проклинали все земное, следуя обычаю всех монахов, и чтобы подчеркнуть полную непокоя ничтожность на­шего мира, называли его «миром росы». Один из поэтов, Исса, написал простое хайку, привлекшее мое внимание: «Мир росы — DTO лишь мир росы. И однако!..». Однако... примем этот мир росы как материал для того, чтобы создать жизнь более полную.

***Положение науки и исторический разум***

1. **Предварительные замечания**

Несколько недель назад руководители Испанской ассамблеи со- действия научному прогрессу обратились ко мне с просьбой: на одном из общих заседаний предложить вниманию собравшихся достаточно общую тему, которая не сводилась бы к какой-либо одной частной научной дисциплине, а представляла интерес для всех членов Ассамблеи. По независящим от меня причинам я был лишен возможности осуществить этот замысел, что не по­мешало мне в течение нескольких дней подыскивать тему, которая подошла бы для этой цели и для общества обратив­шихся ко мне ученых мужей.

По правде говоря, найти подобные темы совсем не трудно. Точнее, каждый вопрос, каким бы сокровенным и сугубо специ­альным он ни казался, одной своей гранью, или стороной, обра­щен ко Вселенной. Реальный мир и мир мысленный — это два плотных, непрерывных космоса, в которых нет ничего обособ­ленного и разорванного: из любой их точки мы можем плавно, без скачков переходить ко всем остальным и созерцать их сово­купность. Именно эта идея непрерывности Вселенной находится в преддверии современной науки. Из нее исходит Декарт, уста­навливая новую форму энания. Вот что он утверждает в куль­минационных строках своего «Рассуждения о методе», которое станет программой всего современного мышления: «Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказа­тельствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное чело­веческому познанию одинаково вытекает одно из другого. Осте­регаясь, таким образом, принимать эа истинное то, что таковым пе является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть»1.

Эти слова, подобно предрассветному крику петуха, предвеща­ли зарю рационализма, начало целой эпохи, названной новым временем, временем, создавшим и разработавшим науку, разви­тию которой содействует Ассамблея, где я намеревался высту­пать, и занятиям которой посвятили жизнь ее члены, мои буду-

***т***

щие слушатели, тем новым временем, при агонии или лебединой л оспе которого мы, как полагают многие, присутствуем.

По меньшей мере не вызывает сомнения, что между нашим и картезианским состоянием духа нет ни малейшего различия.

Какое ликование, какой решительный вызов Вселенной, ка­кая молодая самонадеянность звучат в великолепных словах Де­карта! Читатель уже заметил: для этого человека не существует неразрешимых проблем, если не считать божественных тайн, которые он вежливо оставляет в стороне. Он уверяет нас, что но Вселенной нет секретов, нет не имеющих ответа загадок, поред которыми безоружное человечество должно в страхе от­ступить. Окружающий человека мир, существование внутри кото­рого и составляет нашу жизнь, приобретает прозрачность, ста­новится явным в самом тайном. В конечном счете человек узнает истину обо всем, овладеет ею. Для этого достаточно не робеть поред мнимой сложностью проблем, не позволять страстям зату­манивать разум. Если человек, вооружившись выдержкой и са­мообладанием, воспользуется своим мыслительным аппаратом, особенно если он воспользуется им правильно -г- к этому «пра­вильному руководству разумом» и сводится то, что Декарт назы­вает «методом»,— он обнаружит, что его мыслительные способ­ности превращаются в «raison», разум, и что, обладая этим «raison», человек обретает почти магическую власть все прояс­нить, превращать самое непроницаемое в прозрачное, проникая )> пего с помощью анализа и таким образом его проявляя. Поэто-; му человек во всеоружии разума спокойно может погрузиться и кромешную бездну Вселенной, подобно коромандельскому ныряльщику2, который устремляется в пучину океана, чтобы аатем всплыть на поверхность с бесценной жемчужиной в зубах.

В последние годы XVI и в первые XVII в., т. е. в то время, когда размышлял Декарт, западный человек верил, что мир обладает рациональной структурой, иными словами, что органи­зация реальности совпадает с организацией человеческого ума, разумеется, с самой «чистой» его формой: с «чистым», или мате^ матическим, «разумом». Чистота состоит в том, что в математи­ческих рассуждениях мыслитель отвлекается от мира, не забо­тясь о том, каковы вещи за пределами его мысли, напротив, он занят исключительно нормами своего мышления, строит иде­альный мир по своему усмотрению. Те, кто считал наблюдение и эксперимент самыми характерными чертами новой науки, со­вершали непоправимую ошибку. Не сведения извне, не глаза и уши были той твердой почвой, на которую уверенно опирались Декарт и Галилей — каковы бы пи были их взаимные разно­гласия,— а математические символы, возникающие в собствен­ном сознании человека, чрезмерно замкнувшемся в себе.

Таким образом, математический разум является чудесным ключом, который дарует человеку в сущности неограниченную власть над окружающим миром. Это убеждение оказалось на редкость удачным. Ведь только представьте себе, что было бы,

13 Заказ № 406

193

если б в ту пору европейцы не овладели этим верованием. В XV в. жители Европы потеряли веру в Бога, в откровение — либо потому, что они ее полностью утратили, «либо потому, что в них погибла живая вера». Теологи не случайно проводят чет­кое различие между живой и мертвой верой; оно поможет нам разобраться во многом, что происходит сейчас. В общем и целом я бы сформулировал это различие так: наша вера жива, когда этой веры хватает нам, чтобы жить, и наша вера безжизненна, мертва, когда, несмотря на то, что мы продолжаем ее придер­живаться, не отказались от нее и совершенно искренне можем заявить о верности ей, она уже не способна воздействовать на нашу жизнь. Мы влачим эту бессильную веру за собой. Она еще числится среди наших духовных богатств, однако пылится без дела у нас на чердаке. Мы уже не руководствуемся в жизни тем, во что верим, и наши жизненные цели и ориентиры уже не являются спонтанным плодом нашей веры. Это подтвержда­ется тем, что мы ежечасно забываем о еще сохранившейся у нас вере, тогда как живая вера предполагает постоянное и самое действенное присутствие своего предмета. (Отсюда совершенно естественный феномен того, что мистики называют «присутствием Бога». Так и живая любовь отличается от мертвой, но все еще тлеющей любви благодаря постоянному ощущению присутствия возлюбленного. Нам незачем отправляться на поиски предмета нашей любви, напротив, нам трудно не иметь его перед нашим внутренним взором.) Вскоре мы познакомимся с этим различием на примере современного европейца.

В средние века он пережил революцию. Не будь ее, он со своими скромными силами никогда бы не отважился бросить вызов тому таинственному окружению, которым был для него мир, невзгодам и тяготам своего существования. Но у него была живая вера в то, что всемогущее и всеведущее существо мило­стиво открыло ему все самое главное в жизни. Мы можем про­следить превратности этой веры, из поколения в поколение при­сутствуя при все большем ее упадке. Это печальная история. Живая вера постепенно истощается, бледнеет, слабеет и наконец по разным причинам — сейчас я не буду вдаваться в суть во­проса — к середине XV в. эта живая вера явственно превраща­ется в веру усталую, бессильную, а то и вовсе бывает вырвана из человеческой души. Человек того времени начинает чувство­вать, что для выяснения его отношений с миром ему не хватает откровения; и вновь человек, лишенный ориентиров и посред­ника, понимает, что ваблудился в дикой чаще Вселенной. По­этому XV и XVI вв.—это века огромной тревоги, невыносимого смятения, кризиса — как сказали бы мы сегодня. Спасением для западного человека становится новая вера, новое верование: вера в разум, в «nuove scienze»\*. Поверженный человек возрождается\*

**\* Новую науку (ит.).**

194

Возрождение — это тревожное рождение новой надежды, осно­ванной на физико-математическом разуме, новом посреднике между человеком и миром.

Здесь читатель, возможно, спросит: «К чему клонит автор?» К рассказу о том, как мне пришлось подыскивать тему, которая не сводилась бы к какой-либо одной научной дисциплине, а пред­ставляла интерес для всех членов Ассамблеи содействия науч­ному прогрессу; тогда я отважился заметить, что выбирать, соб­ственно, незачем: любой действительно настойчивый вопрос вы­ражает озабоченность универсального характера; достаточно топ­нуть ногой в любом месте, чтобы установить связь с центром Вселенной. Не надо далеко ходить за примером, достаточно про­сто остановиться на названии общества, где я собирался высту­пать, чтобы найти искомую тему: Ассамблея содействия науч­ному прогрессу. Что это значит? На первый взгляд простейшую вещь: что некоторые люди собираются для обмена наблюдения­ми и открытиями, сделанными каждым из них в своей научной области, в надежде, что подобное общение будет способствовать новым успехам науки.

Нет ничего проще. Однако вглядевшись в это название по­пристальней, можно обнаружить массу огромных сложностей, в том числе подлинную драму, слепыми свидетелями которой мы сегодня являемся, драму, возможно ужасную, чреватую огромными историческими последствиями. Кто бы мог это сда­вать, исходя лишь из прямого, поверхностного смысла безобидч ных слов: Ассамблея содействия научному прогрессу?

Сегодняшний ученый спокойно живет в соответствии с обы­чаями своего цеха. Это спокойствие уже давно приводит меня в отчаяние — как хорошо известно читателям «Насьон», на стра­ницах которой я неоднократно бил тревогу. Так вот, я хотел использовать эту возможность, чтобы обратиться к собранию- ¡ученых и пробудить их от опасного сомнамбулизма. Эту же цель преследовали и предшествующие размышления.

1. **Эпоха прогресса и эпоха опасности**

Последняя треть XIX и первые годы XX в. были особой эпохой, когда во всех европейских странах появлялись ассамблеи содей­ствия научному прогрессу. Испанская Ассамблея оказалась одной из последних. Она была создана 25 лет назад. Я был совсем юным, когда доктора Симарро, Мерсит и некоторые дру­гие поставили ее на ноги. Волею судеб я принимал, хотя и кос­венное, участие в ее создании, был лично знаком с ее учреди­телями. Они, как и полагалось, полностью разделяли убеждения своей эпохи, желая лишь одного: создать в Испании такую же организацию, как и во многих других странах. Так вот, если бы **I**я высказал учредителям подобного общества мои тогдашние [подозрения, если бы я им сказал: «Как знать, не наступит ли •—

**13\* Ш**

и довольно скоро — время, когда Ассамблея содействия научно­му прогрессу неминуемо превратится в Ассамблею защиты науки,— или, что одно и то же,— не наступит ли еще при нашей жизни время, когда проблемой будет не ускорение научного прогресса, а просто-напросто обеспечение существования и со­хранения науки!» Скажи тогда я это доктору Симарро, образцо­вому представителю господствующего мнения той эпохи, какой была бы его реакция? Очень скоро как **в** лекциях, так и в пе­чати мне пришлось высказать зародившиеся у меня ранее подо­зрения; поэтому я знаю, что в лучшем и наиболее благоприят­ном случае ответ доктора Симарро сводился бы к тому, что он меня не понимает. Однако не прошло и двадцати лет, как слу­чилось следующее: некоторые известнейшие физики, возможно самые гениальные представители этой науки, цвет нового време­ни — Эйнштейн, Вейль, Шредипгер3,— вынуждены были поки­нуть родину, и часть из них, подобно прибитым к скале море­плавателям, обосновались в небольшом североамериканском университете (Принстоне). Прибавьте к этому уже несколько лет поступающие отовсюду печальные известия об утрате инте­реса к научным занятиям, о снижении качества средней науч­ной продукции. К тому же государства начинают использовать средства, выделявшиеся на развитие исследований, на другие нужды.

Все это представлялось невозможным людям, которые в 1910 г., т. е. совсем недавно, организовали испанскую Ассамблею содействия научному прогрессу. Мысли о том, что науке может грозить историческая опасность, что западный человек разоча­руется в науке и почувствует к ней если не враждебность, то равнодушие, не могли появиться на горизонте прошлого поко­ления. То было последнее поколение из тех, кто всецело при­надлежал к великому историческому циклу поколений, у исто­ков которого стояли Бэкон, Галилей и Декарт. Они жили живой верой в науку. Чтобы считать свое существование осмысленным, им достаточно было знать, что человек способен заниматься физикой, иными словами, они полагали, что наука — под этим или под более общим названием «культура»—есть величайшая ценность в мире и, следовательно, обладает высшим правом. Для этих людей идея науки была основой, на которой строились и упорядочивались все человеческие проблемы, поэтому мораль­ные и политические вопросы для них легко решались обраще­нием к простому требованию, предписывающему обществу и государству такую организацию, при которой ничто не может воспрепятствовать прогрессу наук. f

Когда мы называем настроение, безраздельно царившее в ду­шах тех людей, религией науки, мы не случайно выбираем это выражение, точность которого трудно переоценить. Было бы ошибкой считать, что существующая в человеческой жизни ре­альность, именуемая «религией», предполагает веру в Бога, и что ее определение включает эту веру. Известно, что одна из

196

наиболее распространенных позитивных религий человечества, буддизм, исходит из отрицания Бога, являясь религией атеисти­ческой. С полным основанием можно утверждать только то, что религия без Бога есть ложная, ошибочная религия. Не стану, углубляться в этот вопрос, ибо высказанная мною мысль не за­трагивает, а уж тем более не опровергает ни одного религиоз­ного убеждения. Она имеет другую цель и другое направление. И заключается просто в следующем: когда нам говорят, что нет религии без Бога, то на поставленный нами вопрос о главней­шем, отличительном свойстве существа, называемого Богом, нам теми или иными словами в зависимости от убеждения отвечают приблизительно так: «Бог есть дополнение к человеку, а рели­гия — именно тот образ жизни, который связывает нас с нашим дополнением, позволяя нам в нем пребывать. Без этого допол­нения человек не может жить; он чувствует, что его существо­вание жестоко и безнадежно искалечено, лишено смысла и це-, ли». Превосходно, продолжаем мы, но тогда справедливым будет и обратное, а именно: все то, во что человек верит как в свое дополнение — если он верит искренне, без внутреннего притвор­ства,— все то, что помогает человеку ощутить свою жизнь частью целого, не думать, что она непоправимо искалечена, открывает, путь религии. Возможно, то, чем довольствуются одни, пока­жется абсурдным другим, но если им и в самом деле этого достаточно, если они способны поддерживать этим свое суще-! ствование, пребывать в этом, чувствуя под ногами твердую поч-! ву, то в этом, несомненно, состоит их религия. В этом смысле я согласен с Кроче4, автором недавно вышедшей «Истории) XIX века», которую он понимает как развитие принципа сво-, боды, он говорит не просто об идее, а о религии свободы. В са­мом дел<з, человек того времени не только думал о свободе, но и жил ею.

Вот почему я ранее заявлял, что организаторы этих ассамб­лей принадлежали к последнему поколению европейцев, испове­довавших религию науки. На это читатели немедленно выдвинут, два возражения. Одни, например, скажут: совершенно очевидно,) что есть еще немало людей, а среди них — немало участников' подобных ассамблей, которые не отреклись от религии науки,, хотя и принадлежат к следующему поколению. Другие, в свою очередь, выдвинут противоположное возражение, заявив, что каю в поколении основателей этого общества, так и в предыдущих, поколениях многие, в том числе и многие выдающиеся, ученые- пе исповедовали религию науки, хотя и ценили последнюю необычайно высоко, храня верность древнейшей религии, вере в Бога.

Факты, выдвинутые против моего утверждения, бесспорны,> однако они скользят по поверхности, не задевая сути вопроса, скорее даже помогают лучше в нем разобраться.

Поэтому нам следует еще раз уточнить, какое состояние духа преобладало у людей, которым к 1910 г. было от сорока до

19***%***

пятидесяти лет. А наряду с этим мы узнаем о некоторых более общих вещах, которые важно иметь в виду тем, к кому сегодня , обращен лик жизни.

1. **Частные мнения людей, противоречащие вере их времени, не подлинны**

Неточно было бы описывать состояние духа тех, кто основал эту Ассамблею содействия научному прогрессу наряду с другими подобными ассамблеями в Европе, просто отметив, что эти люди индивидуально, лично верили в то, что следует способствовать прогрессу науки, ибо наука есть высшая ценность человеческой жизни, способная сообщить ей конечный смысл и оправдать ее. Нет, между подобным утверждением и истинным состоянием их духа есть незаметное различие и это-то незаметное различие вскоре окажется коренным. В самом деле, прежде чем эти люди индивидуально, лично поверили в науку, эта вера независимо от них уже присутствовала в общественном сознании Европы, включая и Испанию. Стало быть, их вера вовсе не была их частной верой, готовой противостоять общественному мнению. Почти за полтора века эта вера глубоко укоренилась в обще­ственном сознании. Ее разделяли не те или иные индивиды, а все европейское сообщество, к которому при некоторых отли­чиях и особенностях принадлежала и Испания.

Итак, вера в науку прежде всего была не просто личным мнением, а мнением коллективным, а коллективное, или обще­ственное, мнение, как и лежащие перед нами камни, есть неза­висимая, находящаяся вне нас реальность, с которой мы долж­ны считаться, хотим мы того или нет. Наше личное мнёнио может противоречить общественному, однако последнее не ста­новится от этого хоть сколько-нибудь менее реальным. Особой, определяющей чертой общественного мнения является его неза­висимость от того, разделяет его или не разделяет каждый че­ловек в отдельности. С точки зрения каждой индивидуальной жизни общественное верование представляется чем-то вроде фи­зического предмета. Словом, ощутимая реальность коллективного мнения состоит не в том, что я или ты его разделяем, напро­тив, это оно само независимо от нашей воли навязывает нам свою реальность, вынуждая с собой считаться. Это свойство общественной веры я называю ее силой.

О законе говорится, что он имеет Силу, когда его действие не зависит от моего признания, т. е. он действует, не сообра­зуясь с моим одобрением. Точно так же и коллективное убеж­дение, чтобы существовать, тяготеть надо мной и даже подав­лять меня, не нуждается в том, чтобы я, определенный индивид, его придерживался. Если сейчас мы с вами, стремясь к большей

198

ясности, условимся называть содержание коллективного убеж­дения «социальной догмой», мы будем готовы продолжать наши размышления.

Положение человека, чье личное мнение совпадает с соци­альной догмой, с действующей верой, несомненно, отличается от положения человека, не разделяющего общественное верова­ние. Тот, кто согласен с коллективной верой, взмывает на ее благосклонной волне. Его жизнь проходит не в борьбе, а в сколь­жении по поверхности. Он наслаждается жизнью, чувствует уве­ренность, ему нет нужды опасаться, постоянно быть настороже. В этой оптимальной ситуации общественное окружение мягко обхватывает человека, как колыбель — ребенка. Заметим, что действующие общественные верования выполняют роль послед­них инстанций, к которым недолго думая можно прибегнуть в случае любой угрозы, любого спора. Жизнь под защитой инстан­ций не знает забот и опасностей. Безопасность, securitas — это не что иное, как избавление от curas, от невзгод.

Надеюсь, теперь мы ответили на оба возможных возражения, выдвинутых мною от лица читателей. Когда я сказал, что поко­ление основателей этой Ассамблеи было последним из тех, кто иачиная приблизительно с 1750 г. жил верой в науку, я имел в виду не то, что более или менее многочисленные группы лю­дей лично придерживались этой веры, а то, что тогда эта вера носилась в воздухе, была общественной догмой, действующей инстанцией, живым историческим принципом. Неважно, что не­которые или многие из их современников не разделяли этой веры, ибо они неизбежно сталкивались с ней, вынуждены были принимать ее во внимание, как землю у нас под ногами или воздух, которым мы дышим.

Более того, имей я хоть малейшую возможность серьезно исследовать то, что я назвал действующей социальной догмой, я бы взял на себя смелость показать, что возможные частные расхождения с общественным верованием большей частью иллю­зорны, т. е. чаще всего частные мнения, противоречащие вере своего времени, неподлинны. Тот, кто убежден, что его мнеиие расходится с общепринятым, сам того не замечая, оказывается во власти действующего верования и на самом деле живет уже этим верованием, а не расхождением с ним.

Не имея возможности рассмотреть этот вопрос так, как он того заслуживает, приведу лишь один пример. После 1789 г. действующей социальной догмой в европейской политике был так называемый национальный суверенитет, сменивший прежнюю догму личного суверенитета, основанную на традиции и приви­легии; короче, либеральная демократия, или новый режим, про­тивостояла монархизму, или старому режиму. Итак, в 1815 г. во Франции происходит реставрация старого режима. Означает ли это, что действующая социальная догма изменилась, т. е. французское общество вернулось к живой вере в традиционный монархизм? Так кажется на первый взгляд. Однако истина за­

199

ключалась не просто в обратном, т. е. под видом монархии и старого режима по-прежнему действовала вера в новый режим, в демократию, но дошло до того, что открытые противники по­следней, ярые роялисты поневоле стали демократами и либера­лами. Следовательно, их монархизм был только личным мнением, но и в качестве такового — мнением субъективно неискренним или, как я предпочел бы сказать, пеподлинным. Этим объясня­ется неоднократно имевший место любопытный и почти комич­ный факт, что в знаменитой палате introuvable подавляющее большинство ярых роялистов, пытаясь вопреки здравому смыслу склонить правительство и короля к ужесточению преследования либералов, страстно провозглашало суверенность прав палаты как защитницы национальной свободы, а представители либе­ральной оппозиции, напротив, были вынуждены защищать пре­рогативу королевской власти. Те исступленные «ультра», сами того не подозревая, сделались либералами, действующий обще­ственный принцип, помимо их воли, уже проник в их плоть и кровь.

Иметь действительно собственное, расходящееся с общепри­нятым мнение, не так легко, как может показаться на первый взгляд. Для ясности замечу в скобках, что на этом основании меня не следует считать поклонником коллективных верований. Совсем напротив, и именно поэтому мне так важно растолко­вать моим современникам, какой могучей, суровой и грубой реальностью являются социальные догмы; это важнейшая тема истории, ибо история есть прежде всего история коллективного, погрузившись в которое живет человек, так или иначе терпя­щий кораблекрушение.

Если, вооружившись этими инструментальными понятиями, мы сопоставим ситуацию, в которой находилось общество в дни открытия подобных ассамблей, с сегодняшней, то замеченные нами изменения и неожиданные мутации должны пробудить в пас чувство спасительного страха. Прошло не более двадцати лет, т. е. только часть человеческой жизни, которая сама по себе коротка, а ситуация изменилась настолько, что если тогда в лю­бой части Европы возможно было апеллировать к вере в науку и к правам науки как к высшей человеческой ценности — при­чем эта инстанция действовала безотказно, и реакция обще­ственного организма была мгновенной, решительной и четкой,— то уже сегодня есть страны, не так давно считавшиеся оплотом науки,' где подобная апелляция вызовет только улыбку, и вряд ли сейчас, когда мы это говорим, общественный организм в ка­кой-либо стране содрогается от подобных призывов.

1. **Почему вера в разум прщнла в упадок**

Наука в опасности, я пе преувеличиваю — ибо не говорю, что европейское сообщество совершенно утратило веру в науку,— но Э наши дни эта вера превратилась из живой в мертвую. Этого

200

достаточно, чтобы наука оказалась в опасности и ученый не мог продолжать жить так же, как жил до сих пор: сомнамбули­чески погрузившись в свои эанятия, веря, что общественное окружение, как и прежде, его поддерживает, ему покровитель­ствует, перед ним преклоняется. Я понимаю, что ученому очень трудно изменить особенности характера, ведь все согласятся, что род его занятий требует полной погруженности в его совер­шенно особый труд. Наука немыслима без специализации, бла­годаря которой сотни людей живут погрузившись в себя, как бы не замечая действительности. Отсюда широко распространен­ное мнение об ученом как о человеке рассеянном, неискушен­ном и с житейской точки зрения несколько бестолковом. Л современная ситуация требует, чтобы этот человек, не теряя сосредоточенности, сумел преодолеть свою замкнутость и повер­нуться лицом к окружающему миру. Повторяю, мне хорошо из­вестно, как сложно совместить оба требования. Однако призна­ние сложности задачи не облегчает ее решения. Необходимость же решения очевидна, и, как свидетельствует история, оно впол­не возможно; сегодняшним ученым следовало бы напомнить, что основатели науки, создатели научных дисциплин, изобрета­тели веры в науку были деятельными, ничуть не бестолковыми и открытыми всем ветрам людьми, которые в социальном плане вели себя не как сомнамбулы, а как неутомимые искусные бой­цы. Со всеми полагающимися оговорками и уточнениями я пря­мо заявляю, что человеку науки пора покончить со своей отре­шенностью и вновь стать бойцом, разумеется, только в качестве ученого, ибо я вовсе не призываю к воинственности в других сферах жизни, в которых, оставаясь человеком, может действо­вать ученый. Итак, речь идет не о политической, а об общест­венной воинственности. За последние полвека общество как та­ковое подверглось исключительному влиянию иррациональных людей. Наука отрешилась от коллективности, почти перестав быть «духовной силой». То есть она ведет себя совершенно иначе, чем во времена Бэкона, Декарта и всех последующих поколений.

Доказательством ошибочного поведения не только ученого, но и самой науки может служить сам вопрос, обсуждаемый на этих страницах. Сегодня наука обладает поразительно точным знанием о множестве вещей, происходящих на самых отдален­ных звездах и чужих галактиках. Наука по праву этим гор­дится, и поэтому, хотя и с меньшим правом, распускает на академических собраниях свой павлиний хвост. Но тем време­нем оказалось, что эта самая наука перестала быть живой об-\* щественной верой, став почти презираемой обществом. На­деюсь, она утратила свое значение не потому, что ее деятель­ность проходит на Земле, а не на Сириусе. Итак, что же сегод­ня может с присущей ей точностью сказать наука, разум об этом неотвратимом событии, так глубоко ее затрагивающем? Да почти ничего. Об этом науке не известно ничего определенного.

201

Неужели она не видит огромности проблемы? И ей не стыдно? Оказывается, что наука как таковая не может сказать ничего определенного о великих переменах в судьбах человечества. Эти перемены настолько грандиозны, что объявленная нами в са­мом начале тема, которую мы до сих пор обсуждали, сразу же становится той точкой, вокруг которой следует выстраивать на­ши рассуждения. Ведь речь уже идет не о психологии, привыч­ках, достоинствах и недостатках цеха ученых, а о самой науке. И тогда мы понимаем, что наука, разум, в который вложил свою общественную веру человек нового времени,— это, строго говоря, только физико-математические науки и непосредствен­но на них опирающаяся, использующая их престиж более сла­бая биология. Короче, то, что кроется под общим для них на­званием естественных наук, или натуралистического разума. Природа — это одна огромная вещь, состоящая из множества вещей поменьше. Так вот, каковы бы ни были различия между вещами, всех их в сущности отличает одно, а именно: вещи суть нечто, они имеют бытие. А это означает не просто то, что они существуют, что они есть, находятся здесь, но и то, что они обладают данной устойчивой структурой и консистенцией. Если имеется камень, то в нем уже имеется, находится здесь то, чем он является. Все его изменения и превращения во веки веков останутся лишь упорядоченными комбинациями его ос­новной консистенции. Камень никогда не станет чем-то совер­шенно иным. Именно эту раз и навсегда данную устойчивую консистенцию мы пытаемся постичь, рассуждая о сущности той или иной вещи. Тот же смысл имеет слово «природа». И задача естественных наук состоит в том, чтобы обнаружить за изменчивым внешним покровом эту неизменную природу, или ткань.

Когда натуралистический разум обращается к человеку, он, как и следовало ожидать, пытается раскрыть его природу. Он замечает, что у человека есть тело — которое является вещью,— и торопится применить к нему физику, а так как это тело вдо­бавок является организмом, вручает его биологии. Он также замечает, что у человека, как и у животного, действует опреде­ленный внетелесный или ошибочно приписываемый телу пси­хический механизм, также являющийся вещью, и поручает его исследование психологии, т. е. естественной науке. Но дело **в** том, что прошло уже триста лет, а все наши естественнонаучные исследования о теле и душе человека ни на шаг не приблизили нас к пониманию тою, что мы считаем наиболее существенным в человеке и что каждый из нас называет своей жизнью; на скрещении этих жизней возникают общества, которые эатем, в свою очередь, воздействуют на человеческую судьбу. Чудес­ные успехи естественных наук как познания вещей находятся в резком противоречии с их бессилием перед собственно чело­веческим. Человеческое ускользает от физико-математического разума, подобно воде, вытекающей из решета.

202

Вот вам причина плачевного упадка веры в разум. Человек не может больше ждать. Он требует, чтобы наука объяснила ему человеческие проблемы. В глубине души он уже несколько устал от небесных тел, нервных реакций и атомов. Первые по­коления рационалистов верили, что с помощью физической нау­ки сумеют объяснить судьбу человека. Сам Декарт даже на­писал «трактат о человеке». Однако теперь нам известно, что естественные науки со всеми их в сущности неисчерпаемыми: чудесами всегда вынуждены будут отступать перед необычной реальностью, какой является человеческая жизнь. Почему? Если все вещи открыли физическому разуму множество своих секре­тов, то почему одна-единственная так дерзко сопротивляется? Причина должна быть серьезной и глубокой, по меньшей мере такой: человек не является вещью, неверно говорить о челове­ческой природе, ибо у человека нет природы. Я понимаю, что эти слова способны ужаснуть любого физика, так как они в сущ­ности означают, что физика совершенно некомпетентна в во­просах, относящихся к человеку. И тот, кто находится в более или менее здравом уме, не должен тешить себя иллюзиями о существовании другого, физического же метода познания, дру­гого разума, способного говорить о человеке: сегодня убежден­ность в этой некомпетентности — одно из важнейших событий на европейском горизонте. Физики могут испытывать по этому поводу досаду или огорчение — хотя и то и другое выглядит в данном случае немного по-детски,—однако это убеждение есть исторический итог трехсот лет провала.

По-видимому, человеческая жизнь не является вещью, не имеет природы; поэтому нам следует решиться рассуждать о ней в таких категориях и понятиях, которые в корне отличились бы от категорий и понятий, объясняющих материальные явле­ния. Это нелегкая задача, ведь за три века культ физики при­учил нас игнорировать как нечто несущественное и нереальное именно эту странную реальность — человеческую жизнь. И вот пока естествоиспытатели благочестиво погружались в свои про­фессиональные занятия, эта необычная реальность вдруг захо­тела перевести стрелки часов — и восторженное отношение к науке уступило место равнодушию и холодности, которым завт­ра — кто знает! —- придет на смену неприкрытая враждебность. На мой взгляд, естествоиспытатели допустили явную ошибку, позволив событиям захватить себя врасплох. О чем я говорю! В настоящее время многие из них и не подозревают, что наука в опасности. Это абсурд. Я говорю это с полным правом, ибо уже давно предсказывал подобный ход событий, а несколько —« немало —лет назад даже сделал это публично,—не следует да­вать волю пришедшим нам в голову мыслям, пусть они hq спе­ша созреют в уединении,—несколько лет назад, в час бурного триумфа физики, когда всех потрясло открытие теории относи­тельности, я выражал свои опасения по поводу близкого буду­

203

щего. Это может надежно засвидетельствовать один из наших физиков, мой уважаемый друг дон Блас Кабрера5.

Ошибка натуралистического разума заключалась в том, что он, возомнив себя достаточным, забыл или, вернее, не заметил, что, несмотря на несовершенство своих методов — бесспорно, превосходных и неподражаемых,— он является второстепенным разумом, второстепенным для человеческой жизни, всего лишь одним из проявлений которой он является.

**У. Крах, открывающий путь жизненному разуму**

Современная ситуация науки, или физического разума, доста­точно парадоксальна. Если что-либо из многочисленных занятий и дел человека избежало провала, так это физический разум, когда он не выходит за пределы собственной территории — природы. В этой области он не только не провалился, но и превзошел все ожидания: впервые в истории возможность пре­творения в жизнь, осуществления, оставила далеко позади силу чистой фантазии. Успехи науки опередили самые смелые мечты. Это настолько очевидно, что поначалу приходится удивляться, почему сегодня человек не преклоняет колени перед наукой, как раньше перед силой волшебства. Однако дело в том, что он не только не преклоняет колен, но, напротив, начинает пово­рачиваться к ней спиной. Он знает о ее чудесной власти, о ее победах над природой и не отрицает их, но в то же время он догадывается, что природа — всего лишь одна из сторон челове­ческой жизни и славные успехи в этой области не исключают провала в том, что касается нашего существования в целом. Все великолепие физического разума само по себе никак не может повлиять на крайне неутешительные показания неумолимых весов нашей жизни. Более того, его совершенство в отдельной области настолько не вяжется с его неспособностью добиться решающих результатов в области целого, что, на мой взгляд, только увеличивает всеобщую досаду.

Таким образом, человек по отношению к физическому разу­му оказывается в той же ситуации, что и Кристина Шведская6, которая после отречения от престола приказала отчеканить мо­нету с изображением короны и надписью: «Non mi bisonga е non mi basta»\*.

В конечном счете парадокс разрешается с помощью очень простого замечания. В физике избежала провала именно физика. А провалилась рожденная ею риторика с сопутствующим ей самомнением и неразумными, необоснованными домыслами, то, что в моих лекциях, прочитанных в 1928 г. в Буэнос-Айресе, я называл «терроризмом лабораторий»7. Вот почему в своих ра­

**\* Мне этого не нужно и мне этого недостаточно4 (ит.).**

204

ботах я с самого начала выступал против того, что я окрестил «научным утопизмом». Раскройте, например, «Тему нашего вре­мени», главу под названием «Историческое значение теории Эйнштейна», написанную около 1921 г. Там говорится: «Непо­нятно, как наука, которая стремится к одному — найти досто­верный образ вещей, может питаться иллюзиями». Помню, на ход моих мыслей оказала огромное влияние одна деталь. Много лет назад я читал статью физиолога Леба8 о тропизмах. Тро­пизм — это понятие, с помощью которого была сделана попытка описать и объяснить закон, управляющий простейшими двияче- ниями инфузории. Так или иначе с дополнениями и уточнения­ми это понятие помогает понять некоторые из этих явлений. Однако в конце своей статьи Леб замечает: «Настанет время, когда то, что мы сегодня называем моральными актами челове­ка, будет пониматься просто как тропизм». Эта дерзость меня сильно встревожила, открыв глаза на множество других сужде­ний современной науки, допускающих ту же ошибку, хотя и не столь явно. Так, вначит, думал я, такое понятие, как тропизм, едва способное проникнуть в загадку простейшего явления, прыжков инфузории, когда-то в будущем может быть использо­вано для объяснения такой таинственной и сложной вещи, как этические акты человека! Какой в этом смысл? Наука должна решать свои проблемы сегодня, а не откладывать их до гре­ческих календ9. Если сегодня ее методы непригодны для того, чтобы овладеть тайнами природы, то разумнее было бы заме­нить их другими, более эффективными. Однако современная наука полна проблем, не рассматриваемых в силу несовмести­мости с ее методами. Как будто первые должны зависеть от последних, а не наоборот! Наука не желает считаться со вре­менем, она полна греческих календ.

Когда, оставив в стороне научное ханжество, фетишизирую­щее предустановленные методы, мы обращаемся к мышлению Эйнштейна, нас словно овевает свежий утренний ветер. Пози­ция Эйнштейна в корне отличается от традиционной. Мы видим, как он, подобно молодому атлету, подходит прямо к проблемам и, пользуясь тем, что имеется под рукой, берет их, как быка за рога. То, что казалось недостатком и ограниченностью науки, он превращает в ее достоинство и тактическую эффективность.

Все мое философское мышление исходит из этой идеи гре­ческих календ. В ней в зародыше содержится мое представле­ние о жизни как о радикальной реальности и о познании, как о внутренней функции нашей жизни, которая не может не за­висеть от нее, т. е. быть утопической. Поскольку Эйнштейн в те годы говорил, что в физике необходимо создавать понятия, исключающие возможность непрерывного движения (непрерыв­ное движение нельзя измерить, а перед неизмеримой реаль­ностью физика бессильна), я подумал, что нужно создать фило­софию, исходящую как из своего формального принципа из от­рицания греческих календ. Ибо жизнь есть нечто противопо­

205

ложное этим календам. Жизнь быстротечна и нуждается в ско­рейшем знании того, чего ей следует придерживаться, и эту не­отложность необходимо превратить в метод поиска истины, Прогрессизм, помещающий истину в неопределенное завтра, ока­зался опиумом, оглупляющим человечество. Истина есть то, что является истиной сегодня, а не то, что собираются открыть когда- то в будущем. Господин Леб, а с ним и все его поколение ценой построения в будущем физики морали отказываются от истины о морали в своем настоящем. Любопытный способ существова­ния 8á счет потомков, оставляющий собственную жизнь без фундамента, без корней, без глубоких основ. Вот почему при первых же поверхностных потрясениях нашей цивилизации, науки, экономики и политической морали оказалось, что чело­век не обладает собственными истинами, ясными и твердыми позициями ни в одном важном вопросе.

Физический разум был единственным, во что верил человек, когда же истина этого разума понадобилась для решения более близких человеку проблем, то оказалось, что ему нечего ска­зать. И западные народы внезапно ощутили, что почва уходит у них из-под ног, что они теряют точку опоры, их охватил па­нический страх, им показалось, что они идут ко дну, погружа­ются в бездну.

И тем не менее достаточно проявить немного выдержки, что­бы вновь ощутить под ногами восхитительную твердь матери- Земли, элемента, способного удержать человека. Как и всегда, для этого необходимо и достаточно, отринув страх и не теряя головы, превратить в точку опоры именно то, что вызывало представление о бездне. Физический разум не способен сказать о человеке ничего определенного. Прекрасно! Но это означает лишь то, что мы должны со всей решимостью отказаться от изучения человека с помощью физических и естественнонауч­ных методов. Вместо этого рассмотрим человека в его спонтан­ности, таким, каким он нам видится, каким выходит нам на­встречу. Или, иными словами, крах физического разума откры­вает путь жизненному и историческому разуму.

.Человек нуядается в новом откровении....

1. **Человек нуждается в новом откровении, которое не способен дать физический разум**

Человек нуждается в новом откровении. А откровение всегда присутствует там, где человек чувствует связь с иной, чем он, реальностью. Не важно, какова она, если это абсолютная ре­альность, а не наше представление, предположение или мысль о ней.

206

В свое время физический разум был откровением. До Кеп­лера и Галилея астрономия была всего лишь игрой идей, и «ве­ра» в одну из признанных тогда систем, либо в ту или иную разновидность этих систем, всегда была псевдоверой. Верили в ту или иную теорию как таковую. Наша приверженность определенному рассуждению или набору идей не выходит за их пределы. Она порождена идеями как таковыми и кончается на них. Мы верим в то, что эти идеи самые разработанные, самые убедительные, самые тонкие «в области имеющихся идей», од-: нако не эта вера вызывает не покидающее нас чувство, что в этих идеях обнажается сама реальность, и следовательно, эти идеи — не просто «идеи», а открывающиеся в нас отверстия, сквозь которые в нас проникает нечто запредельное, нечто трансцендентное, ровно и грозно бьющееся у нас под рукой.

Итак, идеи играют в человеческой жизни две совершенно разные роли, иногда это бывают «чистые» идеи. Человек отдает себе отчет, что, несмотря на тонкость, точность и логическую стройность его мыслей, последние всего лишь его изобретение, в конечном счете внутричеловеческая игра и нетрансцендентная субъективность. Тогда идея есть нечто противоположное откро­вению: изобретение. Однако иногда идея исчезает как идея и превращается в чистый способ патетического присутствия,: избранный абсолютной реальностью. Тогда идея не восприни-\*, мается нами ни как идея, ни как наша. Трансцендентное откры­вается нам без нашего участия, затопляя и переполняя нас — это и есть откровение.

Уже более века мы пользуемся словом «разум», с каждый днем снижая его смысл, пока наконец оно не стало означать' просто игру идей. Поэтому нам кажется, что вера противополож­на разуму. Мы забываем, что в час своего рождения, в Греции, и своего возрождения в XVI в. разум был не игрой идей, а глу­бочайшим и непоколебимым убеждением, что в Гастрономических рассуждениях уверенно проглядывается абсолютный порядок ‘ Космоса, что через физический разум космическая природа щедро делится с человеком своей огромной трансцендентной тайной. Поэтому разум и был верой. Поэтому и только поэтому, а вовсе не в силу других своих качеств и достоинств, он мог со­перничать с религиозной верой, которая и поныне не угасла. ;И наоборот: теперь забыли о том, что религиозная вера — тоже разум, ибо наши представления о последнем узки и случайны. Нас уверяют, что разум — это только то, что действует в лабо-1 раториях, или кабалистика математиков. Сегодня эти притязания^ немного смешны и выглядят одной из тысяч форм интеллек­туальной провинциальности. На самом деле **¡** то, **f** что составляет существо религиозной веры, строится на основе, \* которая не ме­нее .-концептуальна, чем .диалектика или физика.

Все дефиниции разума, сводящие его сущность к определен­ным способам оперирования интеллектом, в своей узости выхо­лащивают разум, лишая его основных свойств или притупляя

207

их. Для меня разум в подлинном и строгом смысле слова есть» всякое действие ума, посредством которого мы устанавливаем связь с реальностью и встречаемся с трансцендентным. Все ос­тальное только... ум, нехитрая домашняя игра без последствий, которая сначала развлекает, эатем развращает и, наконец, при­водит человека в отчаяние, заставляя презирать самого себя.

: Поэтому в современной ситуации человечеству нужно отвер­нуться от так называемых «интеллектуалов», как от предста­вителей устаревшей фауны, и снова равняться на людей разу­ма, людей откровения, v -

**[0('** Чейббёк нуждается в новом откровении. Ведь если он не способен положить пределы внутренней произвольной каба­листике, противопоставив ей то, что несет на себе отпечаток су­ровой подлинной реальности, он теряется в ее дебрях. Реаль­ность — единственный подлинный учитель и руководитель че­ловека. Вне ее сурового и патетического присутствия нет, стро­го говоря, ни культуры, ни государства, ни даже — что самое страшное — реальности собственной жизни человека. Когда он остается или думает, что остался, один, не имея перед собой, кроме своих идей, никакой другой реальности, способной удер­жать его в строгих границах, он теряет ощущение собственной реальности, сам себе начинает казаться воображаемым, при­зрачным, фантасмагорическим существом. Только под мощным давлением трансцендентности наша личность приобретает плот­ность и компактность, и мы начинаем проводить различие меж­ду тем, чем мы на самом деле являемся, и тем, чем мы себя просто вообразили.

Итак\* физический разум в силу собственной эволюции, из­менений и превращений достиг той точки, где он признает себя простым интеллектом, хотя и высшей его формой. Сегодня мы знаем, что физика — это всего лишь комбинация идей. Сами фи­зики открыли чисто «символический», т. е. домашний, имма­нентный, внутричеловеческий характер своего знания. В естест­венных науках могут происходить те или иные изменения, физика Эйнштейна может уступить место другой физике, кван­товая теория — другой теории, идея электронной структуры ма­терии — другим идеям: никто не ждет, что эти изменения и ус­пехи когда-либо выйдут за горизонт символизма. Физика не устанавливает никакой связи между нами и трансцендент­ностью. Тан называемая природа, по меньшей мере то, что под Ътим названием исследует физик, оказывается им самим изобре­тенным устройством, которое играет роль посредника между ¡подлинной реальностью и человеком. Поэтому последний поте­рял страх перед физикой, а вместе со страхом — уважениев а с уважением — энтузиазм.

Тогда где найти это новое, столь необходимое человеку от­кровение? Для меня несомненно: только там, где до сих пор не .удалось обнаружит разум. В самом человеке. Не в его идеях о вещах и даже о. собственной «природе», а в его ! реальности.

208

Реальность человека, человеческое в человеке — это не его тело и даже не его душа, а его жизнь, то, что с ним происходит. Ибо у человека нет природы, у него есть... история. Нет смысла гово^ рить о камне: «с ним происходит» падение к центру Земля, ибо камень это только камень. Его сущность в гравитации. У че­ловека нет сущности, нет определенной постоянной консистен­ции. Если с камнем происходит то, что он уже собой представ­ляет, то человек, напротив, есть то, что с ним происходит. Era сущность как раз заключается в бесконечном драматизме\* постоянных превратностях судьбы, поэтому ее нельзя опреде­лить, а можно только рассказать. Но это новый вид разума: «повествовательный», или исторический, разум, и именно он вновь свяжет человека с огромной трансцендентной реаль­ностью — реальностью его судьбы.

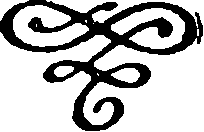
До сих пор история была чем-то противоположным разуму\* В Греции эти два термина, разум и история, противопоставля­лись. Действительно, до настоящего времени вряд ли кто зани­мался поиском рациональной субстанции истории. Разве что пы­тались привнести в нее чуждый разум, как Гегель, прививший истории формализм своей логики, или Бокль10, навязавший ей разум физиологический и физический. Мое намерение пряма противоположно. Речь идет о поисках оригинального и самобыт­ного разума в самой истории. Поэтому выражение «исторический разум» следует понимать во всей полноте его смысла. Не как внеисторический разум, который якобы осуществляется в исто­рии, а буквально как то, что происходило с человеком, как откровение реальности, трансцендентной по отношению к соз­данным человеком теориям, как сущностный разум, которым является он сам, вне зависимости от этих теорий.

Я говорю вам, что в науке о человеке зреет новое порази­тельное откровение. Царство разума не кончилось. Физический: разум умер! Да здравствует исторический разум!

14 заказ N 4С6

Возникновение философии

(Послесловие к работе X. Мариаса «История философии»)



1. **Прошлое философии**

Ятак, Хулиан Мариас только что представил нам бурную карти­ну истории философии, образцово выполнив свою задачу. Он лреподал нам сразу два урока: урок истории философии и урок сдержанности, аскетизма и скрупулезного подчинения себя той задаче, которую он, вдохновленный дидактической целью, по­ставил перед собой. В этом эпилоге я хотел бы воспользоваться обоими уроками, хотя в отношении второго я не в состоянии во всем следовать его примеру. Мариас смог оставаться столь сдер­жанным потому, что излагал учения уже существующие, разви­тые в текстах, к которым можно было обратиться. Но epílogos — это то, что приходит тогда, когда кончаются lógoi (в данном случае философские учения, или «высказывания»). Иными слова­ми, это то, что следует сказать об уже сказанном, а это не что иное, как высказывание, обращенное в будущее, которое как тако­вое пока еще не существует, и в котором с трудом возможны ссыл­ки на предшествующие более обширные тексты. Сам Мариас по­ставил передо мной такую задачу. Я подчиняюсь ей и постараюсь выполнить ее, придерживаясь той краткости и по возможности ясности, каких требует данная книга.

Высказывание — это своего рода действие. **А что следует ,сделать** по прочтении истории философии? Прежде всего избежать произвола. Поступать произвольно значит хвататься за что по­пало. Этому противостоит привычка **выбирать** среди многих возможностей именно ту, которая необходима. Эту привычку и действие выбора латиняне называли сначала eligentia, а потом elegantia. Возможно, именно отсюда происходит наше слово linteligentia. Во всяком случае, именно **Элегантностью** нам бы следовало называть то, что мы неуклюже именуем Этикой, ибо она есть искусство выбирать наилучшее поведение, наука о дея­тельности. Тот факт, что слово **элегантность** стало одним из тех, которые вызывают сегодня на нашей планете наибольшее раздражение, служит ему лучшей рекомендацией. Элегантен тот человек, который делает и говорит не что попало, а то, что следует делать и следует говорить.

Не возникает сомнения в том, что следует делать по прочте-, ^ии истории философии. Это определяется почти автоматичен

210

ски. Прежде всего следует бросить последний, как бы панорам­ный, взгляд на половодье философских учений. С последней главой книги Мариаса заканчивается прошлое, но мы — и чита­тель и я —должны идти дальше. Мы не останемся на том ма­терике, на котором еще находимся. Остаться в прошлом значит уже умереть. Последним взглядом путешественников, кочующих ва своей неумолимой судьбой, мы охватываем все это прошлое, оцениваем его и прощаемся с ним. Чтобы идти — куда? Прош­лое соприкасается с будущим, ибо настоящее, которое по идее их разделяет, является линией столь тонкой, что способно лишь соединить их и обозначить. Во всяком случае, для человека его настоящее — это тонкостенный сосуд, до краев наполненный воспоминаниями и надеждами. Можно почти что утверждать, что настоящее — всего лишь повод для существования прошло­го и будущего, то место, где им удается стать таковыми.

Этот последний взгляд, которым мы охватываем суть фило­софского прошлого, открывает нам, что мы не можем, даже если бы захотели, остаться в прошлом. Среди всех сформули­рованных «филосфоских систем» нет ни одной, которая показа­лась бы нам достаточно истинной. Тот, кто полагает, что может обосноваться в рамках одного из прошлых учений — я имею в виду, естественно, того, кто отдает себе отчет в своих дейст­виях,— находится во власти оптической иллюзии. Ибо, прини­мая ранее существовавшую философию, он даже в лучшем случае не оставляет ее нетронутой, поскольку для восприятия ее в свете более поздних философских учений вынужден что-то убрать из нее и добавить к ней немало нового.

Таким образом, этот последний взгляд в прошлое неизбежно ваставляет нас бросить другой взгляд в будущее. Если мы не можем обосноваться в границах философских учений прошлого, то нам не остается ничего другого, как попытаться построить себе другую философию. История философского прошлого — это катапульта, которая выбрасывает нас сквозь пока еще пус­тынные пространства будущего к грядущей философии. Данный эпилог не может быть ничем иным, как попыткой выразить, пусть хотя бы в элементарной форме или в форме намека, кое- что из того многообразия, которое открывается этим двум взгля­дам. Мне кажется, что в сложившейся ситуации это как раз» то, о чем следует говорить.

Перед читателем, проштудировавшим историю философии, развертывается широкая панорама всего ее прошлого. Эта пано­рама пробуждает у него, кем бы он ни был, диалектический1 ряд мыслей (если, конечно, читатель не окажется сбитым с толку и сможет шаг за шагом осознать все то, что будет проис­ходить в его душе).

Мысли, очевидно, могут быть связаны между собой двояким способом. Во-первых, мысль как бы вытекает из предшествую­щей мысли, являясь эксплицитным выражением того, что было

**й4\***

211

заложено в ней имплицитно. В таких случаях мы говорим, что первая мысль **имплицирует** вторую. Это и есть аналитическое мышление, когда ряд мыслей вытекает из первоначальной мыс­ли в результате последовательного анализа.

Однако есть и другая форма очевидной связи между мысля­ми. Если мы захотим представить в мыслях «тело Земля», то представим почти круглое тело определенного размера, слегка сплюснутое со стороны полюсов и, согласно недавним исследо­ваниям, также слегка сплюснутое в зоне экватора,— одним сло­вом, сфероид. Нас интересовала только эта мысль. Однако ока­зывается, что мы не можем думать только об этом, поскольку, думая о сфероиде, мы одновременно думаем об окружающем его пространстве или о месте, в котором он находится. Мы не предвидели такого дополнения, оно не входило в планы наших мыслей. Однако оказывается, что, когда мы думаем о сферои­де, нам не остается ничего другого, как думать и о пространст­ве, его окружающем. Очевидно, что понятие «окружающее пространство» не входит в понятие «сфероид». Тем не менее одна идея неизбежно навязывает нам другую, рискуя без нее остаться незаконченной, до конца нами не додуманной. Поня­тие «сфероид» не имплицирует, а **подключает** мысль об «окру­жающем пространстве». Это и есть синтетическое, или диалекти­ческое, мышление **1\*.**

В диалектическом ряду мыслей каждая из них подключает и неизбежно вовлекает в процесс мышления следующую. Связь между ними является, таким образом, значительно более проч­ной, чем при аналитическом мышлении. Мысля аналитически, мы **можем** думать о понятии, имплицированном предшествую­щим понятием, однако «отождествить» одно с другим мы будем: вынуждены только после того, как приступим к обдумыванию, хотя приступать к нему нас ничто не заставляет. Предшествую­щее понятие является достаточным и, будто чувствуя свою полноту, пребывает в полном спокойствии. В то же время при синтетическом мышлении мы не просто можем, а должны **veils nolis** подключить новое понятие. Можно сказать, что здесь оче­видность связи между двумя понятиями предшествует самой

**\*\* Синтетическое мышление всегда было достоянием философии, иначе и быть не могло. Однако до Канта никто не обращал на это внимания. Кант «открыл» его и дал ему название, восприняв, однако, лишь как не­гативное явление, т. е. не как аналитическое мышление, не импликацию. Поскольку в философской традиции, прежде всего у Лейбница, только имплицированная связь между двумя мыслями считалась очевидной, то и Кант полагал, что синтетическое мышление не является очевидным. Его последователи — Фихте, Шеллинг, Гегель — эту очевидность заметили, но еще не знали, откуда она берется и каков механизм ее действия. Гуссерль, который почти ничего не говорил о синтетическом мышлении, оказался тем, кто внес наибольшую ясность в этот вопрос. Тем не менее мы пока еще лишь приступаем к овладению этой формой мышления, и, как станет ясно из содержания эпилога, нам предстоит еще многое для этого сделать. (Здесь и далее примечания Ортеги помечены цифрой со ввездочкой.—. Шримеч. ред.)**

212

мысли о втором из них, поскольку именно эта очевидность не­избежно ведет нас к нему. Диалектика есть обязанность продол­жать мыслить, и это не просто слова, а действительная реальность. Это особенность человеческой натуры, ибо человек действительно обречен «продолжать мыслить», поскольку постоянно обнаружи­вает, что ничего не додумал «полностью», и вынужден дополнять уже обдуманное, рискуя иначе прийти к выводу, что он как бы и не думал вовсе, и почувствовать себя окончательно потерянным.

Этот глобальный факт не входит в противоречие с другим, более мелким фактом, а именно с тем, что каждый из нас **de facto** в какой-то точке диалектического ряда останавливает­ся и перестает мыслить. Одни останавливаются раньше, другие -позже. Это, однако, не означает, что нам не **следовало** продол­жать мыслить. Даже если мы остановимся, диалектический ряд не прервется и над нами будет довлеть необходимость продол­жать его. Но другие жизненные интересы, болезпи или неспособ­ность преодолеть без отклонений и головокружений длинную цепь мыслей становятся причиной того, что мы **насильственно** прерываем диалектический ряд. Мы рвем его, а он продолжает кровоточить внутри нас. Ибо если мы грубо прервали ряд, это не значит, будто мы перестали видеть со всей ясностью, что нам следовало бы продолжать мыслить. Здесь складывается та­лая же ситуация, как в шахматах: при данном положении фи­гур на доске один из игроков не в состоянии просчитать не оши­бившись такое же число возможных ходов, что и другой. Отка­зываясь от дальнейшего просчета, он тем не менее не обретает покоя, а наоборот: предчувствует, что на каком-то ходу из тех, до которых ему не удалось просчитать, его подстерегает мат. Однако большего ему не дано.

Попытаемся теперь рассмотреть основные ступени диалекти­ческого ряда мыслей, автоматически пробуждаемого в нас широ­кой панорамой прошлого философии. Первое, что встает перед нашим взором,— это скопище мнений об одном и том же, и мнения эти благодаря своему обилию противостоят одни дру­гим, взаимно обвиняя друг друга в заблуждениях. Таким об­разом, философское прошлое предстает перед нами прежде всего как совокупность заблуждений. Когда грек сделал первую остановку на пути созидания учений и оглянулся назад в чисто историческом созерцании2\*, его впечатление было именно та­ким. А поскольку именно здесь грек остановился и не **продол­жил свою мысль**, у него остался остаток скептицизма. Имеется в виду известный **троп** Агриппы2, или аргумент против возмож­

**2\* Аристотель постоянно прослеживал предыдущие учения, но не в ис­торическом плане, а в целях систематизации, как будто это были современ-1 ные ему точки зрения, которые следовало иметь в виду. Историческая пер­спектива просматривается у Аристотеля только тогда, когда он называет! некоторых философов «древними» (hoi palaioí), указывая, что они еще нвч опытны (apeiría). 1**

***213***

ности постижения истины: «диссонанс мнений» **'[diafonia ton doxon).** Системы выступают как неиспользованные и потерпев­шие неудачу попытки построения вдания истины. Таким обра­зом, прошлое предстает перед нами прежде всего как заблуждение. Гегель по поводу человеческой жизни вообще ска^ зал: «Когда мы обращаем взгляд на прошлое, то первое, что мы видим, это руины»3. И действительно, руины — это облик прошлого.

Следует, однако, заметить, что васлуга обнаружения в уче­ниях прошлого следов заблуждений принадлежит не нам. Чи-\* тая историю, мы обнаруживали, что каждое новое философское учение начинало с провозглашения ошибочности предыдущего] мало того, признавая эти ошибки, оно само формально становий лось **другой** философией3\*. История философии, будучи изложе­нием философских систем, совершенно непреднамеренно стано­вится и их критикой. Она стремится выстроить учения одно над другим, но с каждым новым она сворачивает шею предыдущему, усеивая прошлое трупами. Таким образом, не только абстракт­ный факт «диссонанса» выставляет нам прошлое как заблужде­ние, но и само прошлое, если можно так выразится, ежедневна дискредитирует, разрушает и убивает себя. Человек не находит в нем для себя укрытия. Понимание этого грандиозного краха выражено в следующем великолепном высказывании Боссюэ4, которое, кстати сказать, является прекрасным образчиком хо­рошего стиля барокко, т. е. способа западного человека выра­жаться во всех жизненных ситуациях с 1550 по 1700 г.: «Гля­дя на это бурное море, если мне будет дозволено называть так че­ловеческие мнения и рассуждения, я не в состоянии отыскать в столь обширном пространстве ни надежного убежища, ни укром­ного места, которые не были бы отмечены крушением какого- нибудь знаменитого мореплавателя»4\*.

Таким образом, **первой мыслью** диалектического ряда явля­ется следующая: история философии открывает нам **prima facie** \* прошлое, как мертвый мир заблуждений.

**s\* qT0 должно было бы удивлять нас в гораздо большей степени, чем это обычно происходит, так это то, что с формальным возникновением фи­лософской деятельности ни одно философское учение, по-видимому, не на-, чинается заново, а вырастает из ранее существовавших, а с определенного. момента можно сказать, что из всех ранее существовавших. Не могло быть ничего столь естественного, как появление то тут, то там на протяжении : всей истории философии учений, не уходящих корнями в предшествующие ' учения, спонтанных и a nihilo (из ничего.— Лат.). Однако произошло не! это, а скорее совсем обратное. Это важно подчеркнуть, чтобы показать зна-' чимость развертываемого нами диалектического ряда, а также последующие утверждений, касающихся, в частности, философии как традиции.**

**4\* *«Проповедь о законе божьем для Страстного Воскресенья*».**

* **На первый взгляд (лат.).**

214

***Вторая мысль***

Однако мы еще не додумали «полностью» первую мысль. Мы говорили, что каждое новое философское учение начинается с того, что выявляет заблуждения предшествовавшего или пред­шествовавших учений, становясь благодаря этому уже другой философией. Однако такое выявление было бы лишено всякого смысла, если бы каждое новое учение не стремилось хотя бы формально, хотя бы в одном из своих проявлений преодолеть прежние заблуждения. Это вызывает в нас озарение, которое приводит к открытию второго аспекта в понимании прошлого. Мы продолжаем видеть в нем совокупность заблуждений, одна­ко теперь эти заблуждения, несмотря на то и даже именно потому, что являются таковыми, выступают невольно как ин­струменты познания истины. При первом рассмотрении заблуж­дения представлялись величинами чисто отрицательными, зато теперь, продолжая оставаться заблуждениями, они обретают положительные черты. Каждое философское учение, используя недостатки предыдущих, рождается в полной уверенности **a limine** \* в том, что по крайней мере этих ошибок оно не до­пустит. И так каждый раз. Теперь уже история философии на­поминает ошпаренного кота, который избегает тех домов, где он обжегся. Так с течением времени философия набирает в свою котомку кучу признанных заблуждений, которые ipso facto\*\* становятся пособниками истины. Память о кораблекрушениях, о которых говорил Боссюэ, увековечивается в буйках и маяках, предупреждающих о рифах и мелях. Таким образом, во втором аспекте прошлое встает перед нами как арсенал и сокровищница заблуждений.

***Третья мысль***

Сегодня мы привыкли считать постижение истины весьма труд­ным делом. Это справедливо. Но вместе с тем мы привыкли также думать, что заблуждение — дело чрезвычайно простое, а это уже не благоразумно. Парадокс: современный человек ве­дет себя легкомысленно по отношению к заблуждению. Заблуж­дения кажутся ему совершенно «естественными». Он не делает проблемы из самого факта заблуждения, а просто принимает его. Дело доходит до того, что, читая историю философии, он больше всего удивляется тому, какие упорные усилия предпри­нимали греки для того, чтобы объяснить возможность заблужде­ния. Вы скажете, что отношение к заблуждению как к привыч­ному предмету домашнего обихода является не чем иным, как проявлением врожденного скептицизма современного человека. Но я очень боюсь, что такое утверждение станет еще одним

**\* Сразу (лат.).**

**\*\* Тем самым (лат.).**

215

подтверждением легкомыслия, свидетельствующим к тому же о мании величия. Скептицизмом называют что угодно! Будто\* скептицизм может быть врожденным состоянием духа, т. е. чем-то вроде дара, который человек получает, не прикладывая; к этому никаких усилий. Виновато в этом явление — одновре­менно восхитительное и отвратительное, величественное и уни­зительное,— которое мы называем языком. Одной из сторон: жизни языка является постоянное вырождение слов. Это вы­рождение, как почти все в языке, происходит автоматически^ т. е. бессмысленно. Язык — это обычай, а обычай по преиму­ществу явление социальное. Общество же вовсе не случайно,, а по самой своей сущности — бессмысленно. Язык — это «обезду- ховленпое», превращенное в чистый механизм и обесчеловечен­ное человеческое5\*. Слово «скептицизм»—это технический тер­мин, родившийся в Греции в пору расцвета ее интеллекта.. Скептиками называли неких ужасных людей, отрицавших воз­можность постижения истины — основной и исконной мечты че­ловека. Это были не просто люди, которые «ни во что не вери­ли». Людей, «ни во что не веривших» только потому, что они: ни во что «не вникали», всегда и везде было много. Жизнь для' них была простым переходом от одной минуты к другой, ли­шенным всяких забот и необходимости как-то реагировать и за­нимать какую-либо позицию по отношению к какой бы то ни было дилемме. Вера в одно предполагает активное неверие' в другое, а это, в свою очередь, означает, что мы уже задумыва­лись о многих вещах, перед лицом которых почувствовали, что» другие вещи являются для нас «бесспорными» и потому мы в них верим. Именно поэтому, говоря о существующем сейчас и существовавшем всегда типе человека, который «ни во **что** не верит», я беру это в кавычки. Тем самым я даю понять, что неверно квалифицировать таким образом состояние его духа, ибо истинного неверия в нем нет. Этот персонаж не верит и не- не верит. Он пребывает в стороне от всего этого, не будучи в? контакте ни с действительностью, ни с чем-либо вообще. Его существование — это пожизненная полудрема. Ему безразлично, существуют вещи или нет, потому-то они и не находят в нем отклика веры или неверия6\*. Такое состояние жизненного оту­пения именуется сегодня «скептицизмом» вследствие вырожде­ния, которое претерпело это слово. Грек не смог бы понять современного употребления этого слова, поскольку те, кого он

**Б\* Впервые эта идея об обществе, ставшая основой новой социологии, была публично изложена мной в лекции под названием «Человек и люди»\* прочитанной в Вальядолиде в 1934 г.5 Бесчисленные злоключения поме-' шали мне до настоящего времени издать книгу под тем же названием, в ко-\* торой излагалось бы все мое учение об обществе.**

**6\* Разумеется, человек постоянно находится во власти множества эле­ментарных верований, большую часть которых он даже не замечает. По этому поводу см. мое исследование «Идеи и верования»6. Тема неверия, затронутая выше, касается тех очевидных вопросов человеческого бытия,: о которых люди говорят и спорят.**

***216***

называл «скептиками» **(sképticoí)**, были для него людьми ужасными. Ужасными не потому, что «ни во что не верили» — это было их личное дело,— а потому, что не давали жить дру­гим; они приходили и лишали вас веры в то, что казалось наибо­лее незыблемым, как будто вживляя в вашу голову с помощью тонких хирургических инструментов целый ряд строгих и лако­ничных аргументов, от которых невозможно было избавиться. Но это означало, что предварительно эти люди — без обезболи­вания, по живому — совершили ту же операцию на самих себе, сознательно себя «обезверив». И наконец, прежде чем это сде­лать, они основательно потрудились над созданием самих острых инструментов—«аргументов против истины», с помощью которых осуществляли ампутацию. Сам термин свидетельствует о том, что греки видели в скептике полную противоположность тому сонному человеку, который беспомощно бредет по жизни. Они называли его «исследователем», но так как и это понятие употребляется нами не совсем точно, лучше будет сказать, что они называли его «изыскателем». Всякий философ был уже че­ловеком исключительной умственной и моральной активности. Скептик же был активен в гораздо большей степени, ибо если деятельность первого исчерпывалась поисками истины, то скептик, не довольствуясь этим, продолжал размышлять о ней, анализировать ее, чтобы доказать тщетность самих этих поисков. Поэтому наряду с основным содержанием термина «изыскатель» в греческом слове прослеживаются такие его коннотации, как человек «сверхактивный», «героический» (в котором, правда, много от «мрачного героя»), «неутомимый», .а потому и «надоедливый», с которым «ничего не поделаешь». Это человек-коловорот. Заметьте, что обозначать философскую школу, учение слово «скептик» стало гораздо позже — и это •было первым проявлением семантического вырождения поня­тия7\*. Первоначально оно обозначало занятие определенных

**7\* Дело вот в чем: тот, кто является скептиком по причине принадлеж­ности к определенной школе, является им в результате восприятия, а не «собственного творчества. Таким образом, его скептицизм оказывается «вто­ричным», адаптированиым и потому в большей или меньшей степени ущерб­ным и неподлинным. Параллельно (правда, по другим, хотя и аналогичным -причинам) само слово постепенно теряет смысловую строгость. Традицион­ная лингвистика знакома лишь с внешним проявлением этого фепомена и говорит о сильных и слабых словах и даже о более сильном, менее «сильном, слабом, «пустом» (китайская грамота) и т. д. значении одного ад того же слова. Совершенно очевидно, однако, что если, с одной стороны, в языке происходит вырождение слов, то, с другой стороны, он же обязан ■быть и их мощнейшим генератором. Любое слово вдруг заряжается смыс­лом, который оно передает со всей возможной пластичностью, рельефностью, ясностью, внушительностью или любым другим превосходным свойством, которым вам будет угодно его наградить. Без всякой попытки с нашей сто­роны оживить это слово, оно разряжает в нас как электрическую искру свой «семантический заряд. Это то, что я называю «словом в хорошей форме», ко­торое выступает как непрестанное откровение. Вполне возможно пройтись**

217

людей, испытывающих к нему неодолимую тягу. Занятие неви-\* данное и доселе никем не практиковавшееся, а потому не имею- щее установившегося названия; а вначит, требовалось назвать его согласно тому, что эти люди делают: «изыскивают» истину глубже, т. е. идут дальше, чем остальные, продолжая ставить вопросы там, где философ считает, что благодаря его усилиям все стало бесспорным.

Мы видим, таким образом, что истинный скептик не получа­ет свой скептицизм в дар еще в колыбели, подобно современно­му человеку. Его сомнения —это не «состояние духа», а приобре­тение, результат, к которому он приходит через построение не менее трудоемкое, чем любая самая компактная догматическая философия.

Поколения, предшествовавшие нынешнему (не будем уточ­нять сейчас, с каких пор и почему), испытывали упадок того, что Платон назвал «жаждой Бытия», т. е. жаждой истины. Ко­нечно, существовало огромное, давшее плодотворные результа­ты «любопытство»—отсюда распространение наук и их изыскан­ная утонченность; однако недоставало настойчивого стремления; разобраться в коренных проблемах. Одной из них является проблема истины и ее коррелята, проблема подлинной Реаль­ности. Эти поколения жили, наслаждаясь чудесами прогресса естественных наук, переходящих в науки технические. Они; позволяли возить себя на поездах и автомобилях. Однако, за­метим попутно, получилось так, что с 1880 г. западный человек остался без действенной философии7. Последней такой филосо­фией был позитивизм. С этого момента только отдельные люди, только отдельные немногочисленные социальные группы обла­дали собственной философией. Как бы то ни было, но с 1800 г. философия постепенно перестает быть составной частью общей: культуры, а следовательно, **актуальным** историческим факто­ром, чего никогда прежде не случалось за все время существо­вания Европы.

Лишь тот, кто способен со всей решимостью и ясностью за­даться вопросом о сути вещей, о том, есть ли они в конце кон­цов или их нет, может испытать истинную веру или неверие. А бессилие, которое мы чувствуем при решении проблемы исти­ны, мешает нам воспринимать заблуждение как серьезнейшую проблему. Достаточно обратить внимание на невозможность аб­солютного заблуждения, настолько непостижимого, что сразу же\*

**по словарю и определить семантическую энергию каждого слова в опре­деленный момент времени. Классическое сравнение слов с монетами; не только верно, но и плодотворно. Причина их подобия — в обычае их использования. Лингвисты вполне могли бы провести исследования на эту тему. Они обнаружили бы не только много интересных фактов — они их и так знают,—но и новые лингвистические категории, до сих пор н© замеченные. Я уже давно, хотя и в ущерб собственным темам, стараюсь подмечать удачи и неудачи языка, ибо, хотя я и не лингвист, я могу ска~ зать по этому поводу нечто не совсем тривиальное.**

*218*

ставит нас перед другой ужасной загадкой: неразумностью, Дроблемы заблуждения и безумия тесно взаимосвязаны.

Все это говорится здесь к тому, что, рассматривая философ­ское прошлое в его втором аспекте — как арсенал и сокровищ­ницу заблуждений, мы лишь наполовину продумали понятие «ценного заблуждения»—заблуждения, превращенного в положи­тельную и плодотворную величину.

Философское учение не может быть абсолютным заблужде­нием, поскольку последнее просто невозможно. Стало быть, во всяком заблуждении содержится доля истины. Кроме того, это такое заблуждение, которое еще надо выявить, поскольку на первый взгляд оно кажется истиной. Это лишний раз подчерки­вает, что в заблуждении есть немало от истины, коль скоро оно так хорошо ее замещает. Бели же теперь мы более пристально рассмотрим, в чем же заключается то «опровержение»— как при­нято выражаться на научных семинарах, где применяется это ужаснейшее слово,— которому каждое философское учение под­вергает своих предшественников, то увидим, что оно не имеет ничего общего с умерщвлением, хотя фонетика первого слова и обещает зрелище не менее ужасающее. На десерт обнаружива­ется, что заблуждение является таковым не потому, что оно не •есть истина, а потому, что оно еще не вся истина. Предшествую­щий философ прервал диалектический ряд своих мыслей рань­ше времени: не «продолжил мыслить». И произошло так, что его последователь воспользовался его же учением, загнал его в контекст своих новых идей, избежав при этом только одной ошибки: он не остановился. Все очень просто, предшественник жыбился из сил, дойдя до определенного места (подобно упомя­нутому шахматисту), а его последователь, не утомляя себя, **получает** готовый результат уже проделанной работы, осваивает «его и, полный свежих сил, может двинуться вперед и пройти гораздо дальше. Воспринятый тезис не остается в новой систе­ме таким же, каким он был в старой; он дополняется. На деле речь идет уже о совершенно новой идее, отличной от той, что была вначале раскритикована, а затем использована. Следует признать, что эта ущербная, уличенная в ошибке истина **исче­зает** в новом интеллектуальном построении. Однако исчезает она только потому, что ассимилируется другой, более полной истиной. Такова судьба идей, которые умирают, будучи не то чтобы уничтоженными без следа, но **превзойденными** другими, более сложными идеями,— это то, что Гегель называл **Aufhebung** — термин, который я ассоциирую с «поглощением». Поглощаемое исчезает **в** поглощающем и поэтому, исчезая, со­храняется 8\*.

**8\* «Поглощение»— это настолько понятное и часто встречающееся яв­ление, что само по себе не вызывает никаких сомнений. Однако у Гегеля оно, кроме всего прочего, является тезисом, тесно связанным со всей его «системой, и как таковое не имеет никакого отношения ко всему сказанному выше. Точно так же, когда я говорю о «диалектическом ряде», не следует думать, что это как-то связано с гегелевской диалектикой.**

219

Так раскрывается перед нами третий аспект прошлого фи­лософии. Образ заблуждения, в котором оно prima facie пред­ставало перед нами, оказался всего лишь маской. Теперь, когда эта маска снята, заблуждения предстают перед нами как непол­ные, частичные истины. Как принято говорить, «они правы лишь **отчасти**», поскольку являются лишь **частью** истины. Такое- впечатление, будто еще до того, как человек начал мыслить, истина разбилась на множество осколков, которые человек те­перь вынужден собирать по одному, чтобы сложить воедино. Зиммель рассказывает об «обществе разбитой тарелки», кото­рое существовало в Германии в конце прошлого века. Отмечая некий юбилей, группа друзей собралась пообедать вместе. После десерта они решили разбить тарелку и разделить между собой осколки, при этом каждый из них обязался передать перед смертью свой осколок кому-нибудь из друзей. Так постепенно- все кусочки оказались у последнего из оставшихся в живых друзей, который сумел восстановить тарелку.

Эти неполные, частичные истины представляют собой опыты человеческой мысли по поводу Реальности, через которые надо> пройти. Каждый из них — это «путь», или «дорога» **(methodos)y** приближающая нас к истине и позволяющая познать одну из ее сторон. Но наступает такой момент, когда **по этой дороге** дальше идти нельзя, и не остается ничего другого, как попы­таться пойти по другой. Чтобы новая дорога действительно ока­залась другой, следует выбирать ее, не упуская из виду преж­нюю. В этом смысле новая дорога — это продолжение старой, но уже в другом направлении. Если бы предшествующие фи­лософы не прошли через эти «опыты мысли», то проделать это\* пришлось бы их последователю, который был бы вынужден остановиться на этом, став, в свою очередь, все тем же пред- шественником. Таким образом, вся эта вереница философов; выступает как единый философ, проживший как бы две с поло­виной тысячи лет, в течение которых он «продолжал мыслить». Итак, в своем третьем аспекте **прошлое** философии предстает перед нами как величественная мелодия интеллектуальных: опытов, через которые **проходит** человек.

***Четвертая мысль***

Можно сказать, что этот философ, проживший две с полови­ной тысячи лет, существует: это современный философ. В на­шей сегодняшней философской практике и вытекающем из нее- философском учении мы не упускаем из виду и учитываем зна­чительную часть всего ранее осмысленного и продуманного в от­ношении проблем, составляющих нашу дисциплину. Это зна­чит, что философские учения прошлого вносят свою лепту в. наше сегодняшнее учение, сохраняя в нем актуальность и жиз­ненность.

220

Когда мы впервые осмысливаем какое-либо философское учение, оно поражает нас той истиной, которая в нем заключе­на и которую оно излучает. Не знай мы других учений —эта показалось бы нам самой истиной. Поэтому изучение любой фи­лософии даже у испытанного во встречах с ней человека вы­зывает незабываемое ощущение озарения. Последующие раз­мышления заставляют нас внести поправку: истинно не это уче­ние, а другое. Но это вовсе не отрицает и не обесценивает наше первое впечатление: устаревшее учение продолжает «все еще» оставаться истиной, т. е. истиной в том смысле, что через нее неизбежно пройдет наш мысленный путь к другой, более пол­ной истине, которая, в свою очередь, является более полной только потому, что содержит в себе, поглощает первую.

Каждое философское учение несет в себе все остальные уче­ния как составные части, как шаги, которые следует сделать, чтобы пройти диалектический ряд. Их присутствие может быть более или менее явным, а может случиться и так, что какая\* нибудь старая система будет представлена в более поздней лишь в виде обрубка или рудимента. Чтобы ясно и полно почувство­вать, что это действительно так, достаточно сравнить какую-ни­будь из более поздних философий с более ранней. Мало того, если внимательно рассмотреть какую-нибудь древнюю филосо­фию, приняв во внимание степень убедительности изложения и богатство языка, свойственное тому времени, когда эта филосо­фия была создана, то в ней можно увидеть контуры едва за­рождающихся, еще не воплощенных идей будущего. Иначе и быть не может. Поскольку проблемы философии — это проблемы основополагающие, то нет ни одной философии, в которой эти проблемы не присутствовали бы. Основополагающие проблемы неразрывно связаны между собой, и если потяпуть за одну и& них, то потянутся и все остальные. Философ видит их всегда, пусть даже не осознавая в полной мере, пусть даже по отдель­ности. Если не хочется называть это видением, то давайте ска\* жем, что он, словно слепец, их нащупывает. Поэтому все фило­софы, вопреки мнению профанов, прекрасно друг друга пони­мают. Их беседа тянется уже более трех тысяч лет. Это непре­рывный диалог или диспут, ведущийся на общем языке, в роли которого выступает сама философская деятельность, и наличие все тех же неразрешенных проблем.

Таким образом, мы подходим к **четвертому аспекту** прошлого' философии. В предыдущем аспекте прошлое философии высту­пало как серия интеллектуальных опытов, через которьге вы­нужден проходить человек, обратившийся к определенным те­мам. Тем самым прошлое оказывалось признанным и оправдан­ным. Однако при этом оно оставалось в прошлом, в том, что- уже прошло. Оно было забальзамировано, а значит, мертво. Та была чисто археологическая панорама. Теперь же мы видим, что эти ранее уже проделанные опыты каждый раз следует\* проделывать заново, хотя дело облегчается тем, что достав

221

ются они нам уже в готовом виде. Эти опыты не теряются поза\* ди, напротив, наша современная философия в значительной ме­ре представляет собой ожившее в сегодняшнем дне все философ­ское прошлое. Старые идеи неизменно обретают в нас новое зву­чание, продолжая тем самым свое существование. Прежнее пред­ставление о прошлом философии как о горизонтально протянув­шейся во времени линии в новом аспекте уступает место иному образу, заставляя нас представлять это не потерявшее своей ак­туальности и довлеющее над настоящим прошлое в виде верти­кальной линии. Наша философия такова, какая она есть, лишь благодаря тому, что стоит на плечах своих предшественниц — как в той пирамиде, которую сооружают в цирке акробаты. Если же вам больше импонирует иное сравнение, то представьте себе ванятие философией в виде длинного-предлинного пути, по ко­торому надо идти из века в век, пути, который по мере прод­вижения путника сворачивается в рулон у него за спиной, прев­ращаясь в его багаж.

Прошлое философии лишь частный случай всего прошлого человечества.

Историческое прошлое является прошлым не только потому\* что его уже нет в настоящем — такое определение было бы по­верхностным,— но и потому, что то, что уже **произошло**, прои­зошло с людьми, о которых мы помним, а следовательно, **про**- **должает происходить** и с **нами**, поскольку мы постоянно к этому **возвращаемся**.

Человек — единственный, кто состоит из прошлого, хотя 0 не только из него. Ничто другое не **обладает** прошлым, посколь-; ку является всего лишь его **следствием**: связь обрывается, и по\*1 .лученный результат оказывается лишенным прошлого, за исключением разве что причины, непосредственно его породив­шей. Человек же сохраняет прошлое в себе, накапливает его\* заставляет то, что уже прошло, продолжать существовать! «в виде того, что уже было»9\*. **Иметь** прошлое, т. е. сохранять' его (именно поэтому специфическим свойством человека являет-j ся не интеллект, а «счастливая память»)10\*, это не что иное,! как попытка, хотя и весьма скромная, приобщиться к вечности,1 и этим мы в какой-то мере уподобляемся, Богу, ибо **обладание**, прошлым одновременно с обладанием настоящим является од­ним из признаков вечности. Если бы в том же смысле мы **обладали** и будущим, то наша жизнь была бы полной имита­цией вечности,— как говорит, кстати, с гораздо меньшим на то основанием, о самом времени Платон. Однако будущее как раэ проблематично, ненадежно, ибо может быть, а может и не быть; мы обладаем им лишь в той мере, в какой мы способны его

**9\* Об этой категории исторического разума («быть в виде того, что уже 4>ыло») см. мое исследование «История как система»8.**

**m См.: Введение к книге графа Иебса**

222

представить. Отсюда извечная тяга человека к гаданию и про\* рочествам. На протяжении нового времени наша способность к разгадыванию будущего сделала значительный шаг вперед: естественные науки научились предсказывать с большой точ­ностью многие события. Любопытно отметить, что древние гре­ки такой метод интеллектуального познания, как наша физиче­ская наука, которая заботится лишь о том, чтобы «спасти види-

мость» (та (paivojievcc ao^siv), не считали познанием sensu. etricto\* и пришли к тому, что стали называть его «divinatio artificiosa»\*\*. Возьмите определение этого термина, которое да­ет Цицерон в своем трактате De Divinatione, позаимствовав его, вероятно, у Посидония, и скажите, это ли не определение физи­ческой науки п\*.

Человеку все в большей степени удается предсказывать бу­дущее, а следовательно, и «увековечивать» себя в этом плане. С другой стороны, перед ним открываются новые возможности для овладения своим прошлым. Когда минует нынешний период с его борьбой, человек, возможно, с невиданной доселе яростью и желанием набросится на прошлое, чтобы восстановить его в том объеме и с той строгостью и точностью, которые раньше были ему недоступны. Это как раз то, что я провозгласил мно­го лет назад, назвав **зарей исторического разума** и.

Итак, человек весьма близок к тому, чтобы значительно обо­гатить свою ипостась «вечности». Ибо быть вечным не означа­ет быть всегда, т. е. быть в прошлом, быть в настоящем и про­должать быть в будущем. Это означало бы всего лишь обес­смертить себя лично — задача, помимо всего прочего, еще и весьма утомительная, поскольку для ее выполнения необходи­мо пройти сквозь **все** время. Увековечить же себя означает совсем иное. Это означает: оставаясь в настоящем, заставить прошлое и будущее неустанно стремиться в настоящее и попол­нить его. Иными словами, помнить и предвидеть. В какой-то мере это означает проделать со временем то же самое, что Бель­монте проделал с быком: вместо того чтобы выплясывать вокруг быка, он заставил быка выплясывать вокруг себя. Жаль только, что Время, которое выступает здесь в роли быка, в итоге всег­да, насколько можно судить, будет поднимать на рога стремя­щегося к вечности человека.

«Вечность» человека даже в том виде, в каком она действи­тельно возможна, на самом деле проблематична. Надо постоян­но повторять самому себе слова, которые бургундский дворя­нин, живший в XV в., избрал своим девизом: «Надежна лишь ненадежность» **(Rien пе m’est sur que la chose incertaine).**

**n\* De Divinatione 1, XLIX (не имея под рукой другого издания, я ци­тирую по изданию Didot). Термин «divinatio artificiosa», если я не оши­баюсь, впервые встречается лишь в 1, LVI 10.**

**\* В строгом смысле (лат.).**

**Искусственное гадание (лат.).**

223

Никто не гарантировал нам, что человечество сохранит в себе дух науки, эволюции которой в любой момент может угрожать обратное движение, движение вспять и даже исчезновение.

Ретроспективный взгляд на философию показал нам, что **нет никакой разницы в том**, **квалифицировать ли прошлое фило**- **софии как ряд заблуждений или как ряд истин**, поскольку в нем и то и другое. Любая из двух точек зрения однобока, и вместо того чтобы соперничать дальше, им стоит наконец объединиться и протянуть друг другу руку. Тот диалектический ряд, кото­рый мы проследили, не является по своему содержанию неким набором случайных мыслей, каждая из которых допускает лишь частное объяснение, а представляет собой некий умственный маршрут, пройти который будет вынужден каждый, кто заду­мается над реальностью, именуемой «прошлое философии». Нет никакой случайности, как, впрочем, и нашей вины, в том, что сначала во всем многообразии прошлого философии мы за­мечаем скопище противоречивых, а потому ошибочных мнений, и лишь затем мы видим, как каждое философское учение пы­тается избежать заблуждений своего предшественника и тем самым использует его; еще позже мы начинаем понимать, что такое вряд ли было бы возможно, если бы эти заблуждения частично не были бы истинными; и наконец, мы видим, как эти части истины возрождаются в качестве составных частей совре­менной философии. Подобно тому как всякий нормальный эк­сперимент, в процессе которого физик устанавливает определен­ный порядок явлений, повторенный в любой подходящей лабо­ратории, дает тот же результат, эта последовательность мыслен­ных переходов также неизбежно навязывает себя всякому мыс­лителю. Он может задержаться дольше на том или ином звене, но все же на каждом из них его ум остановится хоть на мгно­вение. Как мы увидим в дальнейшем, функция интеллекта как раз и заключается в том, чтобы в нужный момент остановиться и тем самым остановить ту реальность, которая в этот момент проходит перед человеком. Количество времени, которое человек затрачивает на прохождение всего диалектического ряда, в значительной степени зависит от его талантов, физической закалки, климатических условий, от того, находится ли чело­век в спокойном или смятенном состоянии души12\*. Трениро-

**12\* Хочу воспользоваться этим случаем для педагогического отступле­ния, адресованного любому неопытному юноше (быть юным означает быть профессионально неопытным), который будет это читать. Вполне возможно, что эти слова вызовут у него такую реакцию: «Все это понятно и тривиаль­но. Всем известно, что день на день не приходится! А потому автор, го­воря разными словами об одном и том же (о „плохом самочувствии\*4), пре­дается „риторике44. Во всяком случае, во всем этом нет ничего такого, что было бы философской проблемой». На это я отвечу следующее: когда он дойдет до стр. [в рукописи номер страницы опущен; похоже, что среди страниц, написанных автором, этой страницы нет.— Прим. иер.], пусть вспомнит о своей реакции, потому что тогда он, вполне возможно, испыта­ет шок, который поможет ему научиться читать философские тексты.**

***Ш***

паяный ум обычно с огромной скоростью пробегает элементар­ный диалектический ряд, подобный только что приведенному. Такую натренированность дает философское образование, кото­рое является не более таинственным, чем та же гимнастика или «тренировка памяти». Любой может стать философом, стоит ему только захотеть (имеется в виду желание отдаться этому зннятию), причем неважно, беден он или богат, поскольку бо­гатство мешает едва ли не больше, чем бедность13\*. Однако, поняв, что ни образ заблуждения, ни образ истины не опреде­ляют действительной сути прошлого философии, мы должны бу­дем, **не пренебрегая** ни одним из этих аспектов, **соединить** их: воедино.

Человек пе может пребывать в истине, так сказать, оставать­ся в ней, если она неполна. Вспомните приведенный ранее при­мер со сфероидом и окружающим его пространством. Стоило лишь как следует задуматься над первым понятием, как оно подтолкнуло нас к понятию «окружающего пространства». Поэ­тому, если как следует вслушаться в расхожее выражение: «X пребывает в заблуждении», то окажется, что оно имеет глу­бокий смысл. Оно подразумевает, что заблуждение — это как раз «то, в чем нельзя пребывать»14\*. Если бы можно было **пре­бывать** в заблуждении, то не имело бы смысла искать истину. И действительно, в самом языке имеется другое, связанное с предыдущим выражение, в котором открыто говорится то, что в первом выражении всего лишь подразумевалось: «X впал в заблуждение...» Таким образом, пребывание в заблуждении ока­пывается на самом деле впадением в заблуждение, т. е. чем-то совершенно противоположным «пребыванию». В других слу­чаях этому сомнительному «пребыванию» в заблуждении при­дается некий отрицательный, хотя и имеющий моральную окрас­ку оттенок: мало того, что некто впадает в заблуждение, он ещи и **«совершает** ошибку». Тем самым ответственность за падение возлагается на самого упавшего.

Поскольку истины прошлого 15 \* неполны, то пребывать в пих пе представляется возможным, и только **поэтому** они являются

**13\* В моем исследовании «О Галилее» описаны случаи, когда богатство и сверхизобилие явились причиной больших, а иногда и ужасных истори­ческих кризисов 12.**

**14\* Поясним. Это выражение содержит в неявном виде некое порица­ние: X делает нечто, что по той или иной причине делать нельзя, а имен­но— пребывает в заблуждении. Это выражение относится к выражениям типа: X предатель, Y лжет, Z все путает, которые, будучи грамматически позитивными, несут в себе отрицательную информацию. Сказуемое, кото­рое по своей грамматической форме является позитивным, несет в себе отрицание, поскольку говорящий подразумевает и признает, что речь идет о чем-то бесспорно отрицательном.**

**15\* Употребление слов «истины прошлого» может заставить подумать, что истины могут иметь срок или быть датированы; между тем истина была определена как печто независимое от времени. Мы еще вернемся к этому вопросу, но сейчас я хотел бы только предупредить, что это не словеспый ляпсус и что если это и преступление, то уж никак не преднамеренное.**

15 Заказ **Н** 406

225

заблуждениями. Если же и существуют заблуждения иного рода, т. е. такие, которые являются заблуждениями не в силу своей фрагментарности, а по самой своей сути, то в данный момент нам нет необходимости разбирать этот вопрос.

Прервем на этом наш диалектический ряд но не потому, что, строго говоря, нам не следовало бы его продолжать, а по­тому, что для целей настоящего Послесловия сказанного вполне достаточно. Но разве не следует из всего вышеизложенного, что прервать диалектический ряд, «перестать мыслить» озна­чает совершить ошибку? Так бы оно и было, если бы мы посчитали диалектический ряд завершенным; мы же так по­считаем, а всего лишь говорим: того, что есть, достаточно, чтобы охватить и раскрыть темы, о которых пойдет речь. Очевидно\* что весь рассмотренный ряд, равно как и первый взгляд, вы­звавший этот ряд к жизни, оценивает прошлое философии лишь в самом первом приближении. Совершенно ясно, что, продолжая развивать мысль в этом направлении, о прошлом философии можно будет сказать еще очень многое. Мало того. Все, что бы­ло сказано,— это лишь первоначальные соображения, которые как таковые являются наиболее общими и грубыми, но кото­рые все же необходимо высказать, поскольку умалчивать о них было бы неправомочно 16\*.

**16\* Ни тот объем, в который я должен уложиться, ни те дидактические цели, которые преследует настоящая книга, не позволяют более широко ос­ветить эту тему. Сейчас я думаю о читателе, который пока еще не очень- хорошо разбирается в тонкостях философии. Чтобы облегчить ему задачу, я придал рассмотренному выше диалектическому ряду такое выражение\* и такие формы, которые позволили наиболее четко выделить те переходы» которыми следует мысль в своем движении к сложному, т. е. в процесса синтетического мышления. Чтобы продвигаться быстрее, в оставшейся ча­сти книги я откажусь от этого приема и буду опускать, считая очевидными, многие промежуточные этапы, по которым проходит наша мысль и которые- читатель может восстановить сам.**

**В то же время следует по возможности стараться избавить читателя от того разочарования, которое остается у него после упоминания, не подкреп­ленного конкретным примером, о более интересных и соблазнительных те­мах, которые остались нераскрытыми. Но поскольку в большинстве случа­ев привести конкретный пример, не рискуя остаться непонятым из-за из­лишнего лаконизма, помноженного на изобилие специальных терминов оказывается чрезвычайно сложно, то единственное, что остается,—это при­водить время от времени в качестве примера перечень тем, которые оста­лись незатронутыми. Тем самым читатель проникается доверием к автору\* и убеждается в том, что намеки на нераскрытые глубиоы и оставленные- в стороне тонкости являются не пустым звуком. Одним словом, как авто­ру, так и читателю выгодно, чтобы молчание первого не казалось лишен­ным смысла и воспринималось как нечто более значительное, чем его слова.**

**Поэтому я привожу здесь некоторые из огромного числа тем, к которым привел бы, будь продолжен, начатый в этой главе диалектический ряд. Пе­речисленные ниже темы выбраны потому, что их суть может быть изложе­на в нескольких словах, а их понимание не требует специальной подготов­ки; кроме того, это проблемы, которые до сих пор остаются открытым» и решение которых требует длительного, в том числе эмпирического, ис­следования событий и «фактов».**

226

Теперь же, после короткого размышления о проделанном, позволяющего вывести важную онтологическую теорему, мы, исходя все из того же (прошлого философии), откроем новый диалектический ряд, ведущий, однако, в совершенно ином на­правлении.

1. **Отдельные аспекты и предмет в целом**

Если мы на некоторое время прервем наше занятие прошлым философии и поразмышляем о том, как оно представало перед нами по мере развития диалектического ряда, о котором шла речь, то придем к важному обобщению. Прошлое представало перед нами в своих различных аспектах, каждый из которых мы формулировали в виде того, что обычно называют «концепцией, понятием, идеей». Будь наша воля, мы бы вполне удовлетвори­лись первым из этих аспектов. Это было бы проще всего. Одна­ко реальность, которая представала перед нами, т. е. прошлое философии, не давала нам такой возможности, заставляя пере­ходить от одного аспекта к другому и одновременно от одной «идеи» к другой. Кто виноват в том, что мы оказались вынуж­денными проделать всю эту работу: действительность, т. е. са­ми вещи, или мы, т. е. наш разум? Давайте разберемся.

1. **Что было до того, как началась философия, т. е. каково было родст­венное ей занятие человека? В связи с этим не является ли философия «сего лишь очередной ступенькой, на которую шагнула человеческая мысль, перебравшись с другой ступеньки, которая не была философией? Это означало бы, что вся философия с момента ее зарождения до сегод­няшнего дня является лишь членом «диалектического ряда», гораздо более широкого, чем она сама. Но иоводу этой темы, мимо которой нельзя пройти, я буду вынужден в дальнейшем сказать еще несколько слов.**
2. **Почему зародилась философия, когда и где это произошло?**
3. **Не конкретные ли условия зарождения философии определили ты­сячелетние ограничения, от которых ей как от балласта приходится из­бавляться?**
4. **Почему в каждую эпоху философия останавливается в определен­ной точке?**
5. **Нет ли пробелов в той серии интеллектуальных опытов, каковой является прошлое философии? Для меня было бы особенно важно дать понять читателю, что все сказанное в тексте отнюдь не исходит из пред- положения, что процесс исторического развития философии был таким, «каким и должен был быть», что он совершенен, лишен белых пятен, про­валов, упущений и т. д. Для Гегеля исторический процесс — как общечело­веческий, так и специфический философский — был совершенным, т. е. таким, каким и «должен был быть». Гегель утверждает, что история «ра­зумна», однако совершенно ясно, что «разумность», которая, по его мнению, «свойственна истории»,— это «разум» пе исторический, а тот, что с некото­рыми вариациями был известен еще со времен Аристотеля и с тех жэ иремен считался противоположным историчЕюсти, неизменным, «вечным». Я считаю, что назрела необходимость перевернуть формулу Гегеля и ска­зать, что не история является «разумной», а сам разум, истинный разум, является историческим. Традиционное понятие разума является абстракт­ным, неточным и утопическим. Но поскольку все, что существует, должно 'быть конкретным, то и разум, если он существует, должен быть «конкрет­ным разумом».**

**15\***

227

Если читатель взглянет на поверхность стола или степы\* которые, возможно, находятся сейчас перед ним, или даже на эту страницу книги и посвятит некоторое время ее рассматри­ванию, то он заметит одну сколь тривиальную, столь и стран­ную особенность.То, что он увидит во второй момент, будет уже не совсем тем, что он видел в первый. Стена, конечно, не могла измениться за такой короткий промежуток времени. Но какие-то точки, неровности, пятнышки и цветовые оттенки, которые были видны в первый момент, во второй момент **проявляются** силь­нее, причем слово **проявляются** может здесь пониматься так же, как оно понимается в фотоделе. Они проявляются неожиданно, однако при этом чувствуется, что они были там и раньше, толь­ко оставались незамеченными. Если бы читатель заставил себя — что практически невозможно — сформулировать в виде понятий, а значит, словами то, что он увидел в каждый из двух мо­ментов, то он бы понял, что эти формулы, или понятия стены различны. Эта ситуация будет повторяться до бесконечности, если продолжать до бесконечности смотреть на стену, которая, словно неиссякаемый источник, будет «выдавать» все новые, каждый раз неожиданные образы, контуры которых будут прояв­ляться шаг за шагом. В данном примере сам предмет оставался неподвижным: двигались наши глаза, перемещая взгляд с од­ного участка стены на другой. При каждом выстреле нашего взгляда раненная им стена открывала в себе новые аспекты. Но если бы даже наш взгляд оставался неподвижным, ничего бы не изменилось, поскольку сама **стена заставляет переме­щаться** наше внимание. В первый момент мы бы **сконцентри­ровали** свое внимание на одном, во второй — на другом; па каждую **концентрацию** нашего внимания стена отвечала бы но­вым обликом. Это весьма показательное явление в некоторых случаях оставляет неизгладимое лечатлеиие. Если взять в руки маленький листок с какого-нибудь дерева и начать его внима­тельно рассматривать, то сначала мы увидим лишь его общую форму, а затем уже сам лист приковывает наш взгляд, застав­ляя его двигаться по своей поверхности, направляя его так, чтобы раскрыть перед нами чудеснейшую структуру, полную невообразимого геометрического, «конструктивного», архитек­турного изящества, которую образуют его прожилки. Лично у меня этот случайный опыт оставил незабываемое впечатление — то, что Гёте называл «протофеноменом»,— и именно ему, при­чем без всяких преувеличений, я целиком и полностью обязан своим учением о том, что **вещи являются учителем человека**; эта сентенция имеет гораздо более глубокий смысл, чем может показаться сейчас17\*. Мне остается только добавить, что я так и не смог никогда рассмотреть до конца ни один листок.

К счастью, пример с разглядыванием апельсина более прост. Сначала мы видим только одну **сторону** апельсина — примерно

**17\* О смысле этой сентенции см. в моей работе «„Философия истории4 Гегеля и историология»% 1928 13,**

228

полусферу, а потом нам приходится **сдвинуться** с **места** и на­чать последовательно рассматривать все новые полусферы. На каждом этапе образ апельсина оказывается иным, хотя и **сты­кующимся** с тем, который был только что и уже исчез. Таким образом, мы никогда **не видим** апельсин **целиком** и вынуждены удовлетвориться его последовательными **образами.** В данном примере сам предмет требует, чтобы его увидели целиком, и заставляет нас буквально крутиться вокруг него.

Нет никакого сомнения в том, что именно апельсин, т. е. реальность, является причиной того, что мы вынуждены, утом­ляясь, двигаться от одного аспекта к другому. Однако ясно, что это происходит потому, что в каждый момент времени мы мо­жем рассматривать его только из одной точки. Если бы мы были вездесущи и могли видеть апельсин со всех точек сразу, то он уже не представал бы перед нами в «иных аспектах». Мы бы видели его сразу целиком. Таким образом, причина этого кро­ется и в нас самих.

Наши перемещения вокруг апельсина, направленные на то, чтобы его рассмотреть, не будь они немы, могли бы служить прекрасным примером диалектического ряда. Особенность наше­го мышления, которая дает основание называть его дискурсив­ным 18\*, т. е. его способность, в силу которой оно продвигается неравномерными скачками, заставляет нас шаг за шагом, с оста­новками **продвигаться** по реальности. После каждого шага мы запечатлеваем ее «образ». С одной стороны, sensu stricto интел­лектуальной, эти образы являются «концепциями», «понятиями» или «идеями», а с другой — интуитивной,— соответствующими «аспектами» вещи. Такое продвижение по реальности требует времени, но у отдельно взятого человека его очень мало, да и у человечества до сегодняшнего дня в распоряжении было не более миллиона лет. Вот почему до настоящего времени было запечатлено не такое уж огромное число «образов» Реальности. Но всей видимости, можно было проводить время с большей пользой, ведь совершенно очевидно, что теряется его очень много 19\*. Все это верно, однако, чтобы исправить существующее положение, совершенно необходимо прежде выяснить, почему история теряет столько времени, почему не движется быстрей, почему, как это знал уже Гомер, «мельницы богов мелют так медленно»20\*. Одним словом, следует разобраться не только в самой истории, но и в ее **темпах**, ее **ритордандо** и **акселерандоу адажио** и **аллегро кантабиле** и проч. и проч. Из этого вытекает, хотя и несколько экстравагантное, но вполне очевидное следст­вие: мало того, что люди потеряли столько времени, они оказы­

**1в\* Термин не вполне ясный, поскольку мышление имеет как интуи­тивную, так и «логическую», или концептуальную, стороны. Но здесь не место углубляться в это.**

**19\* См. ссылку 12\* на стр. 224.**

**20\* Илиада, IV.**

229

ваются вынуждены потратить оставшееся «а la recherche du temps perdu»21\*.

Но сейчас не время во всем этом разбираться. Сейчас для пас важно, что в каждый момент мы имеем лишь определенное число образов реальности, которые постепенно накапливаются. Одновременно эти образы являются «аспектами вещи».

«Аспект» принадлежит вещи; это, если говорить грубо, часть вещи. В то же время это атрибут не только вещи; аспект не существует, если кто-нибудь не смотрит на вещь. Он является поэтому **ответом** вещи на взгляд. Взгляд в этом участвует, по­скольку именно он заставляет вещь раскрываться в различных «аспектах», а так как в каждом отдельном случае взгляд имеет свою особенность (в каждом случае он по крайней мере направ­лен с определенной точки зрения), то оказывается, что «аспект» вещи неотделим от видящего. Тем не менее я позволю себе настаивать: поскольку в конце концов всегда именно вещь при взгляде на нее с некоторой точки зрения проявляется в том или ином своем аспекте, то последний принадлежит вещи и не яв­ляется «субъективным». С другой стороны, поскольку «аспек­ты»—это всего лишь **ответы** на вопросы, задаваемые нашим взглядом, то они являются не самой вещью, а всего лишь ее «аспектами». Пользуясь грубым жаргоном, можно сказать, что «аспекты»—это «рожи», которые корчит нам реальность. Кор­чит она, но ведь корчит-то нам 22\*. Если бы можно было проин­тегрировать все бесчисленные «аспекты» какой-либо вещи, то в результате мы получили бы саму вещь, ибо вещь — это «вещь в целом». Поскольку это невозможно, то вместо обладания са­мой вещью, как думали Аристотель и Св. Фома, нам приходит­ся удовлетворяться ее «аспектами».

То, что для вещи является ее «аспектом», для человека яв­ляется «образом» этой вещи. Обычно его называют «идеей» (концепцией, понятием и проч.). Однако сегодня этот термин имеет значение лишь для психологии, в то время как исходное явление, которое пас интересует, не имеет к психологии никако­го отношения. Конечно для того чтобы вещь предложила нам свои «аспекты», а человек смог бы запечатлеть для себя ее «образы» (что по сути то же самое, только рассмотренное со стороны «субъекта», имеющего вещь перед собой), должны действовать все телесные и психические факторы. Психология,

**21\* Те читатели, которые ие имеют обыкновения ¡усматриваться в суть того, что говорит автор, а предпочитают поверхностно разглядывать, как обувь в витрине, слова, которые он употребляет, легковесно решат, что это лишь игра слов. Я посоветую им подождать скорого выхода одной моей книги, в которой они найдут совершенно конкретный и компактный при­мер, показывающий, что все вышесказанное является правдой и что в не­которых случаях не остается ничего другого, как «искать утрачепное вре­мя»—одному ли, с другими ли, целой ли нацией или дая«е всем чело­вечеством 14.**

**По правде говоря, в онтологии вместо термина «аспект» можно бы­ло бы использовать, не теряя строгости, термин «лицо».**

230

физика и физиология изучают действие этих факторов, однако это означает, что перечисленные науки исходят из чего-то пред­шествующего, что возникло до них и является причиной их су­ществования, а именно из такого коренного и первичного явления, как присутствие перед человеком вещи в виде «аспектов», или «образов». Действие и механизм этих факторов не имеют отно­шения к интересующему нас вопросу. Нам безразлично, так ли они действуют или иначе, поскольку единственное, что нам важно,— это результат, т. е. то, что человек способен видеть предметы.

Психология здесь и рядом не лежала23\*. Речь идет о мета­физическом или, другими словами, онтологическом явлении. А метафизические явления, которые не имеют ничего мистиче­ского и внеземного, а наоборот, наиболее просты, тривиальны и «общеизвестны», являются самыми «настоящими» из всех су­ществующих явлений: они предшествовали всем «научным яв­лениям», которые предполагают их существование и исходят из них.

Поэтому было бы весьма полезно исключить из философской терминологии слово «идея», которое пребывает в последней ста­дии унижения и вырождения и даже в психологии уже ничего конкретного, достоверного и строгого не обозначает. В Греции — поскольку речь идет о греческом, а не о латинском и тем более не о романском слове — это слово пережило пик своей формы, свой звездный час. С Дионом, другом и учеником Сократа, оно достигло, хотя и всего на несколько дней, царских ворот — в Сиракузах и Афинах в течение какого-то времени оно зани­мало почти «господствующее» положение. Это было не что иное, как **идеи**, платоновские **идеи.** Обращение с ними было названо Платоном «диалектикой», которая, по его словам, является

«истинным искусством» (PaoiXixr] xexvr])15. Кто бы мог вообра­зить такое, видя серую, бесцветную и пустую роль, которую это слово играет сегодня! **Diable**, **qu’il mal tourne ce mot «idee»\** \*

Так вот, наиболее точным значением слова **Идея** в том смыс­ле, как его употреблял Платон, было бы «аспект». А ведь Пла­тон занимался не психологией, а онтологией. Именно Реально­

**23\* Это не значит, что психология не является удивительно интересной дисциплиной, которой люди должны были бы увлекаться в гораздо боль­шей степени, поскольку она доступна, достаточно строга и чрезвычайно занимательна. Будучи весьма скромно подготовленным, можно вполне са­мостоятельно добиться положительных результатов. Пошел уже десятый год с тех пор, как у меня появилась идея начать в Испании кампанию за Психологию, использовав для этого энтузиазм и исключительные органи­заторские способности д-ра Херманна. Я не психолог и никогда бы не стал пытаться им стать, но я был увлечен психологией, и это могло бы помочь мне разбудить к ней интерес, увлечь ею и собрать группы изучающих ее и интересующихся ею людей вокруг тех, которые увлеченно и без всякой поддержки занимались этой наукой в основном в Барселоне и Мадриде.**

* **Черт, как извращается слово «идея»! (фр.)\***

***231***

сти принадлежат «аспекты», «соответствия» и вообще «перспек­тива», поскольку именно Реальность делает так, что человек находится перед ней и рассматривает ее24\*. Понятия «перспек­тива» и «познание» почти эквивалентны. Более того, первое из них имеет преимущество: заранее предупреждает о том, что познание — это не только «modus cognoscentis»\*, но и позитив­ная модификация познаваемого (с чем Св. Фома, конечно, не согласился бы), преобразованного в простые «аспекты» и только «аспекты», свойством которых является стремление складываться в перспективу. Познание — я касаюсь его сейчас лишь вскользь — это перспектива, а потому это и не внедрение вещи непосред­ственно в разум, как думали древние, не присутствие «самой вещи» в разуме per modum cognoscentis, как этого хотели схо­ласты, не копия вещи, как [...] и не конструирование вещи, как предполагали Кант, позитивисты и представители Марбург­ской школы, а это «интерпретация» вещи посредством перевода как бы с языка на язык, скажем, с немого языка бытия на красноре­чивый язык познания. Язык, на который переведено бытие, как раз и есть истинный Язык, logos. **Познание**, в своем последнем

и исходном значении,— это диалектика (SiaXe'yeiv). ***Познавать*** — значит ***говорить именно о вещах***. ***За данным словом скрыва­ются*** «***образы***», ***посредством которых мы воспринимаем аспекты Реальности*** 25\*.

**24\* Этим мы займемся дальше. Цель дайной главы состоит лишь в том, чтобы уточнить терминологию, а ее в том, чтобы обосновывать истину, ко­торая за этой терминологией стоит. Почему мы говорим о Реальности, почему настаиваем на том, что она имеет «аспекты», а значит, что кто-то, в свою очередь, за ней наблюдает, и т. д. Все это темы, которыми мы зай­мемся в дальнейшем. Тем не менее приведенные примеры — стена, стол, страница книги, листок дерева — достаточны сами по себе, чтобы оправдать, по крайней мере в перечисленных случаях, применяемую терминологию, поскольку последняя достаточно полно описывает все, что реально в них происходит.**

* **Способ познания (лат.).**

**25\* Поскольку познание — это вопрос взаимоотношения человека и пред­мета, то придется говорить о нем иногда с точки зрения человека, а иногда с точки зренля предмета. Суть, т. е. наблюдаемая реальность (феномен «по­знание»), останется той же, просто будет меняться точка зрения. По этой причине целесообразно иметь сдвоенные понятия «образ» и «аспект». Во вся­ком случае, оба они хороши тем, что постоянно напоминают: мыслить в ко­нечном итоге значит «видеть», иметь в виду предмет,— а это уже интуиция. Учтите, что язык, слово, название выполняют две функции, не считая тех, которые к делу не относятся: одна заключается в том, чтобы дать нам воз­можность «экономно» управляться с огромным количеством понятий, идеи, освободив нас от необходимости думать о том, чем эти понятия и идеи являются. То, что мы легкомысленно именуем мышлением, в большинстве случаев является лишь его аббревиатурой. При выполнении этой функции каждое слово является лишь «векселем» на эффективную мысль, на основе которого язык позволяет нам «открыть интеллектуальный кредит», который мы, наподобие крупных предприятий, используем, чтобы основать науки. Однако банковское дело не может ограничиваться лишь выдачей креди­тов. Эта функция неразрывно связана с другой: погашением кредитов. Отсюда вытекает вторая и главная функция языка: каждое слово пригла­**

***232***

В то же время эта новая терминология позволяет совершенно ясно увидеть некую очень вредную двусмысленность, идущую еще с древних времен. «Истинными идеями» принято называть те, за которыми стоят или которым соответствуют некие реаль­ности. Однако это название, обладая множеством других недо­статков, является еще и противоречивым, поскольку понятие «реальность» используется здесь в двойном смысле. С одной сто­роны, это эпистемологическое понятие и как таковое означает лишь, что в реальном есть то, о чем говорит мысль, или, други­ми словами, что идея действительно отражает то, что наличе­ствует в реальности. Если я скажу, что снег белый, я скажу правду, поскольку снег действительно обладает тем, что мы на­зываем «белизной». Если я скажу, что снег черный, то это будет неправдой. В данном случае имеется в виду «реальность идеи» и оставляется в стороне «реальность реальности». Последнее яв­ляется уже «онтологическим» понятием, которое относится к вещи ¡как таковой, т. е. к «вещи в целом», к ее целостности. Так вот, большая часть наших «истинных идей» отражает всего лишь один из компонентов вещи, который в этот момент находит и схватывает наш разум и который поэтому является всего лишь частичным «аспектом», оторванным от предмета, **абстрактным**, хотя и «реальным» в первом значении этого термина. Это явля­ется наиболее часто встречающейся причиной наших ошибок, поскольку заставляет нас думать, что для того, чтобы убедиться в истинности идеи, достаточно убедиться в ее «реальности», т. е. в том, что она отражает какой-либо «истинный аспект», не забо­тясь при этом о целостности идеи, которая достигается путем сопоставления ее не только с отражаемым ею «аспектом», но и с основной особенностью реальности, которая заключается в том, что реальность существует «в целом» и, следовательно, всегда имеет «другие аспекты»26\*.

**шает нас рассмотреть ту вещь, которую оно обозначает, и продумать ту мысль, которая за ним скрывается, поскольку мыслить, я повторяю и буду непрестанно повторять на протяжении всей книги, в своем последнем и исходном значении означает «видеть что-то и внимательно фиксировать ту или иную его часть». Скажем поэтому, что мыслить означает «обращать внимание на что-то из того, что видишь».**

**26\* Ввиду неизбежного параллелизма между проблемами, Реальности и проблемами истины оказалось невозможным избежать аналогичной дву­смысленности при употреблении понятия «истина». Мы слишком часто за­бываем, что это слово даже в самом вульгарном языке прежде всего обо­значает «то, что истинно полностью», и уж только потом в своем Етором\* более скромном и частном значении — «то, что, не будучи всей истиной, все же является ею отчасти, поскольку не является заблуждением». То, что «снег является белым», отчасти является истиной, поскольку снег облада­ет белизной. Но, во-первых, существует много других белых вещей, чья белизна по своему оттенку отличается от белизны снега. Следовательно, предикат «белизна», высказанный по отношению к снегу, будет истинным только тогда, когда при этом будет подразумеваться определенный отте­нок, описание которого в высказывании отсутствует и который делает из него истину неполную, частичную, способную превратиться в заблуждение. Во-вторых, существует снег, который, будучи даже свежевыпавшим, не яв­**

233

1. Диалектический ряд

Пример с апельсином, а также наши собственные действия при знакомстве с первыми четырьмя аспектами, в которых открыва­ется нам прошлое философии,— это два диалектических ряда. Предшествующие размышления по поводу того, что же происхо­дило с пами во время этих «дискурсов», или мысленных рас- суждений, дают нам первое представление о том, что такое «диалектический ряд». Такого представления вполне достаточно, чтобы успешно пользоваться сейчас этим термином. Позднее, когда мы углубимся в тему «мышление», нам придется забрать­ся в те самые дебри реальности, которые пока только угадывают­ся за этим термином.

Пусть читатель не застывает в недоумении перед термином «диалектический ряд» и, глядя на его театральное великолепие, напоминающее терминологический реквизит старинных роман­тических немецких систем, свойственных тому времёни, когда философы были сама торжественность и выступали перед публи­кой словно глашатаи Абсолюта, не думает, что за этим термином обязательно стоит нечто грандиозное. Речь идет о вещи не столь важной и очень домашней, хотя от этого не менее удобной.

Это понятие обозначает лишь конкретную совокупность явле­ний, которые совершаются в нашем уме при всякой попытке осмыслить реальность.

Всякая «вещь» предстает перед нами сначала в некоем пер­вом аспекте, который ведет нас ко второму, тот к следующему и т. д. Это происходит потому, что «вещь» в **реальности** является суммой, или **интегралом**, своих аспектов. По этой причине мы делали следующее:

1. **Останавливались** перед каждым **аспектом** и фиксировали некий его образ;
2. **Продолжали** думать, т. е. переходили к следующему со­пряженному с ним аспекту;
3. Не **отбрасывали** уже «виденные» аспекты, а сохраняли их, постоянно держали их в уме;
4. **Интегрировали** их в достаточно «полный» образ в соот­ветствии с темой, которая нас занимала.

Таким образом, «останавливаться», «продолжать», «сохранять» и «интегрировать»—это те четыре действия, которые производит диалектическое мышление. Каждому из этих действий соответ­ствует определенный **этап** нашего исследования, илц процесса понимания, или мышления. Мы можем назвать их **стыковочными узлами**, с помощью которых складываются воедино наши зна­ния о вещи.

**ляется белым. В-третьих, кроме белизны снег обладает бесконечным числом иных свойств. В выражении «снег является...» слово «является» полностью наполнилось бы смыслом только в том случае, если бы в предикате гово­рилось все о том, чем является снег. Но слово «является», так же как «действительность» и «истина», имеет второстепенные и ущербные зна­чения.**

Так вот, суть дела состоит в том, что «образ», соответствую- **¡** щий каждому новому «аспекту», требует от нас двигаться даль- : ше, чтобы увидеть следующий. Вещь, как мы уже говорили, не оставляет нас в покое, она принуждает нас снова пускаться в путь после каждой остановки. Новый «образ», вызванный пре­дыдущим, будет соответствовать уже другому «аспекту» вещи, но не любому другому, а лишь сопряженному с первым. В прин­ципе диалектическое мышление не может пропустить ни один аспект; оно должно обойти их все, причем обойти последователь­но, переходя от одного к другому. «Логическая» сопряженность «образов» (проще: понятий) вытекает из реальной сопряжен­ности «аспектов». Таким образом, эта сопряженность отлична от той, которая задается импликацией. Понятие (1) сопряжено с понятием (2), поскольку второе непосредственно имплициру­ется первым. Диалектическая сопряженность — это та, ¡которую мы наблюдали в примере с понятием «окружающее пространст­во», затребованным понятием «Земля». Эта сопряженность обус­ловливается подключением. Поскольку Гегель весьма просвещен­но назвал синтетическое, или «подключающее», мышление «диа­лектикой», то использованием этого термина я стремлюсь сохра­нить преемственность традиций. Заметьте, однако, ¡как мало здесь от **диалектики** Гегеля27\*.

Путь, проложенный от одной точки к другой,— это то, что в геометрии называется прямой линией. Таким образом, оказы­вается, что диалектическое мышление **движется только по пря­мой** и этим уподобляется fen shui, или опасным духам, которы­ми столь озабочены китайцы. Дело в том, что эти духи, несущие человеку добро и зло, могут передвигаться только по прямой.. Именно поэтому края китайских крыш загнуты вверх. Если бы это было не так, то fen shui, устроившийся на крыше, скатив­шись по прямой, упал бы в сад или огород, что представляло бы ^большую опасность. Но если он столкнется с загнутым вверх краем крыши, ему не остается ничего другого, как улететь на небо.

Благодаря такой сопряженности мыслей само мышление при- | обретает форму «ряда», имеющего к тому же самый простой вид. ! Таким образом, можно убедиться, что если я говорю о «диалек­тическом **ряде»,** то делаю это, к сожалению, только потому, что речь идет о наиболее простом и распространенном **ряде** вроде «ряд чисел», «серия марок» или «ряд неприятностей». И если в данном случае речь идет о ряде мыслей, понятий или «обра­зов», то это не повод, чтобы поднимать шум. Представьте себе, что вы обдумываете какую-то тему, неважно, большую или ма­ленькую, и при этом последовательно заносите на карточку те мысли, которые приходят к вам в голову вследствие ли вашей, интуиции или вашего видения предмета, пока наконец вы не

**27\* В другой моей работе подробно изложено, в чем сходство (очень небольшое) и в чем различие (во всем остальном) между использованием этого термина в работах Гегеля и на страницах настоящей книги.**

***235***

решаете остановиться. То, что вы получите, будет «диалектиче­ским рядом X», где Х=«на **такую-то** тему». Название темы можно написать сверху на карточке и спрятать карточку в кар­тотеку, чтобы иметь ее под рукой в случае надобности. Именно так я и делал, пока писал эту книгу, чтобы не забыть ничего из того, что приходило мне в голову.

Теперь становится ясно, что это ужасное понятие, в котором, казалось, таится глубокий смысл, явилось на деле всего лишь скромным инструментом каталогизации, необходимым автору, чтобы ничего не забыть, а читателю — чтобы не запутаться. Эта книга представляет собой серию диалектических рядов. Помимо использованного словосочетания можно было бы найти много других. Если читатель возьмет на себя труд поискать их, то уви­дит, что выбранное много, несмотря иа свое весьма высокопарное звучание, является наиболее простым и тривиальным.

Этот «пустяк», или рабочий инструмент, каковым является диалектический ряд, служит также и для того, чтобы облегчить критику его задачу: каждому из этапов мышления можно поста­вить в соответствие одно из чисел: 1, 2, 3... или букв А, В, С..., что позволит критику точно и удобно указать то место, котороо кажется неясным, ошибочным или требующим исправления или дополнений28\*.

1. Внутреннее тождество философии

Вообразим себе пирамиду и нас в некоторой точке на одном из ее ребер. Затем мы делаем шаг, т. е. переходим в одну из сопряженпых точек сарава или слева от ребра. Две упомянутые точки задают прямую. Продолжая перемещаться от точки к точ­ке, мы своим движением прочерчиваем прямую линию на одной из граней пирамиды. В определенный момент, в результате слу­чайной причины или руководствуясь соображениями целесооб­разности, мы останавливаемся. В принципе мы могли бы про­двинуться в том же направлении гораздо дальше. Эта прямая является точным символом нашего первого диалектического ряда, который мы назовем Ряд А.

Теперь, не покидая прямой, на которой мы находимся, вер­немся назад к точке на ребре пирамиды, с которой мы начали. Попав в эту точку, мы решаем продолжить движение и перейти,

**28\* Не имея возможности задержаться дольше на этом вопросе, я хотел бы обратить внимание иа забавпую аналогию между такой нумерацией «идей» в нашем ряду и знаменитыми и таинственными «идеальными числа­ми» Платона. Дело в том, что у Платона диалектическому ряду Идей, на­чиная с первой и наиболее общей (идеи Добра) и кончая последней и самой**

**конкретной («неделимый вид»), или атоцос; eióog) ставится в соответствий числовой ряд таким образом, что каждой Идее соответствует одно число. Это возможно, поскольку эти ряды, как говорят современные математики, «изоморфны». Первым эту загадку «идеальных чисел» или «идей-чисел» Платона, насчитывающую уже двадцать три вока, начал разгадывать Штеи- цель в своей книге «Zahl uud Gestalt bei Platon und Aristóteles», 1924 ie.**

***236***

**двигаясь неизменно по прямой**, в другую сопряженную точку. А поскольку мы двигались вдоль нашего первоначального пути, по в обратном направлении, то теперь мы окажемся вне ранее пройденного отрезка. Однако если мы, находясь в точке, распо­ложенной на ребре пирамиды, перейдем, продолжая двигаться в одном и том же направлении, во вторую из указанных ранее сопряженных точек, то мы окажемся уже на другой грани, а не на той, где находятся точки, через которые мы проходили до этого. Таким образом, проделав в обратном направлении весь путь и перейдя **ту же** начальную точку, мы, сами того не желая, оказались не только в новой точке, но и на иной грани пирамиды.

Давайте теперь проделаем все это. Не нарушая последова­тельности наших мыслей, вернемся к исходной теме — прошлому философии — и рассмотрим его с совсем другой стороны. Теперь это прошлое предстанет перед нашим взором в аспектах, значи­тельно отличающихся от тех, которые мы видели до сих пор. Взяв, таким образом, еще раз в качестве исходной точки про­шлое философии, мы проведем новую мысленную прямую — вто­рой «диалектический ряд», который назовем Ряд В.

Вы помните, что в «первом своем аспекте» прошлое филосо­фии предстало перед нами в виде «скопища мнений об одном и том же». Такое впечатление создалось у нас при первом взгляде на прошлое философии, а первый взгляд,— это, как правило, взгляд издалека29\*. Единственное, что при этом видно отчетли­во,— это беспорядок. Далее мы покажем, что «беспорядок»—это первоначальная стадия всякого познания, **без которой невозмож­но прийти к ясности.** Самое важное для того, кто действительно намерен серьезно думать,— это не торопиться и в каждый момент своего мысленного пути придерживаться того аспекта действи­тельности, который в данный момент открывается его взору, **ста­раясь при этом не пренебрегать ни одним**, **даже самым незначи­тельным, смутным и поверхностным ее аспектом** и не поддавать­ся своего рода **снобистскому** желанию поскорее добраться до самых утонченных из них.

Однако первое, что привлекло наше внимание в этом «скопи­ще мнений об одном и том же», было то, что это именно «скопи­ще». Прошлое философии, каким мы его увидели, было словно капля воды, в которой при полном отсутствий порядка и согла­сия, в несмолкаемом гаме и в нестихающих схватках друг с дру­гом кишат инфузории философских учений. Это была картина бесконечного умственного беспокойства. История философии дей­ствительно напоминает, и нет никаких причин это скрывать, ми­

**29\* Если это не так, значит речь идет о необычной встрече с реаль­ностью, во время которой последняя предстает перед нами в своей непо­средственности, ясности и точности.. Это вызывает у человека столь силь­ный шок, что порождает аномальные явления — как в хорошем, так и в плохом смысле слова. Одно из этих явлений — это странный и внезапный кризис, именуемый «обращением», другое — «состояние внезапного экста­за», третье — «ослепление» и т. д.**

***237***

лый сумасшедший дом. Философия, которая если что-то нам и обещает, так это максимальную рассудительность («истину», «разум»), будучи рассмотрена в своей исторической совокупно­сти, вдруг обнаруживает черты, весьма напоминающие безумие. Читателю следует свыкнуться с такими метаморфозами, посколь­ку в настоящей книге он встретит их нредостаточно30\*.

Завороженные тем, что философское прошлое являет собой скопище противоречивых философских учений, мы уже не могли отрешиться от этой его особенности, которая совершенно естест­венным образом привела нас к Серии А. Однако теперь, освоив­шись и осмыслив кажущееся многообразие и разногласие фило­софских учений и убедившись, что по сути «это вовсе не так», мы оставим, по крайней мере на время, этот вопрос, и тогда на­шему взору откроется другая особенность этих учений: хотя их много и у них полно разногласий, все они тем не менее являются мнениями об одном и том же. Это заставляет нас искать за всем этим скопищем философских учений единство или даже **един­ственность** философии, отыскивать во всем этом многообразии то, что есть у них **общего**. В противном случае, при всей противоре­чивости этих учений, не имело бы смысла называть их «фило­софиями» или другими сходными терминами. Из всего этого следует, что под маской враждующих учений скрывается **одна и та о/ce** философия, что философские учения не просто образуют скопище, т. е. существуют сами по себе, а являются в конечном итоге внутренне **тождественными.** Точнее, мы надеемся, подо­зреваем, догадываемся, что они являются таковыми.

Итак, мы радостно и неустрашимо отправляемся в путь на поиски **внутреннего тождества** философии. Мы сразу заметим, что этот новый путь ведет нас в глубь философских учений, в их недра, «нутро», к самым интимным их секретам, но сравнению с которыми все, что мы видели до этого в Серии А, является чем-то привнесенным, скорлупой, панцирем.

Как же нам поступить? Возможно, читатель решит, что **на­чать** следует с того, что брать каждое философское учение одно за другим в их хронологической последовательности и смотреть, «что же у него внутри». А затем сравнить все эти «внутренно­сти» и определить, схожи ли они, т. е. являются ли они теми же самыми **внутренностями**, которые использовались для разных тел.

Но, во-первых, это уже не будет тем широким взглядом, ко­торым мы, окончив чтение книги Мариаса, окинули всю **сово­купность** прошлого философии и которым мы как бы простились с этим остающимся позади континентом. Во-вторых, подробно останавливаться на каждом учении не означало бы быть верным

**30\* Причина этого чрезвычайно проста. Поскольку реальности свойст­венно представать перед нами в различных аспектах, в зависимости от то­го, откуда и как на нее смотрят, то каждый из этих аспектов является той «формой», фигурой, или «morfe», которую принимает реальность. По мере того как мы открываем для себя эти формы, мы замечаем, кйк они «преоб­ражаются», «трансформируются», каким подвергаются «метаморфозам».**

***238***

только что открывшемуся нам первому образу **внутреннего тож­дества** философии, пренебрегать которым у нас нет никаких ос­нований, несмотря даже на то, что он [этот первый образ] отра­жает всего лишь весьма скромный аспект этого тождества. Нау­ка сложилась и достигла прогресса только благодаря тому, что не оставляла без внимания даже самые Незначительные аспекты\* Физика существует лишь потому, что существует математическая астрономия, которая, в свою очередь, существует благодаря тому, что Кецлер со всем уважением и благоговением посвятил не­сколько лет своей жизни выяснению причины ничтожной разни­цы в пять угловых минут между данными наблюдения за положением планет, зафиксированными со всей тщательностью Тихо Браге, и теми данными, которые получились в результате «первого решения» его системы уравнений движения планет во­круг Солнца. В этом ошибочном решении планеты двигались по круговым орбитам. «Сдавливая» в течение долгих лет увлечен- зюй работы эти круговые орбиты с помощью данных Тихо Браге, которые с ними не согласовывались, Кеплер добился того, что зти орбиты в конце концов сдались, стали вытягиваться и пре­вратились наконец в те самые эллипсы, которыми человечество жило вплоть до Эйнштейна. Эти эллипсы в сочетании с законами механики Галилея, известными общими методами Декарта и не­которыми более поздними вещами обусловили появление идеи гравитации, а с пего и «философии Ньютона»—первой настоя­щей системы, т. е. такой, которая была **создана** в результате об­думывания чего-то реального, чем обладал человек, одним сло­ном — первой эффективной пауки. А что уж говорить о тех ми­нимальных различиях, по сравнению с которыми «пять минут» Кеплера выглядят просто гигантскими, из скрупулезного наблю­дения и внимательного отношения к которым возникла теория относительности. То же самое мы увидим, если посмотрим на все это с другой стороны, откуда оно кажется еше более скромным. Заметим, что труд Кеплера, человека гениального, был бы невоз­можен, если бы еще раньше Тихо Браге, человек вовсе не гени­альный (если, конечно, не считать, что терпение — это и есть гениальность), не посвятил всю свою жизнь скромнейшей задаче определения с наивысшей для того времени точностью положе­ния светил. А это, в свою очередь, также было бы невозможно, <зсли бы в стране фантастически неточных людей, какой явля­ется Португалия, не родился бы еще более скромный человек, помешанный на точности. Это был Нуньес17, который изобрел прибор для измерения десятых долей миллиметра, гениальный, знаменитый nonius, в названии которого навсегда осталось запе­чатленным, мумифицированным в латыни скромное имя нашего соседа Нуньеса31\*.

**81\* Обратное, как мы увидим дальше, тоже верно. Если бы Кеплер имел дело с более точными метрическими данными, пусть даже далекими от той фантастической точности, которой достигла сегодняшняя физика, то он потерпел бы неудачу,** а **физика так** и **не была бы создана, поскольку матема-**

***239***

Давайте поэтому уделим должное внимание, хотя бы в самом главном, первому **аспекту**, в котором с новой **стороны**, или в но­вой плоскости, каковой является «внутреннее тождество» фило­софских учений, предстает перед нами прошлое философии32\*.

Первый образ окончательно ушедшего прошлого, который нам удается получить, как правило, не является зрительным об­разом: мы не видим его ни глазами, ни нашим внутренним зре­нием, которое, названное **интуицией**, будет изучено нами позднее. Видеть можно лишь то, что в той или иной форме, ближе или дальше, но «находится непосредственно перед нами». Видение,— это непосредственное отношение нашего разума с вещью: с того самого момента, когда мы улавливаем ее очертания далеко на горизонте, и до того момента, когда она почти касается нашего зрачка, мы просто переходим от одной формы непосредственного отношения с ней к другой, каждый раз все более точной и чет­кой. Однако абсолютное прошлое — это то, что «пе находится перед нами». Это то, что ушло и потому отсутствует. Первое и самое элементарное сведение о нем мы получаем не потому, что **видим** его, а потому, что **слышим**, как о нем говорят. Что каса­ется философии, то первое, что все мы ныне живущие обнару­жили, если, конечно, обнаружили хоть что-нибудь, был целый ряд ее имен, названий ее книг, а также прозвищ тех людей, ко­торые посвятили себя философствованию. Прошлое доходит до нас в именах и в высказываниях о нем (традициях, сказках, ле­гендах, повествованиях, истории), но все это слова, одни лишь слова. О философии мы узнаем в первую очередь из того, что о ней «говорят». «То, что говорят» греки называли «молвой» в смысле нашего обыденного выражения «ходят толки...».

В то же время наряду с этим абсолютным, чисто «историче­ским» прошлым, уже отсутствующим, скрывшимся за горизонтом, существует относительное прошлое — прошлое, которое чуточку

**тический аппарат того времени не был достаточным для того, чтобы опери­ровать со столь ничтожными и столь сложными различиями. Это показы­вает, что наука является чрезвычайно сложным и деликатным организмом, чьи члены, столь различные между собой, должны двигаться как бы в «заранее установленной гармонии».**

**32\* дет НИЧего проще, чем выполнить со всей строгостью это намере­ние. Для этого просто понадобилось бы еще несколько страниц. Однако ог­раниченность объема этой книги, в которой надо сказать об очень многом, заставляет меня обратиться здесь к вещам, которые в строгом смысле от­носятся к последующим аспектам, как ближайшим, так и тем, которые не видны даже орлиному взору, который на самом деле наиболее соответст­вовал бы этой главе. К тому же из чисто дидактических соображений о не­которых вещах необходимо сказать заранее. Важно не упустить ничего существенного из того, что относится к этому аспекту, и не будет никако­го вреда, если при этом мы добавим что-то для пего несущественное. За­метим (и это относится ко всей главе), что тому «невежде», кто «знаком с философией лишь издалека», такое дополнение, сделанное человеком, ко­торый знаком с философией изнутри и имеет о ней далеко не смутное и отдаленное представление, позволит лишь более ясно попять, что же та­кое он видит, слышит и чувствует, наблюдая смутный образ того, что яв­ляется философией.**

***240***

является и настоящим. Можно было бы сказать, что оно ушло\* но еще не совсем. И с этим прошлым у нас еще имеется опре­деленная визуальная связь: хотя и смутно, но мы продолжаем его видеть. В морщинах старика мы видим, что это **прошлое** живо, что оно есть **настоящее**. Нам нет необходимости **слышать** как говорят, чем этот старик был, ибо его прошлое бытие явля­ется для нас настоящим. То же относится и к руинам, к поли­нявшим и потертым костюмам, к старому вулкану, от которого остался лишь его внутренний окаменевший скелет, к нашей рек& Тахо, зажатой в своем узком русле, прорубленном в толще скал. Своими собственными глазами мы видим, если, конечно, мы до­статочно наблюдательны, что Тахо очень древняя река и ее старческие воды слабо текут по ороговевшему и забитому тром­бами руслу. Одним словом, перед нами открывается картина речного атеросклероза. (Чье сердце не наполнится скорбью или хотя бы грустью при виде этой дряхлой реки, текущей через: Толедо, тот просто слеп от рождения, и ему нет смысла жить или, если он все-таки живет, смотреть на мир, ибо сие беспо­лезно: он все равно ничего не увидит.)

Однако я повторяю, что самые естественные и интимные све­дения33\* о прошлом философии доходят до нас в ее названиях. Приключения ей не свойственны. Название — это одна из форм отдаленной, чрезвычайно отдаленной связи между нашим разу­мом и вещами. О большей части вещей первые, а зачастую и единственные сведения, которые до нас доходят, это их на­звания.

Названия неожиданно возникают перед нами, заполняют напг слух при том, что сами вещи, ими названные, чрезвычайно да­леки от нас и, возможно, никогда не появятся в пределах нашей видимости, оставаясь скрытыми за горизонтом. Названия как то птицы, которые вдруг появляются в открытом море, летя на­встречу мореплавателю и извещая его о близости островов. Действительно, слово — это извещение о предмете и обещание его, оно немного сам предмет. И вовсе не так уж много экстра­вагантного, как кажется, в теории эскимосов, согласно которой Человек состоит из трех элементов: тела, души и... имени. Так же думали и древние египтяне. Не забывайте еще и это: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди них» (Еван­гелие от Матфея, гл. 18, 20)34\*.

**®3\* Там, где от прошлого остались лишь материальные свидетельства (вещи, орудия, камни), а языковые памятники не сохранились, мы ощу­щаем нехватку чего-то интимного. Именно поэтому мы сталкиваемся сей­час — в первую очередь благодаря новым успехам в исследованиях — с це­лыми цивилизациями, которые остаются для нас немы, подобно тому иерог­лифу, смысл которого нам предстоит пайти. В этом заключается различие- между древнейшей историей и археологией, с одной стороны, и филоло­гией—с другой.**

**S4\* См. ниже: «Магические логика и онтология», где я говорю о том,, что человек увидел мысль—логос—слово как бы вытекающим из бытия: и в нем же пребывающим.**

**16 Заказ № 406**

Название — это всего лишь «ссылка на вещь». Оно выступа­ет **за** него, вместо него. Поэтому язык — это символ. Нечто явля­ется символом в том случае, когда оно предстает перед нами, как бы представляя какую-то вещь, которая отсутствует, кото­рой перед нами нет. Aliquid stat pro liquo \* — таково символиче­ское отношение. Таким образом, слово — это присутствие отсут­ствующего. Его счастливое свойство заключается в том, что оно позволяет реальности определенным образом продолжать быть там, где ее уже нет или никогда не было. Слово «Гималаи», произнесенное здесь, в Эсториле, откуда видна лишь малюсень- [кая гряда Синтра18, которую можно назвать горами разве что в шутку, заставляет меня как бы увидеть призрачные, неясные, туманные очертания громады Гималаев. И говоря сейчас о Ги­малаях, мы как бы обладаем ими, как бы ходим по ним, обща­емся с ними, т. е. беседуем о них.

Конечно, то присутствие, которое слово придает отсутствую­щему,— это не настоящее присутствие. Представитель никогда не будет тем, кого он представляет. Именно поэтому, когда гла­ва государства приезжает в какую-нибудь другую страну, его посол в этой стране как бы перестает существовать. Что поде­лаешь! Название в лучшем случае дает нам лишь схему, аббре­виатуру, скелет, экстракт того предмета, который оно обозначает: его понятие. И это только в том случае, если мы правильно по­нимаем название, а это не такая простая задача!

Отсюда следует, что это магическое свойство слова, которое позволяет вещи быть одновременно в двух весьма отдаленных друг от друга местах — там, где она действительно находится, и там, где о ней говорят,— мало чего стоит. Ибо, имея от вещи лишь ее название, мы имеем лишь ее карикатуру, каковой явля­ется понятие о ней. И если мы не будем осторожны, не будем стараться не доверять словам и не пойдем вслед за ними к са­мой вещи, то слова превратятся в маски, которые вместо того чтобы сделать для нас вещь так или иначе присутствующей, спрячут ее от нас. Если первое было счастливым свойством сло­ва, его магическим даром, то последнее — это его несчастье, это то, во что в любую минуту готов превратиться язык: в маскарад, в фарс, в пустой звук.

Однако, хотим мы этого или нет, все мы располагаем лишь масками имен большинства предметов—«слова, слова, слова» — дуновениями, порывами, которые мы вдыхаем и которые дохо­дят до нав из той социальной атмосферы, которой мы дышим. На этом основании, т. е. обладая названиями предметов, мы счи­таем себя вправе говорить о них. А потом обязательно найдется кто-то, кто скажет нам: «Давайте говорить серьезно о таком-то предмете». Как будто это действительно возможно! Как будто «разговор»—это то, чем можно заниматься со всей серьезностью, а не мучаясь угрызениями совести от того, что все это фарс,

\* Одно вместо другого (лат,).

***242***

зачастую весьма благородный, преследующий благие цели, даже «святой», но тем не менее фарс! Если действительно имеется намерение сделать что-то серьезно, то в первую очередь следует замолчать. Истинное знание, как мы покажем со всей необхо­димой строгостью,— это немота, молчание. Оно чуждо разговору, для которого нужно общество. Знание — это родник, который рождается лишь в одиночестве.

1. Истинное название

Давайте переберем услышанные нами ранее или прочитанные названия того занятия, которому на Западе люди предаются на протяжении уже двадцати шести веков, просмотрим заглавия книг, в которых это занятие увековечено, а также вспомним те прозвища или определения, которыми язык награждал тех, кто посвящал себя этому занятию.

Философия как таковая берет начало от Парменида и Герак­лита. То, что было непосредственно перед ней — ионическая «физиология», пифагореизм, орфизм, Гекатей,— это всего лишь прелюдия, Vorspiel und Tanz\*.

Изложению своей доктрины Парменид и его современники дали название «aletheia»19. Это как раз и есть первобытное на­звание философской деятельности. Момент рождения названия, момент, когда впервые какой-то предмет **называется** неким сим­волом,— это момент девственно чистого творчества. Человек имеет перед собой предмет, еще не тронутый никаким определе­нием, не прикрытый одеждами названий, можно сказать откры­тый всем ветрам онтологии. Между ним и Человеком еще пе стоят никакие идеи, интерпретации, слова, обобщения. Необхо­димо найти способ выразить этот предмет, высказать его, пере­нести его в «мир» понятий, lógoi, или слов, сделав его элемен­том этого мира. Каким же будет выбор? Отметим сейчас то, что будет предметом нашей заботы в дальнейшем. **Речь идет о со­здании слова**. Дело в том, что язык — это как раз то, что инди­вид не создает, а находит в своем социальном окружении: в сво­ем племени, селении, городе или стране. Слова языка уже имеют свой смысл, сложившийся в результате их употребления в об­ществе. Таким образом, говорить — это не что иное, как снова и снова употреблять слова в их традиционном смысле, **высказы­вать то**, **что уже известно**, что все энают, что общепризнано. Однако сейчас речь идет о чем-то новом, у чего еще нет обще­принятого названия. Найти название не значит «сказать», по­скольку слова для него еще нет. На самом деле искать название означает «говорить с самим собой». Только тот, кто видит перед собой «это новое», только он, выбрав для него термин, сможет этот термин понять. Таким образом, данная функция языка противоположна его разговорной функции, т. е. той, которая за-

* **Прелюдия и танец (нем.).**

**16\***

***243***

яслючается в высказывании общеизвестных вещей35\*. Главное те­перь — чтобы тот, кто впервые видит перед собой новый предмет, назвав его, понял бы сам себя. Для этого он будет искать в языке, в повседневном и обыденном языке, слово, смысл которого имел бы **аналогию** — а большее и невозможно — с «но­вым предметом». Однако аналогия неизбежно искажает смысл, поскольку является **метафорическим**, а следовательно, и поэти­ческим применением слова. Когда Аристотель36\* обнаружил, что все из чего-то сделано, подобно тому как стол и стулья сделаны

), , с у

;из древесины, то он назвал это что-то, **из чего** (о е£ ovj сделаны

все предметы, «древесиной» (vA,r)), т. е. «в высшей степени дре­весиной, исключительной и универсальной древесиной», или «материей». Наше слово «материя» всего лишь метафора дре­весины.

Отсюда — кто бы мог подумать! — следует, что отыскание тех­нического термина для нового узкого понятия, создание новой терминологии является поэтическим занятием.

И наоборот, если мы оживим в себе смысл устоявшегося тех­нического термина и попытаемся до конца его понять, то мы воссоздадим ту жизненную ситуацию, в которой оказался тот мыслитель, который впервые увидел перед собой «новый предмет».

Это обстоятельство, этот живой опыт нового греческого мыш­ления, который обернулся философской деятельностью, был за­мечательно назван Парменидом и некоторыми группами его современников «alétheia»37\*. Действительно, когда, задумавшись о каких-то избитых, затасканных и заимствованных идеях, отно­сящихся к некоторой реальности, обнаруживаешь, что все они фальшивы, и затем различаешь за ними саму эту реальность в ее истинном виде, то создается впечатление, будто спадает какая-то короста, вуаль, покров, а из-под них во всей своей на­готе, обнаженности появляется сама реальность. То, что проделал в процессе мышления наш разум, в определенной сте­пени как раз и направлено на то, чтобы обнажить, раскрыть, снять вуаль или покров, разгадать загадку или иероглиф38\*. Дословно именно этот смысл имело в разговорном языке слово alétheia — раскрытие, исследование, обнажение, откровение.

**35\* К вопросам языка я систематически обращаюсь в своих работах, которые еще ждут публикации. Социальный аспект языка исследован в моей работе по социологии «Человек и люди»20. Остальные категории языка рассмотрены в работе, посвященной вопросам исторической науки: «Заря исторического разума»21.**

**36\* На самом деле термин возник до него.**

**, 37\* У двух или трех предшествовавших (ионических) поколений слово ¿taropeiv обозначало то, чем они занимались, что впоследствии, рассмотрен­ное в ретроспективе, было названо фклоАдта.**

**38\* См.: Meditaciones del Quijote, 1914.**

***244***

I? тому времени, когда в I в. н, э. было совершено новое ради­кальное открытие, когда на человечество снизошло новое боль­шое откровение, отличное от философии, слово alétheia уже из­расходовало за семь веков существования философии свой мета­форический смысл, и понадобилось найти другой термин для обозначения этого «нового» откровения. Новый термин, что для тех уже азиатизированных времен совершенно естественно, ока­зался куда более причудливым: апокалипсис, что означало в точности то же самое, только в более завуалированном виде.

Слово же alétheia представляет нам философию в свете того, чем она является на самом деле: разгадыванием загадок, откро­вением, которое выводит нас непосредственно к реальности в ее первозданном виде. Alétheia — означает истина. Потому что истипу следует понимать не как нечто мертвое, как мы по инер­ции привыкли понимать ее на протяжении двадцати шести веков, а как глагол. «Истина» должна пониматься как нечто живое, переживающее момент своего свершения, своего рождения; од­ним словом, как действие. Выраженное в терминах, употребляе­мых сегодня, alétheia — истина — это исследование, поиск исти­ны, т. е. поиск обнаженной реальности под одеждами фальши, ее скрывающими. Благодаря забавной взаимосвязи между «раскрытое — реальность» и нашим действием, на­правленным на раскрытие, или обнажение реальности мы зачастую говорим о «голой истине», что является тавтоло­гией. То, что обнажено,— это реальность, а обнажать ее — это истина, исследование, или alétheia.

Это первобытное название философии есть ее настоящее, или истинное, название39\*, которое по этой же причине является и поэтическим. Поэтическое название — это то, которым мы назы­ваем вещи для себя, говоря сами с собой на нашем тайном, внутреннем языке. Однако мы, как правило, не умеем создавать эти тайные интимные названия, через которые мы могли бы зюнять самих себя и которые выразили бы нам то, чем они для нас являются. Мы немы в своем внутреннем монологе.

Роль поэта основывается как раз на его способности созда­вать этот внутренний язык, этот дивный жаргон, состоящий только из истинных названий. Читая произведения поэта, мы «друг замечаем, что по большей части его внутренний мир, вы­раженный в его стихах или прозе, совпадает с нашим внутрен­ним миром. Именно поэтому мы понимаем его: через него мы находим тот самый внутренний язык, которого нам недоставало, и обретаем способность понимать самих себя. Это является при­чиной весьма примечательного явления: наслаждение, достав­ляемое нам поэзией, и восхищение, которое вызывает у нас поэт,

**39\* Это совершенно не укладывается в голове, но современная линг­вистика до сих пор не признает, что вещи действительно имеют «ис­тинное название», считая, что это несовместимо с изменчивым и нестабиль­ным характером, который почти во всем свойствен языку.**

***245***

происходят, как это ни парадоксально, от ощущения, что все сказанное поэтом заимствовано у нас. Все, о чем он говорит, мы уже чувствовали раньше, но не могли выразить40\*. Поэт — это переводчик Человека в его разговоре с самим собой.

«Истина», «исследование»—это название должно было бы сохраниться за философией. Тем не менее так ее называли толь­ко в первый момент, т. е. тогда, когда «сам предмет» (в данном случае философствование) был еще новым занятием, неизвест­ным людям, когда его существование еще не было общим достоя­нием и о нем еще не могли судить со стороны. Это было истин­ное, искреннее название, которым первобытный философ окре­стил в своей душе то занятие, за которым он вдруг застал себя и о котором он раньше даже не подозревал. Один на один с ре­альностью **—«своим** философствованием»—и, подобно ребен­ку, этому «величайшему» поэту, совершенно невинно, без всяких социальных условностей он дает ей ее истинное имя.

Однако как только философствование становится повторяю-; щимся явлением и превращается в обычное занятие, а люди на­чинают судить о нем со стороны (как они обычно обо всем **к** судят), ситуация меняется. Деятельность философа уже не про­текает в уединении, один на один с предметом. Философ стано­вится теперь общественной фигурой — такой же, как городской голова, священник, торговец, солдат, фокусник или палач. Безот­ветственное и безликое существо, каковым является общество, чудовище о **п** +1 головах, каковым является толпа, начинает проявлять себя цо отношению к этому новому явлению—«иссле­дователю», т. е. философу. А поскольку его деятельность (его философствование) является занятием куда более интимным, нежели любое другое из только что перечисленных, то и проти­воречие между общественным характером его личности и интим­ным характером его деятельности оказывается гораздо сильнее. В результате со словом «alétheia», «исследование»—столь про­стодушным, столь точным, столь трепетным и юным — начинают «происходить всякие вещи». Слова, которые в конечном счете являются образом жизни человека, имеют и свой собственный «образ жизни». Но если кто-то живет, то с ним обязательно «что-то происходит». Так и всякое слово с момента своего рож-

**40\* qT0 стало бы с этим совершспно нормальным и достаточно важным явлением человеческой жизни, если бы люди, массы начали становиться все более тщеславными? Я думаю, что произошло бы нечто весьма забав­ное, что у нынешнего поколения встречается все чаще и чаще, в этом яь к своему полному изумлению, уже пе раз убеждался: современный моло­дой человек, прочтя нашу книгу и что-то поняв в ней, сразу начинает думать, что вычитанная идея пришла в голову непосредственно ему. По­скольку писатель, если, конечно, это настоящий писатель, всегда кажется «плагиатором» по отношению к читателю, то «тщеславный» читатель со­вершенно серьезно начинает думать, что истинным автором является имен­но он, и что то, что изложено в книге, он знал еще раньше. Хотя это> поразительное явление и выглядит гротескно, его нельзя отрицать.**

***246***

дения и до самой смерти постоянно участвует в самых рискован­ных приключениях, как благоприятных, так и не очень41\*.

Поскольку имя «alétheia» было придумано для внутреннего пользования, то оно не было рассчитано на атаки ближнего, а потому было беззащитным. Как только люди узнали о суще­ствовании философов, «исследователей», начались нападки на них; их не понимали, путали с представителями каких-то других занятий. В результате философам пришлось отказаться от столь замечательного, искреннего названия и взять другое, созданное наспех, несравнимо худшее, но... более «практичное», т. е. более глупое, более низменное и более осторожное. Речь уже не шла о том, чтобы дать реальности («философствованию») имя, находясь с ней один на один. Между мыслителем и реаль­ностью уже стояли его близкие и другие люди — персонажи со­вершенно ужасные. Теперь название должно было работать на два фронта, быть обращенным сразу в две стороны: к реально­сти и к другим людям. Теперь оно должно было служить не только для самого мыслителя, но и для других. Однако, если смотреть одновременно в разные стороны, то неизбежно начи­наешь косить. Давайте посмотрим теперь, откуда взялось это косое и нелепое название философии.

1. Философия открывает иной мир\*

В своем первом чисто словесном аспекте прошлое философии, представленное одними названиями, показалось нам чем-то чрез­вычайно туманным. Искомого внутреннего тождества философии в нем даже не просматривалось. Наоборот, под совершенно раз­личными названиями обнаруживались очень похожие вещи, а под одними и теми же названиями — вещи совершенно различ­ные. Одним словом, увиденная нами картина была неясной, колеблющейся; в ней ощущалось биение противоположных им­пульсов. Тем не менее было бы ошибкой думать, что, обнаружив ©место ожидаемого тождества множественность, мы потеряли время. Вообще следует придерживаться следующего принципа, который, не претендуя на большее, нежели роль практического рецепта, возможно, даже является тавтологией: «не может быть, чтобы аспект реальности, каким бы он ни был, не открыл нам, если мы сумеем в нем скрупулезно разобраться, какой-ни­

**41\* Вспомните приведенный ранее небольшой пример касавшийся зло­ключений слова «идея». В принципе каждое слово имеет свою биографию, которую следует повимать в смысле, аналогичном тому, который этот тер­мин имеет по отношению к человеку. То, что это не более чем аналогия, связано с тем, что слова имеют «общественную жизнь», которую можно назвать жизнью только по аналогии с «личной жизнью»—единственной жизнью в полном смысле этого слова.**

* **[Согласно рукописи, отсюда начинается изложение темы «Происхожу дение философии».]**

***247***

будь важной истины, т. е. не просто истины, а той, в которой мы нуждаемся и весь смысл которой непременно откроется нам в какой-нибудь, возможно весьма отдаленной, точке наших раз­мышлений».

Продвигаясь от «присутствия отсутствующего», каковым яв­ляются названия, к самой философской реальности, кото­рая уже видна, хотя и находится еще очень далеко, у самой ли­нии горизонта, где все теряется в тумане, мы рассматривали философские учения со стороны — как скульптурные образы, как статуи, как мифы. Поскольку философия — это мышление, а зна­чит, элемент нашего внутреннего мира, то трудно найти более неподходящий взгляд на нее, чем тот, которым зритель смотрит спектакль, видя при этом лишь его внешнюю сторону.

Тем не менее второй аспект с лихвой компенсирует первый, поскольку за всем этим множеством непохожих и причудливых форм, в которых предстали перед нами философские учения, мы с удивительным постоянством замечали нечто общее: все фило­софские учения преподносят нам наш привычный мир как бы разделенным на два мира, один из которых — это явный, откры­тый нам мир, а другой — это мир, который скрывается за первым и раскрыть который — высшая задача философии. Таким обра­зом, философия начинает с рассечения надвое казавшегося нам единым мира, или, что на первый взгляд кажется чем-то совер­шенно противоположным, с удвоения существующего мира путем создания за ним или над ним другого мира. В обоих случаях результат оказывается одним и тем же, поскольку рассекая ли, удваивая ли, но философия преподносит нам два мира. Связь между этими мирами может быть различной. Они могут никак между собой не контактировать, находясь, как мы вскоре уви­дим, как бы спиной друг к другу. И наоборот, они могут быть тесно переплетены, связаны друг с другом, так что скрытый мир окажется видным на просвет сквозь мир, который нам от­крыт. Одним словом, может случиться так, что оба они, хотя и разделенные, будут находиться друг с другом в постоянной связи, которая лишь подчеркнет их разделенность.

Постоянство такой раздвоенности мира настолько велико, что мы, даже понимая все несоответствие нашего взгляда на филосо­фию в ее втором аспекте и сознавая всю неадекватность нашего впечатления, не можем не обратить на нее внимания. Это внима- пие, которое мы, помимо нашей воли, уделяем увиденному, подстегивает одновременно и наше любопытство. Наш разум мобилизуется и, чтобы лучше все рассмотреть, делает следу­ющий шаг.

Апельсин провоцировал нас на то, чтобы мы осмотрели его со всех сторон, накладывая при этом один на другой различные аспекты его шарообразного тела. Все эти аспекты апельсина, которые последовательно сменяли друг друга, будучи различны­ми, имели все же одинаковый масштаб, т. е. соответствовали од­ному и тому же расстоянию между нами и апельсином. Радиус

***248***

окружности, по которой мы обходили апельсин и фиксировали его образы, был постоянным42\*.

Приступив, однако, к данному диалектическому ряду, мы сразу поняли, что наш мысленный вектор будет направлен на проникновение внутрь философии. Мы настроились двигаться от «наружного» края — названия — к «внутреннему» краю — тож­деству философии. И третий шаг, сделать который нас побудило любопытство, попытка узнать, почему привычный единый мир не удовлетворяет философию, которая его либо разделяет, либо удваивает, заставляет нас проследовать по демаркационной ли­нии, которая как бы разделяет «наружную» и «внутреннюю» части философии — ее внешний облик и ее внутреннее содержа­ние, т. е. то, чем она по сути является. Это означает, что нам впервые придется отказаться от созерцания всей панорамы про­шлого философии и, перейдя к конкретным философским уче­ниям, заглянуть в каждое из них, т. е. исследовать его.

(Это, однако, было бы равнозначно тому, чтобы еще раз вос­создать историю философии, что мы на самом деле уже проде­лали, прочитав книгу Хулиана Мариаса. Делать это здесь не имеет смысла.)

Что действительно имело бы смысл и соответствовало бы на­шей нынешней цели, так это глубокий анализ одного из приме­ров зарождения философской деятельности, который явился бы попыткой лучше понять первобытную философию и выяснить тем самым, почему философия раздваивает мир и каким образом она создает, открывает или выдумывает этот свойственный ей скрытый, причудливый и непривычный мир. Выяснив это, можпо было бы проследить наиболее важные различия, касающиеся ятой двойственности, которые имели место на протяжении всей истории философии вплоть до наших дней. Тем самым мы полу­чим тождество философии прошлого. В свете этого строго опре­деленного, однозначного тождества прошлого, выводящего нас к тому «ближайшему прошлому», каковым является настоящее, мы поймем, что именно нам следует сделать для будущего. Наш «згляд в прошлое выполнит возложенную на него миссию, и мы с полным правом сможем посмотреть вперед.

Историки испытывают ужас перед случайностью. Она их раз­дражает и оскорбляет, поскольку, по их мнению — наивному мне­нию, свойственному обычно историкам,— случайность, будучи силой, враждебпой «разуму», является отрицанием исторической науки. А поскольку к тому же случайность, словно enfant ter­rible \*, непрестанно резвится между строк создаваемых ими тру­дов, дразнясь и насмехаясь над их «разумом», то они видят в ней не только врага, ставящего под сомнение возможности исто-

**42\* Если бы это было не так, то собранные нами аспекты сфероида со­ответствовали бы различным расстояниям, и ваше представление об апель­сине в силу отсутствия единой перспективы было бы просто чудовищным.**

**\* Ужасный ребенок (фр.).**

***249***

рии, по и великого наглеца, чье постоянное присутствие, цинич­ная демонстрация самого себя является вызовом целомудрию их. лауки. Однако совершенно ясно, что историк будущего, который будет наконец истинным историком, встретив случайность в ре­альной жизни в качестве одного из ее компонентов, ни на секун­ду не усомнится в необходимости уделить ей внимание, отметить ее присутствие и значение точно так же, как он поступил бы с остальными историческими силами. Это означает, что, отмеже­вавшись от того, что под давлением логиков и математиков тра­диционно понималось как разум, историк придет к восприятшо исторической реальности с точки зрения содержащегося в ней разума, который по этой причине и будет назван «историческим разумом». Настоящая книга шаг за шагом приведет нас к этому разуму будущего, столь отличному от достопочтенного «чистого разума» и в то же время столь далекому от всякой неопределен­ности, метафоричности, утопичности и мистицизма. Этот разум будет гораздо более разумным, нежели разум прошлого, таким\* что с его позиций «чистый разум» покажется не более чем оча­ровательной нелепостью, и для которого перестанет быть ирра­циональным многое из того, что раньше столь пренебрежительно считалось таковым. Достаточно отметить, что исторический разум, готовый теперь же переварить реальность без вся­кого отвращения, жеманства и сомнений, способен придать фор­му рационального самой случайности — этому демону иррацио­нальности и бывшему врагу истории.

Все это говорится к тому, что зарождение философии было отмечено грандиозной случайностью. Дело в том, что зародилась она одновременно (возможно, даже точно в один и тот же день) у двух человек, которые хотя и принадлежали к одному поколе­нию 43\*, но жили в противоположных концах греческого мира — Элее и Эфесе; причем то направление, которое придал философии: каждый из них, было прямо противоположно тому, которое дал другой. В итоге оба их учения стали навсегда олицетворением двух наиболее антагонистических, какие только можно себе во­образить, форм философии — будто кто-то (случайность?) не смог отказать себе в удовольствии сохранить за всей последующей философией эту ее первоначальную особенность44\*.

Поэтому вопрос о том, с кого из этих авторов следует начать изложение древней философии, является вопросом дидактиче­ской целесообразности, и с этой точки зрения решение представ-

**43\* Под «поколением» я понимаю пекоторый отрезок времени длиной\* около пятнадцати лет.**

**44\* Для раскрытия темы настоящей книги не будет представлять ни­какого интереса дискуссия по поводу хронологии жизпи двух этих фило­софов. Достаточно отметить, что по мере того, как происходит истинное" понимание их учений, все менее понятными становятся полемика и ссылки [взаимные] Парменида на Гераклита, который, как считалось, был егс> предшественником. С другой стороны, анализ и сопоставление биографиче­ских данных все более оправдывают тенденцию, заложенную Рейнхардом двадцать лет назад, к тому, чтобы точно считать их современниками.**

***250***

ляется однозначным. Наиболее показательным введением в этот огромный экстравагантный мир, каковым является философия, служит учение Парменида, этого безумца Разума, который с не­превзойденной убедительностью и драматизмом показал всю не­разумность Логики.

Хотя наше изложение наиболее важных моментов учения Парменида может оказаться более полным, чем все, что было до настоящего момента, тем не менее нам не следует терять из виду цель нашего обращения к этому учению. Мы не собираемся писать историю философии, а намерены лишь поразмышлять о ней, чтобы отыскать во всем ее многообразии внутреннее тож­дество этой дисциплины. Первым признаком этого тождества, который мы обнаружили при панорамном обзоре прошлого фило­софии, была двойственность мира, сопутствующая философской деятельности. Именно это привело нас к необходимости изучить изнутри первобытную философию, с тем, чтобы выяснить, поче­му она, не удовлетворяясь привычным миром, разделяет, или раздваивает, его. Как раз этот вопрос нам следует осветить, ин­терпретируя различные фрагменты учения Парменида. Если при этом нам удастся выяснить еще что-то, то это будет всего лишь неким Дополнением, подарком, а не результатом целенаправлен­ного исследования.

Однако, приступая с таким заранее определенным намерени­ем к рассмотрению фрагментов учепия Парменида, мы все-таки чувствуем определенные сомнения. Действительно ли философия первой разделила и удвоила мир или же это раздвоение она по­лучила в готовом виде от других дисциплин? На этот поистине неизбежный вопрос следует со всей определенностью ответить так: мы не знаем, жил ли Человек до философии в таком сдвоен­ном мире, однако преодолеть сейчас это незнание мы не в со­стоянии, поскольку для этого нам пришлось бы обратиться к временам, предшествовавшим истории философии, что означало бы выйти за пределы того аспекта, который в данный момент мы имеем перед собой и который не охватывает иного прошлого, нежели прошлое философии. Однажды45\* у нас уже возникало подозрение, что когда-нибудь нам придется расширить и углу- бить рассматриваемую нами панораму интеллектуальной деятель­ности человека, обратившись к более отдаленному прошлому, с тем чтобы шаг за шагом рассмотреть, чем был занят интеллект человека до того, как он занялся философией. Было бы, однако, совершенно неверно пытаться воспользоваться этим методом, прежде чем будут исчерпаны те возможности, которые предо­ставляет собственно прошлое философии. Ведь до настоящего момента мы еще не извлекли из него ничего по-настоящему цен­ного. Мы только лишь приступили к выявлению его возможно­стей. Поэтому, следуя правилу придерживаться того аспекта, который открыт нашему взгляду, давайте ограничимся рассмот-

**45\* См.: «Заметки о мышлении»22.**

***251***

рением текстов древней философии и попытаемся извлечь из них первые сведения о «внутреннем тождестве» философии. Нас не интересует сейчас, что было до философии, был ли мир уже разделен до нее, поскольку, если даже это и так, произошло это по совсем иным причинам, нежели те, по которым филосо­фия делит, или удваивает, мир, рождаясь сама в этом процессе.

Сам текст Парменида раскроет нам, что представляют собой эти миры и почему философия их разделяет. Однако намерение строго придерживаться какого-либо текста на деле может озна­чать две совершенно разные вещи: с одной стороны, это может означать необходимость следовать текстуальному содержанию высказывания, с другой — следовать идее мыслителя, рассматри­вая ее как единое целое, т. е. не отыскивая ее истоки в каких-то коллективных идеях или идеях прежних авторов.

Мы проделаем второе, поскольку я считаю, что именно это и означает строго придерживаться текста, ибо первое, т. е. строгое ограничение себя только сказанным в тексте, привело бы к не­пониманию текста и непринятию заключенной в тексте идеи. Иное противоречило бы универсальному закону высказывания\* согласно которому ни одно высказывание не выражает в полной мере того, на что оно претендовало, поскольку сказанное явля­ется всего лишь аббревиатурой, намеком на то, что намерева­лось быть сказанным46\*. Всякое высказывание недосказывает или подразумевает многое из того, что присутствует у мыслителя\* что составляет часть его мысли, но не выражается, «поскольку считается общеизвестным», либо опускается самим мыслителем,, который считает все это совершенно очевидным.

Чтобы получить возможность понять Парменида, нам при­дется извлечь на свет и разобрать некоторые положения, которые сам он считал само собой разумеющимися, никогда о них специ­ально не задумывался и никогда их особо не выделял. Заметьте, что эти положения не являются в строгом смысле идеями, пред­шествовавшими Пармениду, поскольку предшествующее — это\* строго говоря, то, что было и уже перестало быть. Действитель­но, эти положения были в силе до Парменида, остались в силе при нем и продолжали оставаться в силе после него до тех пор\* пока не завершился и пе иссяк процесс философского мышления в Греции. Это то, что присутствовало не «до», не «после»\* а «всегда» в интеллектуальной деятельности греков. Именно по­этому эти положения встречаются во всех эллинских учениях\* сохраняя в них свою актуальность\*

Имеются, однако, другие вещи, отнюдь не постоянные даже в этом относительном смысле, которые являются недавними за­воеваниями коллективной мысли, но которые тем не менее само­очевидны для определенного мыслителя и присутствуют в его высказываниях лишь в случайном виде. Это «непосредственные исторические связи». И чтобы понять какой-то текст, необходи­

**46\* См. главу «Способность картин оживать». [В работе «Заметки о Ве­ласкесе и Гойе» (1950)].**

***252***

мо выявить и обозначить эти связи, которые являются основным его контекстом47\*.

Строго говоря, речь идет о следующем: всякая идея любого мыслителя всегда имеет свои **недра**, **почву** и **противника.** Ни один из этих трех элементов не выражен в строгом смысле этого слова в самой идее. Они остаются вне ее, и мыслитель почти никогда к ним не обращается. Тем не менее все эти элементы присутствуют в процессе мышления и являются его составной частью. Именно поэтому, чтобы понять идею, необходимо допол­нить ее этими составляющими. Всякий текст является фрагмен­том какого-то не выраженного в явном виде контекста.

Недра, образованные глубинными слоями, уходящими в про­шлое того коллективного мышления, из которого прорастает идея мыслителя, самому мыслителю, как правило, неизвестны. Поч­ва — более молодое образование — это фундаментальные положе­ния, о которых мыслитель уже имеет понятие и которые сложи­лись лишь незадолго до него. На этой почве мыслитель стоит, и из нее произрастают его собственные оригинальные идеи. О ней он, естественно, тоже не говорит, ведь не показываем же мы во всякий момент на землю, по которой ступаем ногами. Всякое мышление — это **мышление против**, независимо от того, говорим мы об этом или нет. Наша творческая мысль всегда формируется в противовес другой известной нам мысли, которая кажется нам ошибочной, неподходящей и требующей быть отвергнутой. Это то, что я называю противником, враждебным образованием, воз­вышающимся в данный момент над нашей «почвой», а следова­тельно, тоже из нее произрастающим, в противовес которому мы и выдвигаем наше собственное учение. Противник никогда не является безобидным элементом прошлого, он всегда совреме­нен нам.

Такое уточнение позволяет нам со всей строгостью устано­вить, чем именно следует безоговорочно дополнить текст Парме­нида (определением «почвы» и «противника»), а что можно пока и оставить в стороне, поскольку в свое время это, т. е. «недра», все равно придется восстанавливать. Однако это время еще не- настало. Сейчас же мы ограничимся минимумом контекста, ко­торый не выходит за пределы того, что находится в поле зрения мыслителя и чем он непосредственно и очевидно располагает, т. е. почвой, на которой он стоит, и противником, с которым он борется.

VIL Постоянные возможности человека \*

В работе, озаглавленной «Сущность философии», Дильтей пыта­ется определить понятие философии и с этой целью сравнивает, стыкует и противопоставляет философскую деятельность религии

**47\* Развернутое описание того, что я называю «категориями контекста»,, можно найти в моей книге «Aurora de la razón histórica».**

**\* [Как уже было сказаво в предварительных замечаниях, данная гла­ва (VII) была написана после VIII и ТХ глав и вставлена Ортегой во вре-**

***253***

и поэзии, причем последняя понимается им в широком литера­турном смысле. При чтении этой замечательной работы нас по­ражает в первую очередь следующий факт: религия, философия и литература, эти жизненные функции человеческого разума, предстают перед нами как постоянные возможности человека. Больше всего нас поражает то, что мы находим это именно у Дильтея, который в гораздо более радикальной форме, нежели ■его предшественники Гегель и Конт, приучил нас рассматри­вать историчность как характерную особенность человеческого существа. Историчность, похоже, означает, что все собственно человеческое в один прекрасный день рождается, а в другой уми­рает. Ничто собственно человеческое, если оно реально, а следо­вательно, конкретно, не может быть постоянным. Это не озна­чает, что в человеке нет ничего неизменного. Ведь в этом случае мы просто не могли бы говорить о людях, о человеческой жизни, **о** человеческом существе. Это значит, что человек имеет некую структуру, остающуюся неизменной при всех изменениях, про­исходящих с ним. Однако эта структура не является чем-то ре­альным, поскольку она не конкретна, а абстрактна. Это система определенных абстракций, которые, чтобы из абстракций превра­титься в реальность, в каждом случае и в каждый момент вре­мени должны быть наполнены различным содержанием. Заявив, что человек всегда живет, опираясь па какие-то верования, мы выскажем некую истину, которая является теоремой Теории. Жизни, однако эта истина не выражает ничего реального. Остав­ляя неопределенным то верование, которым в каждом конкрет­ном случае живет человек, она скорее свидетельствует о своей собственной ирреальности. Она, как алгебраическая формула, постоянно требует, чтобы мы заполнили ее **пустые места** (leere Stclle).

В свете этих соображений термины «религия», «философия» и «поэзия» обретают двойной смысл, поскольку непонятно, обо­значают ли они некоторые абстракции или реальные формы, ко­торые принимает жизнь. Действительно, на протяжении всего текста Дильтея наблюдается постоянное семантическое чередо­вание терминов, непрерывно меняющих свое содержание с аб­страктного на конкретное и наоборот. Такая терминологическая неустойчивость усугубляется общим для так называемых «наук о душе» недугом, который заключается в крайней скудости сло­варя. Я уже как-то отмечал тот вред, который проистекает из того, что одним и тем же словом «поэзия» называют то, что создал Гомер, и то, что создал Верлен. То же самое происходит **и** со словами «философия» и «религия». Очевидно, что этим тер­минам можно придать настолько размытое, настолько формальное смысловое значение, что в него будут укладываться самые раз­личные и даже противоречивые понятия. В принципе это не

**мя подготовки статьи для сборника в честь Ясперса, озаглавленной «Фраг­менты о происхождении философии».]**

***254***

стоило бы осуждать, если бы при этом каждое слово не исполь­зовалось тут же для обозначения, в качестве имени собственного\* конкретных областей человеческой деятельности. Эта проблема неизбежно встает сегодня перед философией, поскольку западная мысль — я имею в виду ее лучшие образцы — начала под этим названием обретать такие формы, по отношению к которым ис­пользование термина «философия» является весьма спорным. Не претендуя сейчас на строгость суждения, я позволю себе высказать предположение: то, что мы начинаем делать сейчас под традиционным флагом философии, является не новой фило­софией, а чем-то иным, отличным от всякой философии.

Во всяком случае, когда Дильтей уточняет, что именно он по­нимает под философией, он оказывается вынужденным описать некий способ приведения в действие механизмов мышления, ко­торый вовсе не всегда присутствовал в человеке, а зародился в один прекрасный день в Греции и действительно дошел до нас, без всякой, однако, гарантии своего продолжения в будущем.

При всем этом мы вовсе не считаем, что уже решили вопрос о том, являются ли упомянутые виды деятельности постоянными возможностями человека. Совсем наоборот, мы как раз только поставили этот вопрос.

Прежде чем приступить к систематическому рассмотрению этого вопроса, стоит определить свое отношение к религии, кото­рую, по всей видимости, исповедовали основатели философии. Момент зарождения греческой философии исключительно важен для рассматриваемой нами проблемы. Когда философия уже су­ществует, ситуация теряет свою показательность. В этом случае человек обретает уже две формы духовной деятельности: религию и философию, которые ему уже не нужно создавать, а достаточ­но лишь воспринять, причем процесс восприятия может проис­ходить по самым различным формулам. Что же касается нашей проблемы, то упомянутое обстоятельство заставляет нас выяс­нять, являются ли эта религия и эта философия, существующие в тесной связи друг с другом, в строгом смысле религией и в строгом смысле философией.

Первые философы, однако, не обрели философию вне себя, философию, которая манила бы их и приглашала совместить себя с их религией; наоборот, они почувствовали глубокую по­требность в чем-то пока еще не существующем, что впоследствии получило странное название «философия». Что оии искали? По­чему они это искали? Можно ли допустить, что, продолжая испо­ведовать традиционную религию, они прикладывали бы все уси­лия к тому, чтобы открыть нечто столь же грандиозное, но на­полненное совершенно иным содержанием?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам не остается ничего дру­гого, как обратиться к сохранившимся фрагментам работ этих первых мыслителей и постараться с некоторого расстояния уви­деть те горизонты, которые открывались их авторам. В настоя­

***255***

щий момент нас будут интересовать не столько выдвигаемые ;в этих фрагментах тезисы, сколько позиция этих людей по от­ношению к тому, что они видели перед собой.

1. Позиция Парменида и Гераклита

Парменид и Гераклит родились, вероятно, в году примерно 520 до рождества Христова48\*. Следовательно, мыслить опи начали году примерно в 500. Какова была интеллектуальная **почва**, на которой они оказались? К каким интеллектуальным тенденциям, « каким общим формам приложения мысли почувствовали склон­ность их молодые головы? В каких других современных им тен­денциях увидели они облик **противника**?

В трудах Парменида мы не находим никакого имени, которое могло бы нас сориентировать. Он не «упоминает» ни друзей, ни врагов. И это не случайно. Парменид облачает свои идеи в фор­му торжественной поэмы49\* — литературного жанра, наиболее характерного для той эпохи, в форму теологически-космогониче- €Кой поэмы орфических мистиков. Это мистический жанр, пате­тический но своему тону и полный мифических иносказаний. 'Хотя поэма написана от первого лица, это лицо абстрактно: это некий **юноша(к**oupog), которому неизвестно почему покровитель­ствуют некие молодые богини, непонятные женские божества — может, Музы, а может, Горы23, поскольку именуются они «до­черьми Солнца». Такая нечеткость линий, неопределенность и призрачность мифологического сюжета, разворачиваемого Парме­нидом, однозначно и несомненно говорят о том, что Парменид сознательно и хладнокровно использует «архаичный жанр», что­бы с его помощью высказаться. Или другими словами: Парменид, уже не веря в мистико-мифологическую поэму, использует ее в качестве простого инструмента для выражения своих мыслей, в качестве своего рода языка. Умершие верования долгое время сохраняются в виде простых слов50\*. Даже после смерти мифо­логия продолжает проявлять удивительную стойкость. Пока не­кое верование, к которому мы не имеем отношения, продолжает жить в других, мы относимся к нему со всей серьезностью и бо­ремся с ним, во всяком случае стараемся, чтобы сказанное нами не путалось с тем, что говорят те, кто в него верит. Однако когда мы находим, что некое верование уже мумифицировано,

**48\* Как я уже говорил, для нас не представляет иптереса дискуссия о хронологическом соотношении жизней этих философов. Наиболее важно (и удивительно) для нас, что труды обоих были созданы одновременно\*— в период около 475 г.**

**49\* Мне кажется маловероятным, чтобы поэма имела название, и еще менее вероятным, чтобы это название было «О природе», как свидетель­ствует, я думаю, исключительно по традиции, Секст Эмпирик. Гораздо бо­лее вероятно, что если поэма и имела название, то оно было Alétheia.**

**50\* Мы еще называем Меркурием некий металл; мадридцы ходят гулять к фонтану Нептуна, а некоторые, не слишком удачливые, болеют венери­ческими болезнями, т. е. болезнями Венеры.**

***256***

мто оно уже осталось в прошлом, то для нас оно становится просто безобидной «манерой выражаться». Так, мы спокойно го­ворим о Востоке, т. е. о месте, где все рождается, поскольку никто уже не верит, что существует некое место в космическом пространстве, специализирующееся на рождениях.

Парменид повествует нам не только об этих божественных девах, но и о великой Богине, которая откроет его герою истину, и о колеснице, запряженной «самыми резвыми конями», конечно крылатыми, которые, управляемые упомянутыми барышнями, повезут его героя, будто какого-то Амадиса Гальского24, по «единственной дороге», по «знаменитому пути», который позво­лит «знающему созданию» обойти всю вселенную и приведет его к небесным вратам. Весь этот реквизит Парменид извлекает из старых сундуков и использует как маскарадный костюм, посколь­ку для него все это и есть не что иное, как маскарад. Единствен­ное, что мы обязаны сделать,— это объяснить самим себе, поче­му, чтобы высказаться, этому человеку необходим маскарад, ипыми словами, почему он считает уместным выразиться как бы в религиозном, мифологическом ключе и донести до нас свои идеи в виде грома, низвергающегося с небес, вложив их в уста некой богини, которая патетически преподносит их нам как от­кровение, как апокалипсис. Если бы мы столь легкомысленно не презирали «Риторику и Поэтику», т. е. способы высказывать­ся, которые изучали genera dicendi \*, то нам было бы доступно понимание того, почему Парменид со всей серьезностью (а у Парменида все чрезвычайно серьезно) отказывается от назида­тельной прозы, избегает говорить от себя и передает все свое красноречие сомнительно-религиозным персонажам. Это не ка­приз. Это **стилистическая необходимость**. Стиль — это деформа­ция обычного языка, осуществляемая по особым причинам, из-^ вестным автору. Наиболее частая причина стилизации — это эмо­ции. Именно эмоции делают обычно пресный и банальный язык острым, жгучим, блистательным и приводящим в трепет51\*. Мало того, что Парменид рассказывает нам о своих находках; сами они оказались для него — далее мы увидим, насколько оправдан­но,— столь неожиданными, вызвали в нем такой восторг, что были восприняты им как нечто мистическое. Сели считать, что

**\* Способ выражения, изложения (лат.).**

**Б1\* В других случаях, когда эмоции носят совсем другой характер (ос­мотрительность, робость), стилизация приводит к обратному эффекту: даже наш обычный язык она делает еще более невыразительным. Например, ди­пломатический язык — эго сама уклончивость, в нем эвфемизмы замещают ярко выраженное интуитивное выражение другим, затушеванным и раз­мытым. Учтите, что эти деформации нормального языка, которые мы на­зываем «стилизациями», пи в какой момент не могут быть бесконечными, их разнообразие исчерпывается ограниченным набором вариантов — уже придуманных или тех, которые индивид в данный момент способен приду­мать. Таким образом, определение различных форм стилизации — отнюдь не такое бессмысленное занятие, как установка ворот в открытом поле. И над грамматикой нормального разговорного языка вполне допустимо по­строить иекую над грамматику стилей.**

**17** Заказ Ní 406

***257***

в человеке имеются какие-то изолированные от остальных ячей­ки, то нельзя будет понять ничего человеческого. По наивности думают, будто оттого, что наука лишена эмоций, что она пред­ставляет голую истину, ее открытия не могут носить мистиче­ского, пылкого и эмоционального характера. И тем не менее они были, есть и всегда будут именно такими. Всякое «научное» **от­крытие**, т. е. всякая истина, вдруг открывает перед нами мир, ранее нам неведомый, а потому нас не интересовавший. Будто внезапно лишившись скрывавшего его покрова, этот мир чудес­ным образом предстает перед нами — мы «прозреваем». Более того, нам начинает казаться, будто какая-то непонятная сила вырвала нас из привычного, «домашнего», далекого от всякой мистики мира и перенесла в другой —и мы впадаем в экстаз, мы «переносимся». Неважно, какие были до этого у нас убеж­дения относительно реального и божественного, обычного и вол­шебного, каждый раз эта ситуация, эти мистические пережива­ния будут повторяться почти в неизменном виде. Когда Декарт — человек, который откроет «чистый разум», «чистый рациона­лизм», рационализм, призванный покончить с религией,— еще совсем юным неожиданно открыл метод («Mathesis universalis»)\*, его посетило экстатическое видение, к которому он потом всегда относился как к кульминационному моменту своей жизни и счи­тал, что это подарок судьбы, великое откровение, в котором нет никакой его заслуги. Потрясенный нахлынувшими на него чув­ствами, полный бесконечного смирения «открывателя», она напи­шет в своем дневнике: «X novembris 1619, cum plenus forem, Enthonsiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem»\*\*.

To, что произошло с ним самим в результате сделанного им открытия, Пармепид воспринимает как некое в определенном смысле трансцендентное явление, что совершенно естественным образом заставляет его прибегнуть к религиозным образам и ре­лигиозному языку, чтобы через них выразить одновременно свои идеи и свои переживания. И делает он это потому, что не боит­ся, что его мистические пассажи будут восприняты читателем в буквальном смысле. Таким образом, избранный Парменидом стиль свидетельствует не только о том, что сам Парменид не верит в богов, но и о том, что в тех социальных слоях, к которым он обращается, религиозная вера не так уж и сильна. Для такого холодного рационалиста, как Парменид, разговор о богах, о пу­тешествии по небесам, использование пе всегда поддающихся контролю образов является чем-то экстраординарным, вызванным потребностью выразить обуревающие его чувства. Вместе с тем истинно верующему поэма Парменида показалась бы бледной, вялой и слабо аллегорической. За восемьдесят лет до этого Анак­симандр изобрел прозу и изложил в прозе свою физику. Эта пер­вобытная проза еще не сложилась в «литературный жанр», но-

**\* Универсальное (всеобщее) познание (лат.).**

**\*\* X ноября 1619, полный энтузиазма, я открыл чудесную основу нау^ ки (лат.).**

***258***

скольку не обрела еще уверенности в самой себе, т. е. в том, что она является прозой и только прозой. В самый неожиданный момент на «позитивистское» повествование Анаксимандра нале­тает эмоциональный, почти мифологический шквал, который вздыбливает этот прозаический язык, освещая его молниями об­разов. У Парменида не было выбора. Этим объясняется, почему он мобилизует весь этот допотопный и неуклюжий аппарат Deus ох machina \*.

В отличие от Пармепида Гераклит приводит имена. Без лиш- пих церемоний он требует, чтобы Гомера и Архилоха наказали кпутами (Фрагмент 42)25. Называет певеждой учителя Гесиода, поскольку тот даже не знаег, что такое день и ночь (Фраг­мент 57 )26, Пифагора он обвиняет в шарлатанстве (Фраг­мент 129 — сомнительный)27, а заодно, вместе с Гесиодом, Ксе­нофаном и Гекатеем, в том, что за мешаниной различных идей опи скрывают свое пезнание того, что единственно следует знать (Фрагмент 40)28. Чуть ли но единственный, кому от него не до­сталось,—это Фалес, о котором он говорит, что тот «был первым астрономом». С паршивой овцы хоть шерсти клок! Отсутствие во фрагменте, о котором идет речь, прямых оскорблений свиде­тельствует о том, что отношение Гераклита к Фалесу и ко всему, что тот представлял, является положительным. Заметьте, что всо те, кого Гераклит называет **поименно**, к тому моменту уже умер­ли. В работе не упоминаются современники. Учтите, что очагом паиболее важной и характерной для VI в. интеллектуаль­ной деятельности было ионическое побережье и прилегающие к нему острова, т. е. район, к которому относится и Эфес.

\_ В отличие от Парменида Гераклит говорит от своего собствен­ного имени. Его сентенции, разбившие столько голов и кажу­щиеся столь очевидно «загадочными», как сверкающие лучи исходят из великого и чрезвычайно индивидуализированного Я, принадлежащего этому копкретпому и неповторимому человеку\* Гераклит, родившийся в семье Кодридов, основателей города, сам обладал «монаршим» величием в самом высоком смысле, какой иогда-либо носило это слово, т. е. в смысле «человека священ­ного» и единственного, способного «освещать», поскольку вместе с кровыо он унаследовал божественную «благодать». Гераклит отказался в пользу своего брата от этого религиозного величия, ибо даже оно мешало ему проявить свою индивидуальность и Г)ыть единственным и неповторимым Гераклитом, каковым он себя ощущал.

Если, прежде чем приступить к изложению того, что сказал этот великий человек, мы немпого задержимся — что безусловно следует сделать — на том, чтобы посмотреть, как он это сказал, и какой форме, то увидим следующее. Парменид, хотя и проис­ходил из знатной семьи и был паделен непоколебимой верой в самого себя, которая была свойственна первым мыслителям и

**\* Бог из машины (лат.).**

17$

***259***

8иждилась одновременно на сознании ими исключительности своей личности и своего разума (аристократическое происхожде­ние и оригинальность мышления), вызывал везде уважение. Даже у Платона еще встречаются отголоски этого уважительно­го отношения. Но при всем этом его деятельность разворачива­ется среди людей, он спорит с ними. Начиная с его школы, «ди­скуссия» станет одной из форм жизни. Диалектика, убеждает он, не только показывает, но и доказывает. Парменид близок к лю­дям. И именно поэтому ему необходимо высказаться как бы со стороны, сделать так, чтобы его учение прозвучало из уст прав­дивой и достойпой доверия богини. Гераклит же, «монарх», ощущающий себя единственным, уже сам по себе недосягаемо далек от всех. Именно поэтому его жизнь была на деле уходом от людей. Он удаляется, как я уже говорил, от общественной жизии, отказавшись от своего священного сана. Он испытывает глубокое презрение к вульгарности своих сограждан и считает их неспособными к спасению, поскольку они лишены основной добродетели человека, которая заключается в умении признать чье-то превосходство52\*. Гераклит удаляется от общества в уеди­ненный храм Артемиды. Потом он находит, что этого недоста­точно, и скрывается в глубине труднодоступной горы, уподобив­шись железу и алмазам, из которых состоят земные недра. Редко когда кто другой был столь же безгранично убежден в своем превосходстве над остальными. **Мы увидим**, **однако**, **сколь про­тивоположной результату была причина**. Мы увидим, какое аб­солютное смирение породило и питало эту безмерную гордыню. Если бы Гераклит все еще верил в богов, то он решил бы, что сам он тоже Бог. Именно поэтому то, что он говорит, не вклады­вается им в чьи-нибудь более достойные уста. У него нет необ­ходимости добавлять к той высоте, на которой сам он находится, еще и возвышенность стиля. Само его учение объяснит нам, по­чему он ощущает себя богом, как в принципе имел бы право ощущать себя, по его мнению, любой человек, если бы не был столь неразумным, каким он обычно бывает.

С другой стороны, следует учесть, что в Ионии, где зароди­лось новое мышление, «новейшая» жизнь, все было значительно более передовым, чем даже на другом краю Эллады — в великой Греции и на Сицилии. Мифология все более отходит на второй план, а позиции прозы, бытового романа, простого дидактическо­го повествования, лишенного мелодраматизма и театральности, становятся все более ирочными. Сорока годами ранее недалеко от Эфеса Гекатей написал свои книги по географии и истории простой дидактической прозой, прозой не менее прозаичной, чем та, которой написан любой немецкий учебник (Handbuch) наше­го времени53\*. Тем не менее эта проза еще не пригодна для

**«Абсурдный недостаток тех, кто, подобно людям, является не более чем ничтожным стадом, нуждающимся в пастухе». См. Фрагмент 112У.**

**Что олвако, не мешает его стилю временами расцветать пышными азианическими цьегами.**

***260***

того, чтобы выразить ею те странные трансцендентные мысли, которые потом выльются в философию54\*. Поэтому Гераклит не может написать книгу с единым текстом. Свои мысли он выдает 1» виде разрядов, короткими сентенциями, которые при этом вы­нуждены каждый раз передавать цельный смысл и являются неким «сгустком» стиля, наполненным взрывной мощью учения. Отсюда их знаменитая «темность».

Таким образом, стиль Гераклита заключается в том, чтобы, говоря от своего собственного лица, высказываться взрывоподоб- лыми сентенциями, как при любом остром, «искрометном», электризующем разговоре. Это изречения, т. е. в некотором роде «вульгаризмы», и тем не менее в них есть определенный отте­нок, свидетельствующий о том, что Гераклит все-таки поддается влиянию бывшего в то время в моде способа выражения (modus (licendi), имевшего религиозное, трансцендентное звучание. Речь идет не о чем ином, как об оракулах и прорицаниях сивилл. Сам Гераклит в двух сохранившихся фрагментах дает нам понять, почему он избрал такую литературную форму, как эти его из­речения. Будучи уверен в том, что мышление думающего че­ловека — это проявление универсального разума, а не его личной проницательности, Гераклит считал, что наиболее соответствую­щей формой для выражения мыслей должно быть **нечто** схожее с оракулами и прорицаниями сивилл. Фрагмент 92: «Голос **сивиллы,** холодно и бесстрастно вещающей своими безумными устами, будет услышан через тысячелетия, поскольку то, что она говорит, навеяно Богом»30. Фрагмент 93: «Господин, кото­рому принадлежит Дельфийский оракул, ничего не провозгла­шает и ничего не скрывает, но наводит на мысль»31. Таким об­разом, уже здесь, на пороге зарождения философии, «наведение на мысль» предлагается нам в качестве **способа выражения**, наиболее подходящего для философии. Вытекающей непосредст­венно из этого проблемой мы займемся гораздо позже. Тем не менее две приведенные сентенции Гераклита должпы воспри­ниматься с учетом того, что высказаны они резким противником традиционной религии «таинств» и культов 5Ь\*. Но и для Ге­раклита сделанные им открытия црозвучали как откровения, и их мистический заряд нашел свое есгественное отражение лишь во фразах, полных квазирелигиозного трепета.

**64\* Возможно, следовало уделить больше внимания тому факту, что никогда не существовало способа выражаться (genus dicendi), который действительно подходил бы для изложения философии. Аристотель не смог решить атой проблемы, понимание которой недоступно глупцам. Лишь благодари тому, что сохранились его личные записи, составленные при подготовке лекций, нам известны его мысли. Я сам в течение тридцати лет был вынужден молча сносить упреки глупцов в том, что все написанное мною,— это литература, и, что нестерпимо, даже мои собственные ученики сочли возможным поставить вопрос о том, является ли все, что я сделал, литературой или философией и провинциально-нелепым ее украша­тельством.**

**ь5\* См. фрагменты 5, 14, 15 32.**

***261***

Обойтись без этих замечаний о стиле Парменида и Герак­лита было бы весьма сложно, поскольку только через них мы сможем полностью воспринять скрытый смысл всех сентенций этих авторов. Очень скоро мы столкнемся с конкретным при­мером, подтверждающим сказанное. В данпом случае правильное понимание стилей является вопросом чрезвычайной важности. Поскольку труды этих философов дошли до нас лишь в обрыв­ках, а сведения о той эпохе, которыми мы располагаем, доста­точно скудны, то мы пе вправе пренебрегать всей той инфор­мацией, которую, без всякого на то умысла со стороны авторов, открывает нам их стиль. Действительно, обнаружив, что мифо­логия уже являлась для них лишь своего рода словарем, неким способом выражения, мы с большей, чем если бы сами авторы нам об этом сказали, очевидностью убеждаемся в том, что мифо­логия, традиционная религия и все с ней связанное, было для них уже далеким прошлым, чем-то, что уже ушло за их жиз­ненный горизонт. Резкие нападки Гераклита на культ различ­ных богов (статуй) адресованы простопародыо, в котором эта архаичная вера продолжала жить. Однако то, с чем он и Пар­менид на самом деле борются,—это скорее новые формы «ре­лигии» (орфическая теология и «мистерии» в честь Диониса)', отличные от традиционных, непосредственно не связанпые с мифологией и **зародившиеся,** как мы сейчас увидим, **в то же время**, **что и повое мышление**, **которое развивали Парменид и Гераклит**. Мифология, традиционная религия греческих го­родов явились как бы подпочвой для этих мыслителей. Она их не заботит, не стоит перед их глазами, являясь всего лишь ста­рой, привычной, доведенной до автоматизма лексикой, не от­личающейся от прочих, из которых состоит всякий язык. Имен­но поэтому они совершенно запросто, когда фраза этого требует, извлекают на свет Эриний, а тем более рассуждают о Dike \*. Вместе с тем они заявляют, что верующие, приверженные тра­диционной религии, «не имеют ни малейшего понятия о том, кем па самом деле являются Боги и Герои» (Фрагмент 5)33.

Почвой Парменида и Гераклита является интеллектуальная тенденция, возникшая за век до них во всей Греции, в первую очередь наиболее чистая и ярко выраженная ее форма, начало которой положил Фалес из Милета. Одним словом, то, что было названо ионической **физиологией**. Похоже, что овца не так уж и паршива. Только Биаса и Фалеса Гераклит упоминает, не прибегая к оскорблениям. Причем о последнем он говорит, что тот был первым астрономом. Отсюда вытекает, что Гераклит с уважением относится к образу мышления Фалеса, хотя при этом и дает понять, что по сравнению с его собственным знани­ем знания Фалеса и его последователей — это узкоспециальные знания, не более, чем астрономия. Чтобы как следует это понять и полностью, т. е. в достаточной степени, описать ту почву, на

**\* Судьба (греч.).**

***26%***

которой взросли оба интересующих нас протофилософа, следует вспомнить, что расцвет деятельности Фалеса пришелся на 584 г. Теперь нам необходимо составить достаточно четкое представ­ление о тех переменах в жизни греческого общества, которые, начавшись в 600 г., нарастали и углублялись вплоть до 500 г., отмеченного началом интеллектуальной деятельности обоих наших протофилософов.

Мы живем окруженные не только пространственным, но и временным ландшафтом, имеющим три измерения: прошлое, на­стоящее и будущее. Оставим пока в стороне последнее из них. Определенная часть прошлого, простирающаяся до нашего на­стоящего, продолжает оставаться для нас чем-то реальным, со­ставляющим органическую часть нашей жизни. Как и всякий ландшафт, видимое нам прошлое обладает перспективой, перед­ним и задним планом. Каждый из этих временных планов ока­пывает различное влияние на наше существование. Чтобы по­пять какого-то человека, необходимо с определенной точностью представить хронологическую топографию его прошлого.

Имена, упоминаемые Гераклитом, позволяют нам с достаточ­ной точностью восстановить ту перспективу событий интеллекту­альной жизни прошлого Греции до его дней, которая ему откры­валась. Та же картина, но с небольшими изменениями — по­скольку западные колонии были несколько менее «передовыми», чем восточные,— верна и для Парменида.

В одном из фрагментов (42) Гераклит рассуждает одновре­менно о Гомере и Архилохе34. В другом (40) — о Гесиоде, Пи­фагоре, Ксенофане и Гекатее35, причем в том порядке, в кото­ром они перечислены. Заметьте, что этот порядок в точности соответствует исторической хронологии. Гераклит пишет свои изречения примерно в 475 г. Гекатей, по времени наиболее Слизкий Гераклиту, умер, когда носледнему было около двад­цати лет. Ксенофан, который всего на несколько лет был стар­ше Гекатея и Пифагора, по всей видимости, родился в районе 572, г. Когда Гераклит вошел в жизнь, эти трое уже были «там». За ними ночти в неосязаемой дали, уже в далеком прошлом, виднеется Гесиод, написавший свою «Теогонию» примерно в 700 г. Еще на пятьдесят лет раньше стоит Гомер, а на пятьде­сят позже — Архилох. Таким образом, они предшествуют моло­дому Гераклиту (500) соответственно на полтора, два и два с половиной века. Для любого грека, жившего до Аристотеля, па расстоянии в полтора века все кажется уже совершенно рас­плывчатым, неразличимым и совершенно «древним». Именно поэтому Гсмер и Гесиод ему не ближе и не дальше, чем Архи­лох. Заметьте, что фрагмент 40 как диптих: с одной сторо­ны — Гесиод, а с другой, рядом друг с другом,— Пифагор, Ксе­нофан и Гекатей. Во фрагменте 42 Гомер в одной упряжке с Архилохом. Гесиод, таким образом, является как бы связую­щим звеном между двумя рядами имен: совершенно «древних».

и совершенно «современных». Для Гераклита это две значитель­ные вехи прошлого.

Дополним теиерь это **именное** прошлое, представленное в оп­ределенном ракурсе в перечисленных фрагментах, обезличенным прошлым, замеченном ранее в других, полных язвительности фрагментах. Речь идет о религиозном прошлом. Оно тоже имеет свою перспективу, будучи разделенным как бы на две части. Одна — это религиозная «древность», которая с упорством, свойственным всему религиозному, продолжает жить в наро­де,— это гомеровская и догомеровская мифология, древнейшие божества, рожденные в народе, и городские боги. Но кроме этого, есть еще и «новое» религиозиое прошлое, продолжающее существовать в среде средних социальных слоев,— это мистерии в честь Диониса и Орфея. Оба этих культа начинают захваты­вать Грецию после примерно 600 г. 56\*

Что касается орфизма, то около 550 г. он вылился в совер­шенно новую для Греции форму: теологию. Мифологическая религия всегда была пряма. Она не провоцировала создания вторичной формы религии, каковой является теология, которая заключается в том, чтобы размышлять о первичной форме. Ми­фология по самой своей сути простодушна, а теология — это все, что угодно, только не простодушие. Около 550 г. Ферекид из Спроса сочииил свою теологию, до которой и после которой были другие теологии, известные легендарными именами своих создателей: Эпименида и Ономакрита. Следует иметь в виду, что к моменту начала деятельности Парменида и Гераклита орфизм и его теологии были интеллектуальными явлениями первой величины в общественной жизни Греции, и что **Ферекид является современником Анаксимандра и принадлежит к поко­лению**, **непосредственно предшествовавшему Пифагору** 57\*.

Однако весь этот огромный объем интеллектуального прош­лого, «древнего» и «нового», личностного и безличного, отри­цается Гераклитом и Парменидом. Опп против всего этого, lío их противодействие имеет две формы. Традиционной религии и поэзии (Гомер, Архилох) Гераклит уделяет мало внимания. С ними он всерьез не борется, поскольку знает, что для любого

**56\* Культ Диониса имеет темную предысторию. Неизвестно, когда и как этот тракийский бог обосновался в удаленных друг от друга точках эллин- ского мира. Но факт тот, что до 600 г. этот культ не являлся реальной ис­торической силой.**

**б7\* Не забывайте, что согласно моей исторической концепции одному поколению соответствует очень короткий промежуток времени —15 лет — и его главной исторической особенностью является не воспроизведение себя, а, наоборот, замкнутость. Всегда имеется три «современных» поколе­ния, и уравнепие их тройной дииамики дает ту конкретную действитель­ность, каковой является всякая историческая дата. Уместно вспомнить, чго именно я снова поднял — и на сей раз всерьез — важнейшую ироблему по­колений. См.: Pinder «Das Problem der Generation»36, 1928. Пролог. Однако строгое изложение моего учения о поколениях не было знакомо Пнпдеру. Полностью это учение изложено в курсе о Галилее, прочитанном на кафедре Вальдесилья,**

***264***

современного человека ничто из этого уже не является предме­том **верования**. Эта вера продолжает жить только в «народе», а вот по отношению к новому он уже принимает боксерскую стойку. Доказательство такого двойственного поведения убеди­тельно и очевидно. Об этом говорит тот факт, что против богов и культа статуй, против Гомера и Архилоха направлены только некоторые отдельные фразы, встречающиеся в разрозненном ви­де в разных фрагментах, в то время как борьбе с «современни­ками» посвящено целиком все его учение. Такое же различие мы находим и у Парменида. Но так как последний не приводит ника­ких имеп, то в его произведении нет необоснованных нападок. **Именно поэтому у Парменида нет и следа борьбы с** «**древними**». Фалес, как мы потом увидим, вынужден преодолевать все еще господствующую мифологию и потому постоянно вступает с ней в борьбу. Пармениду же мифология ничем не угрожает, и он оставляет ее в покое. В то же время его учение, так же, как и учение Гераклита, принципиально и по сути направлено против «нового». Следует отличать излишние, **пустые нападки**, с помощью которых создается видимость борьбы с врагом, о котором из­вестно, что он уже мертв, от **принципиальных положений**, со­ставляющих основу учения. На примере Ксенофана прекрасно видно, как всего за несколько лет вся греческая «древность» была побеждена и как противник исчез **из поля зрения совре­менников.** Ксенофан родился, по всей видимости, в 565 г, т. е. за полвека до Гераклита и Парменида. Дошедшие до нас от­рывки его поэм свидетельствуют о его самоотверженной борьбе с богами и Гомером. Это означает, что при жизни Ксенофана все то, с чем он боролся, **было в силе.** Оно было его **противни­ком.** Полвека спустя все изменилось. Ни боги, ни Гомер уже не представляли интереса для передового меньшинства. Они скрылись с горизонта. Новым **противником** стали, с одной сто-' роны, новые формы религии, приходящие на смену безраздель­ному господству старой мифологии и гомеризма, а с другой — но­вые нерелигиозные и даже антирелигиозные формы обществен­ной жизни — одним словом, «научные» формы, которые тем не менее Пармениду и Гераклиту представляются недостаточными. Если аккуратно и тщательно не разобраться в том, что из всего этого для мыслителя, родившегося в последнее двадцатилетие VI в., стояло на переднем плане, а что на заднем, то будет очень сложно уяснить весь смысл той поразительной мешанины; мыслей, разобраться в которой приглашают дошедшие до нас отрывки учений Парменида и Гераклита.

Однако я повторяю, что до настоящего момента в текстах двух этих мыслителей мы обнаружили лишь отрицание прош­лого. Может, действительно они не видели- ничего хорошего в том, что в интеллектуальном плане создало прошлое? Тогда без сомнения это гиганты недовольства, сказочные великаны презрения. Поэма Парменида, несмотря на ее торжественность и культовость, ощетинена бранью, а у Гераклита с трудом най­

***265***

дется строчка, в которой он удержался бы, чтобы не отвесить словесного тумака. Причина такой свирепости откроется позже. Достаточно сказать, что оба оии были людьми не способными на компромисс, а их мышление было как ни у кого радикальным.

В то же время у Гераклита достаточно свидетельств **поло­жительной** оценки прошлого. Мы видели, что он положительно отзывался о Биасе из Приепы и о Фалесе из Милета. Это двое из «семи мудрецов»58\*. Фалес считался всегда самым древним из них, главным в ряду. Не пытаясь сейчас определять, в чем заключалась «мудрость» этих «мудрецов», укажем лишь две ев особенности. Во-первых, «знания» этих семи мудрецов были первыми секуляризованными знаниями, по своей тематике и ме­тоду отличными от предшествующей религиозно-поэтической традиции. Во-вторых, это было знание, формально исходившее от конкретных индивидуумов. Все, что ранее претендовало на роль «мудрости», было обезличено. Индивидууму отводилась роль инструмента для провозглашения некой мудрости, на ав­торство которой он и не претендовал. Что касается мудрости «семи мудрецов», то существенной ее особенностью было то, что она принадлежала определенной выдающейся личности. По причинам, которые вскоре станут ясны, именно мудрец гаран­тировал мудрость, а не наоборот. Дерево предлагало свои плоды.

Если даже пе вдаваться в данный момент в выяснение того, что представляли собой эти знания, то одни лишь имена их обладателей откроют нам, что эти знания имели как бы два уровня. Во-первых, это общая для всех них «мудрость», во кроме нее есть еще и более специфические формы интеллек­туальной деятельности, родоначальниками или, по крайней мере, представителями которых являлись некоторые из этих мудрецов. Действительно, Фалес не только один из семи муд­рецов, но, как свидетельствует сам Гераклит, и «первый астро­ном», т. е. родоначальник эллинической **физиологии**, **или физи­ки,** т. е. первой научной формы мышления на планете. Периандр был **первым** тираном. «Тщрания»—это изобретение науки, яв­ляющееся ее ровесником. Солон был законодателем в Афинах, Потому что около 600 г. была придумана также такая форма интеллектуальной деятельности, как создаваемое индивидуумом законодательство, и такой литературный жанр, как «написание законов»59\*. Гераклит считал: единственное, что, кроме разума, достойно уважения в этом человеческом мире,— это закон, а точнее, закон, созданный человеком.

**58\* Как известно, существовали различные списки «мудрецов», число которых колебалось от списка к списку, причем только некоторые из имен повторялись. Сведёние длины списка к числу «семь» впервые\* встречается у Платона37.**

**59\* Известно, что Платон с определенной долей иронии относил напи-» санные законы к литературному жанру.**

***266***

Таким образом, «положительное прошлое» Гераклита ока­зывается не таким уж скудным, поскольку ионическая физио­логия и ее производные — тирания и законодательство — со­ставляют две трети того «нового», что питает интеллектуальную жизнь греков между 600 и 500 гг.

Если теперь подвести итог, то мы увидим, что почва, на ко­торой стояли Парменид и Гераклит, состояла из странным об­разом переплетенных интеллектуальных течений, которые на рубеже 6.00 г. подобно извержению взломали коросту «тради­ционной» греческой жизни. В этом сплетении участвуют мис­терии в честь Диониса и орфизм, протогеография и протоисто­рия, ионическая физика и арифметика, мистицизм и пифагорей­ская этика, тирания и законодательство. Часть этой почвы играет роль противника Парменида и. Гераклита, ибо наш про­тивник — это всегда наш современник, т. е. тот, кто вырос на той же почве, что и мы, а значит, имеющий с нами немало об- щего. С тем, что нам совершенно чуждо, мы не боремся.

Однако в результате всех этих исследований нам удалось осуществить всего лишь инвентаризацию различных форм ин­теллектуальной деятельности человека, причем картина полу­чилась достаточно разнородной. Теперь нам предстоит попытать­ся понять суть всех этих форм, что удастся только в том случае, если мы отыщем их общие корни, а с ними и ключ, который откроет единый для всех источник вдохновения, скрытый под их внешним многообразием и разногласиями. Первый расцвет всех этих форм человеческой деятельности приходится на первое двадцатилетие VI в. Протофилософия является как раз тем плодом, который созрел ровно век спустя после той весны, т. е. между 500 и 470 гг. Теперь мы подготовили все, чтобы присту­пить к историологической операции: реконструции дат рож­дений.

Понимание всякой эпохи базируется на одном или несколь­ких (очень немногих) основных событиях, являющихся как бы ее внутренним костяком. То, чем являлась Греция в период с 600 по 500 г., было определено одпим конкретным событием: к 650 г. эллинская колонизация, направленная во все четыре стороны света, достигла своих крайних границ. Живой прилив национальной греческой экспансии достиг своей верхней от­метки60\*. Тут же — и этот факт достоин более глубокого анали­за — колониальная периферия начинает оказывать свое влияние ца континентальную Грецию, на метрополию. Предшественни­ком этого влияния, за век до него, был Гомер, феномен которого является типично колониальным продуктом.

**ео\* Расширение греческих владений в результате походов Александра Македонского носило скорее государственный, нежели национальный ха­рактер.**

***267***

Зарождению греческой культуры, т. е. тому, что для нас яв­ляется «классицизмом», предшествовал длительный культурный процесс в колониях. В первую очередь это относится к науке и философии, которые зародились именно в колониях. Афины отстали на два века, по прошествии которых в них появился свой местный философ, причем и впоследствии их было немно­го. Всегда, когда речь заходит о философии, первое, что прихо­дит в голову,— это Афины, хотя в действительности все было скорее совсем наоборот. В связи с этим уместно задаться воп­росом: не были ли Афины на самом деле тормозом для фило­софии, поскольку их стойкая реакционность, бывшая сродни их демократизму, оказалась причиной, обусловившей патологиче­ское развитие греческой мысли и не позволившей ей достичь собственной зрелости? Правда, последпее, т. е. предположение о том, что греческая мысль была недужной, а потому ее раз­витие было аномальным, звучит кощунственно не только для фанатиков эллинизма, по и для тех, кто думает, что нельзя ничего ни добавить, ни отпять от исторических событий, а можно их только констатировать. Это исторический **позитивизм.** Однако я ;считаю, что история — это богатейший набор всевозможпых опера­ций, которым следует подвергать события уже после их кон­статации. Я говорил, что история заключается не в том, чтобы пересказать прошлое, а в том, чтобы его понять. Теперь добав­лю, что если речь идет о том, чтобы понять прошлое, то неиз­бежно надо будет и критиковать его, а значит воодушевляться, огорчаться и раздражаться по его поводу, осуждать его, апло­дировать ему, поправлять и дополнять его, оплакивать его и смеяться над ним. Это не пустые слова. История — это серьезпо, это одна из сторон жизни, которой историк, если он истинный человек, отдает всего себя, а значит, и свой интеллект и весь набор своих самых высоких страстей, cum ira et studio \*.

1. Философия и эпоха свободы

Философия, .как и многое другое, родилась в Греции в то время, когда ее народы вступили в «эпоху свободы».

Ошибка, которая до предела упростила и выхолостила ог­ромную проблему, состояла в том, что слово «свобода» понима­лось в первую очередь или исключительно в его соотношении с правом и политикой, как будто они определяют ту генераль­ную линию человеческой жизни, которую мы называем свобо­дой, ибо в действительности речь идет именно о свободе этой генеральной линии. Свобода — это тот оборот, который прини­мает вся человеческая жизнь, когда ее различные составляющие сходятся в процессе своего развития в некоторой точке, которая связывает их в определенное динамическое уравнение. Чтобы иметь ясную идею о том, что такое «свобода», необходимо с оп­

**\* С гневом и пристрастием (лат.).**

***268***

ределенной строгостью вывести или дать определение формулы этого уравнения.

Вероятно, всякая цивилизация, или curriculum vitae \* некой совокупности близких народов, проходит через эту форму жиз­ни, каковой является свобода. Это яркий и короткий этап, по­добный полдню, который следует за утром архаизма и сменя­ется вечерним закатом, усыхающей и отмирающей старостью. Основные этапы развития цивилизации определяются и, конечно же, отличаются различным соотношением главных составляю­щих человеческой жизни, а именно потребностей человека и его возможностей.

На первоначальном, или архаическом, этапе человеку каза­лось, что его возможности почти не превосходят его потреб­ностей. То, что человек мог сделать в своей жизни, почти строго совпадало, по его ощущениям, с тем, что он должен был сделать. Остававшиеся возможности выбора были у него весьма ограниченными, или, сказать по-другому, человек должен был делать очень мало. Его жизнь не была «богатой». Здесь следует ваметить, что первоначальное сведёние термина «богатство» к экономическим понятиям является столь же ошибочным, как и ограничение понятия свободы политикой и правом. В обоих случаях истинное положение вещей таково, что юридическая свобода и экономическое богатство, сами по себе весьма важные и симптоматические понятия, являются всего лишь следствием или проявлением общей свободы и жизненпого богатства. В эко­номическом смысле богатство в конечном итоге означает, что перед человеком открываются большие возможности обладания и приобретения. Или, более конкретно, богатство — это наличие большого количества вещей, которыми можно обладать и кото­рые можно продавать или покупать. «Много» или «мало»—по­нятия субъективные, зависящие от того, как сам человек пони­мает свои потребности. Перенося это понятие на остальные стороны человеческого существования, отличные от экономиче­ской, получим, что до некоторого момента человеку, принадле­жащему определенной культуре, или некой совокупности наро­дов, казалось, что те возможности, которые открывались ему в его жизни, практически не превосходили тех, которые обуслов­ливались его потребностями. Жить, следовательно, означало удовлетворяться тем, что было. И хвала Богу, что того, что есть, хватает на жизнь! Немного еды, пемиого знаний и немного удо­вольствий. Жизнь — это бедность. Человек живет, придерживаясь узкого набора линий поведения — интеллектуального, техниче­ского, церемониального, политического, праздного,— которые скрупулезно создавались и накапливались в виде традиций. В этом уравнении, которое задает жизнь, у индивидуума ни в ка-

**\* Жизнеописание (лат.).**

***269***

кой момепт нет возможности выбора, ведь это означало бы, что круг возможностей намного шире круга потребностей61\*.

Постепенпо отношения между народами, образующими это историческое сообщество, расширяются, как расширяются и их связи, познания и обмен с периферией этого сообщества, т. е. с «заграницей». Происходит **расширение жизни**, по крайней ме­ре пространственное. Мир, в котором живет человек, становится больше. Начинают развиваться торговля и промышленность, на далеких берегах открывают рудники62\*. Появляется экономи­ческое богатство. Одновременно в изобилии появляются новые технические возможности, новые виды искусства и новые удо­вольствия. Человек убеждается в том, что жизнь пе ограничи­вается только тем, что имеется в наличии, а создает, извлекает из самой себя новые реалии, а значит, и не определяется только потребностями человека, а наоборот, выходя за них, выливается в изобилие возможностей. Само слово нечаянно подсказало себя: жизнь — это изобилие. Этот термин выражает гиперболическое отношение между возможностями и потребностями. **Существует гораздо больше вещей**, **больше возможных занятий**, **чем те> которые строго необходимы**. Появляется luxuria, или роскошь. Ipso facto\* индивидуум обнаруживает, что жизнь стала задачей совершенно отличной от той, какой она была на архаическом этапе. Жить тогда означало довольствоваться тем, что было, и... слава Богу! Смирение, покорная благодарность Богу, если он давал самое необходимое. Но теперь задача стала чуть ли но полностью противоположной: возникла необходимость выбирать среди множества возмолшостей. Символом жизни стал рог изоби­лия. Необходимо выбирать. Поскольку жить —это «обладать излишками», то основой жизни становится нечто совершенно противоположное смирению, а именно дерзость, экзистенциаль­ное всесилие «гуманизма». Видя, что постоянно изобретаются новые вещи, человек сознательно все более и более втягивается в процесс изобретательства. **Созидание новой жизни**, что иа ар­хаическом этапе не могло бы даже прийти в голову человеку» становится обычной жизненной функцией. Начинаются рево­люции.

**61\* Сказанное следует понять правильно. Даже в этой жизпенпой си­туации индивидуум время от времени имеет возможность выбирать, однако ото случается настолько редко, что не привлекает внимания индивидуума и не воспринимается им как некая функция его жизни. Чтобы выделиться\* обрести характерные черты и быть замеченным челопеком, какому-то ас­пекту жизни мало просто существовать, ему следует постоянно напоминать- о себе, мозолить глаза, стать велич ппой.**

**б2\* Поражает «регулярность», я бы сказал, монотонность истории. Фи­никия и Карфаген вступили в пору еношго'расцвета с открытием рудников в Испании; Греция — с открытием рудников в Понге; Европа— с открыти­ем португальцами Ля-Мним па африканском побережье, которая до сих пор носит название Злъмииа.**

* **В силу самого факта (лат.).**

***270***

Все это озпачает, что человек перестает во всем следовать традиции, хотя определенная часть его жизни все еще про­должает быть ей подчинена. Теперь уже сам человек, хочет он того или нет, должен **выбирать** среди множества возможностей. Не стоит забывать, что это касается и интеллектуальных воз­можностей. В результате общения народов, путешествий и зна­комств с экзотическими образами жизни человек познает раз­личные взгляды на вещи, modi res considerandi \*. Вместо огра­ниченного и не подвергаемого сомнению круга взглядов, т. е. традиции, человеку открывается широкий набор всевозможных точек зрения, из которых он **самостоятельно** должен выбрать ту, которая покажется ему наиболее убедительной. Возможность, а значит, и необходимость выбора определенного взгляда на что-либо — это та жизненная ситуация, на которой основывается то, что мы называем «рационализмом». Таким образом, нам удалось, причем читатель вряд ли это заметил, описать сложив­шуюся тогда ситуацию теми же словами, которыми спустя не-

<«

сколько веков Аристотель определит науку: ет,атг]1лг]/гат1 т]

( , (,

vjíoX,r|\|5ig **г\** яютотатт] («Наука — это самое убедительное пред­положение»).

Надеюсь, теперь попятно, что означает «жизненное богатст­во». Мир и существование человека в этом мире необычайно расширились и наполнились новым содержанием. Впервые за всю историю этой цивилизации человек почувствовал, что жизнь стоит того, чтобы ее прожить. Это привело к тому, что измени­лось отношение человека к религии. Религия, даже такая, как религия древних греков, всегда трансцендентна. Боги — это всег­да силы, стоящие вне мира или над миром. При скудной жизни индивидуум настолько сильно нуждается в Боге, что живет **как бы от** Бога. Любое его действие, каждый момент его жизни соотнесен с божеством, связан с ним. Сами по себе средства су­ществования, принадлежа этому миру, настолько грубы и не­эффективны, что человек мало в них верит и уповает только на те **качества**, которые магическим способом вдохнул в них Бог. Это означает, что ни сама жизнь, ни этот ничтожный мир практически не встают между человеком и Богом. Но по мере того, как мир расширяется, а жизнь становится богаче, мирское все сильнее вклинивается между человеком и Богом и разделя­ет их. Утверждается самоценность этого мира и этой жизни. Результат — упадок религиозности. Одновременно с отходом че­ловека от традиций, вызванным приведенными выше причинами, **посвящение себя мирской жизни** отрывает его от религии. В ре­зультате оказывается, что при богатой жизни человек остается без корней, как бы повисает в воздухе, плавая в воздушной среде своих возрастающих возможностей. Потеря жизненной

**\* Способ рассмотрения вещей (лат.).**

***271***

основы и уверенности, которые ранее без всяких усилий со своей стороны человек с рождения обретал в незыблемых тра­дициях, неизбежно требует компенсации, и человек сам, совер­шенно сознательно вынужден строить себе фундамент, созда­вать твердую почву, о которую можно опереться. Ему не оста­ется ничего другого, как построить свой мир и свою жизнь из такого эфемерного, воздушного материала, как имеющиеся у не­го возможности. Это «рационализация» существования, которая приходит на смену существованию стихийному, беспомощному и бездумному.

Когда выше я говорил, что в «эпохи свободы» основой жизни человека являются дерзость и всесилие, я не включил сюда понятие уверенности. Человеческая жизнь — всегда неуверен­ность38. Это справедливо для любой формулы жизии, хотя в каждом конкретном случае неуверенность имеет свое лицо. Неуверенность бедного — одна, богатого — ииая. В частности, неуверенность «свободного» и всесильного человека весьма при­мечательна: не знать, что делать, только потому, что можно сделать очень многое, и бояться затеряться, заблудиться в одних лишь возможностях. Конкретный пример такой психологии по­терянности, психологии потерпевшего крушение в море изоби­лия (заметьте, что само слово «ab-undancia»\* (изобилие) хранит в себе образ некоего потока, который захлестывает и уносит нас) обнаруживается в образе мышления, т. е. в идеях, отме­ченных характерной для той эпохи особенностью — сомнением. Сомнение — это не просто неверие. Рот, кто пе имеет никакого понятия о пеком предмете, пе просто пе знает, но не сомнева­ется. Сомнение предполагает наличие нескольких позитивных точек зреиия, каждая из которых **достойна** того, чтобы мы в нее поверили, но которые по этой же причине лишают друг друга убедительности. Человек оказывается как бы **среди** различных точек зрения и, не имея возможности обрести твердую иочву под ногами, опершись на одну из них, начинает **проваливаться** в этой непонятной, текучей среде, скользя среди множества возможных «мнений», **опускается в пучину сомнений.** Сомне­ния — это **колебания** в суждениях, т. е. отчаянное барахтанье среди волн — fluctus. Поэтому сомнение — это «состояние духа», причем **состояние** весьма неустойчивое. Человек не может все время оставаться в нем. Он должен **избавиться** от сомнений и ищет для этого средства. Средство, которое позволяет изба­виться от сомнений и прийти к твердой убежденности,— это метод. Всякий метод является реакцией на некоторое сомнение. И всякое сомнение ведет к утверждению некоторого метода. Декарт, придумав «методическое сомнение», простейшим спосо­бом объединил оба этих понятия, дав нам прекрасный пример интеллектуальной проницательности и элегантности.

**\* «Undancia» созвучно «undirse» — тонуть. (Примеч. пер.)**

***272***

1. Исторические корни философской деятельности

Что может означать сентенция Фалеса, согласно которой «все полно богов»?39 Поскольку при любом высказывании кто-то говорит что-то кому-то, то смысл всякого текста имеет как бы две составляющие. Первая — это смысл, заложенный в самом тексте. Вторая — эго тот факт, что то, что говорится, говорится определенным человеком другому определенному человеку или определенной группе людей. Только сочетание двух этих сос­тавляющих придает тексту конкретный смысл.

Попробуем воспринять сказанное Фалесом дословно. Это оз­начало бы, что существует столько богов, сколько вещей и со­бытий, из чего вытекает, что нет никакой разницы между ве­щами и богами, или, что точнее, что вещей нет, а есть только боги. Боги и вещи несовместимы, и если все наполнено богами, то значит полностью свободно от вещей.

Значит, Фалес не мог использовать здесь слово «боги» в его« прямом и естественном смысле, т. е. в смысле религиозной тра­диции, а применил его в каком-то новом, косвепном смысле. Первейшим атрибутом богов sensu recto\* являлось противопос­тавление экстраординарного, выходящего за пределы привычной,, повседневной реальности, обыденному и привычному. В определенных точках и в определенные моменты реально­сти присутствие бога создавало резкий контраст с той частью реальности, которая его присутствием отмечена не была. Самое древнее разделение, которое проделал человеческий ра­зум, было на святое и кощунственное. По всей видимости, су­ществовали исключительные, я бы сказал, аристократические события, в которых участвовал и присутствовал Бог. Какой смысл может иметь эта демократизация, эта универсализация божественного, которая на первый взгляд предлагается нам во фразе Фалеса? Очевидно, что боги перестают быть чем-то ис­ключительным, экстраординарным и превращаются в нечто все­общее и тривиальное, т. е., по разумению Фалеса, те, кого он называет богами, потеряли свой иервостепенный атрибут, пере­стали быть богами как таковылш и перевоплотились в простые вещи, или, точнее, в то, что присутствует в каждой вещи и оп­ределяет ее суть и ее существование. Боги деградировали в при­чины.

Провозглашение геометрической теоремы является высказы­ванием, обращенным не к какому-то определенному человеку, а к человеку вообще, vernunftiges Wesen (рациональному су­щему), о котором с таким энтузиазмом говорит Кант. Такое\* отсутствие конкретного адресата проявляется в том, что теорема пе утверждается в противовес какому-то ипому, расходящемуся\*.

**\* В прямом смысле (лат.).**

18 Заказ Ne 406 273

€ данным мнению. Поэтому теорема никогда и не бывает похожа на отрывок диалога. Что касается фразы Фалеса, то основная ее особенность заключается в том, что эта фраза является частью диалога. Она оспаривает, выправляет некое ранее уже существовавшее мнение, а именно «общественное мнение», или общепризнанное мнение (doxa), согласно которому боги при­сутствуют только в некоторых особых явлениях. По своей форме фраза Фалеса приближается к стилю апофтегм Семи

Мудрецов. Последние как бы вели диалог с общественным мне-

/ /

♦

пнем и с другими мудрецами. **«XaKEnov** eouXov ejijxevas»\*,— го­ворит Питтак, а Солон отвечает: ХоЛеяа **каХа** \*\* 63\*.

В прекрасной статье, посвященной «вере в олимпийских бо­гов» 64\*, Бруно Снелль пишет: «Der Gedanke, die Gotter konnten vielleicht nicht existieren, hat uberhaupt erst un die Mitte des V Jahrhunderts geeusert werden konnen». Высказывание весьма осторожное, а потому и неоднозначное. Заметьте, что в нем им­плицитно заложено предположение о том, что, начиная с V в. и до указанного момента, среди греков развивался, распростра­нялся и зрел атеизм. Согласно Спеллю, Протагор был первым, кто в явном виде отверг существование богов. На самом деле Протагор только сказал, что нельзя знать, есть ли боги или их лет, а если есть, то каковы они. В качестве составной части универсальной концепции скецтического релятивизма Протагора этот тезис уже не выглядит столь смелым. Однако действительно ли эти слова Протагора являются более решительным отрица­нием существования богов, чём слова Гераклита и Ксенофана? В конце концов Протагор пе заменяет богов никакой иной реальностью, в то время как Ксенофан и Гераклит расчищают Пантеон и вместо многочисленных богов, являющихся сутыо греческой религии, выдвигают одного Бога, главной отличитель­ной чертой которого является его единственность. Человек, от­крывающий этого Бога, должен был предварительно избавиться от своих прежних религиозных верований и, почувствовав себя потеряннным ‘ в мире, лишенном традиционных основ, начать свободно, своим умом искать новые основы. Этот свободный выбор новых принципов и **был** назван «рационализмом».

Если этот свободный выбор назвать философией, тогда, ве­роятно, не останется сомнений в том, что процесс создания философии должен будет пройти через атеистический этап. В течение VI в. для определенных групп греков, живших в коло­ниях, религия перестала быть допустимой формой жизни, и по\*

**.\* Трудно быть доблестным -мужем (греч.).**

**\*\* Благо трудно (греч.). .**

**бз\* Wilamowitz, «Sapho und Simonides», p. 174s**

**64\* «Das neue Bild der Antiquen», I, p. 113, 1942. («Мысль о том, что боги, возможно, могли и не существовать, могла быть высказана только в середине V века».)**

***274***

этому им пришлось выдумать новую линию поведепия, которая отвечала бы их теперешнему существованию, отличному и даже противоположному существованию религиозному. Наиболее явно эго противопоставление проявилось в таком применении термина «Бог», которое исключало «народных богов», являвшихся сутыо греческой религии. Цицерон сообщает, что Антисфен пишет i\* своей «Физике»: «Populores Déos multos, naturalem unum esse» 65\*.

Издревле слово «Бог» имело в Греции большой семанти­ческий разброс. В своем сочинении «Как должны юноши слу­шать чтения поэтов» Плутарх говорит, что «необходимо знать и никогда не забывать, что слова **Zeus** и **7Лп** обозначают у поэ­тов»,— имеется в виду Гомер,—«то самого Бога, то Фортуну» а то и Судьбу» (§6). Также и Цицерон в первой книге своего труда «De natura deorurn» поражается, и похоже, совершенно

искренне, тому, что словами **theos**, **Iheion**, **daimon** и проч. фило­софы называют самые различные вещи, а значит, используют их л противоречивом схмысле. Так, у Аристотеля он паходит, что Бог — это разум, но в то же время и светила, которые находятся л круговращении. При чтении «Тимея» нас удивляют постоян­ные поправки, к которым Платон вынужден прибегать, рассуж­дая в этом диалоге о «богах». Сначала он использует это слово в его прямом религиозном смысле, одпако тут же замечает, что при этом фраза лишается смысла, поскольку все эти боги всего лишь звезды и земля, т. е. небесные тела. И это заставляет его понимать термип «Боги» как термин чисто физический. За­метьте, что различая «вращающихся, или круговых, богов ог тех, которые появляются, когда им вздумается»66\*, он подчер­кивает наличие двойного смысла и даже насмехается пад этим. Это доканывает, что упомянутые слова уже практически не от­ражали никакой реальности, поскольку иначе их смысл был бы вполне определенным п по терпящим противоречий, а превра­тились скорее в своего рода «дворяпские титулы» онтологии» которые **могли** присваиваться кому угодно. Бернет предполага­ет, что такое неоднозначное использование философами термина «Бог» — как это следует из «Облаков» Аристофапа—стало при­чиной резко отрицательного отношения к ним со стороны афипского общественного мнения.

Одпако в гораздо большей степени, чем в любом высказыва­нии, открыто отрицающем существование богов, атеизм иони­ческой философии проявляется в образе мышления, лежащем в основе этой философии. Указанный образ мышления пред­ставляет собой полную инверсию мифического логоса, из кото­рою рождались боги. Реальность человеческой жизни, «привыч­ный мир» отличался ограниченными возможностями, случай­ностями **и** опасностями. Этот опыг человеческого бессилия,

**®&\* «По natura deorurn». I, XIII**

**66\* «Timeo», 40 d—41 а 42\***

***275***

каковым является сама жизнь, вызывая ответную реакцию ра­зума, по «диалектической необходимости» заставляет выдумы­вать другую, совершенно противоположную реальность: с неог­раниченными возможностями, надежную и свободную от слу­чайностей. Эта реальность есть не что иное, как «божествен­ное» — материал, из которого чеканятся профили властелинов и богов, начиная частными и узкоспециализированными богами и кончая Богом с ярко очерченной биографией.

Таким образом, чтобы «объяснить», или обосновать, реаль­ность, окружающую человека, т. е. действительную реальность, мифический логос выдумывает другую, предшествующую реаль­ность, существующую в абсолютном **раньше** или, согласно ав­стралийским аборигенам, alcheringa, в которой как раз оказы­вается возможным то, что невозможно в реальности, окру­жающей человека. Ионическая мысль — причем это касается не только «физиологов», но в равной степени и Гекатея — стре­милась объяснить это раньше (происхождение вещей, physis), действуя в обратном порядке, т. е. воссоздавая его на основе жизненного опыта. В результате прошлое объяснялось настоя­щим и превращалось таким образом в истинное **раньше**, т. е. в прошлое, неразрывно связанное с настоящим, сохраняющееся в нем и служащее ему постоянным фундаментом. Так, у Гекатея историческая **теория** выступает как интеллектуальное **воссоз­дание** прошлого **посредством** настоящего. Традиционное мнение становится пепригодным, клеймится как выдумка, и в противо­вес ему выдвигается новое, твердое, т. е. истинное, мнение. Соз­дается впечатление, что главное для истины — выделиться па 4>оне признанных заблуждений.

Зарождение образа мышления, столь радикально отличного -от традиционного и сделавшего мир столь мало благочестивым, может показаться невероятным, если не представить себе, что первые мыслители были в высшей степени лишены религиозной веры. Нет никакой необходимости, да это было бы и неверно, -предполагать, что в V в. имело место усиление атеистических настроений. Тот факт, что у ионических физиологов мы не на­ходим ни одного текста, в котором традиционным богам отво­дилась бы менее значительная роль, должен был бы удивлять пас гораздо в большей степени, чем это обычно бывает. Поэтому сентенция Фалеса должна интерпретироваться не в том смысле, что его вездесущие боги действительно носят «божественный» характер, а совсем в обратном. Фраза несколько иронична и яв­ляется эвфемизмом.

Очень важно отметить различие стилей ионических физио­логов и основателей философии — Гераклита, Парменида и Ксе­нофана. Первые спокойно излагают свою точку зрения, в то время как вторые высказывают гнев по отношению к черни и забрасывают оскорблениями поименно или скопом своих предшественников. Все это является настолько вопиющим, что ^приходится удивляться отсутствию исследований на эту тему.

***276***

Почему философия начинает с оскорблений? Между ионически­ми физиологами и Гераклитом прошло много времени. Смерть Анаксимена, последнего из ионических физиологов, вероятно, совпадает с рождением Гераклита. Это означает, что на протя­жении V в. шло формирование нового типа человека — «мыс­лителя». Смысловая нечеткость этого слова вполне уместна, ибо реальность, которую оно отражало, также не имела четких очертаний. Даже сто лет спустя в платоновской Академии не будет определено, что, собственно, представляет собой мысли­тель, если, конечно, допустить, что вообще когда-либо на про­тяжении истории, включая наше время, это понятие получило точное определение. К приходу поколения Гераклита и Парме­нида новый тип человека хотя и не окончательно, но уже сформировался, обрел типичные черты, вылившись в своего рода профессию. Первые люди, посвятившие себя этому заня­тию, т. е. **теории**, еще не могли воспринимать самих себя как мыслителей, точно так же, как Юлий Цезарь не мог относиться к самому себе как к Цезарю. Их деятель­ность была для них вполне конкретным частпым занятием. Для того чтобы это занятие перестало носить частный характер, превратилось в типичное и привело к созданию определен­ного **типа** человека и возникновению определенной про­фессии или общественного института, было необходимо, чтобы множество людей посвятили себя этой деятельности. Отсюда изменение стиля. Гераклит, несмотря на свою гипертрофирован­ную индивидуальность, выступает как **чиновник от мышления.** Попятно, конечно, что мыслители еще не обращаются к народу, который не имеет пока ни малейшего представления об этом новом типе человека. Опи адресуются малочисленным группам, которые следят за типичными интеллектуальными новшествами своего времеии: обсуждают Гомера и Гесиода, знакомятся с ор­фическими теологиями, хотя в конечном итоге остаются при­верженцами традиционных взглядов. Для Парменида и Герак­лита эти группы и являются чернью, и именно им адресуется большая часть брани. В определенной мере оскорбление черни является типичным для «мыслителя» тоном, поскольку его про­фессиональная судьба, состоит в том, чтобы иметь «собствен­ные» идеи, противоположные doxa, или общественному мнению. Для того чтобы соглашаться с общественным мнением, совер­шенно не нужно было создавать новый институт. Именно поэ­тому Гераклит и Парменид полностью сознавали, что их точка зрения, будучи направленной нротив doxa, являлась парадок­сальней (paradoxa). Эта парадоксальность сохранилась па про­тяжении вс$й эволюции философии. Амос, первый еврейский «мыслитель», являвшийся современником Фалеса, заявлял, что поскольку его профессия дана ему свыше, то Бог наказал ему: «Пророчествуй **против** моего народа»67\*. Как всякий пророк

**67\* «Amos», VII, 15.**

2ГГ

пророчествует **против**, так и всякий «мыслитель» мыслит про­тив. Описывая более конкретно в своих работах первых «мысли­телей» и говоря, «что они, свысока взглянув па нас, большинство\* слишком нами пренебрегли. Нимало не заботясь, следим мы за ходом их рассуждений или же пет, каждый из них упорно твердит свое»43, Платон тем самым подчеркивает парадоксаль­ность, а следовательно, и труднодосгупность их мышления.

Если к началу V в. «мыслитель» уже осознает себя таковым и понимает, что посвятил себя важному виду человеческой дея­тельности, которая, являясь общественным институтом, при­звана выполнить определенную миссию, то его профессиональ­ное лицо еще не оформилось в той мере, которая необходима, чтобы народ, истинный народ, заметил его и выработал свое отношение к нему. Отсюда та ни с чем не сравнимая свобода, которой пользовались как ионические физиологи, так и первые философы. «Мыслитель» еще не был общественным лицом.

Социологизация «мыслителя» происходит в V в. Однако разбору этой темы препятствуют искажения, которые накла­дывает па историю Греции однобокость имеющейся у нас ин­формации. Дело в том, что, имея множество сведений об Афи­нах, мы в то лее время чрезвычайно мало знаем о других горо­дах. Даже о Спарте, несмотря на ее историческое значение, мы не располагаем сведениями, необходимыми, чтобы представить себе ее повседневную жизнь. И если сейчас, когда речь идет о выяснении обстоятельств, связанных с первыми философами, без сведений о Спарте мы могли бы и обойтись, то по отноше­нию к другим городам этого сделать нельзя, поскольку имеино в них, а не в Афинах рождались и жили в первой половине V в. «мыслители». Именно здесь, а не в Афинах сформировался этот новый тип человека. Каковы были отношения между ним и го­родом, в котором он жил? Мы даже не можем составить себе представления о них. У нас есть лишь некоторые основания предполагать, что эти отношения сильно отличались от тех, ко­торые начиная с IV в. существовали между «мыслителем» и Афинами. Имеино такой вывод напрашивается из того обстоя­тельства, что при всей малочисленности имеющихся у нас све­дений, большая часть их свидетельствует о том, что философы ^ перемещались из города в город, участвуя в политической борь­бе. Резким контрастом этому служит преимущественно стабиль^ ное положение философов в Афинах после 400 г.

Таким образом, от нас совершенно скрыт период в 70 лет\* соответствующий как раз этапу формирования «мыслителя». Та­кой слепотой мы обязаны тому, что Афины — единственный город, не обойденный вниманием истории,— в том, что касается «мышления» жили в полной отсталости по отношению к пери­ферии греческого мира. Полтора века плело «мышление» нити своих доктрин, а афиняне все еще н<? познали «мыслителя». Понадобилось, чтобы Перикл с присущим всякому истинному аристократу **снобизмом** примерно в 460 г. пригласил Аиакса-

***278***

гора. Немного спустя, примерно к 440 г., нам открывается уже совершенно иная картина. «Мыслитель» предстает перед нами как общественное лицо, т. е. как новый тип человека, которого знает и признает демос. Это, однако, не означает, что восприни­мается «мыслитель» должным образом. Да этого и не могло быть.

События, которые в тот период пережил такой глубоко реак­ционный, свято приверженный традиционным верованиям «на­род», как афинский, вызвали в нем сильнейшее раздражение. Его «интеллектуальное» отставание вкупе с политическим триумфом над всей Грецией и со сказочно быстрым ростом его богатств привело к тому, что все, что в течение полутора веков зрело в остальной части Эллады, сразу вдруг хлынуло на пло­щади и под портики Афин. Впервые наряду с традиционными поэзией и **мифотворчеством** афинской публике были представле­ны в огромном количестве, а главное в чрезвычайно пестром многообразии, новые творения разума. Здесь и софисты с Вос­тока, удивляющие стилизованными речами и выдвигающие соб­ственных мыслителей (Аристофан), и софисты, объясняющие новые науки — ионическую, пифагорейскую и элейскую, и те, кто давал целые спектакли, вынимая из ящика модели геомет­рических тел и армилярные сферы, и те, кто объяспял затмения простыми, лишенными всякой мистики причинами. Здесь же «софист» Геродот, рассказывающий экзотические истории, опи­сывающий иные эемли, иные народы, происшедшие с ними со­бытия и события, которые произошли там с греками. Целая лавина «пара-доксов» («paradoxas») обрушилась на Афины. Афиняне услышали страшное богохульство о том, что звез­ды — это не боги, а шары раскаленного металла, как, например, Солнце, о котором Анаксагор говорит, что оно больше Пело­поннеса 68\*.

Здесь мы первый раз наблюдаем столкновение «мыслителя» с пародом. Очевидно, что люди не могли разобраться в этом лаосе новых явлений й не сумели отличить друг от друга раз­личные виды деятельности, стоявшие за этими явлениями. Даже избранным, например поэтам, не удавалось ясно понять, о чем именно шла речь в каждом конкретном случае. Как и следовало ожидать, общественное лицо «мыслителя» в этот первоначаль­ный момент еще не обрело четких очертаний. Только этим мож­но объяснить экстравагантность образа Сократа в «Облаках» Аристофана. В решении этой проблемы филологи проявили меньше проницательности, чем где бы то ни было. Для ее ре­шения необходимо отказаться как от исходного от предполо­жения, что Аристофан знал, кем был Сократ, но комический характер произведения вынудил его исказить реальный образ. Всегда очень трогательно наблюдать за усилиями, которые за­трачивают филологи на то, чтобы оправдать поэта за эти иска­

**68\* См,: Wilamovitz, «Platón», I, p. 65 ss«**

***279***

жения, будто вообще имело когда-либо смысл ожидать, что «Облака» способны передать достоверный образ философа. В данном случае вполне достаточно просто сказать о наличии ис­кажения, ибо уже само по себе оно весьма красноречиво. Всякое искажение показывает, в каком направлении оно следовало и какова была начальная форма, которую оно нарушило. В «Об­лаках» легко обнаруживается эта форма, и становится ясно, что к личности Сократа она не имела никакого отношения, а отражала смутные представления Аристофана и большей части афинян об образе «мыслителя». Заметьте, что наиболее харак­терная черта этого карикатурного образа, а именно занятия «метеорологией», т. е. тем, что находится в вышине, не имеет никакого отношения к реальному Сократу.

Как только какой-то тип человека дорастает до масштабов общественного явления, общество сразу вырабатывает свое от­ношение к нему. Действительно, как только в Афинах появля­ется первый философ, а им был Анаксагор, реакцией на него афинского народа становится раздражение, которого раньше здесь не знали. Греки нашли в своем языке слово для обозна­чения тех видов человеческой деятельности, которые вызывали у них раздражение: о таких людях они говорили, что те были **jiepiTxóg.** Аристотель ясно говорит, что чернь осуждала таких людей, как Анаксагор и Фалес за то, что они занимались t /

яер1тта69\*. Это слово нелегко перевести на наши языки, по­скольку оно песет в себе множество семантических оттенков. С одной стороны, оно обозначает какое-то великое действие или дело и имеет хвалебную коннотацию, но с другой — обозначает выходящее за границы дозволенного, дерзкое, недостойное по­ведение, причем в первую очередь в религиозном смысле, а сле­довательно, богохульное. Педро Симон Абри\*ль45, испанский гу­манист XVI в., создавший свой вариант перевода «Этики», пе­редает в упомянутом фрагменте слово яерьтта как «то, что означает слишком много знать». Мне кажется, что это самый точный перевод70\*.

Как только народ замечает мыслителя, положение последнего круто меняется. Поскольку общественная реакция на его дейст­вия является отрицательной, ему не остается ничего другого, как принять определенные защитные меры. В афинском пароде были все еще очень прочны религиозные верования. Одним из них\* было убеждение в том, что в мире есть тайны, которые че­ловек обязан уважать, поскольку знание этих тайн — привиле­гия богов. Таким образом, для каждого нормального афинянина попытка проникновения в эти тайны была равносильна неверию

**«Eth. Nik.», 1441 b, 3U.**

**70\* JTaccoii перепел плохо, так как рассматриваемый фрагмент следует понимать в его связи с фрагментом 1177b, 33.**

***280***

о богов. Все, что происходит на небе, божественно, а следова­тельно, «метеорология», стремившаяся раскрыть тайну и понять, что такое небо, как оно устроено и что на нем происходит, должна была казаться богохульным занятием. Раздражение демо­са не заставило себя ждать. В последней трети IV в. все три вы­двинувшихся в Афинах философа — Анаксагор, Протагор и Сок­рат — были либо изгнаны из города, либо, как в случав послед­него, «уничтожены».

В реакции народа Афин мы находим глобальное подтверж­дение атеизма, лежавшего в основе новой деятельности, порожденной представителями ионийской школы. Таким обра­зом, в этот начальный момент обе формы духовной жизни — фи­лософия и религия — являлись антагонистическими и неспособ­ными к сосуществованию.

Новое, тяжелое общественное положение «мыслителя» яви­лось причиной появления странного, манерного и маловырази­тельного названия «философия». Очень интересно наблюдать, как с определенного момента «мыслители» начинают заботиться о том, как им следует называть себя и свою деятельность. Представляя нам Протагора, Платон носвящает этому вопросу полторы страницы. Из них мы узнаем, что слово «софист», будучи довольно древним, употреблялось применительно к поэ­там, музыкантам и предсказателям, однако после того, как оно впало в иемилость и стало вызывать у людей неприязнь, его уже старались избегать, заменяя другими словами. Платоп старается убедить нас в том, что все сказанное относится к слову «софист», попимаемому так, как понимал его сам Платоп, в то время как для основной массы людей это слово обозначало некую неопределенную совокупность тех, кто излагал новые взгляды. Для нас, однако, важно то, что Платоп описывает здесь, считая его весьма опасным, положение «мыслителя» перед лицом общественного мнения.

«Мыслитель» должен скрывать род своих занятий, стараясь, чтобы само название деятельности его не выдало, и вынужден прибегать к различного рода уверткам и ухищрениям —

* ~ ' / » ' лроахгцьюс Jioieioftai xai ярохаАл>ятеа0а1, evXa^eiav71\*. Спова и снова возвращается Платон к топ враждебности, которую встречал философ в своем социальном окружении, и даже в кон­це своей жизни («Законы», 821 А) находит необходимым вы­разить протест против того, чтобы научные исследования, осо­бенно астрономические и философские, считались нечестивы­ми — ov6 oaiov47. Такое отношение общественности было настолько прочным и живучим, что даже Александр Афродизий-

71\* «Prot.», 316 d, 317 b48.

***281***

ский все еще формально боролся за то, чтобы ooqpoi квалифици­ровали как **jiepiTxog 72\*.**

Интересно, что никогда на всем протяжении начального этапа развития «мышления» словом sofoí не называли «мыслителей». И сами они к себе его не относили. Слово очень древнее, имею­щее индоевропейское происхождение и точный латинский ана­лог — sapiens. У самых примитивных народов существуют экви­валентные выражения, обозначающие, возможно, самую древнюю и истории человечества общественную должность. Определенно­му человеку, как правило старику, вменялось в обязанность пробовать пищу, чтобы определить, здоровая эта пища или вредная для племени. Таким образом, это был человек, дегу­стировавший в первую очередь растительную пищу и умевший различать ее на вкус, или sapor. Благодаря своим сокам — но-гер- мански Salt — растения имеют вкус — sapor, а потому являются sapientes. С объекта слово переносится на субъекта, «разбираю­щегося во вкусах»,— sapiens, sotos. Вероятно, таковым был первоначальный смысл имени Сизиф (Sisyphos). Зпачение этого слова распространилось, однако, на все стороны жизни человека и среди них на всевозможные технические занятия, причем речь никогда не шла о теоретических знаниях, которых еще не су­ществовало. «Разбирающийся» человек знает некоторые вещи не потому, что имеет о них какие-то общие понятия (теории), а по­тому, что он живет в постоянном и конкретном общении с этими вещами, сталкиваясь одновременно с их индивидуаль­ными особенностями, невероятным многообразием и своеобрази­ем. Таков, например, человек, «разбирающийся» в фарфоре или «антиквариате». Его знания эмпирические и трудно передаю­щиеся другому. Так вот, из всех этих вещей, в которых следует разбираться, главной является человеческая жизнь, как личная, так и коллективная. Содержимое этих знаний о структуре че­ловеческой жизни и ее особенностях было названо «мудростью» («sapientia»), которую мы находим в «поучительной литерату­ре». Поэтому, когда Семерых греческих Мудрецов назвали словом: sofós, оио вдруг обрело гораздо более точный смысл. Лучшим примером того, чем являлась мудрость, служат «Элегии» Солона. Сравните содержание этого произведения с фрагментами работ «физиологов» или протофилософов Парменида и Гераклита. Солона занимает только жизнь человека, он не теоретизирует. Его учение о семи возрастах человека основано иа жизненном опыте.

Идеи Семи Мудрецов, их высказывания и сложившаяся о них легенда приобрели в Греции настолько большую попу­лярность, что слово sofós стало уже неприменимо к новы ¡vs «мыслителям». Пришлось испробовать другое, более новое, менее престижное и более бедное по содержанию слово — sofistés. Ес­

**72\* «Соmm. in Met», 529 (982 b 29, 983 a. 2),**

***282***

ли sofós непосредственно характеризует человека как мудреца, то слово «софист» характеризует его через принадлежность к оп­ределенному роду занятий: поэзии, музыке, предсказаниям и проч. Поскольку при этом деятельность «мыслителей» — не только «физиологов» и философов, но и грамматиков, риториков, путешественников и др.— концентрировалась на «знаниях», приобретение которых требовало учебы, а следовательно, и пре­подавания, то слово «софист» казалось весьма подходящим для обозначения нового поколения людей, которые к 450 г. стали профессионально заниматься новым делом: преподаванием новых идей. Правда, само слово не объясняло, о какой sofia идет речь, и его смысл ограничивался обозначением тех, кто обладал зна­ниями и передавал их.

Однако, как мы уже говорили, это означает, что «мысли­тель» становится общественным лицом, а общество начинает реагировать на него с неприязнью. Поэтому новое название тут же приобрело уничижительный оттенок и тоже уже не могло закрепиться в качестве названия для «мыслителя».

Так мы подходим к началу IV в. Рядом с гимназией Акаде­мии Платон собирается основать свою школу. Школу чего? Че­рез десять лет после смерти Сократа положение «мыслителя» немного улучшилось, поскольку два поколения афинян — речь идет об определенных группах, принадлежащих высшим клас­сам,— уже получили новое образование paideia. В то же время иеприязнь демоса отнюдь не исчезла. Более того, «мыслители» приучили себя считаться с ней и уже не действовали с само­уверенной беспечностью, которой отличались их предшественни­ки в VI в. и в первой половине V в. С этого момента стиль «мышления» становится туманным, теряет свою искренность, стремясь быть более осмотрительным, чтобы не задевать рели­гиозные чувства толпы. Ведь ее раздраженная реакция на «мыслителей» была вызвана не только тем, что последние были атеистами, по еще и тем, что их способ выражения казался им наглым и дерзким. Какое название выберет для своего занятия и своего учения такой человек, как Платон, воспитанный на иронии Сократа? Задача усложнялась еще и тем, чго настал момент покончить с беспорядком, в котором перед народом Афин представали самые противоположные виды интеллек­туальной деятельности. Это обстоятельство делало более срочной и важной необходимость вооружиться таким названием, которое по отношению к общественному мнению было, бы оборонитель­ным, а по отношению к другим формам «мышления» — насту­пательным. Ведь речь шла о народе, который, наверное, как никакой другой, следил за точным значепием слов.

К этому моменту в языке уже более века существовало сло­во, значение которого было чрезвычайно расплывчатым и ни к чему не обязывало. Это было слово «философствование». Речь © тот момент шла только о некоем глаголе и некоем прилага­тельном; впервые, как мне кажется, прилагательное встречается

***283***

у Гераклита, хотя и не имеет еще того смысла, который приоб­ретет спустя век73\*. В последние годы V в. это слово исполь­зует Фукидид, вложив его в уста Перикла в некоем торжествен­ном пассаже. Это слово существует параллельно с другим, также не совсем понятным словом filokalein, и такое соседство сохра­нится достаточно долго. Оба они не обозначают никакого про­фессионального занятия, а, наоборот, указывают на некие свободные упражнения в искусствах, поэзии, идеях, которые с 450 г. начали распространяться среди афинских щеголей. Ве­роятно, с самого — не столь отдаленного — момента своего за­рождения эти слова имели схожий смысл.

В греческом языке очень много составных слов, начинаю­щихся с cpiAo. Если составить хронологический словарь этих слов, то бросится в глаза, что большая их часть была образована в последней трети V в. и первой трети IV в. Редко когда в ка­ком-то языке определенная морфологическая тенденция столь сильно походила на моду. Дело в том, что речь идет не о на­родных словах, а о словах, почти каждое из которых заявляет о своем ¿выдающемся» происхождении. Не следует, однако, смешивать наше отношение к составпым словам и отношение к ним греков, создавших эти слова и постоянно ими пользовав­шихся. Греческому языку было свойственно использование составных слов. Эта тенденция, одпако, влечет за собой и другое явление, прямо противоположное первому и в то же время дополняющее его: парод, использующий много составных слов, замечает, как правило, не их составной характер, а копечную целостность слова, в которой растворяются отдельные компонен­ты. Это станет очевидным, если сравнить немецкий язык, столь тяготеющий к составным словам, с романскими языками. Мы как раз понимаем составление как разъединение.

Но даже среди составных слов слова, начинающиеся на cpiAo, представляют собой совершенно особый случай, поскольку cptAo, хотя и является почти полным словом, из-за частого употребления превратилось в нечто очень близкое к приставке. Это обстоятельство чуть ли пе полностью стерло первоначальный смысл этого слова, означающий «пристрастие», «вкус к» или «удовольствие от», оставив только значение многократности и продолжительности, указывающее па определенную особенность или склонность. Одним словом, нечто похожее на латинские суффиксы osus и bundus74\*.

Все вышесказанное относится к глаголу «философствовать» и к образованному от пего прилагательному, иоявление которых может быть датировапо примерно 500 г. Зная это, нам бы хоте­

**73\* фрагмент очень странный, поскольку в пем выражено требовавие: «философ» должен знать множество вещей, Гераклит же чаще всего вы­ступает против «всезнайства».**

**74\* Интересные соображения по поводу составных слов с cpiXo можно найти в книге: Reitli, «Gruudbergriffe der stoischen Elhik», p. 24, 28, 29.**

***284***

лось проследить появление существительного «философия», что, собственно, нас и интересует.

Тот, кто видит все положительные и отрицательные момен­ты этого вопроса, согласится, что не будет излишне смелым шагом отнести к 440 г, появление слова «философия», явивше­гося новым сочным выражением, пущенным в обиход в «куль­турной» среде, более-менее близко окружавшей Перикла. За двадцать лет до этого Анаксагор прибыл в Афины, где еще понятия не имели о таком «звере», как «мыслитель». Это об­стоятельство и замкнутый образ жизни Анаксагора явились причиной того, что последствия его присутствия в городе, во всяком случае видимые, заставили так долго себя ждать. За эти годы ему удалось обзавестись всего лишь одним учени­ком — Архелаем, ставшим первым афинским философом, чьим учепиком, в свою очередь, был Сократ. В то же время поко­ление, родившееся через 15 лет после Перикла, оказалось уже зараженным новыми идеями и испытывало влечение к новым формам духовной жизни, заложенным «мыслителями» с пери­ферии эллинского мира. По этой причине в Афины начинают приезжать, хотя и на короткое время, такие персонажи, как Зенон, возможно Парменид, Продик и Протагор. В этой среде слово «философия» наверняка уже употреблялось для обозна­чения занятий любыми новыми дисциплинами — от натураль­ной философии до риторики. Особое положениё при этом за­нимала медицина.

Всякое слово является своего рода обычаем, который скла­дывается в определенных слоях общества, захватывая иногда его целиком. Когда речь идет о каких-то особых социальных группах, то некоторые употребляемые там слова перестают быть словами языка и превращаются в термииы. Язык и тер­минология — это совершенно разные вещи. Термин — это слово,, чье значение заранее задается неким определением, и лишь зпая это определение, можно понять термин. Поэтому смысл термина всегда точен. В то же время обычное слово передает нам свой смысл без всякого предварительного определения. И именно поэтому его смысл не бывает точным. Так вот, слова «философия» рождается не как термин, а как обычное слово языка, имеющее к тому же весьма зыбкие смысловые очерта­ния. Превращение этого слова в термин может символизиро­вать историю интеллектуальной жизни Афин в последующие: полвека.

Это превращение связано с Платоном. Весь его самоотвер­женный труд был направлен па то, чтобы придать строгость слову «философия». Однако тот факт, что заботу об этом на­звании он начал проявлять с самых первых своих работ, т. е. до того момента, как сам получил точное представление о той дисциплине, с которой впоследствии он свяжет это название, доказывает, что свое предпочтение этому слову он унаследовал от Сократа.

***285***

Для Сократа вопрос об отыскании названия для деятель­ности, которой он занимался, был вопросом более острым и не­отложным, чем для предшествовавших ему мыслителей. Он был первым афинским гражданином, который публично излагал или критиковал новые идеи. После изгнания Анаксагора и Протагора он не мог не понимать, что его деятельность явля­ется опасной. С другой стороны, для него, как ни для кого другого, было важно, чтобы люди отличали его от натуралистов и риториков. Сократа должно было очень огорчать, когда его вместе с ними называли софистом. Как бы то ни было, но даже пятьдесят лет спустя Исократ продолжает называть его софистом. Разве в такой ситуации слово «философия» не было идеальным? Это было мягкое, никого пе ранящее слово с рас­плывчатыми очертаниями, свидетельствующее о стремлении пе казаться наглецом. В то же время, это было такое слово, ко­торое позволяло идеям Сократа наполнить его повым смыслом, лишь выделив для этого его составные части, т. е. подчеркнув этимологию слова. Поиск слова для обозначения нового поня­тия заставляет того, кто ищет, непривычно задерживаться на словах, которые в этом случае начинают казаться отчужден­ными, как бы принадлежащими какому-то незнакомому языку. При рассматривании слова под этим непривычным углом зре­ния — все мы когда-нибудь проделываем этот опыт — этимоло­гия как бы выходит на поверхность изнутри слова, будто из привычного тела проступает скелет. Философия Сократа была удивительно парадоксальной, ибо на фоне разного рода муд­ростей, с большой помпой выставлявшихся тогда напоказ в Афинах, мудрость, на которую претендовал Сократ, заклю­чалась в «знании того, что ничего не знаешь», docta ignoran- tia \*. Это было фактическим отказом от того, чтобы считаться

/

оофос;, а тем более учителем, преподающим 8иания, или со­фистом. Именно потому, что его знание отрицательно, оно вы­зывает в нем тягу к тохму, чего у него не хватает. Разложив па составные части найденное слово, Сократ, по всей види­мости, обрел самое точное выражение для определения того, кем он хотел казаться: человеком усердным, жаждущим зна­ний. Тем самым он ни на шаг не приблизился к уточнению того,

какова же oocpia философа, но зато абсолютно точно передал свою собственную позицию. В этом виде, т. е. разложенным на составные части, слово перестает быть элементом языка. Сама этимология служила его формальным определением и обеспе­чивала иератизм и стерильность, отличающие термин от слова. В итоге этот фокус, проделанный с известным словом «фило­софия», явился как бы очередной иронией судьбы. Слово, ко­торое, как и все другие слова, содержащие cpiAo, уже само по себе было манерным, стало таковым еще в большей степени.

**\* Ученое неведение (лат.).**

***286***

В манерности как раз и заключена ирония. Все сократические школы были воплощением манерности, ориентированной в раз­ных направлениях. Манерность Платона, зачастую очень ярка выраженная, из-за которой его никогда не признавали «атти­ческим» писателем, должна была бы привлекать к себе гораздо больше внимания. Приписывавшийся Платону «азианизм» па деле не что иное, как манерность. Поэтому не следует удив­ляться, что именно он употреблял больше составных слов с cpiAo, чем кто-либо другой. Их у него около шестидесяти!

Вышесказанное с достаточной степенью вероятности позво­ляет предположить, что знаменитая дисциплина получила свое название главным образом, из соображений самозащиты, явив­шись результатом определенной предосторожности, на которую был вынужден пойти «мыслитель» ввиду озлобленности сограж­дан, все еще приверженных религиозным верованиям. У Со­крата этимология самого слова еще как-то могла отражать то отрицательное знание, которое он стремился передать, однако у Платона уже начисто теряется всякая связь с тем содержа­нием, которое в него стремятся вложить. Лучшим доказатель­ством этому служит борьба между Исократом и Платоном за обладание этим названием для обозначения противоположных видов деятельности, которыми они занимались. Битва за это название доказывает две вещи: первое — в тот момент это слово было весьма привлекательным, второе — его смысл в язы­ке был достаточно туманным, т. е. что слово практически ни­чего не обозначало. Смысл его заключался в том, чтобы не сказать ничего определенного, а единственное, что в этом слове было определенным,—это туманность его смысла.

Название философской деятельности было бы совершенно иным, если вместо того, чтобы выбирать его с оглядкой на социальное окружение, «мыслитель» со всей искренностью отыскал бы слово, наиболее точно отражавшее то, что проис­ходило в нем в процессе философствования, т. е. слово, которым он в душе называл самого себя. И действительно, кое-что ука­зывает на то, что на протяжении какого-то отрезка времени все шло к тому, чтобы в качестве названия философии утвер­диться слову a^rjO’eia \*. И дело не только в том, что, согласно Платону, основная книга Протагора называлась именно так. Гораздо интереснее с этой точки зрения определенная неудов­летворенность Аристотеля названием «философия», заставив­шая его пазвать «Первой философией» то, что, по его мнению, и являлось собственно философией. Дело в том, что, желая строго дифференцировать способ мышления, ведущий к науко о началах, т. е. к первичной науке, от других способов мыш­ления, развивавшихся в Греции — поэзии, космогонии, орфиче­ских теологии и «физиологии»,— он указывает па линию, ко-

**\* Истина (греч.)«**

***287***

торой придерживались **<pihoao<pavTe£** nepi ttjs odrjOeiag, т. е. те, кто философствовал по поводу истины75\*. Эта общепринятая версия лишена смысла. Истина здесь — это не всякая истина, а лишь фундаментальная и неизменная истина, к которой можно прийти только через определенный способ мышления, или метод. Она обозначает как результат исследований, так и интеллектуальный путь, ведущий к нему. Это, однако, было неизвестно в древние времена. Такая точка зрения появилась лишь за несколько поколений до Аристотеля, поэтому в Prot- reptikos он говорит уже более определенно о «науке — <ppóvr|ois — об истине, начало которой положил Анаксагор и Парменид»76\*. В аристотелевских работах неоднократно встре-

/ \* /

■чается выражение лерь tí]q оЛтубтад, формально обозначающее там название некой пауки, а имеино философии в самом стро­гом смысле.

Хотя для Аристотеля истина заключена в суждении, такое ее положение следует понимать только как временное пребы­вание, поскольку истина изпачально является пе истиной суждения, а истиной самих вещей, или вещами в их истин­ности. Сами по себе вещи не предстают перед нами в своей истинности, что, впрочем, не означает, что форма их представ­ления нам является ложной. Просто она пе истинна. Сама по себе Истина вещей скрыта и требует, чтобы ее выявили, рас­крыли. Нечто аналогичное происходило с богами, с той лишь разницей, что боги сами, по собственному усмотрению раскры­вали себя и пе было никакой возможности проверить подлин­ность такого богоявления. Что касается философии, то она как раз явилась методическим приемом, обеспечившим раскры-

у /

тие — G&rjfteia. Если говорить о жизненном опыте (Erlebnis), то указанный метод раскрытия истины был основным Erleb-

**1 /**

nis первых философов, и следовательно, aA,r)$eta было назва­нием, которое, по их внутреннему убеждению, соответствовало их запятию.

Теперь нам тоже следует четко разграничить философию и то, что ею не является, чтобы тем самым попытаться понять, как она возникла, будучи отличной не только от религии, но и от других способов мышления. Это значит, что нам следует вернуться к тому моменту, когда Парменид начал говорить о чем-то очень странном, что он назвал «сущее». Как и почему произошло это удивительное событие? Часто с необычайной легкостью повторяют, что философия — это воирос о **Бытии.** Будто задаваться вопросом о таком неоднозначном **поня­тии** — вещь совершенно естественная. На этом вопросе следует

**75\* Met. 3.983 b 3. И повторяет это в 993а 30,**

**76\* фрагмент 52.**

***288***

остановиться до того, как эайдет речь о Бытии. Не может быть,

чтобы это было именно то, что начали искать люди, потеряв-

/

шие веру в богов и неудовлетворенные сроспд. Возможно, Бытие вовсе не было первоначальным вопросом. Может, это был уже ответ. Когда говорится, что философия — это вопрос о Бытии, подразумевается, что она постарается раскрыть основные свойства Бытия, или «сущего». Это, однако, означает, что Бытие уже находилось в поле врения философии. Каким об­разом оно туда попало? Разве не более вероятно, что люди, иотеряв жизненпую опору, стали искать некое неизвестное X, которое должно было обладать определенными, наперед задан­ными свойствами, оправдывавшими эти поиски?

***Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории***

§ 28

***[Исторические корни философии]***

Философия представляет собой систему радикальных, следова­тельно, интеллектуальных, интерпретационных действий, при­нятую человеком ввиду необыкновенного события: открытия, что он живет. Его жизнь, только что открытая, включает в се­бя факт, что он существует для себя, так же как и целый мир иных фактов, все окружающее. Однако было бы ошибочно, не­верно a limine \* предполагать, что философия — эта система радикальных мнений — должна быть всегда позитивной, т. е. что она поневоле представляет собой систему положительных теорий, касающихся проблем, ее затрагивающих, «полную» картину мира. При этом забывают, что позитивная философия всегда соседствует со своим коварным братом, скептицизмом. Скептицизм тоже философия: в ней человек трудолюбиво пред­принимает радикальные защитные действия против возможных ложных миров, и при этом отрицании всего знания он счи­тает себя безошибочно не больше не меньше как фило- софом-догматиком. Таким образом, в пределах скептицизма мы склоняемся к образу мира особенно **бессодержательному**,

// /

который приводит к **афазии** — aqxxoia,— или отсутствию суж-

// /

дения, к **апатии**—cataOeia,— или **умерщвлению плоти** —

avotepia,— деятельности прежде всего сухой, холодной, суро­вой. Строго говоря, нельзя даже различить догматизм и скеп­тицизм. Сказанное выше дает нам возможность попять, чго любая подлинная философия отличается одновременно скеп­тицизмом и догматизмом. В дальнейшем мы окончательно в этом убедимся.

Человек предается этому страпному ванятию — философст­вованию, когда, утратив традиционные верования, обнаружи­вает, что затерялся в собственной жизпи. Это сознание совер­шенной растерянности, неведения, па члто опереться \*\*, пред­

**\* Решнтельпо, тут же (лат.).**

**\*\* См. «Вокруг Галилея», глава «Истина как единство человека с са­мим собой»1. (Здесь и далее примечания Ортега отмечены цифрой со звез­дочкой,— Лримен, ред.)**

***290***

ставляет собой незнание. Но это исходное неведение, это фундаментальное незнание оказывается незнанием, что делать. Оно-то и заставляет нас придумывать идею вещей и идею нас самих, расследовать, что такое «то, что имеется в действи­тельности», чтобы суметь, принимая во внимание образ, который представляет нам Вселенную в качестве «того, что действи­тельно есть», строить планы с уверенностью, т. е. достаточно осмысленно планировать наше поведение, и выйти из этого исходного неведения. Теоретическое незнание, непонимание того, что представляют собой вещи, вторично по отношению к практике, мы можем назвать его «растерянностью», тогда как теоретическому неведению мы должны оставить имя «незнание».

Но если в незнании практика предшествует теории, в зна­нии происходит обратное: система наших действий вторична по отношению к системе наших теорий, наших убеждений о том, каковы вещи, «знание того, что делать» основывается на «зна­нии того, что имеется». Становясь более упорядоченной на каждом этапе человеческого развития, система действий втис­нута в систему идей и ориентирована ими же. Сколько-нибудь важное расхождение во мнениях страшно сказывается на них.

Вот причина, по которой в жизни невозможно совершенст­во, т. е. уверенность, счастье, если оно не обладает ясностью, если оно не может быть открыто для Вселенной. Знание со­вершенствует занятия, удовольствие, печаль, но и наоборот — они воздействуют на него, или **движут** им. Поэтому, когда фи­лософия после первых нетвердых шагов и случайных находок решительно пускается в свой исторический тысячелетний путь, она оформляется в платоновской Академии как прежде всего ванятия Этикой. В этом отношении Платон никогда не пере­ставал быть сократиком2. Открыто или скрыто философия всегда подразумевает «первенство практического разума». Она была, есть и будет, пока будет **наукой действия**.

Если философия такова, как я сказал, из этого непосредст­венно следует, что мы не можем рассматривать ее как природ­ное, присущее человеку занятие. Нет, для возникновения фи­лософии необходимо, чтобы человек прежде жил иным, не философским, образом. Адам не мог быть философом или, по меньшей мере, не мог быть им в момент изгнания из Рая. Жить в Раю — значит жить в вере, верить, а философия предполага­ет, что человек потерял веру и впал во всеобъемлющее сомне­ние. Главный признак того, что изумительный Дильтей3, кото­рый всемерно способствуя развитию исторического мышле­ния, так никогда и не достиг настоящего обладания «истори­ческим разумом», состоит в том, что он считал, что философия наряду с религией и литературой является постоянной,—стало быть, **внеисторической** — возможностью человека. Нет, филосо- фия — это историческая возможность, как и все человеческое, и следовательно, **нечто% к чему приходищъ% исходя из другого**.

**19\***

***291***

История — это «исходить» из чего-либо и «приходить» к чему- либо и «прекращать» что-либо. Философия может появиться лишь когда происходят следующие два события: человек теря­ет традиционную веру и обретает новую веру в новую силу, которой обладает: власть мысли, или разума. Философия есть сомнение во всем традиционном, но в то же время — вера в но­вый путь, который открывает для себя человек. Сомнение, или aporía, и euporeía, или уверенность,— **методы**, включающие в се­бя исторические условия исторического занятия, философство­вания. Сомневаться, не видя выхода, значит не сомневаться, а отчаиваться. А **отчаяние приводит не к философии**, а к голо­воломным прыжкам. Философу нет нужды прыгать, поскольку он верит в путь, по которому может идти, продвигаться вперед и выходить к Реальности своими собственными способами.

Философия не может быть чем-то изначальным в человеке. Primum est vivere, deinde philosophari \*. Получается, что этот лукавый совет оказывается истиной, заблаговременным уничто­жением коварного внушения. Этим просто хотят сказать, что человек «уже эдесь», прежде чем начинает философствовать, и это «быть здесь» означает не только и пе прежде всего нахо­диться в космическом пространстве, но быть вовлеченным в жизнь, так что он усваивает все, что ни есть во Вселенной, обра­тившись лицом к этому всему. Когда начинает звучать философ­ская флейта, ее партия предопределена симфонией, начавшей­ся прежде вздохов флейты и обусловившей ее появление. Прежде жизнь, потом философия. Философией занимаются, находясь внутри жизни — в удивительной форме находясь «внутри», что мы сейчас рассмотрим,— когда уже существует жизненное прошлое и в перспективе определенная позиция, которую мы хотим достичь. Более того: онтогенетически фило­софия предполагает предшествующий пройденный жизненный этап, полноту жизни. Вундеркинд в философии невозможен2\*. Платон и Аристотель отдавали себе отчет, что филосо­фия— дело стариков, как и политика, хотя первый из них скрывал это, чтобы не отпугнуть юношей-гимнастов, в пере­рыве между метаниями диска или забегами обращавших к нему слух3\*. Филогенетически — философия родится тогда, когда традиционный эллинизм приходит в упадок.

* **Сначала жить, а затем философствовать (лат.).**

**2\* Существует лишь одно исключение, подтверждающее правило. У Шеллинга в восемнадцать лет уже была готова философская система. Но безответственность этой soi-disant (так сказать, фр.) системы доказы­вается тем, что всю оставшуюся жизнь — Шеллинг прожил восемьдесят лет — он провел, создавая другие системы, непрерывно следовавшие одна 8а другой, мыльные пузыри вечного вундеркинда.**

**Из чего следует, что философ можот попользовать п своей жизни фи­лософию лишь в виде чудесного света, исходящего от его старости, и осо­бым образом, присущим только философу, «вновь ciuib молодым». Причину,**

***2У2***

Не только ие существует philosophia perennis \*, но и само философствование ие длится вечпо. Философия родилась в один ирекраспый день и исчезнет в другой. Этот оптимисти­чески названный нами прекрасным день случился около 480 г. до P. X. Тогда, удивительно совпадая во времени, вдалеке друг от друга, предавались размышлениям Гераклит и Парме­нид. Возможно, Гераклит был несколько старше Парменида. Труды обоих, должно быть, появились около 475 г. Эти вызван­ные к жизни обстоятельствами труды двух определенных лю­дей на конкретном этапе греческой истории ознаменовали по­явление нового занятия, до тех пор неизвестного человеку, за­нятия, которому мы дали нелепое имя «философия». В данный момент я занят как раз этим же. Между той датой и нынеш­ним днем люди накопили огромный «философский опыт». Го­воря так, я имею в виду ие то, что обнаружено во Вселенной посредством философии, а ряд опытов, произведенных за эти двадцать пять веков, для того, чтобы иметь дело со Вселенной посредством ментальной процедуры, которой является фило­софствование. Происходили испытания инструмента, называе­мого «философией». В ходе этого опыта испытывались различ­ные способы функционирования этого инструмента. Каждое повое испытание использовало опыт прежних. Кроме того, принимались во внимание ошибки и ограниченность прежних испытаний. Благодаря этому можно сказать, что история Фило­софии отражает прогресс философствования. Этот прогресс в конечном счете может состоять в том, что в другой прекрасный день мы обнаружим, чго не только этот или другой философ­ский «образ мыслей» был ограничен и, стало быть, ошибочен, но что вообще философствование целиком представляет собой ограниченность, недостаточность, ошибку и что необходимо положить начало новому способу интеллектуально противо­стоять Вселенной, способу, отличному от существующих, кото­рый вообще не является Философией. Возможно, мы па заре этою другого «прекрасного дня».

§ 29

[Уровень нашего радикализма]

Этот ряд философских опытов образует шкалу, одновременно временную и качественную. В ней имеется уровень, соответст­вующий нарождению философии Декарта и Лейбница, lio эта шкала уровней философского опыта располагается в нодземной области. Каждый новый уровень —это более глубокий пласт

**определяющую это, невозможно привести здесь, поскольку опа коренится в понятии «жизненного опыта», но вопреки тому, как может показаться, «жизненный опыт»— одна из вещей, о которых трудиее всего сказать, что оди существуют, почти столь же трудно, как и приобрести их.**

\* Вечная философия (лат.).

***293***

философских проблем, от которых отходят предшествую­щие — еще ниже, скрытые, как корни скрыты от растений. Че­ловек, подобно живому ростку, никогда не знает собственных корней, но знает корни предшественников. Это вызывает у нас вопрос толковательного порядка. Говоря несколько более полно о том, что есть философия, мы приходим к тому, что не можем сделать этого со своей теперешней точки зрения, с высоты на­шего философского опыта, но стараясь — хотя и не пережи­мая — держаться на уровне мышления, соответствующем Де­карту и Лейбницу. С тех пор и до сего дня на философской арене произошло множество вещей, и не создается ли ощуще­ние, что мы слишком принижаем нашим существующим вуль­гарным знанием гениальные начинания двух великих умов, начинания, которыми мы облагодетельствованы и которые **оп­ределенным образом** продолжают служить основой тому, что мы созидаем.

Но с другой стороны, было бы надуманно и бесплодно ретроспективно говорить об этих философиях так, как будто мы находимся на их уровне. Они, как и прочие, как мы только что сказали, представляют собой исходное мышление. Если Фило­софия не остановилась на Декарте и Лейбнице, то, очевидно, потому, что ее опыт, развиваясь, вышел за пределы их недо­статочного радикализма. Из этого следует, что о них необхо­димо говорить возможно более кратко, **подвести черту**, **опреде­ляющую уровень нашего радикализма**. Сделаем это кратко.

Неверно утверждение Хайдеггера, который взамен счастли­вых фантазий сеет всеобщее замешательство, что человек начинает философствовать, когда он **отчужден** от мира, когда вещи, вместо того чтобы служить ему, быть его принадлеж­ностями (Zeugen), его подводят. Неверно, потому что человек a nativitate\* отчужден от мира; человек в мире — странник, чужестранец, ему, следовательно, не пужпо вдруг, «в один дрекрасный день» обнаруживать это, и однако, не всегда он предается философствованию; даже больше — он почти никогда этого не делает. Эта исходная ошибка Хайдеггера дает свои плоды, а его заставляет утверждать, что человек и **есть** фило­софия и что это — еще одна ошибка—потому, что человек, перед тем как мир терпит крах в качестве совокупности **ин­струментов и принадлежностей**, вешей-которые-служат, обнару­живает, что они далеки от него и что в силу этого обладают собственным **Бытием**, в вопросах о котором состоит сущность человека. Речь идет о katákhresis, как говорили древние, о не­воздержанности или непомерности поиятий, к которым при­учили нас характерная для германских мыслителей неумерен­ность, furor teutonicus \*\*. Неверно, что человек всегда задается

\* От рождения (лат.).

\*\* Тевтонская ярость (лат.).

***294***

вопросами о Бытии. Наоборот: никто не задается вопросами о Бытии, только лишь в 480 г. до P. X. несколько человек в раз­ных местах. Не стоит превращать философию в ночь, когда псе кошки серы. Утверждение, что никто после Плотина4 не задавался вопросом — строго говоря — о Бытии, спорно. Пока что схоласты задавались не вопросами о Бытии, а скорее воп­росами о том, что **подразумевал** Аристотель под Сущим как су­ществом, а это совершенно иное дело. И даже этот вопрос не ставился ими достаточно глубоко. Вообще схоластике, как мы видим, свойственно не задавать вопросы, а давать ответы. Она занимается решением проблем, которые невидимы и неощути­мы. Это прототип некой антифилософии и отсутствие филосо­фии. Но мы увидим также, что Декарт и Лейбниц тоже зада­вались, строго говоря, вопросами не о Бытии, а о чем-то отличающемся от него. Перегруженность понятия Бытия, упо­требляемого Хайдеггером, дает возможность заметить, что его формула: «Человек всегда задается вопросами о Бытии» или «Человек есть вопрос о Бытии» обретает смысл, если только под Бытием мы понимаем все то, о чем человек задается воп­росами; т. е. если мы превратим Бытие в большую серую кош­ку, в «bonne a tout faire» \* и в понятие «ómnibus» \*\*. Но это не теория; это раздувание понятия Бытия возникает как раз тогда, когда все рекомендуют обратную операцию: ограничи­вать, уточнять его смысл.

В 1925 г. я задумал ряд публикаций, в которых предлагал определенно, вынося в заглавие, «новую постановку проблемы Бытия», и приглашал учеников составить свои университетские планы в строгом соответствии с этой концепцией. Пожалуй, об этой моей теории говорили слишком мало. Дело в том, что в декабре 1927 г. была опубликована книга Хайдеггера, в ко­торой слово «Бытие» было вынесено на обложку и которая извещала о «новой постановке проблемы Бытия». Просмотрев кпигу, я коснулся работы Хайдеггера в примечании к очерку **«Философия Истории** Гегеля и Историология», который был опубликован в начале января 1928 г. как первый из задуман­ных для этой новой постановки проблемы5. В томе — единствен­ном опубликованном — Хайдеггера пе содержалось новой по­становки проблемы Бытия, **везде говорилось не о Бытии**, а лишь о различении разных смыслов Бытия с целью, мало отличаю­щейся от той, что заставляла Аристотеля говорить о «множест­венности смыслов Бытия», знаменитых иоАлсс^о^ (pollakos)', Я ожидал с неиссякаемым оптимизмом, что тем не менее Хай­деггер собирается сделать это в одной из будущих работ, хотя мои ученики зпают,— Хайдеггер уже объявил тогда, что не будет публиковать второго тома «Sein und Zeit»\*\*\*, поскольку

\* Прислуга за все (фр.).

**\*\* Всех (лат.).**

**\*\*\* «Бытие и Время» (нем.).**

***295***

оказался в тупике. Как всегда, никто, даже мои ученики, не (удостоил принять всерьез то, что в моем «Приложении к Кан­ту» 6, опубликованном чуть позже, вторым из планируемых очерков, я назвал исходной постановкой проблемы Бытия. От­сюда следует, что радикализм не в том, чтобы искать новый смысл Сущего4\*, как это делает Хайдеггер, решительно зани­маясь описанием сущего, которое представляет собой «здесь бытие», или Dasein, или человека; и не в том, чтобы исследо­вать, какова сущность каждого класса существ, но в выяснении, что означает Бытие, когда мы употребляем это слово, зада­ваясь вопросом «что есть нечто?», стало быть, прежде чем уз­навать, к какому классу относится нечто, существо. Это вопрос, который еще пе ставился, и поэтому никто ясно не представ­ляет себе, что это за штука — Сущее. Не зная этого, Хайдеггер преувеличивает его,— непроизвольное стремление в отношении концепции **воспринятой**, а не созданной **с самых ее начал**,— распространяя па любую крайпость, о которой человек зада­ется вопросом, и получается, что человек — это лишь вопрос о Бытии, если понимать Бытие как все то, о чем человек за­дается вопросом, это может оказаться чисто лексической проб­лемой, но не тем, что утверждает Хайдеггер, поэтому его ут­верждение неверно5\*.

В 1925 г. я объявил свою тему — некоторые из моих уче­ников, возможно, помнят это,— сказав буквально следующее: первое: следует решать заново с самого начала традиционную проблему Бытия; второе: эго следует сделать феноменологи­ческим методом, поскольку и лишь поскольку этот метод оз­начает **синтетическое**, или **интуитивное**, **мышление**, а не чисто абстрактно-концептуальное, как традиционно-логическое мыш­ление; третье: ко необходимо интегрировать феноменологи­ческий метод, придав ему свойства **систематического мышле­ния**, которыми он, как известно, не обладает; четвертое и последнее: чтобы было возможно систематическое феномено­логическое мышление, следует исходить из феномена, который **сам по себе** является системой. Этот систематический феномен есть человеческая жизнь, и из ее интуиции и анализа следует исходить6\*. Таким образом я расстался с Феноменологией в тот же момент, как ее воспринял.

**4\* Хотя это также следует делать.**

**5\* Я уже упоминал, что уже давно также утверждал — но лишь как ис­ходный пункт некоего диалектического развития,— что Бытие — это вопрос, исходящий (чтобы уйти от пев) из формулировки, данной моим учителем Когеном в 1902 г. (!!) в его «Logik der reinen Erkenntnis» и в 1904 г. и «Elhik des reinen Willens»7.**

**6\* Начиная с 1914 г. (см. мои «Размышления о Дон Кихоте»5, Собр. соч. Т. 1) именно интуиция феномена «человеческая жизнь» является осно­вой всей моей философии. Тогда я сформулировал это— в связи с тем, что мне приходилось в течеиие нескольких курсов излагать «Феноменологию» Гуссерля,—серьезно корректируя описание феномена «сознание о...», ко­торое, как известно,** в **свою очередь, составляет основу его учения. Когда**

***296***

Вместо того чтобы исходить из сознания, как повелось по­ступать со времен Декарта, мы твердо стоим на том, что исход­ной реальностью для каждого является его **жизнь.** Исходное в ней не в том, что она нечто абсолютное. Наше утверждение просто означает, что именно через событие жизни каждому дана как присутствующая, в виде уведомления или знака, любая

**много лет спустя я свел знакомство с удивительным Гуссерлем, его возраст и недомогание сделали невозможным обращение к трудным темам его соб- ственного творчества и он уже поручил свои рукописи и дальнейшую рабо­ту над ними своему необыкновенно одаренному ученику, доктору Финку.; Оказавшись проездом во Фрибуре, я пошел к доктору Финку и изложил ему свое решительное возражение относительно «Феноменологии», которое \* схематично выглядит так: сознание в своей феноменальности есть некая положенная вещь (setzend), которую Гуссерль допускает и называет «естественная установка сознания». Феноменология заключается в описа­нии этого феномена естественного сознания посредством рефлексивного сознания, которое его созерцает, не принимая все/рьез, не разделяя его установок (Setzungen), воздерживаясь от суждений (epokhé). Этому я противопоставляю три вещи: во-первых, воздерживаться от того, что я называю осуществляющим характером (vollziender Charakter) сознания, его положеиностыо, значит лишать его определяющего свойства, т. е. всяv кого сознания; во-вторых, мы воздерживаемся от осуществления одного сознания во имя другого, рефлексивного— то, что Гуссерль называет фено­менологической редукцией — не приписывая рефлектирующему сознанию высшего статуса, а это никак не может обесценить первоначальное, или рефлектируемое сознание; в-третих, напротив, остается рефлексивное, исполнительное сознание, которое полагается как имеющее характер абсо~ лютного бытия, оно-то и рассматривается как Erlebnis, первичное созна- пие, или жизненность. Это ясно показывает, что любое сознание имеет. исполнительскую ценность, и нет смысла обесценивать один тип сознания за счет другого. При помощи логического суждения мы можем обесценить’ какой-либо акт нашего сознания, как поступаем всегда, исправляя ошибку,1 например оптическую иллюзию; но если мы противопоставим, не прибегая к суждению-посреднику, сознание «иллюзорное» и сознание «нормальное», последнее не может обесценить первое. И галлюцинации, и восприятие сами по себе обладают равными правами.**

**Следствием этих возражений было то, что начиная с 1914 г. я, давая описание феномена «сознание о...», констатировал в противовес любому идеализму, что оно является не чистым описанием, а гипотезой, утверждал, что акт сознания реален, по его объект всего лишь интенционален; стало быть, ирреален. Описание, строго относящееся к феномену, утверждал я тогда, будет содержать заявление, что в феномене сознания как перцепции мы обнаруживаем сосуществование Я и вещи, стало быть, оно представля­ет собой не идеальность, интенциональность, а саму реальность. Таким образом, в «акте» перцепции имеются: с одпой стороны, существующий я,' воспринимаемый вещыо, а с другой стороны, она для меня; или то ж^ CjaMoe: не существует феномена «сознания о...» как общей формы разума^ Существует действительность, которую я открываю, испытывая влияние] своего окружения, и которую гипотетическое описание феномена сознания превращает в описание феномена «действительной человеческой жизни» кап сосуществования Я и вещей вокруг, или окружения. В таком случае по\* лучается, что таков сознание существует не как феномен, а как гипотеза, и именно та, что мы унаследовали от Декарта. Поэтому Гуссерль возвраща­ется к Декарту.**

**Кроме многочисленных упоминаний в моих работах того времени, эта интерпретация сознания изложена в курсе, прочитанном мною на факуль^' тете философии и литературы в Буэнос-Айресе в 1916 г., отрывки из которое го были приведены в газете «Prensa»; кроме них существует точная стено\* грамма, принадлежащая д-ру Кориолано Альберини, впоследствии декану этого факультета.**

другая реальность, включая ту, которую он стремится трап- сцендировать. Именно в ней истоки любой другой реальности, и именно поэтому она является исходной. Поскольку она тако­ва, изучение человеческой жизни — biognosis — обязывает нас исследовать любую другую вещь до самых ее истоков, позво­ливших ей появиться в пространстве того универсального собы­тия, каким является наша жизнь. И тогда, задав себе вопрос, каковы **коренные**, традиционные вопросы Философии, мы обна­ружим, что они всегда ставились во вторичном, производиом, а не первичном аспекте, затасканные, а не в своей глубинной исходности.

Но пе это глубоко разделяет меня и Хайдеггера, несмотря на мое восхищение его несомненной гениальностью, позволяю­щей считать его одним из самых великих философов, которые существовали на свете и который, по счастью, существует и по­ныне, в расцвете жизни и сил. Но я не могу принять почти пи одного из его положений, помимо тех, которые нас объединяют, в силу того, что оба мы исходим из жизненной реальности чело­века. Так, я не могу принять того, что следует из определения человека как Semsverstandnis, «посгижение Бытия», поскольку ни в одной из своих книг он не утруждает себя разъяснением, что имеет в виду под этим термином. Это тяжело, так как ведет прямо к тому произвольному тезису, который я обнаружил, про­сматривая эту работу, и о котором я почувствовал себя обязан­ным высказаться; тезис таков: «Человек — это вопрос о Бытии». Уже само слово «Бытие» начинает вызывать беспокойство фило­софов нового времени, как только па горизонте появляется лингвистика. Поскольку оказывается, что во всех языках слова, обозначающие «бытие», оказываются недавнего происхождения, и это служит помехой убеждению философов-традиционалистов, включая философов нового времени и современных, в том, что философия поневоле состоит в исследовании — тем или иным образом — в конечном счете Бьттия, столь фундаментальное по­нятие не обнаруживается до относительно недавних этапов раз-

**Причипы, по которым я тогда пе публиковал эти идеи в печати, много­численны, мне пришлось бы рассказывать, что такое жизнь независимого мыслителя, заинтересованного в просвещении своих соотечественников. Впрочем, я могу назвать одну причину, так как она не нуждается в дол­гих объяснениях, и назвать для того, чтобы юноши, которые завтра посвя­тят себя размышлениям, не совершили той же ошибки, что я. Причина моего молчания проста и незатейлива, это... робость. Читатель увидит, что моя теория заключает в себе огромную часть того, что в период между 1900 и 1925 гг. могло бы быть сказано в Философии; т. е. что не существует сознания как первичной формы отношений между так называемым «субъек­том» и так называемыми «объектами», что человек существует для вещей, и вещи — для человека; это и есть человеческая жизнь. Монмартрские сту­денты, подбирающие на слух на гитаре мелодии экзистенциализма, пре­бывают в полном неведении относительно всего этого, а без пего нельзя и думать о выходе в открытое море Метафизики.**

**Отсюда ясно, как глупо говорить, что на мою философию оказал влия­ние Дильтей, так как он не имел понятия о подобных вещах и слепо верил** в **сознание.**

***298***

вития человеком своего языка ad hoc \*. То, что почти во всех языках глагол **«быть»** происходит от совершенно различных кор­ней и основ, обнаруживает его крайнюю современность до такой степени, что его усеченные формы кажутся чужеродными.

Таким образом, выходит, что из работ Хайдеггера мы не уз­наем ничего, если понимать фундаментальный термин «постиже­ние Бытия» всерьез или неформально; in modo recto \*\* как Бытие Сущего, которое создали греки, или in modo obliquo \*\*\*, т. е. называя так, как, по какой бы то ни было косвенной причине **принято** называть в нашем современном языке «Бытие». Разли­чие между этими двумя способами решающее: поскольку если мы понимаем бытие как формальное, терминологическое Бытие, тогда совершенно ложным оказывается утверждение, что чело­веку от рождения присуще «постижение Бытия», а если мы понимаем под бытием какую бы то ни было вещь, которую человек понял, в таком случае Хайдеггер вообще ничего не сказал.

Непостижимо, что в книге, озаглавленной «Бытие и Время», которая претендует на то, чтобы «сокрушить историю Филосо­фии», в книге, которую создал разъяренный вероломством Да- лилы Самсон, нет ни малейшей ясности относительно того, что означает «Бытие», напротив, нам все время мешает этот тер­мин, повторяющийся, подобно бесчисленным переливам флейты: Seinssinn, «смысл Бытия», Seinweise, «способ Бытия», Sein der Scienden, «Бытие сущего» (в этом случае мы также не знаем, является ли это сущее, чьим является Бытие, формально **сущим** или просто вещью, что придает выражению двойное значение), и т. д. Дело в том, что, несмотря на заглавие и на то, что чита­тель набивает себе шишки, постоянно сталкиваясь с этим тер­мином в тексте, Хайдеггер не ставит изначально вопрос о Бы­тии, а в очередной раз пытается создать классификацию типов Сущего и прибавляет к ним, используя простоту немецкого, новый, под названием Dasein, эквивалент латинского Existenz; наконец, он привлекает внимание — и это самое главное в его работе — к «способу существования» этого сущего, хотя забыва­ет выделить способы существования других видов Сущего.

Вот доказательство. Хайдеггер различает три типа «Бытия сущего». Бытие как служение для чего-нибудь, что представ­ляет собой способ бытия инструментов и принадлежностей (Zu-» handensein). Бытие молотка в том, чтобы наносить удары 7\*. Бы­тие как «находиться здесь»—то, что мы находим здесь (Vorhan- densein) . И Бытие **как** быть здесь (JDa-sein),4To представляет со­бой Бытие человека; последним Хайдеггер с характерным для немецких мыслителей терминологическим произволом заменяет простой и естественный термин «жизнь»; они не доволь$твова-

**\* Для этого (лат.).**

**\*\* Прямо (лат.).**

**\*\*\* Косвенно (лат.).**

**7\* См. «Размышления о Дон Кихоте», 1914.**

***299***

лись чувством одипочества, как любое человеческое существо, а превратились, отклонясь от нормы, в «одиноких», «отшельни­ков», «аутистов», превратно используя язык, предназначенный для разговора с ближними, принялись «говорить сами с собой», изобретая непереводимый язык, годный только для собственного употребления8\*. Согласно Хайдеггеру — эта мысль уже была у Дильтея — философия, начиная с греческой, **видела** Бытие лишь как «находиться здесь» и Сущее как «то, что имеется».

Хайдеггер разделяет распространенное мнение относительно того, что греки понимали Бытие не иначе, как только «то, что имеется», как то, что человек находит вокруг себя. Но это су­ждение не кажется мне ни удачным, ни справедливым, посколь­ку именно движение мысли, которое они придумали и которое мы называем философствованием, состояло в том, чтобы пе при­нимать как Сущее просто «то, что имеется», а скорее отрицать Бытие-того-что-имеется и таким образом исследовать «то, что

Н ч J Í

действительно имеется»—\* ovtmq ov — orjtoQ on\* Удивительно в «том, что действительно имеется»—что оно **не имеется** про­сто, скорее необходимо открыть его сквозь то, что имеется. Поэ­тому в целом следует сказать, что для греков Сущее — это то, что «имеется-за». Поэтому было бы ошибкой a limioe\* утверж­дать, что для греков и под их влиянием для всех их последова­телей вплоть до Канта Бытие Сущего состоит лишь в том, что Сущее «имеется» — Vorhandenheit. Это также неверно даже и по отношению к позитивизму, поскольку для него чувственные данные, стало быть «то, что имеется», означают не Сущее или Действительность, по необходимо определить, с какими другими данными оно сосуществует и какие предваряет или за какими следует, в общем, какова **закономерность.** Вешь—субстанция позитивизма — это закон или «общий факт», который необходи­мо обнаружить за простыми фактами. Это относится к вуль­гарному, тривиальному позитивизму, но в позитивизме Конта, который, как я уже сказал,— великая философия, присутствую­щее в восприятии **является** и **реально** только для человека. Стыдно, что никто не считает Копта первым мыслителем, кото­рый обосновал определенно Бытие, Реальное, на его **чистом от­ношении к человеку**, гораздо глубже и радикальнее, чем Кант. И это, именно это Копт понимал под «позитивностью».

Но ошибка не только в том, чтобы придавать Бытию, следуя греческой традиции, характер «того, что находится здесь», г. е. человек находит его перед собой, что оно присутствует или вахо-

**8\* Я не стану здесь вникать в су ид и ость языка, но хотел бы заметить, что обычно язык обладает одновременно обоими измерениями и всегда сочетает понимание самого себя, возможность понять других и надежду понять их. Отклонение, которое обнаруживает текст, представляет собой атрофию — большую или меньшую — этою второго измерения. Изложение**

**суждений об этом читатель найдет в моем «Комментарии к„Пнру“ Пла­тона» и в работе «Человек и люди»10.**

* **Решительно, тут же (лаг.).**

***300***

дится, но и в том, что **для** самого Сущего **имеется** не больше, чем его бытие. Греческая концепция Бытия, разумеется, облада­ет статической стороной, которая вытекает не только из ее ори­ентации на объекты, как находящиеся перед ней и являющиеся для нее чистой внешностью или видом, но и из фиксации или «кристаллизации», которую вкладывает в них понятие. Понятие, в самом деле, неподвижно (идентично самому себе); не изменя­ется, не усиливается, не **живет**. Оно таково, как есть, и ничего больше. Но Бытие греков, даже будучи закреплено и парализо­вано (черты, которые придает ему понятие),— проецируется на

г

план «внешнего существования», то ехтод, как — простите за неловкое выражение — **осуществление** своей сущности, исполне­ние ее. Эта сторона Бытия — противоположная его статике — сформулирована в аристотелевской мысли о Бытии **как** актуаль- / //

пости evep'yeia ov (energía ón), Сущем как действующем. «Бы­тие»— это первичное и наиболее иодлинное действие. «Быть ко­нем»— это не только демонстрировать перед человеком видимый облик «копя», но и **«быть им изнутри»,** создавая или поддерживая онтологическую сферу собственной «конскости»; в целом быть ко­нем значит «кониться», так же как быть цветком значит цвести, а быть краской — окрашивать9\*. «Быть» у Аристотеля обладает валентностью действительного залога. Не стоит выделять особен­ности человека как Сущего, чье Бытие состоит в том, чтобы «пройти в нем собственное бытие», чтобы ставить под вопрос соб­ственное существование, поскольку это относится также к жи­вотному и растению, хотя у каждого из трех — растения, жи­вотного, человека — в весьма различных формах. Очевидно, что для животного Бытие означает «ощущать себя в опасности». Если имеется **сущность**, состоящая в том, чтобы постоянно быть настороже, то это сущность животного. То же самое относится и к растению, но в «сонной форме». О минералах мы не знаем ничего. О животном и растении, хотя и мало, но что-то знаем, благодаря тому, что Биология не является «наукой как должно». Минерал же находится в ведении физики, а она представляет собой интеллектуальное занятие, состоящее в том, чтобы избе­жать **знания** того, чем она занимается. Единственное, что ее интересует, это выяснение, из каких построений может создать­ся такое положение вещей, которое позволит нам суметь меха­нически использовать их. Физика, как я говорил, представляет собой технику техник и ars combinatoria \*, которые служат тому, чтобы создавать машины. Это 8нание, которое почти не имеет ничего общего с познанием.

Все это делает для нас очевидным, что Хайдеггер не владеет с достаточной легкостью понятием Бытия и что в силу этого он

**9\* См. «Введение в „Историю философии1\* Брейера»11.**

**\* Искусство комбинаторики (лат.),**

***801***

не смог поставить эту проблему так радикально, как этого тре­бует существующий уровень философского опыта.

Мы вскоре увидим, как Декарт, несмотря на свою фанта­стическую одаренность, потерпел поражение из-за того, что не поставил под вопрос понятие Бытия и вместо того чтобы исхо­дить прямо из этого,— он, претендовавший на то, чтобы рефор­мировать истоки философии,— исходит из почтенной и устарев­шей схоластической онтологии. Таким недостаточным оказался его радикализм.

То же самое Хайдеггер. Он исходит из такой косной вещи, как схоластическая онтология; даже больше: из различия, ко­торое она делает со времен Св. Фомы между сущностью и су­ществованием — чего никто не сумел различать ясно \*— и кото­рое предполагает, тоже произвольно, утверждение, что в чело­веке оба измерения Сущего образуют особую связь. Что, **если** это различие принять, не есть истина. Так как нет вида Су­щего, но есть особое существо, в котором эта связь не имеет особого характера. Словно поэтому такое различение не имеет смысла! Цвет, просто будучи цветом, существует иным образом, чем звук 10\*.

Не стоит вдаваться в подробности, те, кто читал Хайдеггера, поймут, чего недостает в его рассмотрении проблемы Бытия, не сравнивая с тем, как он рассматривает проблему Истины. Здесь он действительно идет вглубь, до самых корней п\*.

Западному человеку теперь ничего не остается, как вновь облачиться в водолазный костюм и погрузиться так глубоко в самые пропасти проблематики, чтобы увидеть, откуда возни­кают проблемы. Речь не о том, что имеющиеся решения не­удовлетворительны, а о том, что сами проблемы кажутся недо­статочно проблематичными. Мы должны научиться видеть их более остро, задаваясь самыми неожиданными вопросами не для развлечения и не напоказ, но потому что это углубление и уси­ление проблематики уже проявляет себя — без слов, без опре­делений — в недрах современной жизни. Хотим мы этого или нет, при содействии окружающего мира или при его сопротив­лении и враждебности сейчас должен осуществиться огромный труд; поскольку «все в кризисе», т. е. все, что ни есть иа поверх­

**10\* Это привело Хайдеггера к тому, что он полагал «фундаментальным различием» между «онтологическим» и «онтическим», которое далеко от того, чтобы быть фундаментальным, оно банально и старо или же не под­дается контролю (неизвестно, где кончается «онтологическое» и начинает­ся «оптическое»), которое трудно сделать сейчас и которое не сходит с языка и вселяет веру в самих себя у личностей, расплодившихся на всех интеллектуальных задворках мира, готовых всегда, подобно страусу, без разбора заглатывать все подряд: известку, драгоценность, камушек.**

**п\* За исключением непризнания историчности, являющейся основой функции «истины», что присуще и всем остальным компонентам человече­ского бытия. Поскольку Хайдеггер признает, разумеется в общих чертах\* историчность человека, но не делает этого в достаточной мере ни в какой отдельной теме.**

***302***

ности земли или в умах, сделалось ошибочным, сомнительным, спорным. Два последних столетия жили верой в «культуру» — науку, мораль, искусство, технику, рост богатства,— и прежде всего огромной верой в разум. Эта теология культуры, разума улетучилась12\*. Отсюда вынужденное преувеличение философ­ского радикализма, ввиду того что последние опорные цункты, до сих пор незыблемые, заколебались. То есть Философия снова должна посвятить себя своему жестокому занятию и долгу, ко­торые так раздражают людей и делают в их глазах философа мародером, злодеем, крадущимся по подвалам,— должна снова пройти «под всеми фундаментами», которые кажутся несомнен­ными и окончательными. И этот подозрительный, сомнительный труд является, слава Богу, занятием, именуемым «философией», единственной человеческой дисциплиной, которая живет не ре­зультатом и достижением желаемого; напротив, она состоит в том, чтобы всегда терпеть неудачу, поскольку необходимое, неизбежное в ней не достижение, а намерение. Таким образом, сейчас оказывается, что мы должны задать себе вопрос в отно­шении истины не в силу того, что появился новый критерий, более четкий, чем прежние, но категорично, ухватив ее крепко-: что есть истина как таковая? — ив отношении действительно­сти — не какими являются или не являются вещи и каким яв­ляется то, что есть, но почему во Вселенной есть этот X, имену­емый Бытием; а также в отношении познания — не о его на­чалах или границах — как это делали Платон, Аристотель, Де­карт, Кант,— но о том, что предшествует всему этому: почему мы стремимся познавать?

Наше положение обратно ситуации греков. Они открывали

мышление как нечто высшее, оно служило им наслаждением,

// //

игрой, развлечением. Теория, говорит Аристотель, это то **t]6igtov** (to hédiston), наслаждение из наслая^дений. Мы не скажу, что устали мыслить,— это было бы большой ошибкой,— но скажу, что это уже не развлекает нас, не является для нас **субъектив­но** игрой. Мы хотим думать только необходимое. Мышление пре­вратилось для нас в серьезное занятие 13\*.

Когда терпит крах критерий истины, ищут другой; когда и другой обнаруживает свою несостоятельность, ищут третий и т. д. до тех пор пока эти неудачи в сумме не приведут к намерению искать новый критерий, более точный и верный, чем предыдущие. Совершенные ошибки, оказавшись столь многочисленными, слагаются в общий опыт неудач, кото­рый непроизвольно заставляет нас не верить ни в одно новое усилие. Так возникает скептицизм. Но это неверие в любое уси­

**12\* О современном состоянии «веры в разум» см. «Заметки о мышлении:**

**его теургия и демиургия»12.**

**13\* Q ТОм, .как поколение Унамуно, Бернарда Шоу, Барре, Ганивета было последним поколением писателей, игравших идеями, не подозревая о серьезности, которой может быть мышление, см. «Предисловие к „Фин\* ским письмам14 Ганивета»13.**

***303***

лие того же толка, что уже совершались, т. е. прямых, непо­средственных поисков более надежного критерия истины, чем потерпевшие крах, не уничтожает необходимости, которую мы ощущаем, иметь этот критерий. Это двойное ощущение ведет к тому, что мы наконец научаемся различать в проблеме, со­стоящей в поисках критерия истины, то, что может послужить знаком для распознания истинности суждения — критерием, ко­торый обречен потерпеть крах,— и собственно истины, необхо­димость которой человек, несмотря на все неудачи, ощущает всегда; стало быть, истины как функции устройства человече­ской жизни. Тогда и только тогда мы в изумлении постигаем, что изначальный, первичный смысл вопроса Пилата: «Что есть истина?»14 — вопрос не о критериях или отличительных чертах, а о чем-то предшествующем всему этому; т. е. каковы особен­ности, точные черты этой особой необходимости или интереса человека, который мы обычпо называем истиной. Как при под­нятии занавеса, благодаря этому замечанию нашим глазам от­крывается целый мир новых вопросов, по своему характеру в большей степени основных, исходных, или первичных, чем те, что до сих пор были тематически рассмотрены и исследованы в философии. То же самое мы могли бы сказать применительно к традиционной проблеме Бытия.

Человек не имеет нрава быть радикальным в своем поведе­нии. Это не является, как обычно полагают, вопросом темпера­мента, так что в конце концов человеку приходится решать, нужно ли быть или не быть радикальным в поведении. Все в че­ловеке проблематично, опаспо, частично, недостаточно, относи­тельно и приблизительно. Отдавать себе в этом отчет — значит действительно быть человеком, быть идентичным самому себе, выйти на человеческий уровень. Напротив, вести себя радикаль­но — значит не осознавать относительности и спорности, состав­ляющих первоначальную сущность человека, и, значит, бьи ь совершенно слепым и пасть ниже человеческого уровня. Поэ­тому физиономия радикала предстает перед нами нолузвериной.

Существует лишь один вид деятельности, где человек может быть радикальным. Речь идет о единственном виде деятельности, где у человека, хочет он того или нет, нет иного средства, кро­ме как быть радикальным: это философия. Философия опреде­ленно является радикализмом, так как она представляет собой стремление открыть корни всего того, что пе само показывает их нам и в этом смысле их не имеет. Философия добывает че­ловеку и миру их недостающие корни. Это далеко не означает, что философия достигает того, что намеревается достичь. Как мною неоднократно было показано, философия живет не своими достижениями, они не служат ей оправданием. Напротив, в от­личие от всех других интеллектуальных занятий человека она представляет собой постоянное поражение, и тем не мепее нет иного средства, как каждый раз начинать ваиово, приниматься за дело, обреченное на неудачу, по — все же! — не невозмож­

***304***

ное. Это вечный Сизифов труд — напрасно вкатывать на гору тяжелый камень. Но Ницше напоминает нам, что Сизиф —от eophóg, т. е. **разумный**, Sapiens, и это слово, как и его греческий; эквивалент, означает не эрудита и не человека науки, но гораз­до проще — того, кто ощущает «оттенки», тонкого ценителя,, в общем, человека с хорошим вкусом.

Скажем тогда, что в философии человек устремляется к не­вероятному и плывет к берегу, которого, возможно, не существ вует. Уже этого было бы достаточно, чтобы показать, что фило­софия, возможно, представляет собой знание, но никак не науку... Науки не имеют смысла без достижения, по меньшей мере ча­стичного, своей цели. Правда, цель науки — быть не знанием; в полном смысле этого слова, а предварительным построением- для того, чтобы стала возможной тех пика. Ие входя в подроб­ности проблемы, достаточно напомнить неопровержимый факт: греки, создавшие науки, никогда не считали их — даже Ари­стотель — подлинным знанием. И за этим не предполагается никакая трудная идея о познании, к которой приходят путем: сложной умственной работы, удовлетворяющей философов.. Напротив, это значит то, что человек улицы прекрасна понимает, слыша слово «знать»,— совсем не то, что предла­гают и совершают науки. Поскольку человеку с улицы чужд скрытый смысл слов, а доступен общий, прямой. Так, под по­знанием он понимает полное знание о вещи, целостное знание о том, какова она; возможно, это единственная точка, в которой совпадают мнения философа и человека с улицы. Хорошо, нау­ки не являются и не претендуют на то, чтобы быть таким зна­нием. Они не предлагают выяснять, каковы вещи, какими бь£ они ни были и какими бы ни были условия, в которых они на­ходятся, а, напротив, исходят лишь из возможного, узнают а вещах лишь то, что **заранее** определено и достижимо и в то же время приносит практическую пользу. Стало быть, мысль о том,, что науки действительно выступают в качестве подлинного зна­ния, трудна для понимания и требует сложных построений, так как но отношению к ним смысл этого слова сильно усечен и, строго говоря, представляет собой гибрид нозпания и практики.. Разумеется, науки тоже не достигают всего, к чему стремятся,, их достижения лишь частичны. Но в философии достигается все или ничего. Таким образом, науки — это аанятия, в которых цель достижима; но они не являются собственно познанием,, в то время как философия — занятие, в котором цель малодо­стижима,— есть проявление подлинного знания.

То, что Философия несет в себе от поражения, и превращает ее в самую глубокую деятельность, на которую только способен человек,— я сказал бы, не впадая, подобно Хайдеггеру, в пре­увеличения,— и в самую человечную. Поскольку человек и есть в сущности поражение, или, другими словами: сущность чело-^ века — это его неизбежное и великолепное поражение. В чело-\*

**20** Заказ **JSÍ&** 406

Феке не терпит краха или терпит крах только per accidens \* его животная основа и\*.

Из этого следует, что определение и оценка философии долж­ны быть обратны обычным. Ведь из сказанного явствует, что исе философии представляют собой достижение, поскольку яв­ляются именно философией. Какими бы ошибочными ни были **ее** теории, все они в перспективе являются философией — фило­софией, радикальной по методу и универсальной по тематике и потому более истинной, чем любое нефилософское занятие, неполное и находящееся в границах мира. Более того: эти фило­софии — уже достижение, с самого первого их шага; само нача­ло деятельности, философский инструментарий и «выход из имеющегося мира», механически принятого, мира общих мест — <>то начало обретения истины. Так как философия представляет собой деятельность, а деятельность есть движение, имеющее terminus a quo \*\*, из чего исходит и что покидает, и terminus <ad quem \*\*\*, который ищет и к которому стремится, мы скажем, что философия с самого начала выходит за пределы первого и никогда не достигает другого.

Философия, повторим еще раз, всегда терпит крах. Но, не •останавливаясь на этом, мы должны задаться вопросом: не яв­ляется ли то, что мы называем постоянным крахом философии, •ее положительной миссией? Ведь любопытно, что ни одна эпо­ха не ощущает **свою** философию как крах; это следующая эпо- :ха, бросив взгляд назад, видит ее таким образом. Но видит ее тгак **потому**, **что** обладает философией более полной, более ради­кальной, и мы называем поражением эту меньшую полноту и ■целостность предыдущих философий. Когда мы взбираемся на гору, каждый наш шаг — это стремление достичь вершины, и =если на каком-то из шагов мы обернемся, то любой из сделан­ных окажется не достигшим цели, хотя каждый шаг, подобно -самому последнему, был сгремлением достичь вершины и верой,, что уже почти находимся там. Человек, который верит, что в .любом месте он — центр Вселенной, на любой высоте, где бы он .ии находился, верит, что именно эта высота — вершина мира.

Итак, мы понимаем философию, мудрость и **знание** как жаж­ду **достичь** корней, что подразумевает одновременно и стремле­ние к ним, и их нехватку. Философия терпит поражение, пото- :му что не достигает последнего из корней, к которым стремит­ся, но она попадает в цель, достигает ее, если срав­нивать философию с другими видами деятельности, с другими суждениями человека. Терпя крах в целом, она всегда тверже и слаще, сочнее любой другой формы жизни и мира. Заметим ;в скобках: «корни»— не больше и не меньше метафора, чем

**\* Случайно (лат.).**

**14\* См. «История как Система» и «Предисловие к „Истории философии\*4 ЛБрейера»15. 1**

**\*\* Начальный пункт (лат.).**

**\*\*\* Конечный пункт (лат.).**

***306***

любой другой термин. Весь язык метафора, или, лучше сказать\* любой язык находится в постоянном процессе метафоризации.. Чистая случайность, что мы обычно не говорим «корень» вме­сто «начало», «причина», arkhé, aitía, «основание», «мотив». Бы­ло время, когда в индоевропейских языках, чтобы выразить идею Бытия, употребляли слово, означавшее «возникать, про\*

растать». Так, существовал индоевропейский корень bhu; сапс-

//

критский abhut (аорист), греческий e<pv (éphy). От этого у на­шего глагола ser осталась перфектная основа: fui, fue. Это пока­зывает, что в какой-то период для выражения самых глубоких и абстрактных отношений действительности явно использова- лась система ботанических представлений, «вошедшая в моду» с недавним открытием земледелия. Если бы в ту эпоху су­ществовала Философия, очень вероятно, что сегодня вместо «начало» мы говорили бы «корень», и эта работа называлась бы не «Начала теории Лейбница», а «Корни теории Лейбница». Философ — специалист по корням, поэтому у него нет другого средства, как совершать коренные изменения, к чему совершен­но неспособна «философия здравого смысла» Менендеса Пелайо 16\*.

§ 30

[Вера и истина]

Вот уже некоторое время мы, как древние евреи вокруг Иерихо­на, совершаем круги около философии. Эта стратегия цикличе­ского приближения. По мере того как мы совершаем эти обхо­ды вокруг, перед нами возникают раз и другой повторяющиеся, те же самые виды города; но каждый раз ближе и под другим углом. Пройдем еще один круг.

Я говорил в противоположность Хайдеггеру, что философия не рождается от ощущения отчужденности мира, которое при­ходит к нам, когда мир как система инструментов и принадлеж­ностей терпит крах, когда он обнаруживает свою независимость от нас, которую мы пазываем его Бытием; я указал, что это ка­жется мне ошибочным, поскольку нет и пе может быть момен­та, когда мир не был бы отчужден для человека, и однако, не всегда, больше того, почти никогда человек не думает о томг что вещи обладают Бытием, или, что, в сущности, то же самое,, он почти никогда пе занимается философствованием. Напротив, я говорил, что философия зарождается и возрождается, когда, человек теряет веру или систему традиционных верований и,, стало быть, впадает в сомнение; когда считает, что нашел новый метод или via \*, чтобы уйти от сомнения. Человек существует' в вере, впадает в сомнение и через философию выходит из не­го во Вселенную. Из этих двух тем первая более сложная. По> этой причине мы начнем со второй.

\* Путь, способ (лат.).

**20\* 807**

Я уже отмечал, что философия не может быть первичной деятельностью человека, но предполагает некую предшествую­щую, в которой человек живет верованиями15\*. Стыдно, что не существует фундаментального описания формы жизни как су­ществования, исходящего из верований, и не менее стыдно, что **никогда** не было убедительно рассказано о самом важном, са­мом значительном явлении в Истории, какое только могло про­изойти и какое неоднократно происходило: когда теряется, уле­тучивается вера, эта удивительная превратность судьбы, когда большая группа людей, безоговорочно веривших в картину ми­ра, начинает сомневаться в ней. Пока этого не происходит, не может быть полной ясности ни относительно происхождения Философии, ни относительно того, что она собой представля­ет 1б\*. Меня всегда особенно удивляет, что такой человек, как Дильтей, как никто подготовленный, чтобы выяснить это, не сумел увидеть, как однажды из греческой жизни родилась фи­лософская деятельность. В своем «Введении к науке о духе» он спокойно начинает излагать первые философские теории, как будто бы занятия философией были самым естественным в ми­ре. Вот еще одно свидетельство того, как Дильтей, чье гениаль­ное и мощное усилие было направлено на преодоление любого **натурализма** в рассмотрении человека, оставался всегда в конеч­ном счете его пленником и никогда ие достиг того, чтобы думать о человеческой действительности с исторической строгостью, но лишь снова и снова ириходил к традиционной идее о том, что человеку свойственна некая «природа», которой он и является.

Если бы было создано это описание «жизни в вере», стало <5ы очевидным, что в ней отсутствует идея Истины. Она пе мо­жет сложиться иначе, чем когда человек обнаруживает **дейст­венно** перед собой другие верования, т. е. верования других. Что стоило бы объяснить в данном случае, так это «жизнь как веро­вание», для того чтобы с ней произошло то, что зовется «дейст­венной встречей» с другими вероваииями. Ключ к объяснению на­ходится там, где его меньше всего надеешься обнаружить: в объ­яснении противоположного явления, состоящего в том, что в это время в Западном Судане и близких к нему областях жили бесчисленные малые народы или племена в постоянном контак­те друг с другом, и однако, каждый оставался верен своим тра­диционным верованиям без урона, наносимого вере присутстви­ем других людей и постоянными кодтактами с ними, с неизменным спокойствием верящими каждый в свои различные догмы. В племени Эве из Того говорят о человеке, принадле­

**1б\* Здесь я не могу повторять то, что я имею в виду под «верованиями» sensu stricto, в узком смысле. См. мой очерк «Идеи и верования».**

**16\* Мы увидим это, если я сумею опубликовать в 1948 г. свое эссе «Воз­никновение философии». Здесь я не стану касаться проблемы, поскольку она формально-историческая и .объяснять ее — значит всерьез заниматься историей, а любая история, чтобы быть убедительной, требует длительного изложения.**

***308***

жащем к другому племепи или роду: «Он танцует под другой барабан»17\*. Тех, кто действительно предан наукам о человеке, всегда радует проявление «изменчивой и разной» натуры чело­века. Так и в этом случае. Барабан — инструмент, символизи­рующий систему верований и норм для множества первобытных пародов. И коллективный ритуальный танец представляет со­бой религиозную и «интеллектуальную» деятельность по преи­муществу, т. е. но отношению к трансцендентному, которым яв­ляется мир. Это поразительно, и это обязывает меня подать моему другу Хайдеггеру мысль, что для африканских негров ■философствовать значит танцевать, а не задаваться вопросами о Бытии. Тот, кто не способен **увидеть** и **понять** эти удивитель­ные гомологии, не способен заниматься науками о человеке. По­скольку оказывается, что ритуальный коллективный танец при взволнованном присутствии всего племени был именно тем, что в благочестивой Греции составляло основной религиозный акт, в котором человек обращался к Богу, а Бог нисходил на чело­века, то стало быть, этот танец и присутствие при этом зрелище строго гомологически мышления и молитвы, были их «духовны­ми упражнениями». Хорошо, теперь смотрите, каков парадокс человеческой реальности: этот праздник танца назывался в Гре­ции theoría. А теперь попробуйте убедить меня в том, что та­ким образом толковать факты, т. е. говорить, что для африкан­ского негра философствовать — значит танцевать,— это прихоть и каприз, которые и мне отвратительны. Следует вспомнить, что прежде перцептивно-концептуального «способа мышления», сделавшего возможным философию, люди в течение сотен тысяч лет использовали другие, очень разные. Действительно, рань­ше в человечестве преобладал скорее «образно-чувственный», чем мифологический, «способ мышления», а еще раньше, на десятки тысяч лет раньше — визионерский «способ мышления», который сегодня сохранился у большой части североамерикан­ских индейцев и шаманствующих народов северной Азии 18\*.

Только когда человек отдает себе отчет в том, что наряду

**|7\* Dietrich Westermann: Die Glidyi-Ewe in Togo (1935, S. 140). Вестер- мапн— один из самых больших ученых в современной точной Этнологии. Разумеется, все, в том числе Малиновский ,8У находятся ниже необходимого сегодня уроиил наук о человека. Весгерманн приводит одпу из слышанных «м поговорок: «Тот, кто нигде ие был, думает, что лишь его мать умеет гото­вить». Что это — сегодняшняя банальность или такое же старое речение, как другие? Выло бы интересно выяснить, поскольку если оно недавнее, то может служить проявлением начала неверия, а если нет, что по мно­гим причинам наиболее вероятно, здесь существует неоспоримая связь: «сосуществонание различных веровапий не имеет влияния на веру различных племен. Это действительно бросается в глаза даже простому читателю, на­столько далекому от этих проблем и слабому читателю, как я, и если не кажется проблемой этпологам, свидетельствует о том, насколько они, как а историки, и филологи, мало внимательны.**

**и\* См. мою книгу «Комментарий к „Нируи Платона».**

***309***

с его верованиями существуют другие, которые, став ему из­вестными, кажутся достойными веры примерно в той же сте­пени, что его собственные, у него возникает новая необходи­мость: уметь различить, какое из двух верований **в конечном итоге** заслуживает веры. Эта необходимость, нужда, потреб­ность выбирать между двумя верованиями и есть то, что мы называем «истина». Теперь, я полагаю, ясно, что пока жизнь полна верований, они не дают ни ощутить, ни даже понять, что такое Истина. Как я показал в другом исследовании, для «веро­ваний», в отличие от «идей» и суждений — включая строго на­учные теории — характерно, что действительность, цельную и подлинную, для нас составляет то, во что мы верим, а вовсе по то, что мы мыслим. Иными словами, наши «верования» никогда не предстают пам как мнения личные, коллективные или всеоб­щие, но как «сама действительность». Более того: о части на­ших верований мы не догадываемся. Они действуют в нас за пределами нашего осознания, и чтобы обнаружить их, следует искать не среди «идей, которыми мы располагаем», а среди «ве­щей, с которыми мы считаемся». Мы осознаем верования пе как то, в чем «отдаешь себе отчет», noésis, а прямо и просто как то,, «с чем считаешься».

Отдавать себе отчет в чем-то, но не считаться с этим, как с кентавром, с математическими теориями, с теорией относи­тельности, с нашей собственной философией,— так поступают с «идеей». То, с чем считаются, пе думая, не отдавая себе в этом отчета,— это прочность земли, когда мы собираемся сделать следующий шаг, это восход солнца завтра утром,— это «веро­вание». Отсюда следует, что **мы никогда не верим в идею**, а так как теория — наука, философия и т. д.— это не что иное, как «идеи», человеку не следует притворяться, что он верит в тео­рию; у любого же, кто, извращая действительность, ведомый ма­нией геройства или желанием фиглярничать — из этого ничего не выходит, и иногда маньяку и фигляру приходится платить­ся жизнью,— хочет прикинуться, что **верит** в свои **идеи,** на ли­це написано почтенное мошенничество. «Идеи» нам внушаются\* они убеяедают нас, они «очевидны» или «вероятны», но они та­ковы, поскольку никогда не перестают **просто** быть нашими идеями и никогда не становятся самой реальностью, какой для нас является то, во что мы верим. Поэтому теория, идеи, даже самые серьезные и доказательные, в нашей жизни имеют ха­рактер спектральный, ирреальный, воображаемый, в конечном счете не совсем **серьезный**. Я говорю об этом, поскольку мы ни­когда не **являемся** нашими идеями, не смешиваем себя и их, а просто мыслим их, а все мышление, кратко говоря, не что иное, как вымысел. Наука просто точный вымысел, и я когда- нибудь покажу, что это прописная истина, поскольку ясно, что нет ничего точнее вымысла, воображения, того, что придумыва­ется ad hoc, чтобы быть точным, как мы увидим позже, коснув­шись самого строгого метода современной Математики. Любо-

***810***

лытно, что Декарт и Лейбниц, которым все подсказывало сде­лать Математику «чистым рассудком», при всей их скрупулез­ности в теории не имели иного средства, как признать Матема­тику плодом воображения. Еще шаг, и они расстались бы со своим методологическим террором по отношению к вымыслу, признав, что весь «рассудок»—это воображепие. Но дело в том, что в этот период еще не признавалось в силу стойкого и необъ­яснимого предубеждения, что мышление — не что иное, как вы­мысел. Поэтому мы всегда ощущаем «идею» как нечто **создан­ное** пами, наподобие того, как мы создаем кентавра и химеру. Поэтому мы **не можем'и,** разумеется, не должны принимать на­ши «идеи», принимать теорию совершенно серьезно. Считая, что мы их создали, мы тем самым полагаем, что можем их разру­шить, стало быть, они могут **подлежать отмене**. Напротив, веро­вания — то, с чем мы, хотим того или нет, вынуждены считать­ся,— составляют мощный и не подлежащий отмене пласт серь­езного, что в конечном счете является нашей жизнью.

Я выражаю особое мнение, утверждая, что «идеями» владе­ем мы, а «верования» владеют нами. Научная теория в той же мере, как и поэзия — ее близнец,— принадлежит ирреальному миру вымысла. Действительность науки — это ее действенное ¿применение, ее практика, и вся теория в принципе применима. Но сама она — ирреальность и фантасмагория.

Когда человек отдает себе отчет, что его верования пе един­ственная реальность, что существуют различные другие, ipso facto\* он теряет нетронутость, невинность и энергию верований. Он отдает себе в них отчет, как в **просто** верованиях, т. е. как в «идеях». Взамен он получает свободу, которой раньше не об­ладал. Верования перестают сдерживать и удерживать его. Те­перь они могут подлежать отмене, они теряют абсолютный вес своей абсолютной серьезности и начинают **сближаться** с поэзией, составляя часть мира, приобретая черты не только серьезности, но и игры. Разумеется, за эту свободу — и за любую свободу,— как за драгоценность, платят. Плагят утратой уверенности, при­сущей верующим, и обретением взамен нее неуверенности, ра­стерянности, тревоги, сомнений, нерешительности. Неуверен­ность, неизвестная верующему, приводит человека к «необхо­димости быть правым». И если он человек в подлинном смысле слова, им овладевает бесконечная тоска, он лишается покоя, жи­вет в смятении, в смущении, пока пе сумеет соорудить для своей расколотой веры подпорки из достоверности. Достовер­ность — это Ersatz \*\* верований.

Безусловно, необходимо объяспить, хотя это и неуместно сейчас, почему, потеряв верования и впав в неуверенность и растерянность, человек не остается тихо существовать в ней, но стремится выйти из нее и «оказаться правым». Дело далеко не

\* В силу самого факта (лат.).

\*\* Суррогат (пем.).

***811***

простое и не ясное... Ведь даже подлипно верующий большую часть жизни пребывает в неуверенности, в беспокойстве, что доказывает возможность жить неспокойно. Почему бы, однако, не принять такой образ жизни и не ввериться ему пассивно? То, что даже самый истинно верующий, я повторяю, проводит жизнь в неуверенности, свидетельствует о том, что основной и принципиальной мерой нашей жизни является будущее: в нем мы находимся беспрерывно, из него исходим, живя в настоящем и в прошлом. Хорошо, будущее — значит неизвестное, и форма «бытия в будущем»— это по необходимости растерянность.

Эта растерянность не случайна, она один из формальных моментов, конституирующих жизнь. Мы можем с уверенностью заявить, что жизнь — это растерянность19\*. Какой бы надежной ни была система верований, в которой происходит становление человека, момент будущего представляется ему скрещением воз­можностей, как тех, что выше нашей воли и предвидения, мо­гущих случиться, так и тех, которые мы сумеем создавать сами, но поэтому-то множественность заставляет нас выбирать что-то одно — по желанию. В любой момент, даже в самом близком будущем, наша жизнь, как норовистая лошадь, может забить копытом, не зная, какой путь избрать, находясь в нерешитель­ности, ощущая в тайниках универсального будущего угрозу бес­численных происшествий, отрадных или устрашающих. Извест­но, что слово «угрожать», amenazar, происходит от термина из пастушеской жизпи — «minari», идущего от классической латы­ни и обозначающего «бросать камни, кидать дубинку, угрожаю­ще махать руками»— то, как пастухи обращаются со стадом. Человек, загнанный жизнью в угол, смотрит неуверенно, как робкая овечка, поскольку представляет, что па него обрушатся камни и удары или, напротив, ласки и нежности, которые ему ниспошлет мрачный пастух, называемый Судьбою, из запредель­ного мира Будущего, с изнанки видимого, и ждать придется не­долго. Твердость в вере служит человеку лишь для того, чтобы легче снести удар или не возгордиться при удаче; но они не избавят его от беспокойства и не придадут уверенности. Чело­век, всегда пребывая в Будущем, по этой причине всегда нахо­дится под угрозой.

Когда же в довершение к этим неизбежным обстоятельст­вам своей жизни он осознает, что утратил верования, посколь­ку стал верить и в чужие, и не знает, на что ему опереться

**19\* 7Кизнь всегда единственна, это жизнь каждого. Были и существу­ют бесчисленные неповторимые жизни. Абстрактные компоненты, входя­щие в состав их формальной структуры, я зову «формальными моментами жизни». Термин, несущий аристотелевский смысл, который мне не нужен, идет от Дупса Скота 19. Какой бы плохой пи казалась мне схоластическая философия — вплоть до того, что она перестает восприниматься как фило­софия,— нужно совсем чуть-чуть, чтобы она стала для меня прекрасней­шей с других точек зрения — как усилие разума. И наиболее убедительным свидетельством этой оценки служит мое стремление использовать все то» что, по моему мнению, в пей можно использовать, и этого немало.**

***312***

в его отношении к миру и к себе самому, неуверенность «окра­шивает» всю окружающую его действительность. «Не snaio, что и думать...»—говорим мы в таких случаях. Вдумайтесь. Дело нэ в том, что у нас нет мнения о таком-то случае, мыслей по это­му поводу. Совсем наоборот. У нас по меньшей мере два мнения по этому поводу, противоположные, если не противоборствую­щие, но в которые мы верим, вернее, верили бы, если бы эта двойная вера не нейтрализовала бы в зародыше нашу способ­ность верить. Каждое из них поочередно завладевает нашим вниманием. Когда передо мною одна вера, я чувствую, что дол­жен принять ее, слиться с нею; па в этот момент является другая, и я ощущаю то же желание — слиться в одно с нею. И эта возможность слиться с какой-либо из них мешает мне быть цельным. Я раздвоен, мое существо разрывается в двой­ственности веры, эта вера в две несовместимые вещи и есть сом­нение, неуверенность. Поэтому представлять сомнение как от­рицание веры, как отсутствие убеждений ошибочно. Напротив: существование сомнения невозможно, если ему не предшеству­ют два учения, два мнения, два положения, в каждое из кото­рых я верю или, лучше сказать, верил бы. Сомневающийся ве­рит больше, чем верующий, заключенный в монолите своей ве­ры. Сомневаться — значит верить одновременно в две вещи, видеть одновременно две несхожие, далекие одна от другой идеи. Это видение двух визирных линий, это мыслительное косогла­зие и есть сомнение. Сомнение — косой брат верования.

Вот почему я не могу принять беспокойство, могу лишь пре­терпеть его. В сомнении невозможно пребывать, поскольку оно означает постоянное метание от одного мнения к другому, без возможности сосредоточиться на каком-то одном. Поэтому в язы­ке существует выражение «впадает в сомнение». Когда сомне­ние велико, его ранг повышается — тогда говорят «в море сом­нений». Находиться в море — это плыть, ме!аться из сторотш в сторону по волнам неуверепиости, боясь пойти ко дну. Сомне­ние не земная твердь, где можно находиться, это текучая сти­хия, где можно только плавать, куда можно упасть и утонуть.

Следует принимать всерьез языковые выражения, в которых Человечество прославило свой тысячелетний «жизненный оныт». Это метафоры, но **подлинное имя вещи** — **метафора**, а не техни­ческий термин. Термин не в понятийном, а в словарном смысле, технический термин — это труа, стерильное, безжизненное сло­во, которое тем самым превращается в фишку, перестает быть экивым названием, т. е. выполнять номинативную функцию, «го­ворить о вещах», т. е. **называть.** Истинный смысл слова **«имя»** — «то, что служит для **называния** кого-либо». Слово **называет** вещь, ¡которой пет здесь, среди нас, и вещь появляется, как собака на зов, становится в какой-то мере присутствующей, она направ­ляется к нам, отзывается, обнаруживается. Стало быть, понятие, на основе которого имя называет вещи, идет от первобытного «одушевляющего» мышления, в котором у каждой вещи есть

***313***

душа, сокровенная сердцевина, откуда она слышит, понимает зов, отвечает и идет.

С момента, когда имя превращается в технический термин, далекий от того, чтобы говорить о вещи, нести ее нам, делать видимой, мы, напротив, должны искать другими способами вещь, обозначенную термином, рассмотреть ее — и лишь тогда пой­мем термин. ^Терминология совершенно противоположна языку20\*.

§ 31

\[Драматическая сторона философии]

Философия — это определенное движение, ведущее к освобожде­нию от сомнения. Без сомнения нет философии. Поэтому она не может быть отчуждением от окружающих вещей и их среды, или мира. В сущности, философия не занимается непосредст­венно миром, а рассматривает определенные предсуществующи& мнения или «способ мышления» о мире. Поэтому философия не является для человека чем-то постоянным, опа не вездесуща и не вечна. Она рождается и возрождается в определенных исторических условиях, когда вера, совокупность «господствую­щих мнений», традиционные поэтические представления теряют силу. Вот почему деятельность философа в ее terminus a quo \* так драматична. Ни одна из предшествующих идей, более того, ни одна тема из тех, что «находятся здесь», в его социальное окружении, полностью его **не устраивают**. Все они кажутся ему ущербными, или неясными, или недостаточно основательными. В этом он доходит до болезненной чувствительности: не можег поверить ни в одпу сколько-нибудь значительную чужую идею, использовать ее, просто жить ею. Отсюда характерное для фи­

**20\* Подумать только, более тридцати лет — легко сказать — я был вы- пужден выносить день за днем, не проронив ни слова, дискредитацию мое» философии множеством псевдоинтеллектуалов моей страны, поскольку я «писал метафоры и ничего больше»—говорили они. Это давало им воз­можность триумфально заявлять, что мои работы не философия. И разу­меется, к счастью, не философия!-—если философия то, что они способны различить. Конечно, я стремился спрятать направляющий мое мышление диалектический костяк, иодобно тому как природа облекает нервы и су­хожилия кожей, под внешним слоем литературы — stratum lucidura (сияю­щим покровом, лат.). Кажется неправдой, что в моих работах, значение которых, кроме этой проблемы, я признаю, отмечено, никто не сделал на­блюдения общего характера и к тому же неопровержимого, что в них речь пе идет о чем-то, что подается как философия и оказывается литерату­рой, но наоборот, о чем-то, что дается как литература и оказывается фи­лософией. Но эти люди не понимают ничего, и совсем ничего не понимают в изяществе, и не представляют себе, что жизнь или произведение могут обладать этой ценностью. И ни в малейшей степени не подозревают, по\* каким существенным и важным причинам человек оказывается изящным животным. Dies irae, dies illa (тот день, день гнева, лат.),**

* **Исходном пункте (лат.).**

***314***

лософов — Парменида, Гераклита, Ксенофапа, Сократа, Плато­на, Бэкона, Декарта, Канта, Гегеля, Конта — презрение к черни. Один лишь тишайший Дильтей ни к кому не испытывал непри­язни по весьма любопытной причине: Дильтей, воспитанный я\* духе так называемого «позитивизма», в глубине души терзал­ся жгучим подозрением, что он создатель новой философии, в то же время оставаясь убежденным сторонником идеи, что время философии прошло, она угасла, словно огни фейерверка.

Будь философия отчуждением от мира, она начиналась бы <5 абсолютного незнания — незнания человека, не знающего о существовании, о возможности существования такой вещи, как знание. Так вот, первоочередная и главная задача философии — понять, что **знание принималось на веру** и это верование оказа­лось ложным.

Первое знание возникает как таковое именно тогда, когда знание—«верование», подвергаясь сомнению, теряет силу и ока­зывается недостаточным. Оно подобно здоровью, о котором мы вспоминаем лишь тогда, когда его нет, в ореоле... отсутствия. Представим себе эту драматическую сторону философии.

Если философия когда-либо была вопросом о Бытии21\*, то именно в Греции. Очевидно, это означает, что так называемое Бытие постулировалось, чтобы заполнить пробел, оставленный тем, что ушло: миром, главной реальностью которого были боги. Обратите внимание па подоплеку этих лихорадочных по­исков Бытия. Речь идет о том, чтобы исследовать все «имеюще­еся» относительно его сущности, или реальности, а это подразу­мевает, что для обладания рёальностыо, для обладания подлин­ным Бытием, одного «наличия» недостаточно. Или, иными сло­вами, Бытие, если оно включено во «все имеющееся», имеет другую ценность, другую градацию, чем «наличие»: это то, что <само по себе есть; то, что, вероятно, есть; то, что почти есть; то, чего почти нет; то, что есть и чего нет, и т. д. Все это, ’в свою очередь, предполагает, что мир, который просто «нахо­дится здесь» и в котором мы живем, именно такой, в котором мы так живем, т. е. мир в свете усвоенных о нем мнений — это обман, мираж, мистификация. «Естественным» было бы пред­ставление о мире, окружении, обстоятельствах, в которых на­ходится человек, как о чем-то совершенно прозрачном и не­сомненном. Обратное чувство, вызванное осознанием ошибоч­ности «господствующих мнений», традиций и особенно того, что богов, основы и норхмы этого мира, больше нет, чувство обман­чивости и нереальности существования стало отправной точкой философии. Произошло отчуждение привычного, или традици­онного, мира. Это страшно: Вселенная, н которой мы находимся **и** которой мы являемся, уже не кажется нам такой, какой она но сути и должна быть: прочной. Она становится бесформенной,

**21\* Мы eiire увидим, что в Греции дело обстояло несколько иначе, ибо бытие не вопрос, а с самого начала — ответ.**

***315***

ненадежной, проблематичной, шаткой. Находиться в ней значит\* не стоять на ногах, а падать, теряться, задыхаться. В жизни до­статочно тяжело сталкиваться с обманом, но только представь­те себе, что этот обман всеобъемлющ, что вся наша жизнь без; остатка становится обманом. Есть от чего сойти с ума! Почув­ствовать себя умалишенным: ничто не является тем, чем долж­но быть, ничто ие является самим собой, но в то же время ока­зывается своей противоположностью, всем, чем угодно,— а ви­новато здесь не повреждение нашего ума, а повреждение ми­ра, который, превратившись в бред и обман, ввергает нас в. безумие! Мир помешался, сошел с ума, и мы в него погру­жены.

Мир как Обмап — это самая обескураживающая «реаль­ность», которую можно определить только обозначив—и почув­ствовав—ее как бытие-в-Ничто, наше бытие. Чистое Ничто луч­ше, ибо довольствуется абсолютным небытием, уничтожая лишь самое себя. Но находиться в Ничто как в абсолютном сомнении значит находиться во власти действующего, активного Ничто, распространяющего на нас свою страшную, губительную, раз­рушительную силу. Жить в воплощенном обмане значит миг за мигом присутствовать при разрушении каждого из наших актов и состояний, при непрерывном убийстве нашей жизни.

Тревога, проникающий до мозга костей страх, которые на­верняка испытывали первые люди,'утратившие веру в богов,, потерявшие «надежный» Мир, оказавшийся обманом, были, не­сомненно, ужасны. Отсюда тот героизм, с которым они искали выхода к чему-то прочному, надежному. Отсюда крики радости\* возбужденная жестикуляция в рассказах тех, кому удалось спа­стись от кораблекрушения, причалив в благодатиой скале — фи­лософии. Это ликующие и в то же время раздраженные крики. Досадующие на традицию, на общие места, создавшие обманчи­вый мир, от которого пришлось спасаться, подвергаясь опасно­сти. Первые философы «трагической эпохи греков» олицетворяли собой оптимизм. Они были оптимистами, ибо полагали, что об­манчивость Мира есть следствие ложных взглядов их предше­ственников.

Ибо когда есть обман, всегда находят и обманщика. Итак\* осознав, что мы погружены **в** Обман, именуемый Миром, можно действовать двумя путями: во-первых, немедленно приписать этот обман намеренному действию какой-либо высшей силы. Во- вторых, счесть его случайностью, ва которую никто не отвечает. В иоследпем случае Обман принимает более невинный вид За­гадки. Гераклит, несомненно, был очень близок к первому пути,, заявляя: «Действительность любит скрываться»20. Одпако фило­софия избрала другой путь. Ее творцам казалось, что размыш­ления о тайной силе, занятой нашим обманом—«злой дух» у Декарта, глубочайшая и почти не понятая идея,— отбрасывают нас назад к мифу, а эти люди ненавидели мифологию, ибо она вне всякого сомнения была вымыслом. Они искали выход, рас­

№

сматривая Реальное просто как загадку, головоломку, отсюда ш усвоенный философами стиль отгадчиков загадок.

Однако нам, конечно, не хватает «науки», которая попыта­лась бы объяснить Мир и обнаружить его истинное Бытие,, исходя из понимания обмана, в котором мы живем и которым является для нас Мир, как дела чьих-то рук. **Кому-то понадо­билось**, **чтобы человек жил в обмане**. «Злой дух» существует. Христианство, маздеизм, манихейство21, картезианство, индуизм,, философия Шопенгауэра были попыткой построить такую «epi- stéme»\*.

Такова драматическая сторона философии, которая с удиви­тельной ясностью отражает эмоциональный элемент, неизменно присутствующий в самой глубине человеческого существа и его жизни: сознание пса, потерявшего хозяина, растерянного жи­вотного, не понимающего ни где оно находится, пи что ему де­лать. Однако определять феномен Жизни как состоящий в своей основе только в этом было бы неверно. Хайдеггер уверяет, что задача философии — показать, что Жизнь есть Ничто22, не за­мечая, что тем самым он опровергает справедливость собствен­ных слов. Ибо Ничто, которое есть Жизнь, обладает особым свойством: в нем возникает безудержное стремление к **наслаж­дению** великолепной игрой теории, философии, открывающей нам, что Жизнь есть Ничто, Если бы Жизнь и в самом деле была одним Ничто, то нам не оставалось бы ничего кроме са­моубийства. Но получается иначе: вместо самоубийства Жизнь принимается философствовать, т. е. неизбежно испытывает удо­вольствие от перетасовки идей, от игры в точность понятий. В моем исследовании читатель еще встретит строки, где я ре­шительно восстаю против традиционного оптимизма философии. Однако пусть он не подозревает во мне ханжества и малодушия перед пугающей негативностью Бытия. Ведь даже признав, что философская догма для того, чтобы совпасть с реальностью, должна быть проникнута крайним пессимизмом, нельзя отри­цать, что сам факт философствования доказывает, что жизнь в корне, т. е. в том, что является главнейшим и сокровеннейшим в феномене Жизни, состоит пе только из Ничто и «тоски», но также из бесконечной спортивной радости, которая наряду со всем остальным приносит великую игру — теорию, и в частно­сти ее высшее проявление — философию. И в исходной точке феноменологии, которая является описанием феномена «созна­ния о...», и в описании феномена Жизни, служащем отправной точкой для так называемого «экзистенциализма», была допуще­на чудовищная ошибка. Поэтому ие следует смешивать всех нас, кто исходит из этого феномена, ибо **уже в исходной точке** мы расходимся, отходя друг от друга. Хайдеггер всегда недо­оценивал то, что реальность Жизнь **с самого начала** имеет уди\*

\* Науку, 8нание (греч.).

***817***

©ительное качество, в соответствии с которым она ежемоментно является не только «возможной Смертью» и, следовательно, аб­солютной опасностью, но одновременно эта смерть находится в руках Жизни, т. е. **Жизнь может принести себе Смерть**. Но если «бы речь шла только о Смерти, последняя была бы не только **возможна**, но и **неизбежна**, т. е. Жизнь, человек прожили бы ровно столько, сколько требуется для самоубийства. Даже при­знав — с оговорками, которые вдесь неуместны,— что Жизнь есть **•феномен** смертного существа и, следовательно, живая опасность и существующее Ничто, мы приходим к выводу, что это возмож­но лишь при условии, что жизнь **к тому же** является принятием опасности, щедрым и радостным посвящением себя Смерти. Жизнь и есть глубокое антагонистическое единство этих двух сущностных измерений: смерти и вечного возрождения, или во­ли к существованию malgré tout\*, опасности и дерзкого вызова опасности, «отчаяния» и праздника, короче, «тоски» и «спор­та»22\*. Поэтому еще в своих первых работах я противопоставлял исключительности «трагического смысла жизни», который рито­рически провозглашал Унамуно, «спортивный и праздничный -смысл» существования, а мои читатели конечно же восприняли эти слова как чисто литературную фразу23\*. Дильтей раньше нас — хотя по некоторым причинам мы не могли этого знать24\* — открыл, что Жизнь есть «eben mehrseitig», что Жизнь имеет «именно множество сторон», что она всегда «одно и другое», т. е. главным в феномене >Кизнь является ее туманный харак­тер, ее существенная проблематичность. Из этого проистекает все, но в первую очередь — философия. Поэтому у философии всегда есть своя особая проблема. По сравнению с Дильтеем

**\* Несмотря ни на что (фр.).**

**22\* 0та формулировка является самой большой уступкой экзистенциа­лизму, однако ее не следует понимать так, будто по другую, неспортивную, сторону жизни находится только тоска. Ничего подобного! Жизнь — это тоска и энтузиазм, сладость и горечь, а также множество других вещей. Именно потому, что с самого начала она по сути состоит из множества ве­щей, нам неизвестно, что она такое. В синкретических религиях Римской империи говорилось об Изиде с тысячью имен. Жизнь — это тоже реаль­ность с тысячью имен; хотя изначально она имеет определенный оттенок или настроение,— то, что Дильтей называет «Lebensgefühl» («жизненное 'чувство»), а Хайдеггер — «Befindlichkeit» («самочувствие»),— этот оттенок не сводится к чему-то одному, а включает неисчислимое множество вещей. На протяжении жизни каждый человек постепенно постигает ее в самых разнообразных и противоречивых оттенках. Иначе исходный феномен, ЗКизпь, не была бы загадкой.**

**23\* Литературу читают, пе думая о прочитапном, поэтому из всего про­считанного делают литературу. Все написанное может быть превращено в литературу тем, для кого чтение — поверхностное действие, скольжение по печатной странице, наподобие катания на коньках. Таким образом, чита­тель фактически является бблыним литератором, чем писатель. Если бы можно было читать анализ бесконечно малых величин или теорию мно­жеств, то читатели превратили бы их в нечто вроде куплетов.**

**24\* См. мое эссе «Вильгельм Дильтей и идея жизни» (Собр. соч. Т. IV) о редких особенностях труда Дильтея, помешавших ее только мне, но и леем остальным воспользоваться им своевременно,**

***318***

Хайдеггер сделал шаг назад, вернувшись к «упрощению» содер­жания вещей и упрощенному стилю их рассмотрения. Ибо и в качестве стиля так называемый «экзистенциализм» является? достойным сожаления шагом назад. С Гуссерлем и Дильтеем? мы — наконец! — достигли такого отношения к созданию фило­софии, когда мы спокойно стараемся только «видеть», чем, соб­ственно, являются вещи, или, точнее, что мы в них видим ясно\*, а что—нет, без кривлянья, без лишних слов, без трагедии или комедии, pari passu \*. А сейчас к нам снова возвращаются па­тетика, жестикуляция, возгласы ужаса, от которых сжимаетсяг сердце, все словечки из лексикона прессы: тоска, тревога (Un- heimlichkeit), решение, бездна (Abgrund), Ничто. «Экзистенциа­лист» исходит из убеждения в непознаваемости человека, а вме­сте с ним и Мира. Все, что не является бездной, глубокой тай­ной, черной пропастью, непознаваемым и омерзительным, «ниче­го не стоит». Он полон решимости не «понимать», ибо экзистен­циалисту, этому типичному «самодовольному господину»25\*, ка­жется, что «понимать» способен каждый, а он — большой сноб,, презирающий Высокое,— не якшается со всеми без разбора,, с теми, кто понимает и подобно Гёте

***вырваться па свет надеется иа тьмы окружной.***

Ему, как наркоману морфий, необходимы тьма, Смерть и Нич­то. Трудно удержаться от смеха и не вспомнить «Отчаяние» Эснронседы24 — одну из немногих оставшихся в Мадриде «жи­вых» вещей,— которое по-прежнему продают у Пуэрта-дель- Соль за мелкую монетку.

**Мне нравятся погосты, Мне нравится равнина,**

**Где бродит труппый дух Промерзшая паскиозь,—**

**И запахами крови Бесплодна и безвидна,**

**И тины — жжет, першит. Бесцветна и темна,**

**С унылым темпым взором Без птиц, жуков и мошек,**

**Могильщик между плит Без солнца и тепла.**

**Бестрепетной рукою *Лишь Смерть, куда пи глянешь,***

**Там черепа крушит. Мерещится одна \*\*.**

Итак, следует отметить, что тщательное описание феномена че­ловеческой жизни, несомненно, открывает пам, что он в своей глубинпой сущности состоит не только из тоски, но и из не менее глубинного «пристрастия к тоске», наиболее ярким при­мером которого является Хайдеггер, ибо он sensu stricto — «лю­битель тоски» в том же смысле, в котором говорят о «любите­лях боя быков». Эта любовь была бы совершенно парадоксаль­ной, но дело в том, что человеку действительно нравится «терпеть лишения», а именно так мы определили спорт\*.

**\* Ровной поступью (лат.).**

**25\* «Восстание масс»23, гл. XI.**

**\*\* Перевод О. Николаевой.**

***319***

Спорт — очень тяжелое, иногда смертельное усилие, которое со­вершается просто так. Прав был Ницше! 25 «Это и была Жизнь? Ну что ж! Попробуем еще раз!» Жизпь — это и ощущение смер­ти и в то же время крик: da capo! \*

Какую бы сторону экзистенциализма мы пи взяли, становит­ся ясно, что так же справедливо и так же существенно то, что ей противоположно. Например, мир как «unheimlich», «чужой» и вселяющий страх. Хорошо, уже у Дильтея Мир начинается как **сопротивление**, но не останавливается на этом. Сопротивляясь, Мир открывается мне как «иное, чем я», как являющееся им. А я, в свою очередь, обнаруживаю, что в этом Мире есть «хо­рошего», благоприятного, **полезного**, отрадного. Потерпев ко­раблекрушение, я страстно мечтаю испытать «сопротивление» твердой земли. Ибо Мир — это не только открытое море, в ко­тором я тону, но и берег, нэ который я выбираюсь. Короче, Мир как оказываемое мне сопротивление открывает мне Мир как «присутствие». Будь он лишь unheimlich, чужим и вселяющим страх, я бы уже ушел из мира, но чувство «чуждости или тре­воги» неразрывно связано с противоположным чувством: уюта2644 и благосклонности. Таков Мир: он и ненастье, и родной очаг.

Итак, я пе верю в «трагическое восприятие Жизни» как в конечную форму человеческого существования. Жизнь не траге­дия и не может ею быть. В жизни же трагедии возможны а случаются.

Идея трагического восприятия жизни—плод романтического воображения, поэтому она произвольна и отдает плохой мело­драмой. Романтизм извратил христианство одного жившего в Копенгагене человека, позера в душе,— Киркегора, песню кото­рого подхватили сначала Унамуно, а затем Хайдеггер.

Христианство заключает в себе не ощущение, не смутный «смысл», а прямую и формально точную **идею**, почти трагиче­скую **интерпретацию** жизни именно потому, что оно не задержи­вается на созерцании феномена Жизни как такового, а **сразу же,** предлагает решение проблемы Жизни — спасение. Поэтому я на­зываю христианство **почти** трагической концепцией: ведь в ко­нечном счете все устраивается и кончается хорошо. Христиан­ство **сразу же** рассматривает Жизнь в связи с Богом и благода­ря этому a limine\*\*, еще не приступив к ее созерцанию, **до уста иовления всякой .связи**, представляет ее как нечто бесконечно далекое от Бога, Ens realissimus \*\*\*, того, кто имеет абсолютное **41** нолное **бытие**. Поэтому автоматически возникает впечатление\* что Жизнь—эго почти бытие, почти Ничто, почти бытие-в-Нич- то, пе-Бытие.

\* Сначала, спопа (ит.у.

**Это астурийское слово едалстншшое, топво соответствующее немец­кому heimlich, gemütlich и английскому cosy.**

**\*\* «С порога», немедленно (лат.).**

**\*\*\* Реальнейшее сущее (лат.).**

***320***

Один из глубочайших умов немецкого романтизма, католиче­ский теософ из Мюнхена Франц фон Баадер27\*, значительно повлиявший на Шеллинга, который это подтверждает, и на Ге- геля, который—как ни странно —не боится это признать28\*, создает фантасмагорическое учение о происхождении материи, которое благодаря прекрасному, почти мифологическому изложе­нию христианской идеи «этого Мира» и по причине малой изве­стности даже в Германии заслуживает, чтобы мы о нем рассказа­ли. Фон Баадер начинает с того, что Бог есть прежде всего Тво­рец, основа вечного Fiat\*. Он по своей природе способен тво­рить лишь то, что совершенно: целостные существа. Поэтому в его первом, изначальном, подлинном творении не было материи. Это был благой Мир первого, еще не падшего человека и «про­стых иерархий» Ангелов, среди которых главенствовали Миха­ил, Люцифер и Уриэль. Но Люцифер возжелал «утвердиться пред Богом», стать независимым и, отрицая начало, давшее ему Бытие, стать началом самого себя, т. е. абсолютным Бытием. Разгневанный Бог повелевает его истребить. Тот, кто захотел стать полным Бытием, должен превратиться в Ничто. Однако в некий момент вечности, неотличимый от предшествующего, Бог проявляет милосердие и отдает новый приказ в отмену перво­го: пощадить Люцифера. Но первый приказ уже начал действо­вать: Люцифер уже превращается в Ничто и, когда приходит второй приказ, от его Бытия остается только последняя, ничтож­ная часть, благодаря которой он еще может быть чем-то, т. е. почти Ничем. Это бытие, которое полно не-бытием ровно на­столько, чтобы нести свое сущностное Ничто, которое сумело стать только неудавшимся не-бытием и прерванным уничтоже­нием, и есть Бытие материи, «этот Мир» и мы в нем. Согласно фон Баадеру, неверно утверждать, что Бог создал материю. На его взгляд, нет ничего более антирелигиозного, чем смешивать материю и тварь. Тварь, подлинное творение и детище Бога, была великолепна, но пала и в падении подлежала уничтожению. Материя представляет собой границу этого уничтожения, так сказать, онтологический дифференциал, на котором было задер­жано полное погружение твари в «бездну». Отсюда следует, что материя, или сущее-Ничто, обязана своим существованием не акту творения, а божественному акту праведного разрушения,

**27\* 1765—1845 — почти те же годы жизни, что и у Шатобриана. Это ве­ликое поколение творцов Романтизма. Остальные уже являются арендато­рами. О различии между «творцами земли» и «арендаторами» см. мою «За­рю исторического разума». К примеру, Декарт —это «творец земли», на которой удобно устроился «арендатор», господин Паскаль, который так нра-: вится всем господам.**

**¡i 28\* Не больше и не меньше, как в «Энциклопедии философских наук» г(1827), где он не скупится на следующие признания: «Относительно жо большей части тех положений, а может быть, и относительно всех поло­жений... мне было бы нетрудно прийти с ним к соглашению, а именно, показать, что они на самом деле не противоречат его воззрениям»26.**

* **Да будет! (лат.).**

21 Заказ ñ 406 **82t**

прерванного актом милосердия. Благодаря ему Ничто, т. е. ма- териальный Мир и находящийся в нем человек, может от своего почти полного ничтожества, от своей исчезающей сущности вер­нуться к полноте Бытия. И таким образом суметь сделать "что-то из Жизни, которая есть Ничто. Это великолепная идея и заме­чательный пример того, как можно совместить диалектику с ми- <|>ом29\*.

Сходство словаря «экзистенциализма» со словарем Баадера говорит о том, что первый не чурался романтического зелья. Сильней всего ему ударил в голову самогон провинциального ро­мантизма, изготовленный Киркегором. Он был типичным «про­винциальным гением». В жалкой обстановке Копенгагена, где 'все такое игрушечное, до смешного конкретное, где любой че­ловек автоматически превращается в «bon-homme»\*, «типа», в забаву толпы и получает прозвище, Киркегор, шут, смеющийся над самим собой — что вовсе не редкость для двух последних поколений романтиков (ко второму принадлежит Бодлер),—ка­рикатура на Гегеля, мечтает «сыграть» анти-Гегеля, устроить спектакль для публики и для себя, чтобы прослыть редким «ти­пом», «чудаком», над которым потешаются уличные мальчишки, тыча в него пальцем, как только он вынырнет из-за угла в го­родке, где все углы известны наперечет. С этим тщеславием, с этой болезненной чувствительностью, которой так часто стра­дает интеллектуал, оказавшийся в крепостном плену у провин­ции, из которой, он знает, ему никогда не выбраться, Киркегор не мог не стремиться быть «исключительным», «необыкновен­ным»30\*. Порой за его жалобами на узость круга публики про­глядывает неосознанная неудовлетворенность провинциальными мерками его мира. «Рассуждая по-человечески, судьба необыкно­венного человека в таких ничтожных условиях, как в Дании,

**2э\* «рак как люди той эпохи, творцы романтизма, нередко обращались к образу электричества — слово «электрический» одно из самых распрост­раненных— и химии, Баадер называет эту конечную возможность, предо­ставленную нам нашей материальностью, нашей эвентуальной «детарта- ризацией», растворением тартара. (Игра слов. В испанском языке слово ^«destartarización» может означать и уничтожение ада, тартара; и нейтрали­зацию винной кислоты.— Примеч. пер.).**

**\* Добряк (фр.)\***

**80\* См. тексты, собранные в книге Ж. Валя «Киркегорианские исследо­вания», 1938. С. 29:.«В конце февраля 1847 г.»,—мы знаем это, потому что гипертрофированное провинциальное тщеславие находит удовлетворение в писании подробнейших и циничных дневников, в которых тайно себя воз­величивает,— «он понял, что в служении Богу он должен быть, будет не­обыкновенным» (VII, 221, 229). «Он — копенгагенский бродяга, ибо таким он захотел казаться другим», он — «грешник, избранный, чтобы быть не­обыкновенным». «Я был предназначен для необыкновенного» (X, 70). Дейст4- вительно, только исключительное имеет ценность, однако по-настоящему исключительный человек, а не балаганный лицедей и позер, отличается прежде всего тем, что не осознает своей исключительности, не воспринима­ет себя в этом качестве. Он слишком погружен в творчество, чтобы позво­лить себе роскошь самосозерцапия. Для этого нужен известный «избыток времени», которым располагает тот, кто не исключителен.**

***322***

не слишком счастлива. Это настоящая пытка»31\*. Я знал другого человека, как две капли воды похожего на Киркегора, поэтому вижу последнего насквозь. Для столь важной цели, как демон­страция собственной экстраординарности, сгодится все. Но луч­ше всего в подобных случаях пойти ва-банк: зло подшутить над тем, что особенно волнует публику. Религия — это единственное, о чем до сих пор продолжают **говорить** в Копенгагене. Киркегор, глазом не моргнув, устроил скандал в христианстве. Это изби­тый прием в городках средней руки. Памятуя о том, что Св. Па­вел среди множества других вещей упомянул, что христиан­ство — это смятение, Киркегор по сути дела превратил всю рели­гию в скандал и с помощью **этого** скандала устроил **свой** соб­ственный. «Скандал,— наивно замечает Жан Валь,— имел для него огромную притягательность». «Только избранное Богом ору­дие может устроить огромный скандал», и, отправившись на кладбище, чтобы оскорбить прах всем известного и всеми ува­жаемого теолога Мюнстера, он в самом деле вызывает огромный скандал, «третий великий скандал после проповедей Христа и женитьбы Лютера»32\*. По мнению этого человека, его нелепые выходки в собственном городке должны отозваться эхом в глу­бинах космоса. Вот наглядный пример для того, кто желает внать, в чем заключается огромное зло «провинциальности», почти противоположной доброму провинциализму, в который ухо­дит корнями и которым живет любая нация. Житель провинции считает, что его провинция — это его провинция, «провинциал» же полагает, что его провинция — это Вселенная, а его деревня — галактика. Таким образом, черты деревенской жизни смехотвор­но раздуваются до вселенских размеров. К тому же следует под­черкнуть, что человек, способный поверить в бессмыслицу, кото­рую я только что воспроизвел, сегодня пользуется благосклон­ностью печати, пе забывайте и о том, что я отметил как бы ми­моходом ранее: опыт научил меня подозревать любого, кого хвалит печать. Возможно, у этого человека и есть какое-либо вы­дающееся качество, но это скорее повод для плохих отзывов. Хо­рошие он может получить лишь в случае, если вдобавок ока­жется интриганом или непорядочным человеком со множеством грехов, чья слава никому не докучает.

В провинции нельзя прослыть умным или чувствовать себя таковьш, не разыгрывая какой-нибудь роли. Дело в том, что в провинции нет настоящей «публики», перед которой можно про­сто быть самим собой. Настоящая «публика» абстрактна, ибо состоит из множества невидимых и совершенно разных людей, личные качества которых несущественны. Такую настоящую публику непосредственно интересует не личность «публициста», а только «темы в себе», и от умного человека требуется одно: проявить свою «индивидуальность», свою «гениальность», при-\*

**8l\* Там же. С. 35 (1849. С. 45).**

**82\* Там же>. С. 37 (с. X9, А 219, 1830).**

**21\***

***823***

ложив ее к материи, о которой идет речь, и растворившись в ней\* В провинции же нет иной материи, иных вопросов, кроме дру­гих людей, «прекрасно известных всему свету», т. е. известных в пределах провинции. Вся провинциальная жизнь направлена внутрь и состоит в постоянном поглощении собственных выделе­ний и в постоянном втягивании внутрь того, что уже внутри. Поэтому провинциальный «умник» должен создавать не теории для незнакомых ближних, а роль для самого себя, «хорошо из­вестной» личности, нанример выбрав в качестве dramatis persona \* амплуа общепризнанного, официального и личного врага ува­жаемого господина Имярек. Когда в казино хотят позлословить о господине Имярек, то ждут появления «оригинала» и «умни­ка», специальность которого — элосл овить о господине Имярек. ¡Так и Киркегор в Копенгагене. Провинциальной знаменитостью там был теолог Мюнстер. Поэтому Киркегор но сути дела стал тем, «кто оскорбляет и поносит теолога Мюнстера».

Не думаю, чтобы кто-либо из писателей отошел от христиан­ства так далеко, как Киркегор, ибо последний настолько про­винциален, что сумел превратить эту религию в вопрос, волную­щий только жителей Копенгагена. Он умудрился превратить вопрос о Боге и Дьяволе в нечто вроде спора о том, кого считать королем пустыни, льва или тигра,— вопрос, который каждый ве­чер обсуждается в казино «живыми силами» поселка.

Не удивляйтесь, что я задержался на теме провинциальности. Строго говоря, нам следовало бы сказать о ней гораздо больше, ибо провинциальность—одна из злейших язв Запада. Европа стараниями социалистов не только лишилась капиталов — это мевя не слишком огорчает, хотя это и не пустяк,— гораздо ху­же то, что стараниями провинции и провинциалов она лишилась столиц. Четверть века назад в «Восстании масс» я привлекал внимание к этому уже тогда достаточно заметному явлению. За­тем события стали развиваться с пугающей быстротой. Уже дав­но я бил тревогу в «Ревиста до Оксиденте», предупреждая, что мир глупеет на глазах, как это было приблизительно в 80-е го­ды до P. X. Так вот» одна из причин умственного оскудения — всеобщая провинциальность.

К несчастью, уровень интеллектуальной жизни понизился всюду, однако **в** странах, где он никогда не был достаточно вы­соким и стабильным, падение умов вашло так далеко, что опусти­лось ниже уровня моря w\*f как в озере Асфальтит.

\* Действующего ляца (лат.).

88\* Мадрид почти и Факим подозрением относится к идее, которая С трудом в навл аробудшмсы он снова нр«йра1йлси а огромную деревню ароышцгш Ла»Мавча, которой он всегда и© сути дела оставался, и » отчетливо в неистребимо ороступяло eco исконно мадридской. Мадрид, как овечка волкам» был отдай на растераяние провинциальным «интеллектуа­лам» \* любителям. Любитель — это тот же ириьинцвад в области своего увлвченвд,

¿24

Философия, как ничто другое, не терпит никакой провин­циальности, ибо неизбежно является перспективой радикальной по методу и универсальной по теме. Все остальные человеческие перспективы неполны, и их «способ мышления», чувствования, пли существования означает провинциальность мышления, чув-| ства и Бытия, Философия питает отвращение ко всему ограни-i чениому, обособленному и пристрастному. Философ никогда не принадлежал ни к одной из сторон, впоследствии же все стре­мились встать на его сторону.

§ 32

[Радостная сторона философии]

Все это свидетельствует о неуместности тона, принятого сегодпя в философии. Хотя тема и содержание философии действительно наполнены предельным драматизмом и патетикой, сама она, бу­дучи теорией и просто комбинацией идей, подобно любой игре,, наделена от природы жизнерадостным характером. В сущности философия является игрой идей, поэтому в Греции, где она ро­дилась, как только досократики оправились от травмы, причи­ненной ее открытием, в философских высказываниях прочно установился радостный стиль ноедииков и спортивных состяза­ний. **Философия** стала такой же **игрой**, как метание диска или борьба.

Когда мы считаем наши верования самой реальностью, это означает, что сфера нашей жизни, на которую они распространя­ются и воздействуют, воспринимается нами крайне серьезно, на­столько, что все другие сферы кажутся пам по сравнению с ней более или мепее воображаемыми, т. е. несерьезными. Вспомнив, что происходит с нами при чтении стихов, легко понять, о чем я говорю. Читая иоэму, мы отключаемся от реальной жизни и как бы переносимся в нереальную жизнь поэмы. В эти мгнове­ния мы как бы пе живем всерьез, наоборот, нам удается ускольз­нуть от тягостной и несокрушимой серьезности, которая в конеч­ном счете и есть жизнь. Нетрудно ионять, что в этом смысле поэзия несерьезна. Провозглашая это, мы раздражаем поэтов, которые, как известно, есть genus irritable\* и к тому же по яв­ной и благостной воле богов божественно неспособны пичет по­нимать. Ведь раздражаясь в ответ па это наблюдение, они но понимают, что отсутствие серьезности, полная безответствен­ность— это восхитительная миссия и редкий дар, благодаря ко­торому другие смертные могут хотя бы изредка наслаждаться метафизическим отдыхом и свободой от тягостной серьезности жизни. Но дело в том, что сказанное нами о поэзии можно от­нести, хотя и в меньшей степени, к области научных истин, тео\*

**\* Раздражительное племя (лат.).**

22 Заказ Jsft 406

***325***

рий и идей. Если по сравнешпо с поэзией паучпая истина ка­жется серьезной, то но сравнению с верящей, доверчивой жизнью идеи ие такая уж серьезная вещь. Поэтому мы помещаем теорию ближе к иоэзии, чем это обыкновенно — по неизвестной мне при­чине— делалось, чтобы не спутать ее с неотвратимой реальностью жизни. Поместить философию на точно соответствующий ей уро­вень настроения очень важно. Если мы будем относиться к ней только с пафосом, как к религии, мы погибли, ибо тогда мы по­теряем «свободу духа», акробатический задор и отвагу, без ко­торых нельзя заниматься теорией. Итак, на мой взгляд, фило­софствованию больше соответствует не тягостная серьезность жизни, а алкионическая жизнерадостность спорта, игры. Не хмурьте брови, ие разыгрывайте изумленное негодование. Я но\* глупец и не педант. По крайней мере, не невежда. Прочтито «Законы» Платона (820 с—d), где он, прожив долгую жизнь,, подытоживает свой огромный философский и научный опыт: «Итак, по-видимому, игра в шашки не столь далеко отстоит от этих наук»27. Поразительная гениальность, накопленная и скры­тая в этих нескольких словах, поможет нам попять, почему Де­карт и Лейбниц играли в шахматы и альбур и побуждали своих учеников очень серьезно изучать игры.

Поверить в теорию относительности или в квантовую меха­нику можно предложить только в шутку или вопреки здравому смыслу. В этих теориях можно только убедиться, а поскольку\* мы приходим к убеждению исключительно с помощью интеллек­та, то и сами теории ограничены его пределами. Они убеждают в силу своей «истинпостп», а истинны они не по каким-либо эмоциональным причинам, а в соответствии с «правилами» тео­ретической «игры», особыми требованиями, которые предъявляет к себе теория, стремящаяся к совершенному порядку. Не боль­ше и не меньше. Через несколько страниц мы столкнемся с гран­диозным событием, узнав, что точнейшая современная математи­ка определяет себя как игру и с незначительными поправками подтверждает тезис Пуанкаре, согласно которому математика яв­ляется сводом условных положении и, следовательно, игровым,, а не эмоциональным комплексом. В теории речь идет лишь о вза­имном соответствии некоторых высказанных кем-то идей, a it реалистических теориях вроде физики — еще и о соответствии изучаемым фактам. Стало бьпь, вопрос ие стоит о том, чтобы s’engager или пе pas s’engagei \* и тому подобных выдумках про­винциального «экзистенциализма»34\*.

\* Ап га жироваться или по ангажироваться (фр.).

8ч\* Читатель, вероятно, заметит, что дчжо но впешпему виду, facies\* экзистенциализм принадлежит к стилю жи:жи, госпюда вовавшему четвери\*, века нааад. И н самом деле, книга Хайдеггера, которая была гениальной\* г.пигой, вышла в свет ровно двадцать лет назад. Однако все ато ир\*»мя ушло па то, чтобы она достигла провинции, которой в начале века слал Париж — любопытнейший случай превращения «столицы мира» в захолустье,— и по- атиму изрыв пастуиил лишь сейчас. Так называемые «низшие ишеллекчу-

***SZ6***

Поскольку понимание того, что теория **чем-то** папомипает игру, пришло к нам как озарепие и мы воскликнули: «Да, ото так!»—нам следует немного подумать. Понятие «игра», взятое сразу в полном объеме, включает в себя необыкновенное разно­образие признаков, компонентов и масштабов. Едва обратив па него внимание, мы сразу же замечаем, что оно распадается на множество форм: на самые разнообразные виды игр, начиная с игр детей — и даже детенышей животных — и кончая смертельно опасными попытками подняться на Гималаи или виртуозным танцем бесстрашного тореро оеред лицом смерти. Посредине между этими полюсами располагаются научные игры, требующие героического напряжения сил и огромного мастерства, которыми отличаются великие шахматисты. Я был знаком с Капабланкой, и мне показалось, что он относится к своему запятию если не более, то так же серьезно, как Эйнштейн —- к своему. Игру от­личает особая серьезность, состоящая в «следовании правилам».

Теоретик — и в первую очередь такой незаурядный теоретик, как философ,— испытывает паслаждепие от «разгадывания зага­док», благодаря которому загадка вскоре теряет свой патетиче­ский оттенок, принадлежащий ей per acoidens\*, уподобляясь иероглифу, шараде и кроссворду. Этот азарт игроков в загадки, который как никому другому был свойствен грекам, прекрасно передает легенда о Гомере, гласящая, что тот умер от ярости, не сумев разгадать известной загадки о вшах, которую загадали ему мальчишки-рыбаки. Вся греческая философия, начиная с софи­стов и Сократа и кончая последним в этой череде Плотином, движется в пространстве, заполненном... кроссвордами. В этом смысле даже Парменид и Гераклит, несмотря на всю свою суро­вость35\*, являются «гомеридами», людьми, способными умереть

альные круги» планеты по-прежнему оккупируют Мопмартр. Это весьма прискорбно, ибо миру нужна столица, и но-видимому, никакая другая сто­лица не сможет играть эту роль, если ее снова не возьмет на себя Па­риж—новый «по форме», без fete foraine (ярмарки, фр.) проклятого Пи­кассо, педерастии и экзистенциализма.

\* Но случайности (лат.).

85\* В моем «Происхождении философии» я объяснил, почему это пер­вое поколение философов и только оно одно отличалось дурным нравом и мрачностью. Ницше, который написал, как я указывал ранее, эссе — ве­ликолепное эссе — о «Трагической философии греков», не сумел до конца разобраться в ее осповной структуре, хотя, как всегда, блещет остроумием. Он не сумел разобраться в пей потому, что, как последний романтик, ещо и ие умел быть искренним. Для пего, как и для многих мыслителей XIX в., мыслить означало жонглировать идеями независимо от их соответствия реальности. Ницше ие удалось узпать ни что такое трагедия, ни что такое философия. Он подошел к атим вопросам, обуреваемый мапией — манией Шопенгауэра, Оагпера, «сильных людей» и прочих ничтожеств конца века. Ему ни на миг не приходило в голову, что мыслить — это так же просто, как открыть глаза и видеть. Пока он жестикулировал, скромный Дильтей молчаливо и спокойно, вдали от молвы смотрел и... видел. Одпако Дильтей никогда не пользовался благосклонностью критики, а ныне, посмертно, его постигла самая прискорбная судьба: иа него, подобно саранче, набросились псевдоинтеллектуалы, злейшие пожиратели культуры.

22\*

***327***

из-за нерешенной шарады. Зенон был Капабланкой, только с чувством юмора, которого последнему не хватало. В отличие от игравшего в шахматы Капабланки он играл в философию в го­раздо более сильном смысле слова «играть».

Играя в разгадывание загадок, философ создает образ мира — подобно поэту, ходожнику или магу.

Отметив бросающуюся в глаза экстравагантность разных фи­лософии-экстравагантность, которую не только нельзя не учи­тывать, но следует особо подчеркнуть при выработке нашей кон­цепции реальности «философия»,— мы должны для начала упо­добить их искусству в том, что роднит искусство с игрой, с «бес­компромиссностью», с атмосферой роскоши и изобилия. Но мало выделить только одну сторону философии, связапную с «отсут­ствием серьезности», забыв о другой.

В самом деле, само это замечание рождает вопрос: «Хорошо, по почему человек этим запимается?!» Легче всего ответить на тгот вопрос следующим образом: сначала попытаться предполо­жить отсутствие того, о чем мы спрашиваем, и посмотреть, что тогда произойдет с другими вещами. Если то, что мы упраздни­ли, и впрямь является чем-то реальным, его предполагаемое от­сутствие затронет все остальное, а эти изменения, в свою оче­редь, послужат доказательством существования того, что мы мыс­ленно упразднили. Итак, мы вырываем философию из западной истории. Что происходит? Ipso facto\* перед нами возникают, выходя на авансцену, другие занятия человека, которые, как бы [увеличиваясь в размере, пытаются заполнить пространство, ранее ; занимаемое философией. Если бы двадцать шесть веков тому на- !зад не появилась философия, западный человек по-прежнему был :бы вынужден заниматься только религией, мифологией и «жиз­ненным опытом», или благоразумием (sagesse)\*\*. Вдобавок поэ­зия, которая именно с этого времени становится **только** поэзией, не дожидаясь приглашения, автоматически попыталась бы вер­нуть себе то ложное, на наш взгляд, значение, которое она | имела еще у Гомера. С 750 по 500 г. до н. э. (приблизительно в эпоху ее расцвета) поэмы Гомера были для греков не просто Í тем, что мы называем поэзией: в то, что в них сообщалось, ве­рили, и хотя эта вера чередовалась с неверием, она представляла собой нечто большее, гораздо большее, чем просто удовольствие от фабулы как таковой. В результате совершенного нами мыслен­ного упразднения философии три «способа мышления»—религия, миф и поэзия — сближаются, как бы образуя общий фронт, пы­таясь полностью овладеть убеждением человека. Поэзия, которая почти становится фабулой, уже является почти мифом, ибо по­следний формально является **фабулой**, т. е. тем, что означает /

слово **миф,** jadO \*\*\*, ведь фабула — это то, о чем говорится и что

\* В силу самого факта, по одной этой причине (лат.),

\*♦ Мудрость (фр.).

\*\*\* Миф, слово, сказание (греч.).

***328***

рассказывается. Миф есть нечто среднее между сказкой и былью о метафизическом, трансцендентальном событии. Еще один шаг — и мы уже в области религии, которая является непоколебимой верой в определенную идею Вселенной. Итак, поэзия (в смысле «гомеровская поэзия»), миф и религия — это три разных по си­ле вида веры, которые, однако, плавно переходят друг в друга,' так что разделяющие их границы неразличимы. Это неразрывное целое я называю их «общим фронтом».

Миф не является литературным жанром. Mitopeia — это ин­теллектуальный метод, выковывающий Мир, в котором тысяче­летия живет народ. Этот метод, или мифологический «способ мышления», заключается в создании чисто фантастического со­чинения, поводом для которого послужили странный предмет, необыкновенное происшествие, внешний вид или событие, вы­звавшие у человека взрыв эмоций36\*. Ум откликается на это со­чинением повествования, рассказом «истории», которая прини­мается без долгих размышлений. Она не требует доказательств, ибо никем не оспаривается, а не оспаривается она по той простой причине, что рядом с ней нет **других**, **противоречащих** ей сочи­нений. Это первая «экспликативная» интерпретация37\*. В отли­чие от философии мифология является первичным мышлением, которое в своей исходной точке не противопоставляет себя уже бытующим мнепиям. Поэтому оно «наивпо» и райски доверчиво. Самое первое сочинение, «проясняющее» нечто поразившее че­ловека, автоматически становится «истиной», поскольку, как от­мечалось мною ранее, мифологическая истина не знает никакого различия между истиной и заблуждением. Ей известно лишь одно противопоставление, имеющее отношение к земному миру: искренность—обман. Любой миф использует уже бытующие мне­ния; не ставя себе целыо ни упразднить, ни опровергнуть пред­шествующие воззрения, он следует традиции, развивает ее и скорее похож на побег главной ветви либо иа бурно растущую колонию морских полипов или живых кораллов. Так развивается, организуется и даже гипертрофируется Мир мифов.

Вообще «мифическое»— это прежде всего **тот** изначальный Мир, или Мир начал — Alcheringa или Alterta у австралийцев,— до-Мир, или Мир, предшествующий этому Миру, в котором мы; живем; он отличается именно тем, что в нем возможно невоз-1 можное, формально это Мир чудес, в котором могло быть со­здано, могло **произойти** все то, что находится в нашем Мире, яв-:

**j i**

I

зб\* регулярность некоторых природных процессов, например ритмич­ная смеиа дня и почи, времен года, четко упорядоченное появление и ис­чезновение солнца, луны, звезд и т. п., относится к тем явлениям, которые в древпости первыми привлекали внимание человека, вызывая у него осо­бое удивление.

37\* Ей предшествует самая первая, однако не «экспликативная», а чи­сто практическая интерпретация: магическая. До настоящего времени меж­ду этими двумя последовательными пластами человеческой ментальности — первичным, или магическим, мышлением и фантастическим, или мифоло­гическим, мышлением — пе умели проводить четкого различия.

***329***

ляющемся после-Миром, или последующим Миром. К этому Миру чудес отсылается любое новое значительное событие, поразившее воображение, т. е. Миф поглощает реальность, которая **находит­ся здесь**, и в частности — совершенно обычное человеческое по­вествование, историю, поэтому Герой-человек становится Богом, сливаясь с ним.

Миф, который в качестве связующего звена в цепи «рели­гия— мифология — поэзия» может служить ключом к попимапию других двух терминов нашей триады, во всем противоположеп теории: и в том, как оп воспринимается, и в том, как оп созда­ется, и в самом его содержании.

Сотворение и восприятие мифа предполагает ттш человека, пе способного к сомнению—если ие считать практики собственной жизии,—полностью чуждого критике предлагаемых ему толко­ваний Мира. Миф — это «несомненное в себе», «то, что бесспор­но». Его «истина» является истиной не в силу особою содержа­ния того, что он провозглашает, а просто **потому что** связана с традицией, потому что складывается и излагается аноиимно. Он, как и все находящееся в коллективном пользовании, иррациона­лен, и воспринимается, произносится и передается механически. Этим объясняется отсутствие личности его создателя. Миф, со­чиненный кем-то лично, миф со стоящей внизу подписью автора, так же немыслим, как и научпая истина, открытая неизвестно кем.

Что касается содержания мифа, то опо настолько противопо­ложно теоретической истине, что, как я уже сказал, заключается в чуде, в невероятности самой по себе. В нем делается попытка «объяснить» окружающую действительность и самого человека с помощью предположения, что в некоторое время, отлпчпое ог (всех наших исторических времен или, как восхитительно говорят первобытные готентоты, во «время, которое за спииой у време­ни»,— в мифический век—возможно было именно все невоз­можное. А в наше время, когда возможно одно возможное, нель­зя создавать скалы, растения, животных, людей. Мифическоо время, напротив,—эго пора всех творений, Век начал, lio суще­ству это Мир чудес как таковой. Вот почему содержание Мифа по преимуществу «поэтично», да и есть ли, может ли быть что- либо, кроме мифологии, «поэтичным в себе»? Вот почему все персонажи мифов сохранили силу эмоционального воздействия. Я достаточно часто убеждался в этом на опыте. Если во время моих лекций я замечаю, что публика скучна, равнодушна и не­внимательна, я обращаюсь к великому Deus ex machina\* из арсенала мифологии и, распахнув загон, пускаю вскачь моих кен­тавров. Когда эти загадочные и прекрасные мифические суще­ства проносятся мимо, сверкая человеческими глазами, а земля гудит у них под копытами, сердце публики не может не сжать­ся. По правде говоря, кентавр — один из древнейших фантаста-

**\* Бог из машины (лат.).**

***330***

веских образов ипдоевропейского сознания. Кентавр, или Кеп-> lauros,— это Гандхарва индуистской культуры28.

То, что греки называли собственно «поэзией», имело дело с материей мифов в том смысле, в котором создатели французских героических несен XIII и XIV вв. говорили о «la matiere de Bretagne»\*, т. е. великолепном цикле о короле Артуре и две­надцати рыцарях. Поэзия заключалась в том, чтобы рассказы- з\*ать или сочинять мифические повествования. Впервые появив­шиеся в Греции сомнение и критика, «идеи» и теории оказались заразительными для поэтов и положили начало элегической ли­рике, в которой поэт высказывает собственное мнение, болтает и теоретизирует. Теория в руках людей, не имевших к ней склон­ности, породила нечто такое, что, напитавшись из других источ­ников, впоследствии стало отвратительной риторикой, которая в конце концов поглотила всю греко-римскую культуру и даже пе­режила ее. Усвоившие ее гумаписты in aelernum\*\* отравили <зю Запад. Плутарх приводит интереснейший анекдот о том, что Корина, почтенная традиционная поэтесса Беотии бросила в ли­цо своему соотечественнику Пнндару, тогда еще юноше, что он, «беззастенчиво пользуется пустыми словами», «пемузыкалеп»—

неверен музам,— пренебрегая «сочинением мифов», rcoiouvxa **/ —**

**p.u'Q'ouc,** paiounta mylhous, «занятием, подобающим поэту. Словес­ные обороты, тропы, метафоры, благозвучность и ритм восхи­тительны, но подчиняются действиям, о которых рассказывает­ся»38\*. А ведь Пиндар заявил, что хочет быть «устаревшим» по сравнению с другими поэтами своего времени, которые превра­тились в мыслителей (гномическая поэзия).

Итак, общий фронт «религия—миф—поэзия sensu homérico\*\*\* предлагает чисто воображаемую интерпретацию мира, и имеино се окончательно усвоил бы человек, не будь философии. Это под­тверждает, что человек не может жить без веры, а если эта вера разрушается, то полуверы — с самой разной степенью доверия — в образ Мира, в образ человека и его жизни. Впоследствии все эти образы выполняют одну и ту же обязательную функцию в устройстве человеческой жизни.

Игра не требует от пас столь категоричной постановки вопро^ са о своей необходимости, ибо в силу антономазии она представ­ляется чем-то поверхностным. Пожалуй, это не так, но prima fa- cie \*\*\*\* она, бесспорно, кажется чем-то таким, без чего вполне можно было бы обойтись. Поэтому, рассматривая ее развлека­тельный аспект, мы пе воспринимаем ее как нечто **вдобавок** серьезное, т. е. необходимое.

\* Материя Бретани (фр.).

\*\* Навечно (лат.).

38\* Плутарх. Сравнптельпые жизнеописания, об этом см.: Wilamowitz\* Afollendorf U. Pindaros. 1922. Р. ИЗ.

\*\*\* В гомерическом смысле (лат.).

\*\*\*\* По первому виду, на первый взгляд (лат.).

***831***

Теперь мы видим, что человеческая жизнь обязательно вклю­чает следующую функцию: предлагать человеку готовый набор «идей» о том, что имеется, интерпретаций его существования, а философия — это иной, чем у вышеупомянутого общего фронта способ построения этой совокупности идей.

Итак, после мысленного упразднения философия возникает вновь, утверждая свой собственный способ существования,, и вновь оттесняет своих соперников, отвоевывая оставленное ею пространство и утверждая себя перед поэзией, мифом и религией, а также против них, что в конечном счете означает ее враждеб­ность. Ее позиция всегда негативна в той мере, в какой она — философия — должна утверждать себя перед лицом других ут­верждений.

В воображаемой диалектической картине, которую мы только что нарисовали, задав вопрос—а что случилось бы, исчезни фи­лософия?—не хватает существенной детали. Попытка общего фронта «религия-миф-поэзия» вновь завладеть областью челове­ческого убеждения была обречена на провал. Ибо философия, как мы сказали, появляется с утратой человеком здоровой и крепкой веры в то, что составляет этот общий фронт. Филосо­фия не создает сомнения, напротив, она порождается им. Глупо обвинять вольтериаиство в распространении неверия, ибо истина в обратном. Вольтериаиство, в конечном счете ничтожное и не­значительное явление, появилось и произвело пустые формаль­ные гримасы, из которых оно и состоит, потому что люди утра­тили веру. Сотне Вольтеров, вместе взятых, не удалось бы вы- ввать ни малейшего сомнения у истинно верующего человека. Вот почему раньше я сетовал на то, что волнующая история «утраты веры», многократно повторявшаяся в человеческом прошлом, не зависит от всяких пустяков. Эта история могла бь£ убедить нас только в том, что каждое верование однажды неот­вратимо расшатывается и уничтожает самое себя. Поэтому наив­но полагать, что исчезни философия, и человек вернулся бы **к** нормальной и здоровой вере, с прежней легкостью уверовав в- религию, миф и догматическую поэзию29. Скорее всего, произо­шло бы то, что уже столько раз происходило: утратив прежнюю\* веру и не получив взамен ничего иодходящею — например, фи­лософию,— человек лишился бы всякой уверенности перед ли­цом Вселенной, т. е. остался бы в растерян пости перед загадоч­ным и противоречивым фактом собственной жизни, не умея должным образом на него отреагировать. А затянувшаяся расте­рянность перерастает в тупость. Вот почему в истории приходит­ся наблюдать времена повальной глупости. Вез философии на­стала'бы всеобщая умственная деградация, на фоне которой исчезли бы и религия, и живой миф, и блестящая поэзия, а об­ласти человеческого убеждения заполнились бы предрассудка­ми, т. е. той формой умавенной жизни, которая характерна для mente capto\*. Остается решить, не является ли современный\*

\* Несвободаого ума (лат.).

***332***

примитивный человек в отличие от настоящего первобытного че-^ ловека дегенератом, впавшим в слабоумие и закосневшим в пред­рассудках.

Тема отношения между философией и родственными ей ре­лигией, мифом и догматической поэзией требует особого внима­ния и долгих рассуждений, пускаться в которые здесь не место. Как я уже говорил, главная антиисторическая ошибка Дильтея состояла в том, что он видел в них «вечные возможности» чело­века, так что последний мог якобы в любое время перепрыгивать от одного к другому и совершенно свободно отдавать предпочте­ние религии или мифу, быть «гомеридом» или философом. На это вовсе не так: эти четыре занятия стоят в строгой последова­тельности, через которую проходит человек в предопределенный срок. Неизбежный переход от одного к другому находится в ру­ках Судьбы,

Теперь, когда мы начинаем понимать, что философствовав пие — это нечто очень точное, каждому из нас нужно ответить на следующий вопрос: если мы непременно должны интерпре­тировать **то, что имеется**, то может ли в определенный срок по­явиться другой, более квалифицированный, **более серьезный**, **бо­лее подлинный** и **более ответственный**, способ решения загадки жизни, чем философия? Никакие отговорки здесь не помогут. И вот мы нащупываем ответ, что философский «способ мышле­ния» не какой-нибудь один из многих способов, который можно принять или отвергнуть только по нашей прихоти. Тогда у нас мелькает догадка — пока только эта,— что Судьба человека, воз­можно, заключается в том, чтобы быть философом, быть «разу­мом» или чем-то вроде того и другого, ибо с высоты определен­ного исторического опыта это единственный доступный способ действительно стать самим собой. Но это не означает, что чело­век был и является философом, наоборот, он должен стать им. Таким образом, Разум оказывается не неким даром, который находится в полной власти человека — человек, конечно, над ним не властен, а медленно и упорно пытается им овладеть, хотя пока не овладел,— но соглашением, которое человек заклю­чает с самим собой. Нелепо определять человека как разумное животное, ибо он, бесспорно, является животным, но также бес­спорно, что он еще не стал разумным. Он просто находится на пути к этому. Разум отнюдь не дар, которым владеют, но взятое и а себя обязательство, которое очень сложно выполнить, как и любое утопическое намерение. Ибо на самом деле разум есть не­что иное, как восхитительная утопия, не более.

Итак, мы видим, что философия не дар, не постоянная воз­можность, а скорее долг перед собой, поэтому нет смысла гово­рить, что философия также потерпела крах, пытаясь выполнить главную функцию Жизни — интерпретацию Вселенной. Пока не появилась новая, высшая форма философии, пока человек не открыл сверхфилософию, он волей-неволей будет вынужден во­зобновлять свои усилия даже в случае хронического провала\*.

***333***

•считая философию по необходимости постоянной и постоянно необходимой попыткой.

Реальному настолько присуще «иметь стороны», что человек :ие случайно проводит жизнь, приговаривая: «с одной стороны...», «с другой стороны...». Наш ум, как и положено, напоминает качающийся маятник, все остальное равнозначно тупости. Итак, качнувшись в другую сторону, чтобы выяснить, что такое философия, мы не можем оставить последнее слово на стороне неизбежного долга, необходимого занятия, патетической серьез­ности, ибо философия — это теория, а теория volis nolis\* живет ъ алкионически светлом воздухе спорта и игры. Поэтому пет ничего более противного духу философствования, чем мелодра­матические рассуждения о философии как о попытке engager Thomme\*\* к какому-либо учению. Будь философия «веровани­ем», это было бы возможно и имело смысл. Но она является его противоположностью— теорией и, следовательно, тем, что по­рождается сомнением, как мы вскоре увидим, постоянно в нем пребывая. Убежденность в истинности истины постоянно под­держивается неуверенностью, поэтому истина, которая должна пониматься в своей действительной реальности, а значит дина­мически, оказывается непрерывным преодолением всякого воз­можного сомнения. То есть сомнение является живым средото­чием истины.

Конечно, философия в высшей степепи личный вопрос. В фи­лософии философу выпадает жизнь. Разыгрывается его жизнь. Я повторяю, философия и разум — два соглашения, которые че­ловек— разумеется, каждый человек,— заключает сам с со­бой 39\*. Но это вовсе не означает, что, философствуя, человек s’engage\*\*\*. **Как раз наоборот**. Главная обязанность философа — исследовать сомнительность, составляющую сущность всего че­ловеческого, а это равнозначпо обещанию ne pas s’engager \*\*\*\*. Engagement \*\*\*\*\* — полнейшая противоположность **теории**, кото­рая по сути является **постоянным отказом** от достигнутого. Те­перь давайте посмотрим, почему теория действительно точна и почему самой строгой философией всегда оставался «платонизм» с присущим ему внутренним скептицизмом. Не понимать, что -беседы Платона неизбежно должны были строиться на образцо­вом скептицизме и что философия Академии есть скептическая философия — значит иметь весьма смутное представление о том, что такое теория, что такое философия и что такое история фи­лософии. Тем не менее, как мы увидим, нет ничего ясней и про­ще. Суть познания как точного мышления полнее всего выра­жается словом «скептицизм»; сомнение—единственное право и

\* Волей-певолей (лат.).

**\*\* Ангажировать челонека (фр.).**

39\* См. «Тема нашего времени», 1923, гл. VI.

\*\*\* Ангажируется (фр.).

**\*\*\*\* не ангажироваться (фр.).**

**\*\*\*\*\* Ангажированность (фр.).**

***334***

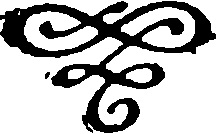
обязанность человека. В сомнении он поднимается на достойный его уровень, ведь человек — как навсегда показал Платон — это гипотетическое животное, живущее гипотезами. Когда он опус­кается пиже этого уровня или не поднимается до него, автома­тически начинают проявляться его главные наклонности — глу­пость и грубость.

Вот почему «экзистенциальпая философия» a limine невоз­можна и является серьезным извращением. Попав по оплошности под влияние Киркегора, она, как оказалось, его не поняла. Ведь «экзистенция» у Киркегора — это религия, а не философия, п здесь оп совершенно прав. К тому же все переворачивается с ног па голову, и идея о том, что философ, чтобы стать филосо­фом, обязан s’engager по отношению к Истине, приведет — и уже привела—-к тому, что из факта engagement сделают критерий истинности, и тогда за «философскую истину» будут выдавать­ся —• и уже выдаются — явные нелепости и несуразности.

Философия не должна доказывать истину на примере жизни, напротив, опа должна доказывать истину для того, чтобы наша зкизнь обрела подлинность. Все остальное сводится к желанию под страхом смерти доказать, что дважды два четыре. Нет и еще раз нет; философ ие должен отнимать хлеб у мученика, лишая его «работы». Венец мученика есть свидетельство «веры», но не тончайшей утопии — Истины.

Отбросим неуместный мелодраматизм и будем философство­вать, как и подобает, с радостью. Наш императив не терпит гримас изумления и оскорбленного достоинства. Древние, зпав- шие в этом толк, называли состояние духа, настроение, адек­ватное философии, жовиальпостыо, т. е. жизненным тонусом Jove, Юпитера, или Отца богов. Итак, философия оказывается «подражанием Юпитеру»,

Приложение



Хосе Ортега-и-Гассет Нищета и блеск перевода **I. Нищета**

В обществе преподавателей Коллеж де Франс, университетской публики и их коллег кто-то заводит речь о том, что некоторых немецких мыслителей невозможно переводить, и предлагает, рас­ширив тему, провести исследование, каких философов переводить можно, а каких — нельзя.

Вероятно, под этим самонадеянно полагают, что есть фило­софы и вообще писатели, которых действительно можно пере­вести.

* Не иллюзия ли это? — осторожно заметил я.— Разве пе­ревод не безнадежно утопическое занятие? Правда, с каждым днем я все более склоняюсь к мысли, что утопично все, что ни делает человек. Он занят познанием, по ничего не познает до конца. Верша правосудие, он неизбежно кончает мошенниче­ством. Он думает, что любит, но вскоре замечает, что не пошел дальше обещаний. Не примите эти слова в нравственно-сатири­ческом смысле, будто я упрекаю своих собратьев по роду в том» что они не выполняют обещанного. Мое намерение прямо про­тивоположно: не обвиняя их в неудачах, я хочу высказать мысль, что ни одна из этих задач не выполнима, что все они по сути дела неосуществимы и всегда останутся пустой претензией\* ложным замыслом и беспомощным жестом. Природа снабдила каждое животное программой действий, которые оно способно так или иначе совершать. Вот почему животпое так редко гру­стит. Только у высших — собаки, лошади — порой заметно неч­то вроде грусти, и именно тогда они более всего похожи на нас, более человечны. Пожалуй, самое обескураживающее по своей двусмысленности зрелище, которое являет природа,— грусть орангутана в таинственной глубине сельвы. Обычно жи­вотные счастливы. Мы — напротив. Люди вечно одержимы тос­кой, безумием, маниями, страдая от всех тех недугов, которые Гиппократ назвал божественными. Ибо человеческие дела не­осуществимы. Удел — привилегия и честь — человека тщетно\* стремиться к задуманному, олицетворяя собой чистый порыв и живую утопию. Он неизменно идет к поражению, еще до битвы получая пулю в висок.

***836***

Это же справедливо и для такого скромного занятия, как перевод. В творческом отношении нет ничего более непритяза­тельного. Однако и перевод оказывается невыполнимым.

Писать хорошо — значит постоянно подтачивать общеприня­тую грамматику\* существующую норму языка. Это акт перма­нентного мятежа против окружающего общества, подрывная деятельность. Чтобы писать хорошо, требуется определенное бесстрашие. А переводчик обычно человек маленький. Свое за­нятие, самое непритязательное, он выбирает из робости. Перед ним выстроился громадный полицейский аппарат: грамматика и неуклюжий узус. Как он поступит с мятежным текстом? Не чрезмерно ли требовать от него, чтобы он сам сделался бунтов­щиком и ради чужой корысти? Вероятно, в пем победит благо­разумие, и вместо того чтобы сражаться с грамматикой, он пред­почтет обратное: заключит переводимого писателя в темницу лингвистической нормы, словом, предаст его. Traduttore, tra- «ditore \*.

* Но книги по точным и естественным наукам все-таки мож­но переводить,— возразил один из моих собеседников.
* Не отрицаю, что трудность здесь меньшая, но тем пе менее опа существует. В последнюю четверть века теория множеств ста­ла самым модным разделом математики. Так вот, ее создатель Кантор окрестил ее словом, пе переводимым на наши языки. То, что мы поневоле называем «множеством», он назвал «Menge», словом, значение которого шире значения слова «множество». Не будем преувеличивать возможности перевода математических и физических наук. Но, сделав подобную оговорку, я готов при­слать, что в них перевод может быть гораздо ближе к оригина­лу, чем в других дисциплинах.
* Значит, Вы признаете, что существует два вида сочине­ний: те, что переводить можно, и те, что нельзя?
* Если рассуждать grosso modo \*\*, я вынужден буду признать это разграничение, по тогда мы закроем двери перед настоящей проблемой, которую ставит любой перевод. Ибо, задумавшись над тем, почему одни книги переводить легче других, мы вскоре пой­мем, что в них сам автор сначала перевел себя с настоящего язы­ка, в котором он «живет, движется и существует», на некий псев­доязык, составленный из технических терминов, искусственных **<5** точки зрения лингвистики слов, которым он сам же должен да­вать определение в своей книге. Короче, он делает перевод с язы­ка на терминологию.
* Но терминология такой же язык, как и любой другой! Бо­лее того, как утверждает Кондильяк, язык науки — это лучший, «хорошо устроенный» язык.
* Простите, но здесь я никак не могу согласиться ни с Вами, вис добрым аббатом. Язык — это система словесных знаков, бла­

\* Переводчик — предатель (ит.)«

.\*\* В общих чертах (лат.).

***337***

годаря которой люди могут понимать друг друга без предвари­тельной договоренпости, в то время как терминология понятна лишь тогда, когда тот, кто пишет или говорит, и тот, кто читает или слушает, **лично** условились о значении знаков. Поэтому я называю терминологию псевдоязыком и говорю, что ученому при­ходится начинать с перевода собственных мыслей. Это волапюк, эсперанто, принятые в результате намеренного соглашения лю­дей, разрабатывающих данную дисциплину. Вот почему эти книги легче переводить с одного языка на другой. Но сути дела такие книги, хотя они выходят в разных странах, почти целиком уже написаны на одном и том же языке. По той же причине они ка­жутся непроницаемыми, непонятными или, по крайней мере, очень сложными для понимания людям, говорящим на настоя­щем языке, хотя на первый взгляд они написаны на нем же.

* Честно признаться, я вынужден с Вами согласиться и, кро­ме того, заявить, что начинаю подозревать в языковых отноше­ниях между людьми некие тайны, о которых прежде не догады­вался.
* А я, в свою очередь, подозреваю, что Вьг — последний из могикан, последний представитель вымершей фауны, если в при­сутствии другого человека способны думать, что прав он, а не Вы. В самом деле, проблема перевода, едва мы приступаем к ее рас­смотрению, ведет нас к сокровеннейшим тайнам чудеспого фено­мена — речи. Даже едва затронув то, что лежит па поверхности нашей темы, мы открываем для себя немало любопытного. До сих пор я ограничивался обоснованием утопичности перевода тех не математических, не физических и, если угодно, не биологических книг, автор которых является писателем в подлинном смысле слова. Это означает, что он с редким тактом воспользовался род­ным языком, выполнив при этом два несовместимых условия: быть просто-напросто понятным и в то же время поколебать обы­денное употребление языка. Эту двойпую операцию осуществить труднее, чем пройти по слабо натянутому канату. Можно ли тре­бовать этого от простых переводчиков? Но вслед за первой труд­ностью — передать авторский стиль — перед нами возникают все новые их пласты. Например, личная стилистика автора состоит в том, что он, едва смещая привычный смысл слова, заставляет его обозначать такой круг предметов, который точно не совпадает с тем, что обозначает данное слово в повседневном обиходе. Общее направление этих смещений у писателя и есть так называемый стиль. Однако каждый язык также обладает собственным линг­вистическим стилем, тем, что Гумбольдт называл его «внутрен­ней формой». Вот почему нельзя считать, что два слова, которые в двух разных языках, согласно словарю, обозначают одно и то же, в точности соответствуют одним и тем же предметам. По­скольку языки сформировались в разных странах, с учетом раз­ного опыта, то их несовпадение естественно. Например, в испан­ском язрлке лесом называется нечто совершенно иное, чем то\* что соответствует немецкому .Wald, однако словарь утверждает»

***338***

что Wald — это «лес». Воспользовавшись случаем, я мог бы пртж. желании включить сюда «бравурную арию» описания немецкого леса в отличие от леса испанского. От самого пения я великодуль-' но вас избавляю, но все же сообщу конечный результат: ясное осознание громадного различия между двумя этими реальностя­ми. Оно так велико, что не только сами реалии совершенно не соответствуют друг другу, но и почти все вызванные ими эмоцио­нальные и духовные отзвуки.

Контуры этих двух значений не совпадают, подобно фотогра­фиям двух разных людей, снятых одна поверх другой. И если в последнем случае наш взгляд устает, перебегая с одного изоб­ражения на другое, по так и не сумев остановиться ни на одном или соединить их в некое третье, то вообразим себе, какая тягост­ная неопределенность возникает у нас при чтении тысяч слов,, с которыми происходит то же самое. Ибо причины феномена «флю» в зрительном образе и в языке одни и те же. Перевод — это постоянное литературное «флю», а поскольку то, что мы обыч­но называем глупостью — не что иное, как «флю» мышления, ыф удивительно, что автор переведенной книги всегда нам кажется? немного глуповатым.

1. **Два утопизма**

Когда собеседники не просто обмениваются словесными конструк­циями, не слишком отличаясь от граммофонов, но действительно говорят о чем-то, происходит любопытное явление. В ходе беседы личность каждого из них постепенно раздваивается: одна ее по­ловина, устремляясь к тому, что говорится, участвует в беседе, тогда как другая, которую тема разговора притягивает, как змея — птицу, все глубже уходит в себя, погружаясь в размыш­ления о предмете. Беседуя, мы живем в обществе, думая, остаем­ся наедине с собой. Но дело в тохм, что в разговорах вроде нашего мы предаемся и тому и другому, к тому же чем дальше, тем боль­ше; с почти драматическим чувством мы вслушиваемся в то, что\* говорится, и в то же время все глубже погружаемся в бездну на­ших одиноких размышлений. Вот почему так часто подобные раз­говоры вдруг обрываются, теряют ритм, и воцаряется глубокая тишина. Каждый из собеседников погружен в себя. Он не спосо­бен говорить просто потому, что думает. Диалог породил молча­ние, и недавнее общество распалось па островки одиночества.

Эга же участь постигла и нагие собрание. Как только отзвуча­ли мои слова. Почему же? Очевидно, живое половодье тишины,, затопляющее диалог, разливается тогда, когда одно из направле­ний беседы достигает конечного пункта: ей нужно развернуться. **и** идти обратным курсом.

* Молчание, возникшее между пами,— произнес кто-то,— сродни трауру. Вьт убили перевод, и мы скорбно присутствуем; при его погребении.

***339***

* Ах, нет!— ответил я.— Никоим образом! Мне было очень \*©ажно подчеркнуть нищету перевода, особенно определить его трудности, его неосуществимость, но вовсе пе для того, чтобы на этом остановиться; напротив, чтобы, оттолкнувшись от этого по­ложения, мы смогли устремиться к возможному блеску искусства перевода. Вот подходящий момент, чтобы воскликнуть: «Перевод ;умер! Да здравствует перевод!» Теперь нам следует грести в об­ратном направлении и, как говорит Сократ в подобных случаях, ■«пропеть палинодию.
* Боюсь,— сказал X,— что это будет стоить пам большого труда. Ведь у нас еще свежо в памяти Ваше первоначальное ут­верждение, что перевод — это утопическое занятие и неосущест­вимое намерение.
* Действительно, я говорил это, но я сказал и нечто другое: что этим свойством отличаются все человеческие занятия. Не бес­покойтесь, я не примусь объяснять, почему я так думаю. Мне хо­рошо известно, что во французской беседе всегда следует избегать ^главного, оставаясь в пределах умеренного пояса побочных воп­росов. Вы слишком любезно терпите меня и даже предлагаете произнести замаскированный монолог, хотя в Париже монолог, пожалуй, наитягчайшее преступление. Поэтому я говорю с неко­торым стеснением и пелегкой совестью, чувствуя, что совершаю нечто вроде изнасилования. Меня оправдывает лишь то, что мой -французский едва волочит ноги и не может позволить себе живой контраданс диалога. Однако вернемся к нашей теме, к утопиче­скому по своей сути свойству всего человеческого. Не буду обос­новывать это утверждение с помощью веских доказательств, ■а просто из чистого удовольствия творческого эксперимента по­зволю себе принять его в качестве основного принципа и в этом свете рассмотреть человеческие занятия.
* Однако,— сказал мой дорогой друг Жан Барузи,— в сво- :их произведениях Вы часто ведете бой с утопизмом.
* Часто и по преимуществу! Есть ложный утопизм, антипод того, который я теперь имею в виду: утопизм, полагающий, буд­то человеческие желания, замыслы и намерения вполне осуще­ствимы. Ни к чему я не питаю большего отвращения, усматривая в нем главную причину стольких бед, обрушившихся на нашу планету. Скромный вопрос, который пас теперь занимает, помо­жет нам убедиться в том, что оба утопизма имеют противополж- лый смысл. И дурной утопист, и хороший хотели бы исправить естественную реальность, которая, замыкая людей в границах ¡разных языков, препятствует их общению. Дурной утопист пола­гает, что **если** это желательно, то и возможно, а отсюда лишь шаг .до мысли, что и легко. Пребывая в подобном убеждении, он не слишком утруждает себя мыслями о том, как нужно переводить, а недолго думая принимается за дело. Вот почему все переводы, сделанные до сих пор, плохи. Хороший утопист, напротив, пола­гает, что освободить людей от разобщенности, навязанной им .¿языками, **хотя** и желательно, но невозможно; стало быть, мы сно-

***340***

собны решить задачу лишь приблизительно. Но это приближение может быть большим или меньшим... до бесконечности,— и перед нами открывается неограниченное поле деятельности, всегда ос­тавляющее возможность для исправления, улучшения, совершен­ствования, короче — для «прогресса». Из занятий подобного рода и состоит все человеческое существование. Представьте себе об­ратное: вы обречены на одни возможные, осуществимые дела. Какая тоска! Жизнь покажется вам опустошенной. Именно пото­му что все вам будет удаваться, вам покажется, что вы ничего не делаете. Человеческое существование сродни спорту, приятен не результат, а просто само усилие. Всемирная история демонстри­рует нам бесконечную и неисчерпаемую способность человека придумывать неосуществимые проекты. Пытаясь их осуществить\*, он достигает многого, творит бесчисленные реальности, которыо не способна создать так называемая природа. Однако ему никогда не удается достичь одного —задуманного, к чести его будь ска­зано. Супружеский союз реальности с демоном невозможного' приносит Вселенной единственное приумножение, на которое она способна. Вот почему особенно важно подчеркнуть, что все это — имеется в виду все, что стоит труда, все, что действительно яв­ляется человеческим,— сложно, очень сложно, вплоть до того, что> невозможно.

Как видите, заявить о невозможности перевода не значит от­рицать его возможный блеск. Напротив, такое определение при­дает ему особое благородство и возбуждает подозрение, что пере­вод имеет смысл.

* Тогда,—прервал меня профессор истории искусств,—Вы,, вероятно, как и я, полагаете, что истинное назначение человека, то, что придает смысл его занятиям,— противодействовать при­роде.
* Действительно, я очень близок к подобному мнению, если не забывать предыдущего — главного для мепя — различия меж­ду двумя утопизмами, хорошим и дурным. Я говорю это потому, что основная черта хорошего утописта,— решительно противодей­ствуя природе, считаться с ней и не строить иллюзий. Хороший утопист дает себе обещание быть прежде всего неумолимым реа­листом. Только когда он уверен, что хорошо разглядел реальность, в ее самой неприглядной наготе, он благородно восстает против нее и, не строя пи малейших иллюзий, пытается изменить в смыс­ле невозможного, что единственно имеет смысл.

Противоположная, она же традиционная деятельность осно­вана на убеждении, что все желаемое уже обеспечено нам как спонтанный плод реальности. Эго a limine \* сделало нас слепыми и глухими к пониманию человеческого. К примеру, все мы хотим, чтобы человек был хорошим, но ваш Руссо, из-за которого всем вам пришлось пережить столько бед, считал, что эта мечта здесь и теперь уже осуществляется, что человек добр по своей природе\*.

**\* С самого начала (дат.).**

ш

\*)то искалечило нам полтора века европейской истории, которые могли бы быть великолепны; потребовались бесконечные муки, огромные катастрофы —в том числе и будущие,—чтобы заново открыть простую вещь, известную почти всем предшествующим векам: сам по себе человек есть не что иное, как элое животное.

Вернемся к нашей теме: подчеркивать неосуществимость пе­ревода не значит объявлять это занятие бессмысленным; едва ли кому-нибудь приходит в голову, что говорить на родном языке абсурдно, однако и здесь речь идет об утопическом занятии.

Мое последнее утверждение вызвало волну бурных возраже­ний и протестов. «Это уж, так сказать, превосходная степень, или, вернее, то, что грамматики называют „избыточностью\*4»,— сказал филолог, до того безмолвный. «Пожалуй, это слишком па­радоксально»,— воскликнул социолог.

* Я вижу, отважному суденышку моей доктрины грозит не­минуемая гибель в этом внезапном шторме. Я понимаю, что для ^французского слуха, пусть даже такого снисходительного, как ваш, мое утверждение, что речь — утопическое занятие, звучит невыносимо. Но что поделаешь, если такова неопровержимая истина?

1. **Говорить и молчать**

Как только буря, вызванная моими последними словами, улег­лась, я смог продолжать.

* Прекрасно понимаю ваше возмущение. Утверждение, что речь — иллюзорный труд и утопическое занятие, весьма напоми­нает парадокс, а парадокс всегда раздражает. Особенно францу­зов. По-видимому, ход беседы подвел нас к вопросу о том, по­чему парадокс так ненавистен французскому духу. Но вы, воз­можно, согласитесь, что избежать его пе всегда в нашей власти. Когда мы пытаемся опровергнуть какое-либо фундаментальное представление, с которым не согласны, то наши слова неизбеж­но несут в себе известную долю парадоксальной дерзости. Как внать, как энать, не был ли интеллектуал вопреки своей воле и желанию назначен неумолимой судьбой быть в этом мире за­щитником парадокса! Если бы кто-нибудь взял на себя труд раз и навсегда объяснить, почему существует интеллектуал, для чего он здесь с определенных пор существует, и смог бы привести нам несколько простых примеров того, как представляли свою миссию древние — мыслители аптичной Греции, первые пророки Израиля и т. д.,— возможно, моя догадка оказалась бы очевидной и триви­альной. Ибо в копечном счете слово «докса» означает «общее мнение», и существование особой группы людей, чье занятие со­стоит в высказывании собственных суждений, представляется не­оправданным, если их суждения должны совпадать с общеприня­тыми. Разве это не излишняя роскошь, или, как говорит наш ис­панский язык, созданный скорее погонщиками мулов, чем камер­герами, пе лишнее седло? Не вероятнее ли, что интеллектуал при\*

***М2***

вван противоречить общему мнению, «доксе», обнаруживая и ут«~ верждая перед лицом общих мест верное мнение, «парадокс»? Может статься, что миссия интеллектуала непопулярна по сво- ей сути.

Хотя эти доводы были высказаны мною в ответ на ваше раз­дражение, вамечу мимоходом, что они отсылают нас к вопросам первого порядка, которые, к нашему стыду, остались пока неза­тронутыми. Впрочем, вина эа это новое отступление от темы ле­жит не на мне, а на вас.

По сути дела я утверждаю довольно простую и очевидную вещь, хотя она и кажется парадоксальной. Под речью мы обычно понимаем такую деятельность, благодаря которой мы можем от­крыть свои мысли ближнему. Речь есть, разумеется, далеко не только это, однако все остальное предполагает или подразумевает эту ее первичную функцию. Например, в разговоре мы пытаемся убедить другого, воздействовать на него или его обмануть. Ложь — это речь, скрывающая наши истинные мысли. Но ложь, очевидно, не могла бы существовать, если бы первичная, естест­венная речь не была бы правдой. Фальшивая монета имеет хож­дение благодаря настоящей. Обман в конечном счете оказывается лишь жалким паразитом искренности.

Итак, человек говорит **потому**, что полагает возможным ска­зать то, что думает. Однако он заблуждается. Этой возможности язык не предоставляет. Он говорит всегда чуть больше или чуть меньше того, что мы думаем, воздвигая на пути всего остального непреодолимую преграду. Он довольно хорошо служит для мате­матических рассуждений и доказательств; в языке физики уже чувствуется двусмысленность и недостаточность. Но по мере то­го как разговор начинает затрагивать все более важные, более человеческие, более реальные темы, неточность языка, его не­уклюжесть, его запутанность увеличиваются. Святая вера в то, что собеседники понимают друг друга,— древний предрассудок; мы говорим и слушаем, настолько не сомневаясь в этом, что в ре­зультате понимаем друг друга гораздо хуже, чем если бы мы, не обладая даром речи, пытались угадать чужие мысли. Более того, поскольку паше мышление в значительной мере приписы­вают языку — хотя я не могу согласиться с тем, что эта зависи­мость, как принято считать, абсолютна,— то оказывается, что ду­мать—значит говорить с самим собой, а вначит, не понимать са­мого себя, подвергаясь огромной опасности запутаться оконча­тельно.

* Не преувеличиваете ли Вы немного? — иронически спро­сил мистер Z.
* Может быть, может быть... Во всяком случае, речь идет о здоровом, плодотворном преувеличении. В 1922 г. в Париже со­стоялось заседание Философского общества, посвященное пробле­ме прогресса в языке. Наряду с философами с берегов Сены в нем принимали участие крупные представители французской лингвистической школы, которая в некотором смысле является.

***343***

самой блестящей в мире, по крайней мере как школа. Так вот, среди материалов дискуссии мне попалось высказывание Мейе, повергшее меня в изумление,— Мейе, величайшего лингвиста на­шего времени. «Любой язык,— говорил он,— выражает ровно столько, сколько необходимо обществу, орудием которого он яв­ляется... С помощью любой фонетики, любой грамматики можно выразить все, что угодно». При всем уважении к памяти Мейе не кажется ли вам, что в этих словах содержится явное преувеличе­ние? Как установил Мейе истинность столь категоричного выска­зывания? Вероятно, не в качестве лингвиста. Как лингвист он знает только языки народов, но не их мысли, а из его утвержде­ния следует, что он измерил последние первыми и нашел, что они совпадают. К тому же мало сказать, что любой язык спосо­бен выразить любую мысль, но могут ли они делать это одина­ково легко и непринужденно? Баскский язык может быть на­столько совершенным, насколько этого хочет Мейе. Но дело в TOxM, что в его словарь забыли включить символ, обозначающий Бога, вот и пришлось воспользоваться словом Jaungoikoa, т. е. «господин всевышний». Поскольку власть феодальных господ не­сколько веков назад кончилась, сегодня Jaungoikoa означает про­сто «Бог», но мы должны перенестись в ту эпоху, когда Бога при­шлось представлять себе в виде политической или светской вла­сти, чем-то вроде губернатора. Этот пример показывает нам, что при отсутствии имени для Бога баскам стоило большого труда вообразить его; вот почему они так поздно приняли христианст­во, а чтобы вложить в их головы чистую идею божественности, потребовалось, как видно из самого слова, вмешательство властей.

И если спорен этот нюанс баскского языка, то что в нем есть бесспорного? Возьмем другой пример. В языке филиппинских не­гритосов есть только два числительных: «один» и «два». Здесь наряду с отсутствием слов явно присутствует идея, опущенная языком, но настолько ясная, что она наглядно представлена в пальцах рук, а если их не хватает, то и ног.

Стало быть, язык препятствует не только выражению одних мыслей, но и восприятию других, парализуя движение нашего разума в определенных направлениях.

Мы не собираемся рассматривать здесь действительно глав­ные — и самые интересные! — проблемы, рожденные таким гран­диозным феноменом, как язык. На мой взгляд, мы до сих пор да­же не подозревали о них именно потому, что нам мешала их раз-j глядеть извечная ошибка, скрытая в представлении, что речь слу­жит для выражения наших мыслей.

* О какой ошибке Вы говорите? Я не совсем понимаю,— спросил историк искусств.
* Эта фраза может означать две совершенно разные вещиз; то, что, пытаясь выразить наши внутренние мысли или состоя-: ния посредством речи, мы преуспеваем **лишь отчасти**, и то, что с помощью речи нам удается **полностью** осуществить наше наме-j рение. Как видите, здесь снова появляются два утопизма, с ко-'

***844***

торыми мы сталкиваемся, еще не приступив к переводу. Они же возникают при любом человеческом занятии в соответствии с ос­новной идеей, которую я предлагаю вам проверить: «Все, что ни делает человек, утопично». Только этот принцип открывает нам глаза на главные проблемы языка. И если нам действительно удастся избавиться от навязчивой идеи, что язык способен выра­зить **все** наши мысли, то мы поймем, что с нами происходит на самом деле, а именно: когда мы говорим или пишем, язык не по­зволяет нам многого сказать. Да, но тогда язык не только речь, выражение, но и суровое отречение, необходимость молчать, умал­чивать! Нет ничего более привычного и очевидного. Вспомните, что вы испытываете, говоря на чужом языке. Как это печально! Это же чувство испытываю сейчас я, говоря по-французски: быть вынужденным умалчивать четыре пятых из того, что мне прихо­дит в голову, потому что эти четыре пятых моих испанских мыс­лей невозможно донести до вас по-французски, хотя оба языка так близки. И не надейтесь, что этого не происходит, когда мы думаем на своем родном языке, разве что в меньшей степени; только предубеждение мешает нам это понять. Я снова оказы­ваюсь в ужасном положении, рискуя вызвать еще одну бурю, гораздо страшнее прежней. В самом деле, все сказанное выше не­избежно выливается в формулировку, откровенно выставляющую напоказ дерзкие бицепсы парадокса. Вот она: мы никогда ие поймем такого поразительного явления, как язык, если сначала не согласимся с тем, что речь в основном состоит из умолчаний. Существо, не способное отречься в разговоре от очень многого, не смогло бы говорить. И каждый язык — это особое уравнение между тем, что сообщается, и тем, что умалчивается. Каждый парод умалчивает одпо, **чтобы** суметь сказать другое. Ибо **все** сказать невозможно. Вот почему переводить так сложно: речь идет о том, чтобы на определенном языке сказать то, что этот язык склонен умалчивать. Но вместе с тем мы начинаем понимать, что переводу прекрасно удается раскрывать секреты других эпох и народов, которые они храпят в своей враждебной разобщенно­сти, короче, он смело объединяет человечество. Ибо, по словам Гёте, «только в общности всех людей осуществляется полнота жизни человечества».

1. **Мы пе говорим всерьез**

Мое предсказание пе сбылось. Предсказанная мною буря не раз­разилась. Парадоксальное высказывание проникло в мозг моих слушателей, пе вызвав ни дрожи, ни судорог, подобно подкожной инъекции, счастливо не задевшей нервных волокон.

* Хотя я ждал от вас самого яростного бунта, вокруг меня царит мир. Пе удивляйтесь, если я воспользуюсь им, чтобы усту­пить монополию слова, невольно захваченную мной, другому. Почти все вы разбираетесь в этих вопросах лучше меня. К тому же среди вас находится выдающийся знаток лингвистики, пред­

23 Заказ JMe 406

***И45***

ставитель нового поколения, и всем нам было было весьма интерес­но узнать, что он думает на этот счет.

* Знаток я не выдающийся,— начал он,— а просто энтузи­аст своей профессии, которая, я полагаю, входит в пору первого цветения, сулящего самый щедрый урожай. И мне приятно отмс­тить, что в целом Ваши слова и то, что я за ними угадываю, во многом совпадают с моими мыслями и с тем, что в ближайшем будущем, вероятно, определит науку о языке. Несомненно, я воз­держался бы от примера с баскским словом, обозначающим Бога\* ибо это вопрос далеко не решенный. По в целом я с Вами согла­сен. Давайте выясним, что прежде всего происходит в любом языке.

Человек нового времени гордится своим детищем — наукой. Она, бесспорно, предлагает новый образ мира. Однако эта но­визна не так уж глубока. Это тонкая пленка, накинутая поверх других образов мира, которые были построены человечеством в иные времена, а мы полагаем собственным созданием. Мы каж­дый миг пользуемся этим неисчерпаемым богатством, не думая о нем, ибо не создали, а унаследовали его. Мы, как и подобает наследникам, пе отличаемся большим умом. Телефон, двигатель внутреннего сгорания, бурильная машина — выдающиеся откры­тия, но их пе было бы, если бы двадцать тысячелетий пазад чело­веческий гений не научился добывать огонь, пе изобрел молот и колесо. Так же и научное толкование мира, которое опирает­ся на предшествующие толкования, питаясь ими, и прежде все­го — на изначальное, древнейшее из них — язык. Пе будь язы­ка, не было бы и современной науки, пе только но общеизвест­ной причине, что делать науку — значит говорить, по и потому, что язык — это первичная наука. Вот почему современная наука живет в постоянном споре с языком; имело бы это смысл, если бы язык сам по себе не был сознанием, знанием, которое мы, считая недостаточным, стремимся превзойти? Мы не замечаем столь очевидной вещи потому, что человечество — по крайней мере\* западное — давньтм-давпо не «говорит всерьез». Пе понимаю, как: лингвисты не обратили должного внимания па это удивитель­ное явление. Разговаривая, мы пе высказываем того, о чем гово­рит сам язык, а как бы в шутку условно пользуемся изначальным смыслом наших слов и с помощью того, что говорит наш язык, говорим то, что хотим сказать мы. Мои слова звучат как сложна» скороговорка, не так ли? Н поясню: когда я говорю, что «солн­це восходит па востоке», мои слова па языке, **которым** я пользу­юсь, па самом деле означают, что некоторое -существо мужского пола1, способное к самопроизвольным действиям, так называемое «солнце», выполняет действие «восхождения», т. е. хождения вверх, и производит его в месте, служащем для «взбегапия». Так нот, ничего из этого я не хочу сказать всерьез: ни что солнце мужчина или субгект, способный к самопроизвольным действи­ям, ни что свое «восхождение» «оп» «**совершает**» сам, ни что «он» на самом деле движется куда-то вверх, ни что в некоторой часш

odb

пространства происходит «взбегапие». Употребляя это выраже- пие моего родного языка, я отношусь к ыему с иронией, развен­чиваю то, что говорю, и обращаю в шутку. Сегодня язык простая забава. Конечно, было время, когда индоевропеец на самом деле полагал, что солнце — мужчина, что природные явления — спон­танные действия существ, наделенных волей, и что благодатное светило каждое утро возрождается в определенной части простран­ства. Он искал знаков, чтобы сказать то, что думает,— и создал язык. В ту пору речь нисколько пе походила на то, чем она явля­ется сегодня: люди говорили всерьез. Слова, морфология, синтак­сис обладали полным смыслом. Словосочетания говорили о мире то, что считалось истиной, сообщали зпание, познания. Слова вовсе не были шуткой. Недаром в древнем языке, от которого происхо­дит санскрит, и в самом греческом слова «говорить», «слово» — logos, brahman — хранят священный смысл.

Структура индоевропейского предложения отражает такую зштерпретациго реальности, когда все происходящее представля­лось действием существа, наделенного полом. Вот почему оно состоит из имени существительного определенного рода и дей­ствительного глагола. Но бывают языки с совершенно иным стро­ением предложения, предполагающим весьма отличную от индо­европейской интерпретацию реальности.

Ведь изначально мир, окружающий человека, не предстает перед ним разделенным на составные части. Или, выражаясь яс­нее, мир, каким он перед нами предстает, не делится на четко разграниченные и явно несхожие «вещи». Мы отыскиваем в нем множество различий, но эти различия не абсолютны. Строго го­воря, все отличается от всего, но вместе с тем слегка на все похо­дит. Действительность — это неисчерпаемый «континуум разно­образия». Чтобы в ней ие затеряться, нужно разделить ее на участки, на отсеки, сделав на них пометки, короче, установить различия абсолютного характера, которые иа самом деле только относительны. Вот почему Гёте говорил, что вещи — это разли­чия, которые мы налагаем. Человеческий разум, столкнувшись с миром, сначала провел классификацию явлений, разделив то, что находилось перед ним, па классы. Каждый из этих классов он соотнес с тем или иным знаком своего голоса, это и есть язык. Но мир предлагает нам бесконечное множество классификаций, не навязывая ни одной. Из этого следует, что каждый народ по- своему расчленяет многообразие мира, по-своему нарезает и де­лит его, потому и существует множество разных языков, каждый со своей грамматикой, словарем и семантикой. Эта первобытная классификация является первой гипотезой о том, каков мир на «самом деле, и, слодовательпо, первым знанием. Вот почему вна­чале речь была поз па и рте м.

По мнению индоевропейца, пол был важнейшим отличитель­ным свойством вещей, и он с оттенком непристойности охарактери­зовал каждый предмет с точки зрения пола. Другое важное раз-» граничение мира вытекало из предположения, что все существую-\*

щее делится на действие — отсюда глагол — и деятеля — отсюда имя существительное.

В отличие от нашей скудной классификации, выделяющей у существительных мужской, женский и средний род, африкан­ские народы, говорящие на языках банту, располагают иной, богатейшей классификацией: некоторые из этих языков насчи­тывают двадцать четыре классификационных признака суще­ствительных, т. е. в отличие от наших трех родов — не менее двух дюжин. Например, движущиеся предметы отделены от непод­вижных, растения — от животных и т. д. Там, где один язык едва намечает различия, другой поражает их обилием. Язык эйзе ис­пользует тридцать три слова для обозначения различных спосо­бов человеческой ходьбы. Арабский насчитывает пять тысяч семьсот четырнадцать названий верблюда. Очевидно, кочевнику пустынной Аравии и фабриканту из Глазго трудно сойтись во взглядах на горбатое животное. Языки разделяют пас, препят­ствуя общению, не потому что отличаются друг от друга как язы­ки, а потому что исходят из разных представлений, песхожих мыслительных систем и, паконец, из несовпадающих философий. Мы не только говорим на каком-либо языке, мы думаем, скользя но уже проложенной колее, на которую помещает нас языковая судьба.

Лингвист умолк и эастыл, указывая концом своего острого но­са куда-то в небо. Казалось, в углах его губ зарождается и как бы пробует себя улыбка. Я сразу понял, что этот острый ум из тех, что идут путем диалектики, нанося первый удар в одну сто­рону, а следующий — в противоположную. Поскольку я из той же породы, мне было приятно обнаружить проблему, поставлен­ную перед нами его рассуждениями.

* Тайными путями,— сказал я,— Вы незаметно подвели нас к глубочайшему противоречию, паверняка, чтобы заставить ощу­тить его острее. По сути дела Вы доказали два противоположных тезиса. Первый: каждый язык навязывает нам определенную структуру категорий, направляя разум по проторенному пути; второй: эта структура категорий, составляющая каждый язык, бо­лее не имеет силы, мы пользуемся ею по договору и не всерьез, а наша речь по сути дела уже не является высказыванием наших мыслей, но лишь «манерой говорить». Убедительность и непри­миримость обоих тезисов подсказывает нам постановку пробле­мы, которая пока не рассматривалась лингвистами, а именно: чго в нашем языке есть живого, а что — мертвого; какие граммати­ческие категории по-прежнему оформляют нашу мысль, а ка­кие— утратили силу. Вот иочему из Ваших слов вероятнее все­го следует скандальное предположение, от которою у Мейо и Вандриеса волосы встали бы дыбом: наши языки — ана­хронизм.
* Верно! — воскликнул лингвист.— Именно это я и хотел ус­лышать, и таково же мое мнение. Нага язык — анахронический инструмент. В своей речи мы только жалкие заложники прошлою,

***Ш***

1. **Блеск**

* Время идет,— сказал я выдающемуся лингвисту,— и наше собрание должно разойтись. Но я не теряю надежды узнать, что Вы думаете о труде переводчика.
* Думаю то же, что и Вы,— ответил он.— Думаю, что оп сложен, что он неосуществим, но именно поэтому имеет смысл. Более того, я думаю, что сейчас мы впервые получили возмож­ность заняться переводом широко и основательно. Во всяком случае, следует отметить, что самые существенные мысли по это­му вопросу были изложены более века назад великолепным тео­логом Шлейермахером в его эссе «О различных способах пере­вода». По его мнению, перевод — это процесс, который может идти в двух противоположных направлениях: или автора при­ближают к языку читателя, или читателя приближают к языку автора. В первом случае мы переводим не в полном смысле это­го слова: строго говоря, мы имитируем текст, пересказываем его. Только отрывая читателя от его языковых навыков и вынуждая его двигаться в сфере языковых навыков автора, мы переводим в собственном смысле слова. До настоящего времени не создава­лось почти ничего кроме псевдопереводов.

На этом основании я позволил бы себе сформулировать неко­торые принципы, определяющие новые задачи перевода, и если позволит время, я скажу, почему они требуют нашего внимания именно сейчас.

Прежде всего необходимо измепить само представление о том, что может и должно быть переводом. Последний представляется магической манипуляцией, после которой произведение, написан- пое па одном языке, вдруг возникает на другом? Тогда мы про­пали. Ибо такое перевоплощение невозможно. Перевод не копия оригинального текста, он не является — пе должеп претендовать на то, чтобы являться,— тем же произведением, но с другой лек­сикой. Я бы даже сказал: перевод не принадлежит к тому же литературному жанру, что и переводимое произведение. Очевид­но, это нужно подчеркнуть, отметив, что перевод — особый, стоя­щий особняком литературный жанр, со своими собственными нормами и целями. По той простой иричипе, что перевод не са­мо произведение, а путь к нему. Перевод поэтического произве­дения сам таковым не является, скорее он приспособление, тех­ническое средство, приближающее нас к оригипалу, но не пре­тендующее на то, чтобы его повторить или заменить.

Во избежание недоразумений сошлемся на тот жанр перевода, который, на мой взгляд, особенно важен и особенно необходим: перевод греков и римлян. Они перестали быть для пас образца­ми. Отсутствие образцов, возможно, один из любопытнейших и опаснейших симптомов нашего времени, у нас атрофирована спо­собность воспринимать что-либо как образец. Что касается гре­ков и римляп, то здесь современная непочтительность, пожалуй,

***349***

оказывается плодотворной, ибо, погибгтув в качестве нормы и об­разца, античность возрождается как уникальная, в корне отлич­ная от нашей эпоха в истории человечества, в которую мы можем проникнуть благодаря тому мпогому, что от нее сохранилось. Единственное доступное нам абсолютное путешествие во време- 7!и — это экскурсия в Грецию и Рим. И жанр экскурсий сегодня самое важное из того, чго можно предпринять для воспитания западного человека. Двухвековое преподавание математики, фи­зики и биологии показало: чтобы покончить с варварством, этих дисциплин недостаточно. Физико-математическое образование должно стать частью подлинно исторического образования, ко­торое состоит пе в том, чтобы вызубрить перечень королей и описание битв или статистику цен и заработной платы в том или ином веке; необходимо... предпринять путешествие в чужие стра­ны, абсолютно чужие страны, т. е. в другое, очень далекое от нас время и в другую, очень пепохожую на нашу цивилизацию.

Рядом с естественными науками сегодня должны возродиться «гуманитарные», однако со знаком, противоположным тому, ко­торый они всегда имели. Необходимо вповь обратиться к гре­ческой и римской цивилизациям, но не как к образцам, а как к назидательным ошибкам. Ибо человек—историческое существо, а любая историческая и тем самым неокончательная реальность на пастоящий момент есть ошибка. Обрести историческое само­сознание и научиться расценивать себя как ошибку — одно и то же. А так как истина человека состоит в том, чтобы всегда быть **на пастоящий момент** и в относительном смысле ошибкой, только историческое сознапие способно приблизить его к этой истиие и спасти. Однако не следует полагаться на то, что совре­менный человек откроет себя как ошибку, имея перед глазами самого себя. Выход один: научить его человеческой истине, под­линному «гуманизму», ясно показав, какой ошибкой были другие люди, особенно лучшие из них. Вот почему уже давно я одер­жим мыслью, что нужно реабилитировать для чтения всю **греко­**римскую античность, а это потребует гигантской работы по со­зданию нового перевода. Ибо теперь речь пойдет о том, чтобы перевести па наши современные языки не те произведения, ко­торые почитаются за образцы данного жанра, а все подряд. Опи нам интересны, опи имеют для нас значение — повторяю—как ошибки, а не как образцы. Пам почти нечему научиться из того, что опи говорили, думали, воспевали; они просто были, просто существовали, так же как и мы огчаяипо барахтаясь в вечном ко ра б л е крушепи и ж изн и.

Вот почему при переводе классики важно придерживаться этого направления. И если ранее я говорил, что каждое произ­ведение неповторимо, а перевод — лить средство приблизиться к нему, то из этого следует, что одип и тот же текст допускает несколько переводов. Приблизиться к оригиналу сразу во всех измерениях невозможно, по крайней мере в большинстве слу­чаев. Если мы хотим передать его художественны© достоинства,

250

мы должны отказаться почти от всей материи текста, чтобы со­хранить его формальное изящество. Вот почему я предложил бы разделить работу и делать несколько различных переводов одной и той же вещи в зависимости от того, какие ее особен­ности мы стремимся точно передать. Но в целом интерес к этим текстам как к произведениям античной жизни настолько велик, что можно без особого ущерба пренебречь другими их досто­инствами.

Когда сравниваешь оригинал Платона с переводом, даже но­вейшим, то поражает и раздражает не столько то, что в перево­де улетучилась чарующая сладость платоновского стиля, сколь­ко потеря трех четвертей предметов, тех самых предметов, ко­торые действуют в высказываниях философа и которые он то едва намечает, то любовно выписывает. Вот почему Платон так скучен для современного читателя, а вовсе пе потому, что при переводе, как принято считать, пострадала красота слога. Как может оп быть интересным, если из текста выкинули все содер­жимое, оставив лишь тонкую оболочку, пустую и холодную. И заметьте, мои слова не досужий домысел. Хорошо известен тот факт, что только один перевод Платона был по-пастоящему плодотворным. И этим переводом является именно перевод Шлейермахера и именно потому, что он намеренно пе захотел делать красивый перевод, решив совершить приблизительно то,

о чем я говорю. Этот знаменитый перевод хорошо послужил всем, включая филологов. Поэтому не следует думать, что этот вид работы рассчитан лишь на тех, кто пе знает греческого или латьтии.

Итак, мпе видится такой жанр перевода, который, не претен­дуя на литературное совершенство, был бы уродлив, как всегда уродлива наука, трудно читался, по зато был бы совершенно прозрачен, пусть даже эта прозрачность потребовала бы множе­ства сносок внизу страницы. Необходимо, чтобы читатель за­ранее знал, что, читая перевод, он будет читать не привлекатель­ную с литературной точки зрения книгу, а будет пользоваться приспособлением, довольно громоздким, зато действительно спо­собным переселить нас в бедного неудачника Платона, который двадцать четыре века пазад по-своему пытался удержаться на волне жизпи.

В иные времена люди нуждались в древних в утилитарном смысле. Им нужно было многому у них научиться и самым со­временным способом применить эти знания. Тогда при переводе античного текста его, разумеется, пытались модернизировать, приблизить к своему времена. По нам уместно поступить на­оборот.

Нам древние нужны именно в своем отличии от пас, и пере­вод призван подчеркнуть их особые, экзотические черты, раскры­вая их перед нами.

Пе понимаю, почему каждый филолог пе чувствует потреб­

№

ности перевести в таком ключе какое-либо аптичное произведе­ние. Вообще ни одному писателю не следует пренебрегать тру­дом переводчика и наряду с самостоятельным творчеством пе­реводить античные, средневековые и современные произведения. Необходимо возродить престиж этого занятия, считая его умст­венным трудом первого порядка. Тогда перевод превратился бы в дисциплину sui generis \*, которая в ходе постоянного усовер­шенствования выработала бы собственную технику, способную чудесным образом расширить круг наших представлений. Хотя я особо остановился на переводах с греческого и латыни, я сде­лал это лишь затем, что в данном случае общая проблема пред­ставляется наиболее очевидной. Но так или иначе, какую бы эпоху или народ мы пи взяли, суть дела не меняется. Главное, чтобы при переводе мы стремились выйти за пределы своего языка и приблизиться к другим языкам, а не наоборот, как это обычно делается. Иногда, особенно еслрг мы имеем дело с совре­менными авторами, перевод, помимо своих достоинств как пере­вода, может иметь определенную эстетическую ценность.

* Я слушаю Вас с огромным удовольствием,— сказал я в заключение.— Несомненно, читатели любой страны не могут по- лучить удовольствия от перевода, воспроизводящего стиль их собственного языка. Для этого им с избытком хватает произве­дений собственных писателей. Им нравится обратное: чтобы, до­ведя возможности языка до предела понимания, перевод высве­чивал манеру говорить, свойственную переводимому автору. Хо­рошим примером служат переводы моих книг на пемецкий. За несколько лет их вышло более пятнадцати. Это было бы непо­стижимо, если бы на четыре пятых не объяснялось удачным пе­реводом. Моя переводчица до предела использовала грамматиче­скую терпимость немецкого языка, чтобы точно передать то, что чуждо немецкому языку в моей манере говорить. Таким образом, читатель без усилия воспроизводит испанский ход моих мыслей. Так он немного отдыхает от самого себя и испытывает удоволь­ствие, становясь па время кем-то другим.

Но это очень трудно сделать на французском. К сожалепию, мои последние слова в этом обществе прозвучат поневоле агрес­сивно, однако они вызваны темой нашего разговора. Так вот, из всех европейских языков французский менее всего благопри­ятствует переводу...

**\* Особого рода (лат.).**

***а52***

Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии

А. Б. Зыкова

Сегодня, когда перед нами стоит задача преодолеть отрыв от об­щего контекста развития мировой философии, серьезное знаком­ство с наследием зарубежной философской мысли XX в. стано­вится крайне важным. И пожалуй, особое значение приобретает вопрос о самой природе философии, поскольку, несмотря на все перипетии, которые ей пришлось испытать особенно в XX в. |(а для нас речь идет прежде всего о ситуации в нашей филосо­фии, которая в результате догматизации во многом утратила под­линность философского творчества), именно философия на про­тяжении тысячелетий служила человеку способом осмысления его существования в мире.

Перед нами заново встают вопросы: какова природа философ­ского знания? Какова связь огромного историко-философского наследия и живого философского творчества? Кто является субъ­ектом философского творчества? Каков познавательный и каков этический смысл этого творчества? Способен ли на него только профессиональный философ или любой человек? Как соотносятся философское знание и обыденное сознание? Как взаимодейству­ют и в чем противостоят друг другу философия и наука? Какова роль философии в духовной жизни человека? Все эти вопросы суть лишь части некоего целого — вопроса: «Что такое фило­софия?»

Этот вопрос в тех или иных своих аспектах присутствовал в истории философии постоянно. С новой остротой встал он в европейской философии в первые, десятилетия XX в., и для этого был ряд причин, относящихся как к социальной жизни, так и к области культуры**1.** Но, пожалуй, главная причина была в обнаружившейся к этому времени несостоятельности идеи пост­роить общество на началах разума как он был понят раниебур- жуазными философами и их продолжателями, при том что «ра-

1 **Об этом много писали в нашей литературе. См.% например: Соловь­ев д. Ю: Экзистенциализм Ц Буржуазная философия XX в. М., 1974; Тав- ризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977; Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977.**

***353***

эумный человек» классической философии к XX в. все больше стал выступать как носитель «массового сознания».

В этих условиях европейские философы самых различных на­правлений, прежде всего возникших во второй половине XIX — пачале XX в.— философии жизни, экзистенциализма и феноме­нологии,— подвергли критическому переосмыслению историко- философское прошлое, а также попытались на новых основаниях; осмыслить существующую ситуацию, по-новому раскрыть связь человека с миром, закопы его существования в мире, в том чис­ле и социальном. Наибольший интерес у них вызывали пробле­мы, связанные с существованием человека, индивидуального со­знания в ситуации нарастания «массового сознания».

Одним из тех, кто особеппо настойчиво обращался к вопросу о природе философского знания, был испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет (1883—1955), получивший известность своими попытками критически переосмыслить природу западноевропей­ской культуры, и прежде всего философии как ее составной ча­сти. Ортега сознавал, что философия, чье становление пачалось **н** эпоху раниебуржуазпых революций, которая дала миру вы­сокие образцы философского творчества в учепиях Декарта и Канта, к XX в. встала перед необходимостью еще раз, перед ли­цом новых социальных процессов (таких, как экономические кри­зисы, революции, национально-освободительные движения), пе­ред лицом революции в пауке поставить вопрос о существовании человека в мире природы, в социальном мире и в мире культу­ры. А для философа это значит егце раз, в новых условиях, по­ставить вопрос о природе философской деятельности человека.

Многие суждения Ортеги в этой области далеко пе бесспорны, однако основная его интенция — стремление понять философию не как холодное собрание готовых истин, которые человеку пред­стоит лишь усвоить, а как философское творчество, философский ТРУД> существующий в единстве с жизпыо человека,— безуслов­но заслуживает сегодня внимания нашего читателя.

Ортега писал, что ясность— это вежливость философа, и тек­сты его работ действительно не требуют развернутой интерпре­тации, тем более, что этот мыслитель всегда настаивал на том, что чтение философского произведения предполагает самостоя­тельный труд. Автор послесловия ставят своей целью дать чи­тателю сведения о жизни и основных интенциях учения Ортеги, уделяя главное впимапие его идеям, так или иначе связанным с пониманием природы философского внапия, определить место этого мыслителя в философии XX в.

* \* $

Хосе Ортега-и-Гассет родился в 1883 г. в семье потомствен- ‘ .'X испанских интеллигентов. Его отец, Хосе Ортега Муиилья,— .^ректор газеты «Беспристрастный» («El lmparcial»), основоте- и-м которой был дед Ортеги по материнской линии. Биографы отмечают, что будущий философ рос в атмосфере постоянного

***354***

общепия со многими представителями испаиской интеллигенции, которых привлекал «открытый и благородный талант членов этой семьи»2.

Ортега окончил колледж иезуитов в Мирафлорес дель Пало,

1. лет поступил в Мадридский университет и в 1904 г. окончил его, получив докторскую степень; в том же году он напечатал свою первую статью. В 1905—1907 гг. Ортега учился в Герма­нии, в университетах Берлина, Лейпцига и Марбурга. 1910—■ 1911 гг. он, получив по конкурсу предназначенную для этого государственную стипендию, также провел в Марбурге, центре философии неокантианства. Знакомство с немецкой и европейской философией того времени гте могло не павесгы его на размышле­ния о положении испанской, прежде всего философской, культу­ры и о путях ее дальнейшего развития.

На рубеже веков Испания переживала один пз трагических моментов своей истории. Потерпев в 1898 г. поражение в испаио- америкапской войне, она утратила затем и последние свои коло­нии; в результате правления бурбонской династии страна с бле­стящим историческим прошлым и высокой культурой все боль­ше становилась европейской провинцией. В испанской культуре, национальном сознании народа шли сложные, драматические процессы. 1898 год стал серьезной вехой в развитии страны и дал название—«поколение 98 года»—многочисленной группе интел­лигенции, к которой принадлежали Мигель Унамуно, Пио Баро- ха и многие другие, ставившие перед собой задачу обновления национальной духовной жизни, задачу, которую Хоакип Коста определил как «возрождение Испании». Духовная ситуация этого периода испанской истории хорошо показана советской исследо­вательницей И. А. Тертеряи. Отмечая, что «поколение 98 года» выдвинуло комплекс идей, ставших центром интеллектуальной жизни страны, она пишет: «Первая и центральная тема поколе­ния 1898 г.— Испания, ее прошлое, се историческая судьба. „Ис­пания как проблема14 — определил эту тему П. Лаин Эитральго. „У меня болит Испания14 — эта фраза Унамуно стала крылатой... Несчастная, униженная поражением, отсталая, темная, невеже­ственная Испания как бы стала частью их тела... Родина пред­ставлялась им проблемой, которую надо решить, загадкой, кото­рую надо разгадать»3. Прежде всего они пытались переосмыс­лить испанскую историю. За официальной историей, связанной с именами правителей страны, они пытались искать глубинную историю народа, названную М. Унамуно «интраисториеи».

Среди испанской интеллигенции были сторонники различных политических позиций, объединяло же их понимание того, чго при определении пути дальнейшего развития общества необходи­мо ©смыслить свою национальную суть, определить основы на­циональной общности. Особую роль в этом осмыслении сыграл

1. **Montero П Naufrago hasta el fin Ц El País. 1983. N 316.**

3 **Тертеряи ü. А. Испытание историей. М., 1973. С. 5.**

***855***

образ Доп Кихота, символ духа испанской культуры, который по- своему истолковывали и философ Упамупо, и писатели Ганивет и Асорип, и многие другие. Представители «поколения 98 года» были едины в своем недовольстве существующим положением, в желании вскрыть его причины, но расходились в представле­ниях о пути дальнейшего развития страны. Должна ли Европа, развитие ее науки, формы ее общественной жизни стать моделью для Испании? Или она должна искать свой исторический путь?

Такова была интеллектуальная жизнь Испании, когда в нее вошел Ортега, мыслитель, теснейшим образом связапный со сво­ей страной и ее культурой, философские поиски которого тем не менее заметно отличались от поисков «поколения 98 года».

Вернувшись из Гермапии, Ортега сразу же энергично вклю­чился в культурную жизпь испанского общества и наряду с Унамуно и другими мыслителями много сделал для формирова­ния самосознания испанской буржуазно-либеральной интеллиген­ции4. Оказавшись талантливым организатором, он участвовал в создании еженедельников «Светоч» («Faro») и «Испания» («Es­paña»), газеты «Солнце» («El Sol»); он основал ежегодник «Зритель» («El Espectador») и активно в нем публиковался; он работал над созданием Лиги политического образования и До­ма книги. В этой своей деятельности Ортега показал себя чело­веком, высоко ценившим европейскую философию, знавшим ее и стремившимся приобщить к ней испанскую мысль. В 1923 г. он основал «Revista de Occidente», само название которого — «Западный журнал»— говорило о его ориентации. Журнал стал одним из центров интеллектуальной жизни Испании. То же на­звание носило и издательство, в котором публиковались работы Ортеги и других испапских философов, связанных ирежде всего едипством ориентации, а также — что очень важно—переводы наиболее известных европейских мыслителей XX в.— О. Шпенг­лера, Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, Ф. Брептапо, Й. Хей­зинги и др., составившие «Библиотеку идей XX века». Испан­ские философы придавали большое значение переводческой дея­тельности, мпогие из них сами активно в ней участвовали. Все это приобщало испанскую мысль к современной европейской философской культуре и выводило ее из некоторой провинциаль­ности. Создание «Библиотеки идей XX века», руководимой Орте­гой, и деятельность издательства «Revista de Occidente» во мно­гом способствовали тому, что, как написал уже в 70-е годы Ху­лиан Мариас, один из учеников и сподвижников Ортеги, «сегод­ня любознательный испанец информирован об интеллектуальной жизни всей Европы так же, по крайней мере, как и любозна­тельный представитель любой другой страны»5.

Ортега, как уже отмечалось, много публиковался в периоди­ческой печати, прежде всего в газете «El Sol», которая, также

4 **См. об этом: Мигель А. де. 40 миллионов псвапцев 40 лет спустя. М.,**

**1985. С, 275—276.**

6 **Marias Л Acerca de Ortega. Madrid, 1971. P. 15.**

*дбб*

и благодаря его участию, превратилась в одну из наиболее попу­лярных газет своего времени. Он с увлечением отдавался обще­ственной деятельности. В этом смысле он типичный представи­тель испапоязычной философской мысли, для которой, по словам Хосе Гаоса, «значимость философа во многом определяется тем, насколько его идеи вышли за пределы академической аудито­рии»6. Сам Ортега считал, что представитель средиземноморской культуры, к которой он принадлежал, это, как правило, человек «публичный». Собственные выступления Ортеги всегда вызыва­ли интерес и собирали многочисленную аудиторию. Формы их были самыми разпыми. Он, например, участвовал в тергулиях.

О том, что такое тертулии, следует сказать особо, поскольку они играли большую роль в жизни испанской интеллигенции начала века и были одной из очень распространенных в Испа­нии форм обществеппой жизни. Тертулии — особый вид собра­ния друзей и единомышленников. Они могли быть и чисто раз­влекательными, но в историю испанской культуры XX в. вошли и заняли в ней особое место собрания, связанные с обсуждения­ми культурно-исторической ситуации страны. Как правило, они проводились регулярно в одном месте: это могло быть и кафе, и помещение редакции газеты или журнала; часто они собирались вокруг видного, авторитетного лица (известность получили, на­пример, тертулии писателя Валье Инклана).

Тертулии, возникшие при журнале «Revista de Occidente» вокруг Ортеги, во многом определяли лицо культурной жизни испанской столицы. Здесь был один из центров связи с интелли­генцией других стран. Участники этих собраний содействовали, например, приезду в Испанию таких выдающихся представите­лей европейской культуры, как Эйнштейн и Корбюзье.

Но Ортега выступал и перед более широкими аудиториями. В 1909 г. политическая ситуация в стране была нестабильной. Власти, пытаясь поддержать свой престиж, готовились к новой колониальной войне в Марокко. Прошла «трагическая неделя» в Барселопе: в ответ на забастовку каталонцев, выступивших против колониальной войны, над ними была учинена расправа. Бесславная войпа с Марокко была развязана. В этих условиях Ортега выступил в театре «Атепео» («Ateneo») с лекцией, направ­ленной иротив войны в Марокко и против деятельности прави­тельства по многим другим вопросам. Лекция имела огромный успех. В тот период Ортега выступал неоднократно, его инте­ресовали проблемы политики как особой формы обществеппой деятельности — его работы 10—20-х годов насыщены критикой реальностей политической и духовной жизни Испании. Философ говорил о раздробленности испанского общества, где правящие классы потеряли всякий кредит у народа, а различные слои и части нации утратили интерес друг к другу и стремятся жить в изоляции. Вся официальная Испания, т. в. парламент, тазеты,

в Gaos J. En torno a la filosofía mexicana, Mexico, 1952. P, 49,

***357,***

школы, университеты и т. д., далеки от жизпи парода, в резуль­тате чего существуют «две Испании, живущие вместе, но совер­шенно чуждые друг другу»7: официальная Испания, упорно про­должающая цепляться за отжившие ценности, и другая Испания, «жизненная», стремящаяся к чему-то новому, возможно, еще но очень сильная, но искренняя и честная. В существовании «двух Испанйй» Оргега видел «главный факт современной Испании»\*

Виновниками описанного им состояпия испанского общества начала XX в. Ортега считал власти — монархию и церковь; они, по его словам, «упорно признавали свои судьбы истинно нацио­нальными»8, оставляя в небрежении интересы народа в целом. В результате развитие испанской истории последних веков при­вело к тому, что в настоящее время в стране нет единого народа\* «Трудно вообразить себе человеческий конгломерат, который в меньшей степени был бы обществом»9, чем Испания, горько признавал Ортеса. Поэтому совсем ие странно, что большинство испанцев спрашивают себя, зачем они живут вместе. Ведь жить —значит действовать для будущего, а не вспоминать про­шлое. А будущее Испании для них неясно.

Четкого представления о будущем Испании не было и у са­мого Ортеги. Он выступал против монархии, за республику, но вопроса о том, какие идеалы и ирипцииы она должна воплотить, философ по существу пе касался. Он выдвинул идею истинного патриотизма, обращенного не к прошлому, а к будущему своей родины, связывая эту идею с необходимостью «критики страны отцов и создания родины детей»10. В этой связи Ортега вступил в полемику с представителями «поколения 98 года», прежде все­го с Унамуно, которого оп в целом высоко ценил 11. Унамуно считал, что Испания должна развиваться, культивируя те цен­ности, которые, с его точки зрения, определяли историю страны и которые воплощены в образе Дон Кихота и в идеях мисгиков XVI в.— Св. Тересы и Св. Хуана де ла Крус. Сравнивая Хуана де ла Крус и Дон Кихота, Унамуно пришел к выводу, что испан­цам нужна философия, в основе которой были бы мудрость, ре­лигиозность, справедливость, терпение, доброта, а ие математи­ка. Ортега же больше уповал на европейскую пауку, а том чис­ле гуманитарную, и на европеизацию Испании. 13 размышлениях Ортеги по существу речь идет о единстве общеевропейской жиз­ни при существовании национальных государств, о сложном про­цессе их взаимодействия и обмене культурными ценностями. В 1910 г., когда вопрос о единой Европе еще не стоял так ре-

7 **Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. Т. I. P. 273.**

8 **Ibid. Т. III. P. 70.**

9 **Ibid. P. 75.**

10 **Ibid. Т. I. P. 506.**

11 **Волрос о личных и идейных отношениях Ортеги и Унпмуно изложете в статье О. В. Журавлева «М. де Уиамупо и X. Ортега й-Гпссет: диалог мыслителей» (Ibérica. Культура народов Пиренейского иолуострова в XX в\* М., 1989. С. 77-84).**

*858*

\

ально, как сегодня, оп писал: «Мы хотим испанской интерпрета­ции мира, но\для этого нам не хватает культуры», необходима европеизация 'Испании, которая скажется позитивно и на разви­тии самой ЕврЬпы: «Европа, уставшая во Франции, исчерпавшая себя в Германии, ослабевшая в Англии, получит новую моло­дость под мощными лучами солнца нашей земли. Испания — это возможность Европы. Только увиденная глазами Европы воз- можпа Испания»12. Современный латиноамериканский философ Артуро Ардао отмечает, что европеизация Испании была темой первой половины жизни Ортеги, когда Испания выступала для него как проблема, а в Европе виделось ее решение; во второй половине жизни проблемой для него стала уже сама Европа, ре­шением же — Соединенные Штаты Европы 13.

Но различие в понимании путей национального развития пе препятствовало совместному выступлению представителей ис­панской интеллигенции за прогрессивные преобразования в стра­те. В 20—30-е годы в Испании шла борьба за свержение монар­хии и установление республики. 10 февраля 1931 г. в газете «EI Sol» появился Манифест, подписанный Ортегой, Мараньопом и Пересом де Айялой, в котором они призывали испанскую интел­лигенцию создать «Союз на службе Республики», и такой союз был создан. Когда Альфонс XI11 покинул Испанию и была про­возглашена республика, Ортега вместе с Унамуно выставил свою кандидатуру в депутаты кортесов и был избран.

Однако политическая деятельность Ортеги продолжалась не­долго. Тому было две причины. Во-первых, как философ, Ортега был обращен к проблемам общенационального бытия; вступив же в политическую жизнь, он наблюдал столкновение партийно- групповых интересов. Ортега пе принял партий в их современ­ном виде, считая, что люди должны объединяться ради какого- то конкретного дела, а совершив его, расходиться. И здесь он был последователен. Считая, что созданный им «Союз на службе Ре­спублики» возник с двумя целями — бороться против монархии и добиваться установления республики через учредительные кор­тесы,— он в 1932 г., когда эти цели были достигнуты, распустил его. В реальной политической борьбе со всей ее моральной слож­ностью философ участвовать отказался. «Ортега но признает ма­лую политику,— пишет его испанский биограф Роза Монтеро.— Ту же скрупулезную строгость, которую он вкладывает в самые ■незаметные поступки своей жизни, он привносит и в обществен­ные дела. Растет его противостояние республиканским полити­кам. Наконец оп произносит свою знаменитую фразу: „Это не то“»14.

Вторая причина разочарования Ортеги в политической дея­тельности связана с тем, что, будучи сторонником республики

12 **Ortega у Gasset J. Obras completas. Т. I. P. 438.**

**Ardao A. Los dos europeísimos de Or'^ga Ц Cuadernos hispanoameri­canos. Madrid, 1984. N 403—405.**

44 **Montero R. Naufrago hasta el fin Ц El País, 1983. N 316. JP. 30.**

***359***

/

/

как идеала, on пе принял республику такой, каком /она создава­лась реально. Активизация масс в условиях республики его взволновала и отпугнула. Ведь еще в 1929 г. o¿ опубликовал «Восстание масс», свой наиболее известный труд, переведенный на многие языки 15, где выразил свое неприятие дсихологии мас­сы, превращающейся в толпу. Он одним из первых указал на факт возникиовения «массового» сознания в европейской жизни, заявив, что на авансцену современной истории вышел носитель этого сознания, навязывающий обществу свои вкусы, силой ут­верждающий свое «право не быть правым». Под «массой» Ортега понимал не какой-либо социальный класс, а «способ быть чело­веком, присутствующий сегодня во всех социальных классах»16 и связанный с тенденцией направлять процесс цивилизации, не вная или игнорируя принципы ее развития. Для него представи­тель «массового сознания»—это человек, лишенный интереса к интерпретации Универсума как целого, а потому живущий без собственного «жизненного проекта», испытывающий удовлетво­рение от идентичности с другими. В этой работе проявилась бо­лезненная реакция Ортеги на возникновение «массовой культу­ры» и «массового сознания», предполагающих отказ человека от самостоятельного осмысления мпра и законов своей жизни в нем. Выступая с резкой, а иногда и тенденциозной критикой «чело- века-массы», Ортега в то же время своей философской деятель­ностью пытался помочь людям сохранить навыки самостоятель­ного мышления в мире «массового сознания».

В испанской республике Ортега унидел тот клубок противо­речий, в результате которого стал возможен переворот 1936 \. и последующее установление фашизма; он постепенно отдалял ся от республиканского движения. Осенью 1932 г. оп отошел от депутатской деятельности. Год спустя он еще опубликовал статью «Да здравствует Республика!». Затем наступило молча­ние; как отмечают его биографы, к публичным размышлениям о ситуации в стране философ уже не возвращался.

С тем большей энергией обратился Ортега к преподаватель­ской деятельности. Читать лекции студентам он начал сразу по окончании университета; в 1910 г. в 27 лег возглавил кафедру метафизики Мадридского университета. К этому времени Орте­га уже настолько уважаем и авторитетен, что первое же прове­денное им в новой должности занятие стало событием, вышед­шим за пределы академической аудитории.

Философ-преподаватель, Ортега много размышлял о той ролп„ какую Университет должен играть в жизни нации 17. Приобще­

15 **Полный русский перевод этой работы опубликован в журнале «Воп­росы философии» (1989. № 3—4).**

16 **Ortega у Gasset J. La rebelión de las masas. Madrid, 1929. P. 164.**

17 **На рубеже веков и в первые десятилетия XX в. многие нредстапи- толи культуры, связанные своей деятельностью с университетом, серьезно размышляли над вопросом о том, каким он должен быть. Много об этом писали и в Испании, в том числе М. Унамуно, Ф. Хинер до лос Риос и Гар­сия Мопеите. Богатый матеоиал ан dtv тему можпо пойти в статье ф. Сан-**

нию студентов к научным исследованиям он отводил достаточно скромное место, выдвигая на первый план культурную функцию университета. Понимая под культурой «систему идей, которыми живет время», он видел его основную миссию в том, чтобы вы­вести студента на уровень этой системы, удовлетворить сущест­вующую у каждого человека потребность в мировидении и даже космовидении, соответствующих его эпохе. Задача университета поэтому — в воспитании не столько специалиста, сколько челове­ка, стоящего на уровпе идей, которыми живет его время.

Особое значение для Ортеги имел вопрос о связи университе­та с жизнью страны. Оп исходил из убеждепия, что общество всегда нуждается в руководстве какой-то духовной силы, однако ни церковь, ни государство, основные идеологические центры Испании того времени, такой силой, с его точки зрения, не об­ладали. Сохранилась она у прессы и у университета, но пресса обращена к проблемам текущего дня, университет же способен говорить и о текущих проблемах со своей особенной —- культур­ной, профессиональной точки зрения. Поэтому университет призван поднять интеллектуальный уровень народа путем рас­пространения научных и технических знаний, он должен задать уровень национальной жизпи, превратиться в двигатель истории.

Ортега стремился осуществить рефому образования: достиг­нуть идеала «живого и строгого университета». Ему удалось в печение нескольких лет организовывать работу возглавляемой нм кафедры в соответствии со своими представлениями о задачах обучения на философском факультете: при нем здесь создаются новые семинары, читаются новые спецкурсы, лекции. Философ­ский факультет приобрел невиданный до тех пор престиж, стал одним из центров европейской мысли, куда приезжали студенты из других стран Европы. Вокруг Ортеги собрались единомыш­ленники, известные в испаноязычном мире философы, профес­сора Г. Моренте, X. Гаос, X. Субири и др.

Ортега много времени проводил со студентами, и не только на яапятиях., но и на тертулиях и, по традиции европейских уни­верситетов, в прогулках по стране. Его ученики, среди которых будущие видные представители испанской интеллигенции (такие,, как Родригес Уэска, Рекасенс Сичес и др.) еще безмятежно и с эн­тузиазмом предавались занятиям. Ортега же остро ощущал не­стабильность ситуации в стране и предчувствовал грядущие потрясения. Это нашло отражение в его творчестве. Все более настойчиво говорит он о жизни как о «кораблекрушении», при котором философия оказывается одним из средств «спасения»т духовпой опорой и ориентиром в жизни человека. Очевидно, что такое понимание философии отсекает многие ее области и тем ограничивает ее содержание. Одвако не менее очевидно и то\* что Ортега сосредоточивает свое внимание на крайне важном ас-

**юлприя Сьорры «По поводу „Миссии упиверситета“» (Cuadernos** hispano-

**¿iinericnnos. Míxlrif). 1984, N 403—405).**

**24 За к а а № 400**

шекте проблемы: вопросе о том, чем является, вернее, должна «-быть философия для жизни человека как способ осмысления ?мира и себя в мире. Именно тогда, в 1929 г. была опубликована :работа «Что такое философия?»

Между тем напряженность в стране парастала и 18 июля 1936 г. началась гражданская война. Ортега воспринял ее как ■трагедию нации, расколотой, раздираемой классово-групповыми ¡распрями. Отвергнув позиции как той, так и другой борющейся ^стороны, больной (в 1935—1936 гг. здоровье его пошатнулось), Ортега отплыл во Францию, где сначала поселился в пансионе недалеко от Гренобля, а затем перебрался в Париж; вскоре **;К** нему присоединились друзья и родные.

XX век многолик: век беженцев — это тоже одна из его ха­рактеристик. Ортега стал одним из них. Он уехал из Испании уже известным философом (главным образом благодаря «Вос­станию масс»), однако во Франции каких-либо предложений .работы не получил. На три месяца его пригласили в Голландию читать курс лекций, в 1938 г. он возвратился в Париж, затем .перебрался в Португалию. К этому времени в семье Ортеги росло трое детей, и материальное положение было таково, что, как свидетельствует его биограф, дело доходило до необходимости пользоваться прокатом одежды 18.

В 1939 г. он отправился в Латинскую Америку. Многие ..либеральные интеллигенты Испании, вынужденные покинуть «отечество в связи с гражданской войной, нашли себе пристанище, .а иногда и вторую родину в Латинской Америке (среди них ^философы X. Гаос, Гарсия Бакка и др.), впеся и свой вклад в развитие гуманитарной культуры этого континента. Ортега **же** был слишком европеец, его тянуло домой, к тому же серьез­ных предложений работы оп и здесь, видимо, также не получил, 'Опубликовав несколько статей, выстуиив с рядом лекций, он в 1942 г. вернулся в Европу и обосновался в Португалии, в Лисбоа, поближе к Испании. В 1945 г. он приехал па родину.

Франкистский режим был беден интеллектуалами, поэтому ^возвращение домой маститого мыслителя было одобрительно встречено властями. Ортегу пытались привлечь к участию в об­щественной жизни страны, внушая надежду на возможную ли­берализацию, надежду, побудившую к деятельности некоторых его коллег, прежде всего тех, кто оставался в Испании. По Ортега остался непреклонен: он отказался занять свою кафедру, не опубликовал ни одной статьи в официальной прессе и даже .сохранил за собой жилище в Португалии, отказавшись возвра­титься во франкистскую Испанию де-юре. Известный испанский .философ и общественный деятель II. Лаин Энтральго, в те годы ^ректор Мадридского университета, вспоминает, что пытался пригласить Ортегу для чтения лекций, но получил отказ.

По возвращении философ вновь выступил с лекциями в театре -«Ateneo», но не нашел прежнего отклика у публики. Очевидно

18 Montero R. Naufrago hasta el fin Ц El Pais, 1983. N 316. P, 31,

***362***

стараясь обходить вопросы политические, Ортега предложив своим слушателям тему «О театре». Тот же Лаин, глубоко чтив­ший Ортегу, оцеиил выбор такой темы после длительного от­сутствия как ошибку: «В обнищавшей Испании, все еще со­дрогающейся от свежего воспоминания о гражданской войне,, так или иначе испытывающей напряженность после второй ми­ровой войны, театр не мог быть ни для Ортеги, ни для испанцев. 1946 г. „темой нашего времени44. Серьезная и требовательная программа культурной жизни... должна' была стать, по моему мнению, содержанием его лекции»19.

Ортега предприпял также попытку вернуться к культурной; деятельности: вместе с одним из своих учеников и сподвижников,. X. Мариасом, он основал Институт гуманитарных проблем. Но вскоре философ вполне осознал, что он и существующий в стране режим настолько чужды друг другу, что эта его деятельность, не имеет смысла, и покинул институт.

В последние годы жизни Ортега много ездил: в США,, в Великобританию, еще раз в Германию, но постоянно возвра­щался в Испанию. Его тянуло к друзьям из журнала «Revista de Occidente» (хотя от последнего остались лишь тертулии, так как издание его вплоть до 60-х годов было прекращено), к со­хранившемуся философскому сообществу — Ф. Вела, П. Гарагор- ри, Невиль, Каро Бароха, Р. Уэска, Гарсия Гомес, X. Мариас, Доминго Ортега. Но это были уже другие тертулии: если те\* довоенные, собирали известных и влиятельных деятелей испан­ской культуры и имели большой общественный резонанс, по­скольку были обращены к проблемам испанской реальности,, будущего испанской и европейской культуры, то нынешние были, дружескими, интимными. Ортеге оказывали на них прежнее’ уважение, здесь он оставался учителем. Но времена изменились,, из европейской жизни ушло само понятие учительства. И это- была уже тертулия журнала без журнала, тертулия учителя, в мире без учителей, словом, тертулия другой эпохи.

Ортега скончался в октябре 1955 г. Инструкция министерства информации франкистского режима разрешила газетам поместить фотографию посмертной маски философа, но запретила публи­ковать портрет, запечатлевший его живым 20.

Ортега серьезно повлиял па испанскую философскую мысль.. Он участвовал в создании понятийного аппарата испанской фи­лософии, способного отразить пробле\*\1атпку XX в.: он и форми­ровал свои, испанские понятия, и находил в родном языке по­нятия, адекватные тем, что предлагала европейская философия.. Благодаря его широкой деятельности в испанскую философию были введены многие современные проблемы и идеи.

19 **Lain Entralgo Р. Descanso de conciencia (1930—1960). Barcelona,. 1976. P. 359-360.**

20 **Об атом см.: Испания, 1918—1972: Исторический очерк. М.. 1975. С. 355.**

**24\***

***363***

После смерти Ортеги о пем и его философских трудах было опубликовано немало интересных работ, среди них отметим по­лучивший большую известность двухтомный труд его младшего сподвижника Хулиана Мариаса «Ортега. Обстоятельства и при­звание»21. К 70-м годам идеи Ортеги стали достоянием истории философии, однако столетие со дня рождения философа, отме­чавшееся в 1983 г., с новой силой всколыхнуло интерес к его творчеству. Был опубликован ряд работ, ведущие испанские журналы посвятили его творчеству специальные номера22\*

* \* \*

Каков же был путь философского становления Ортеги, ка­ковы его философские ориентации, его представление о природе философского творчества и о том, что такое философия? Они определялись как личностью философа, так и его местом в ис­торико-философском процессе. Ортега начал свою деятельность, ъогда в европейской философии утверждалась мысль о том, что период развития, опиравшегося на постулаты философской классики нового времени (Modernidad), прежде всего философ­ского рационализма, завершен.

Первыми учителями Ортеги были неокаптианцы Марбургской школы (хотя впоследствии он относился к ним достаточно кри­тически). Вспоминая свою учебу в Марбурге, Ортега шутил, что здесь в философии неокантианства жили, как в осажденной крепости23: в Марбурге читали только Канта, да еще Платона, Декарта и Лейбница в качестве его предшественников. Неокан­тианцами была создана философия глубокая, серьезная, полпая истиц, однако в понимании Ортеги лишенная истинности. Это последнее попятие — понятие истинности — стало одним из важнейших в размышлениях Ортеги над природой философ­ского знания. Отсутствие истинности в философии неокантианства он объясняет во многом тем, что эта философия была заимство­ванной. Ее приверженцы искали истин у Канта, не иытаясь продумывать их самостоятельно, а такая философия не может стать элементом жизии человека, т. е. живой философской дея­тельностью. Саму же возможность появления поколения, пе создавшего собственной, а живущего заимствованной филосо­фией, Ортега воспринимал как итог философской деятельности Г егеля.

21 **Marias J. Ortega. Circunstancia у vocación, Madrid, 1984. Т. 1—2.**

22 **См.: Insula. Madrid, 1983. Julio — agosto; Revista do Occidente. Mad­rid, 1983. N 24—25; Cuadernos hispanoamericanos. Madrid, 1984. N 403—405; Quinto centenario (Ortega y America). Madrid, 1983; Actos de coloquio ce­lebrado en Marburgo. Marburpo, 1983; Fernandez Pelayo H. Ideario etimolo- gico de Ortega y Gasset. Gijón, 1981; Róbate Romero S. Ortega y Gasset, filosofo: Hombre, conocimiento y razón. Madrid, 1983; Savignano A. J. Ortega ■y Gasset: La razón vítale y storica. Fircoze, 1984.**

23 **«Комендантом крепости» Ортега называет Когена — «ум мощнейший, леред которым немецкая, да и мировая философия в большом долгу» {Ortega у Gasset J, Prologo para alemanes, Madrid, 1958, P, 34).**

***Ш***

Послекантовский («романтический») идеализм Фихте, Шел­линга и Гегеля он оценивал как, «возможно, первый момент в тысячелетней эволюции философии, когда она пришла к осоз­нанию самой себя»24. И действительно, именно в работах этих мыслителей, главным образом Гегеля, выявилась самостоятель­ность философии по отношению к науке, стало очевидно, что она обращена к реальности в ее целом, а не к ее фрагментам, как эго происходит с наукой. Это дало основание Ортеге сказать: «Если нас попросят прямо указать, что такое философия, мы должны будем сказать: Фихте, Шеллинг, Гегель — это и есть философия»25. Но одновременно Ортега выступил с критикой нослекантовского идеализма, упрекая его, прежде всего в лице Гегеля, в отсутствии все той же истинности. В его представи­телях, людях «беспримерной конструктивной мощи», он усмот­рел столь же «беспримерное отсутствие интеллектуальной добро­совестности», правдивости, искренности, чистосердечности. Он разделял удивление Шопенгауэра относительно странной тенденции трансцендентального идеализма, в первую очередь Гегеля, забывать о «подлинной и горькой искренности», необхо­димой для философского творчества. Ортега не увидел здесь «глубоко взволнованного духа философии», поисков ключа к на­шему существованию, «столь же загадочному, сколь и ненадеж­ному», томления но истине. В этом смысле Ортега — наследник не только Шопенгауэра, но и возмутителя спокойствия европей­ской культуры Ницше, который не просто в острой, по и в рискованной форме (за что навлек па себя справедливую кри­тику) отстаивал ту же идею о необходимости нового способа философствования, называя рационализм «опасной силой, под­капывающейся под жизнь»26.

Что же вызвало эту критику Ортеги? Дело прежде всего в том, что эпоха Гегеля — это время, когда западноевропейская теоретическая мысль на какое-то время ощутила гарантирован­ность прогресса, совершенствования существующего общества; в таких условиях человек, его индивидуальная судьба в ее авто­номности по отношению к обществу, ие были для философа первостепенными. Отмеченное Э. Ю. Соловьевым «оптимистиче­ское благодушие» пемецкого философа по отношению к истори­ческому процессу, в котором заведамо обречено на гибель все трагическое и несчастное27, во многом определило и его пони­мание философии. Одну из задач философии Гегель видел в рациона л ьпо-копструктивном осмыслении вот таким образом понимаемого исторического развития. Здесь один из источников создания гегелевской системы, провозгласившей себя венцом философского развития. Ортега увидел в ней радикальную ка-

1. **Ibid. Р. 50.**
2. Ibid.
3. **Пьрцше Ф. Ессе Homo.** М., **1911. С. 72.**
4. **Соловьев Э. Ю. Попытка обоснования новой философии истории в фупдаменталытой онтологии М. Хайдеггера Ц Новые тенденции в запад­ной социальной философии. М., 1068. С. 19.**

*¿S6Ó*

тастрофу философии, предопределившую нефилософичпость вто­рой половины XIX в.\* а в самом Гегеле — воплощение философ­ского самодовольства.

Ортега принадлежал к философам, которые остро предощу­щали, что встуиивший в историю XX век припесет и поставит перед человеком проблемы драматичные, касающиеся самой его жизпи, проблемы, которые потребуют новых способов их осмыс­ления. Действительно, эпоха спокойно-уверенного развития за­падной культуры, когда ее философы могли позволить себе исследовать познавательные процессы в их «чистом» виде, сме­нилась иной. Одно из центральных мест в философии заняла проблема власти, а в культуре — ироблема массовой культуры. В этих условиях продолжать вслед за представителями философ­ской классики исследование «чистого» сознания как основы самосознателыюй деятельности человека, суверенного по отноше­нию к миру, вне проблем, связанных с eFO существованием в этом реальном мире, было более невозможно.

Представители антропологически ориентированного направле­ния философии искали такое понятие, которое, будучи постав­ленным в центр философского исследования, дало бы возмож­ность ввести в философию представление о человеке, сущест­вующем в единстве с окружающим миром. И как это обычно происходит, попытка создать новую философскую концепцию- сопровождалась критикой прежней, классической, философии.

Ортега исходил из неотрывности современной философии от философской классики, и в то же время ясно ощущал зарож­дение новой стилистики европейской — в том числе и философ­ской— культуры. Он написал ряд работ, анализирующих дея­тельность отдельных философов\*: Галилея, Лейбница, Капта, Гегеля, Тойнби28, однако постоянным оппонентом стал для него» Декарт.

Декарт был одним из тех, кто не только создавал новый,, отвечающий культуре нового времепи способ философствования: и связанное с ним новое понятие науки, но и наиболее после­довательно обосновывал их. Он же придал новый смысл поня­тию самосознания, рассматривая его как основополагающий момепт мышления29. В классической философии именно Декарт

286**м.: Ortega у Gasset J. En torno a Galileo Ц Obras completas. Madrid,. 1047. Т. V; Idem. La idea «le principio en Leibniz Ц Ibid. Madrid, 19ü2. T. VIH; Idem. Kant. La filosofía pura Ц Ibid. Madrid, 1947. Т. IV; Idem. Alrededor de- Toynbee Ц Ibid. Madrid, 1962. T. VIL**

29 **Проблема сознания обсуждалась и в античном, и в средневековой философии, в том числе такими выдающимися мыслителями, как Аристо­тель и Св. Августин. Однако постановка этой проблемы Декартом приоб­рела принципиально новые черты. Эти стороны его учения основательно проанализированы в историко-философских исследованиях советских ав­торов. Прежде всего см.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII — XVIII вв.). М., 1987; Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956; Гарнцев М. А. Пробле­ма самосознания в западноевропейской философии. М., 1987. Здесь речь пойдет лишь о моментах картезианского учения, подвергнутых Opreroih критике.**

***366***

в наиболее закопчепном виде сформулировал принципы, в пре\* одолении которых Ортега видел задачу своего времени.

Декарт обосновывал идею автономности, независимости со­знающего себя человека, его Я, утверждал идею человеческой субъективности как особой области самостоятельной и свободной внутренней деятельности. Идея сознания (разума, мышления — для Декарта это близкие понятия) представала как олицетво­ряющая свободу, внутреннюю независимость человека.

Известно, что Декарт определял человека как «мыслящую вещь», считал, что положение «я есмь, я существую» достоверно по времени «на столько, на сколько я мыслю»30. Деятельность же мышления, разума оп стремился исследовать в «чистом» виде, предварительно освободив его ото всего, что затрудняло бы эту задачу. В результате разум представал как обращенный прежде всего на самого себя и исследующий свои собственные возмож­ности, сознание же становилось самосознанием.

Для Декарта речь шла прежде всего об освобождении разума, сознания от воздействия внешних чувств. Декарт полагал, что предлагаемый им новый метод «требует ума, способного легко отрешаться от услуг внешних чувств»31, принадлежащих телу, т. е. субстанции протяженной. Разведя и противопоставив друг другу мыслящую и протяженную субстанции, он соответственно развел духовную деятельность человека и психофизическую его деятельность: «Я, т. е. моя душа, благодаря которой я являюсь тем, что я есть, всецело и поистине раздельна с моим телом и может быть или существовать без него»32. Такое разведение и противопоставление двух субстанций составило важнейшую предпосылку механистического истолкования природы, позволило Декарту стать основателем новой пауки — универсальной меха­ники— и одновременно одпим из наиболее последовательных философов нового времени. Вместе р тем Декарт, чей вклад в развитие концепции самосознания и утверждение высокой ценности внутреннего человека трудно переоценить, определил последнего как вещь: в одном случае мыслящую, но не про­тяженную, в другом — протяженную., но не мыслящую, однако © обоих случаях как вещь. Вот против этого определения и вы­ступил Ортега, как и другие представители новой философии, И это закономерно. Ведь подобное понимание человека вносило, закладывало в культуру возможность таких ее преобразований — и в определенных условиях они осуществлялись,— когда чело­век начинал рассматриваться как элемент вещных отношений, а его связи с окружающим миром (как природным, так и со­циальным) все больше сводились к связям, дающим какой-то рационально учитываемый и практический результат33. В итоге

1. Декарт Р. Избр. произведения. -М., 1951. С. 345.
2. Там же. С. 338.
3. Там же. С. 395.
4. Об этом см.: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной бур­жуазной философии. М., 1979. С. 10.

***367***

же само бытие человека начинало восприниматься как подчи­ненное получению пользы, а это значит определяемое извне, Заданное. Следствием этого было возникновение идеи управляе­мости человека. Ее-то и улавливали, за нее подвергали критике философскую классику представители антропологически ориен­тированной философии34.

Другой стороной учения Де-карта, определившей критиче­ское отношение к нему Ортеги, было выдвинутое им решение вопроса о взаимосвязи человека и мира. Декарт наделял познание человека определенной автономией, что способствовало как бы изыманию его из мира; связь познавательной деятельности че­ловека с миром, в котором он живет, Декарт если и не отрицал, то ею пренебрегал. Результатом этого явилось признание за ра­зумом не только возможности, но и права создавать понятия в отрыве от реальности и ее специфики, создавать условный мир. Именно поэтому первой наукой для него становится мате­матика, совершающая свои действия отвлекаясь от предметно­реального мира.

Естественно, что с этих позиций и сам реальный мир имел значение для Декарта со стороны его математических измере­ний: формы, величины, положения, движения. Все качественное многообразие мира, связанное, в первую очередь, с чувствепным его восприятием, признавалось несущественным и не определяю­щим для деятельности разума35. Именно поэтому Ортега упрекал Декарта за то, что для него сомнительна всякая идея, не скон­струированная «чистым» разумом, который функционирует в пус­тоте, опираясь на самого себя и подчиняясь лишь собственным нормам.

И действительно, у Декарта отсутствовал чувственный образ мира, в котором можно было бы представить жизнь человека и который в своей целостности мог бы быть предметом философ­ского размышления. А коль скоро так, то этот мир переставал цениться как прекрасное, таинственное и во многом совершенное творение, а начинал рассматриваться как объект возможного преобразующего воздействия «чистого» разума и связанной с ним практической философии, способствующей изобретению «беско-

34 **Уже один из самых противоречивых мыслителей XIX в.— Фридрих Ницше, критикуя характер развития культуры в условиях современной ему Европы, в которой, по его словам, многократно возросла «способность человека быть дрессируемым», превращающая его в «стадное животное, даже весьма интеллигентное», писал: «К измельчанию человека и к при­данию ему большей гибкости в подчинении всякому управлению стремятся, видя в том прогресс» (Ницше Ф. Иолн. собр. соч. М., 1910. Т. IX. С. 80). Задача осмысления этой стороны культуры с новой силой встала в 70-е го­ды XX в., когда Фуко задал вопрос о том, почему западноевропейская куль­тура «стала именно такой, какой сегодня является, культурой, исполнен­ной послушания, рациональных форм господства, полезности и расчета?» (цит. по: Подорога В. А. Власть и формы субъективности Ц Новые тенден­ции в западной социальной философии. М., 1988).**

35 **См.: Декарт Р. И'збр. произведения. С. 361. «Небо, воздух, земля, цве­та, формы, звуки и все остальные внешние вещи — лишь иллюзии и грезы» (Там же. С. 340).**

***368***

печного количества приспособлений, благодаря которым мы..\* наслаждались бы плодами земли и всеми удобствами, которые на ней имеются», т. е. могли бы «сделаться хозяевами и госпо­дами природы»36. Мир и человек оказались разъединенными.

Развивавшаяся на основе таких исходных философских по­сылок наука нового времени я: связанный с ней научно-техни­ческий прогресс долгое время безусловно вдохновляли европей­ского человека. Оборотная сторона этого прогресса, осуществление которого привело не только к невиданным научным открытиям, но и к непредусмотренным негативным последствиям (вклю­чая возможность ядерной, экологической, генной катастроф), стала очевидной лишь к 70—80-м годам XX в., когда по суще­ству встал вопрос о шансах выживания человека даже в усло­виях мирного существования. -Это заставило вновь, на этот раз предельно остро задуматься о природе рациональности37.

В начале века весь драматизм последующего развития науки и научно-технического прогресса еще нельзя было предвидеть. Тем не менее представители антропологически ориентированной философии уже тогда усматривали в развитии науки и техники тревожные тенденции: все большую автономность, самостоятель­ность этого развития, заметное исчезновение его гуманистической ориентации, обращенности к человеку. Причину такого положе­ния они видели в том, что Разум философской классики в усло­виях западноевропейской социальной практики приобретал форму прагматического разума. Его носители ждали от науки и техни­ческого прогресса копкретно-полезиых результатов, проявляя за­метно меньше интереса к принципам познавательной деятельности, заложенным в этом процессе. Достоянием «обыденного» сознания, «массового» сознания становилось именно это прикладное зна­чение пауки.

Вот почему Ортега уже в 20—40-е годы, когда развитие науки и техники заметно способствовало повышению уровня цивили­зованности и комфортности европейской жизни, был озабочен тем, что «технические аппараты» или «аппараты комфорта», как он называл их, приобретают в общественном сознании все боль­шую самостоятельную цепность, несоизмеримую с их истинным местом в общем балансе человеческой жизни. Это было время, когда по существу уже вставал вопрос о месте и значении техники в жизни человека и человеческого сообщества, хотя философия техники еще пе стала, как это произойдет в дальнейшем, авто­номией сферой философской рефлексии и одним из ведущих направлений западной философской мысли. Беспокойство в этой связи философов нового, экзистенциально-феноменологического

1. **Там же. С. 305.**
2. **«Давно сказано, что соя разума порождает чудовищ: а что, если чу­довищ порождает и сам бодрствующий разум? Парадокс рациональности, заключающийся в том, что, чем сознательнее выдвигаются цели, тем шире пропасть между ними и результатами, приобретает ныне экзистенциальное значение для всего человеческого рода» (Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988. С. 4).**

***869***

направления было еще вплетено в постановку ими общефило­софских проблем38. Ортегу, в частности, беспокоило то, что и в обыденном сознании европейца, и в техницистских теориях с научно-техническим развитием стали связывать решение\* проблем, касающихся жизни человека в целом, его индивидуаль­ного бытия.

Еще одной опасной тенденцией, связанной с понятием «чис­того» разума классической философии и возводимой Ортегой? к Декарту, было признание того, что объектом возможного воз­действия разума, соединяемого с волей людей, может быть и ис­тория, сама по себе для Декарта не представлявшая интереса. Время Декарта — время все растущего доверия к разуму и вы­двигаемым им идеям. Здесь источник представления о возмож­ности преобразования на их основе как мира, так и истории^ идеи будущей Революции. Ортега, принадлежавший иному вре­мени, когда у западного мыслителя идея революционного пре­образования мира уже далеко не всегда получала положительную оценку, полагал, что энтузиазм картезианского человека, слепого и глухого ко всему, кроме интеллектуального совершенствования, по отношению к каждой рациональной конструкции в конечном итоге делал его неспособным ощущать историю, воспринимать в прошлом и настоящем другой вид разума — не «чистый», а жизненный. Ортега указывал, что с «чистым» разумом, кон­струирующим идеальное будущее, которому предстоит вытеснить прошлое и настоящее, связан темперамент, ведущий к рево­люциям.

Философскую позицию, которая провозглашает автопомность и независимость разумной деятельности человека как от его телесной субстанции, так и от окружающего мира, Ортега пазы- вал «идеализмом» и считал его преодоление задачей, пли «темой», своего времени. В самом завоевании «реальности субъективности» человека он видел большую заслугу идеализма, поднимающую философию па новый уровень, от которого она уже не может отказаться. Но этим же он объяснял и просчеты идеализма, оставившего человека отторгнутым и от его телесной субстанции, и от реальности внешнего мира.

Ортега критиковал идеализм за то, что предметом философ­ского анализа для него стали «идеи моего Я»39, в то время как «вещи, мир, само мое тело являлись только идеями вещей, воображением мира, фантазией о моем теле»40. Реальный мир исчезал из этой фил0С0Фии» сам вопрос о реальности внешнего мира в копечнохм итоге терял значепие и субъективность чело­века выступала как бы изъятой из окружающего мира. «Начи­ная с Декарта, западный человек остался без мира»,— писал он Поэтому стоящая перед современной философией задача пре­одоления идеализма, о которой Ортега пишет во многих трудах,

1. **См.: Тавриаяп Г. Л/. Техника, культура, челопек. М., 1986. С. 102.**

**ъд Ortega у Gasset J. El** hombre у **la** gente. Madrid, 1962. T, **I.** P. 59—60\*

1. Ibid. P, 60.
2. Ibid,

***370***

но, может быть, особенно настойчиво в работах «Тема нашего времени» и «Что такое философия?», связана для него прежде всего с тем, чтобы «вновь отдать человеку окружающий мир», выпустить человека в реальный, вокруг него существующий мир.

Задача оставить идеализм рассматривалась Ортегой как бес­спорно наиболее серьезное, наиболее ответственное из того, что предстояло сделать европейцу начала XX в.: покинуть Edad Mo­derna. Еще в 1916 г. он опубликовал короткий очерк с програм­мным названием «Ничего от нового времени и очень много от XX в.»42, где отстаивал идею о том, что к XX в. период классического развития буржуазного мира и, следовательно, бур­жуазной культуры и философии как ее части, завершился, что начинается новый этап развития: оп называл его переходным (сравнивая с эпохой Возрождения) к новой культуре, характер которой еще невозможно определить.

Уже значительно позже, в 1934 г., вспоминая время своего учения у неокантианцев в Германии, он в свойственной ему живой манере писал о себе и своих тогдашних соучениках: «В нас вырастало убеждение, что пришло время пуститься в плаванье и покинуть не только провинцию романтического ртдеализма, но и весь идеалистический континент... У нас, молодых людей того времени, были билеты в неизвестное... куда еще не ступала нога»43, lío позитивной идеи, т. е. представления о том, куда, в каком направлении следует двигаться, у них не было. «Не оставалось ничего другого, как грести к воображаемому берегу. Успех был маловероятным»44.

Однако впереди их ждала встреча с феноменологией, которую Ортега назвал «счастливой судьбой». Дело в том, что в фено­менологии нашла выражение переориентация европейской фило­софии в вопросе о принципах гюпимани я человеком мира. Имен­но Гуссерль, несмотря на его безусловную связь с установками нового времени, четко выразил современные тенденции европей­ской философии в понимании отношения человека и мира, вы­ступив с утверждением, что в основе всех наших суждений о мире лежит активность выносящего эти суждения субъекта, что мир дан человеку только в актах его душевной жизни, в актах ííio сознания, т. е. через его субъективность. Для Гуссерля раз­говор о мире безотносительно к человеческой субъективности вообще представляется бессмыслицей. Именно у Гуссерля нашел Ортега иное по сравнению с классической философией понимание ■связи сознания с внешним миром: трансцендентального субъекта гуссерле вс кой философии интересует не мир как он есть сам по себе, а смысл и значимость его для субъекта.

Этот интерес к миру как предстающему перед человеком послужил основой сформировавшегося в начале XX в. широкого

42 **Onega и Gasset J. Nada moderno у muy siglo XX Ц Espectador. Т. I; Idem. Obras completas. Т. П.**

**\*\* Ortega у Gasset У. Prólogo para alemanes. P. 50—57.**

44 **Ibid. P. 58.**

*371*

общеевропейского философского течения, включавшего в себя философию жизни, феноменологию, экзистенциализм, затем пер­сонализм. Его представители ввели в философию новые темы, создали новые философские структуры, но за всем этим стояла определявшая все их усилия задача: дать мировоззренческую ориентацию европейцу, покидавшему мир классической культуры нового времени и оказавшемуся в жесткой ситуации кризиса многих структур, выработанных предшествующим развитием общества.

* \* \*

Учение Ортеги стало составной частью общей идейной пере­ориентации европейской философии XX в.45 Вместе с тем Ортега — мыслитель достаточно оригинальный, самостоятельно искавший новые основания дальнейшего развития философской мысли\* В его первом серьезном философском труде, изданпом в 1914 г.,— «Размышлениях о Дон Кихоте»—речь шла прежде всего об ином, чем в рационалистической философии, понимании отно­шения человека и мира: Ортега утверждал приобщенность че­ловека к его миру, более того, неотъемлемость человека от его мира, поскольку этот мир оп несет в себе. Свой замысел он выразил в формуле «Я есть Я и мои обстоятельства»46, в соот­ветствии с которой первоначальное, исходное Я, взятое без его «обстоятельств» (Ортега употребляет термин circunstancia, т. е. все обстоящее, окружающее человека), рассматривалось как не­достаточное; более того, Ортега считал, что такого «чистого» от своих «обстоятельств» Я попросту ее существует. Само понятие «обстоятельства» первоначально раскрывалось как природное, географическое окружение человека, затем его толкование услож­нялось, в него были введены культурные и социальные пара­метры, в итоге чего важнейшей частью «обстоятельств» станови­лась совокупность убеждений, присущих тому социальному миру, к которому принадлежит человек. Само понятие оказывалось, таким образом, предельно широким, но оно дало возможность философу отстаивать идею о том, что человек и его культурно­исторический мир соединены изначально и вне этого единства существовать не могут. Тем самым человек переставал стоять вне мира и над миром, ои становился представителем конкретно­исторического мира.

Именно этот несущий свой мир человек и предстает субъектом познания в философии Ортеги. В понимании познавательной деятельности мыслитель опирался на кантовскую идею о кон­

45 **О различных аспектах многопланового творчества Ортеги у вас уже опубликован целый ряд содержательных работ, в том числе работа И. П. Гайденко, связанная с публикацией «Восстания масс», работы К. М. Долгова об эстетическом учении Ортеги, А. М. Руткенича о его со­циальной теории, О. В. Журавлева, посвященные связи Ортеги с исиаиской культурой.**

**w Ortega у Gasset J. Meditaciones del Quijote Ц Obras completas. Mad­rid, 1946. Т. 1. P. 322.**

***872***

струировании познающим разумом предмета познания (у Ортеги ото окружающий человека мир), но у Канта же он заимствовал и понятие мира как реальности, определяющей, а тем самым и ограничивающей, возможности такого конструирования. По- внающий человек Ортеги конструирует мир в «перспективу», которая определяется его местонахождением в природном и ис­торическом мире, в результате чего перед каждым познающим индивидом мировой «пейзаж» организуется различным образом — такова космическая реальность. В итоге «перспектива» мира предстает и как свойство самой реальности. В этой связи ха­рактерен следующий пример Ортеги: два человека с разных точек смотрят на один и тот же пейзаж. Они видят пе одно и то же: «перспектива» мира, которую наблюдает каждый из них, становится одновременно и результатом конструирующей деятельности его познания, и одним из компонентов реальности47; другими словами, она но является субъективно-волюнтаристским порождением человека, а определяется его единством с соответ­ствующим культурно-историческим миром.

Пожалуй, важнейшим результатом концепции «перспективиз- ма» становится то, что «перспектива», т. е. определенное инди­видуальное видение мира, признается правомерной и закономер- пой. Концепция «перспективизма» становится, таким образом, формой обоснования мировоззренческого плюрализма: каждый человек, с одной стороны, в силу природы его собственной инди­видуальной познавательной деятельности, с другой — благодаря его принадлежности к конкретному историческому миру, имеет свой взгляд на мир в целом, собственное его видение. Этим ут­верждалась и обосновывалась заложенная в идее мировоззрен­ческого плюрализма необходимость самостоятельного осмысления мира каждым человеком, его права на собственную истину о мире. Представление об истине классического рационализма как единой и общезначимой оставалось в предшествующей фи­лософской культуре.

Говоря о концепции «перспективизма», нельзя не отметить, что, став своеобразной испаноязычной формой историзма, она оказала большое влияние на философскую мысль Латинской Америки, поскольку служила основанием для утверждения пра­вомерности собственного, особого, отличного от европейского взгляда на мир латиноамериканца, представителя и носителя иного, латиноамериканского, мира48.

47 **«Мой естественный выход к Универсуму открывается через ворота Гуадвррамы и воля Онтйголы» (Ortega у Gasset J. Obras completas. Т.** 1**. Р. 322).**

48 **«Мир мексиканского человека может быть нашим выходом в Универ­сум, подобно тому как для Ортеги таким выходом была его провинция и**

**?**

**ека Монсанарес\*.— писал мексиканский философ Абелардо Вильегас (Vil-**

**egas A. La filosofía de lo mexicano. Mexico, 1960). См. также: Miro Quesa-  
da F. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Mexico, 1974; Из  
истории философии Латинской Америки XX в, М., 1988.**

***373***

В концепции «перспективизма» Ортега по существу пред- щринял попытку переосмыслить природу рациональности, исходя из нового понимания разума. В следующих работах он сделал дальнейшие шаги в этом направлении, и одной из центральных у него стала проблема взаимодействия рациональных и «жиз­ненных» начал в человеке. Ортега считал, что для науки, научных исследований ориентация на всемогущество разума продолжает оставаться и действенной, и определяющей, но связанное с тео­ретическим разумом научное познание применимо лишь к тем природным объектам, которые поддаются разложению на состав­ляющие элементы. Что же касается иных реальностей, целост­ность которых не может быть разрушена без ущерба для их существования — такова для Ортеги в первую очередь жизнь человека,— то эти реальности он относил к области иррациональ­ного, т. е. к той области бытия, которая неподвластна теорети­ческому анализу рационалистического мышления49. Ортега видел задачу современной ему философии в том, чтобы переосмыслить понятие разума, природы его деятельности, исходя из наличия в бытии человека и мира огромной области, недоступной ра­ционалистической философии. Такие философские тенденции получили название современного иррационализма. В контексте наших отечественных философских исследований оно приобрело негативно-оценочный смысл, осуждающий их направленность против ориентации философии па деятельность разума в позна­нии мира и человека. Па деле же ставился вопрос о необходи­мости ввести в проблемное поле философии также и область иррационального, т. е. того, что оставлял впе круга своих ин­тересов разум рационалистической философии. Это дало осно­вание X. Мариасу, наиболее серьезному и авторитетному испан­скому исследователю творчества Ортеги, утверждать, что «Ортега с самого начала противостоит рационализму, но не с позицшх иррационализма, а, наоборот, с позиций разума», что он отвергает не разум, а «то, что в течение трех веков пазывалось иррациона- лкзмохм»50. Ортега, таким образом, стремился к созданию повой ч|)ормы рациональности, при которой деятельность человеческого

49 **Ортега высоко ценил лостижепия современной «му пауки и возмож­ности научного знания, но оомиевался в его способности попять or,обую форму бытия —бытие человека. «Наука энает сегодня с баснословной точ­ностью многое из того, что происходит на отдаленнейших звездах и галак­тиках». Но человек, убежден Ортега, пе может жигь только сведениями**

**о Сириусе. В современном человеке оп отмечает усталость от звезд и атом­ных реакций, ожидание от наука решения своих человеческих проблем. По ■««оказывается, что относительно великих изменений в жизни человечества наука не может сказать ничего точного» (Ortega у. Gasset У. Obras comple­tas. Madrid, 1962. Т. VI. P. 20). Поэтому Ортега определял современное со­стояние науки, или физического разума, как достаточно парадоксальпое: » области изучевия природы паука не только оправдала все надежды, по и впервыо в истории достигла того, о чем нельзя было и мечтать; одпако «славные успехи в ее изучении пе исключают пропала в изучении всей -тотальности нашего существовании в целом» (íhid. Р. 21),**

1. **Marías J. Acerca de Ortega. Madrid, 1971, P, 74**

***314:***

разума, познавательная деятельность человека выступала бы как\* одно из проявлений его жизнедеятельности в целом, а в соотно­шении разума человека и его жизни принималось бы во внимание; значение спонтанных, а не только рациональных, его проявлений.

В 1923 г. вышла работа «Тема нашего времени», занимающая особое место в творчестве Ортеги, поскольку здесь он впервые подробно аргументировал идею отказа от философского идеализ­ма, выдвинул задачу рассмотреть разум как связанный с жизнью\* человека в целом, дав ему название «жизненпого разума», и вы­сказал одно из программных требований своей философии:. «Чистый разум должен передать свое господство жизненному' разуму»51. Поэтому и свое философское учение он назвал «ра~ циовитализмом». Первоначально идеи «рациовитализма» были; близки философии Шопенгауэра и особенно Ницше. Под влия­нием Ницше понятие «жизнь» у Ортеги оказалось сильно биоло- гизированньгм, определяющими же — ее психофизические функции.. Однако Ортега постоянно развивал, корректировал собственные утверждения, и если говорить о его интересе к философии жизни,, то он вскоре повернулся от идей Ницше к идеям Зиммеля; и Дильтея. Уже в 1924 г. он опубликовал небольшую, но прин­ципиальную для него работу «Ни витализм, ни рационализм», где, возражая против того, чтобы его учение называли витализ­мом, попытался более определенно выразить свое понимание- соотношения разума и жизни. «Моя идеология,— подчеркивал он, в частности,— пе выступает против разума, поскольку пе- признает другого способа теоретического познания кроме него: она выступает только против рационализма»52.

Понятие «жизпь», составляющее основу концепции «рацио­витализма», Ортега иостоянпо уточнял. В работе «История как система» (1935) он отмечал его близость к положению «всо т,ечет» Гераклита: жизнь — это постоянное движение, устремлен­ность в будущее, с пей несоединимо представление о субстан­циальности, неизменности. Это было утверждение жизни как- особого способа "бытнн, для которого характерны пеобусловлеп- ность, незаданность и незавершенность. Поскольку жизнь есть, постоянная незавершенность, сущность ее составляет время 53.

Жизнь для Ортеги — это всегда и только индивидуальная жизпь, «жизнь каждого», человек же в его учении предстает освобожденным от какой-либо субстанциальности. Человек — это то первоначальное Я, которое должно прожить жизнь. «Следует научиться освобождаться от традиционной пдеи, заставляющей нас всегда рассматривать реальность в виде какой-либо вещи,, телесной или мысленной. Я... не есть материя, не есть дух. Эго нечто, предшествующее всем теоретическим ответам, эго>

61 **См. пясто'гщее издание, с 29.**

1. **Ortega у Ónsset У. Ni vitalismo, ni racionalismo Ц Obras completas\*. Т. III. P 273.**

58 **Об атом см.: Г<}йп\*нко П. П. Хосе Ортега-и-Гассет в его «Восстание масс» Ц Boiip.-философии. 1939. № 4**

***И7Ъ***

просто тот, кто должен жить определенную жизнь»54. Рассмат­ривая жизнь человека как «драму», как «чистое и универсаль­ное событие», как «чистый случай», подчеркивая тем самым ее незавершенность, ее постоянную изменчивость, Ортега пришел к выводу, что человек — это не природа его (подвластная иссле­дованию физического или математического разума), а история. Человек — это то, что с ним произошло, поэтому «жизненный разум» он пазывает также «историческим». Заявляя о провале «чистого» разума в исследовании истории, он считал, что это «открывает свободный путь для жизненного, или исторического, разума»: «Физический разум не может сказать ничего ясного о человеке? Прекрасно! Ведь это просто значит, что мы должны со всей решительностью отказаться от рассуждений о челове­ческом с помощью физического или натуралистического способа мышления»55 и перейти к анализу человеческих проблем, опи­раясь на «исторический разум».

С пониманием жизии как постоянной изменчивости связана обращенность Ортеги к жизии человека в ее изначальной реаль­ности, его попытка увидеть жизнь очищенной от каких бы то ни было идеологических интерпретаций, искажающих представ­ление человека о самом себе. Такая постановка вопроса имела целью освободить человека от любой запрограммированности, или обусловленности, детерминированности. Идея незавершен­ности, текучести жизни, несущей человека от ситуации к ситуа­ции, связана для Ортеги с вопросом о ее интерпретациях: все философское учение Ортеги пронизывает установка па то, что жизнь требует от человека постоянных самостоятельных ее ин­терпретаций. Ортега тем самым пытался ориентировать человека на необходимость определять свою позицию в мире собствен­ными внутренними установками, а не заданностью со сторопы окружающего мира. В такой форме оп поставил вопрос о лич­ностной позиции и, следовательно, об ответственности человека.

Другой важной характеристикой жизии, как ее понимает Ортега, является обращенность к миру, погруженность в его проблемы, в его «роковую судьбу». Жизнь определяется им как «единство драматического динамизма между... Я и миром»56, как арка, соединяющая Я и мир. Эту взаимосвязь человека и мира он также попытался представить в ее изначальной недетерми­нированности. Освобожденная от каких-либо конкретных прояв­лений, она предстает как совокупность «запятий» человека миром, а сам мир — как совокупность того, что облегчает и за­трудняет жизнь человека, как совокупность его возможностей.

Определяя жизнь как «драму», Ортега выходит к принципу ситуационности в анализе человека, принципу, ставшему основой для разработки антропологической проблематики в экзистенци­ально-феноменологической философии. Он предполагает, что

64 **Ortega у Gasset 7. Obras completas. Т. IV. P. 400.**

85 **Ibid. Т. VI. P. 23.**

1. **Ibid. Т. IV. P. 400,**

***376***

жизнь человека должна исследоваться посредством особых — окказиональных — понятий типа «здесь», «Я», «этот» и др., по­скольку эти понятия, сохраняя всеобщее зйачёние, в каждом конкретном J случае наполняются, однако, особым содержанием. Наилучшим примером окказиональности Ортега считал само понятие «жизнь». «Все понятия, которые хотят мыслить под­линную реальность, каковой является человеческая жизнь, долж­ны быть в этом смысле»окказиональными. Это не странно, так как жизнь человека есть чистый случай»57.

Основная задача разума как инструмента жизни состоит, по Ортеге, в том, чтобы дать каждому человеку в его особой ин­дивидуальной жизненной ситуации истину относительно окру­жающего его мира, его обстоятельств. Разум, выполняющий эти задачи, и называется «жизненным разумом». Жизненный разум создает «идею о том, что такое обстоятельства, окружение, или мир, в котором человек живет»58. «Мы говорим поэтому, что мир есть инструмент по преимуществу, который человек производит, а его производство и есть жизнь»59.

Поэтому можно было бы сказать, что хотя Ортега и кри­тикует рационалистическую философию за то, что для нее мир выступает в виде, моделей мира, идей о мире, сам он — на ином уровне — вновь обращается к пониманию мира как его интер­претации, как совокупности его смыслов, идей об окружающем мире. Одна из задач жизненного разума состоит в создании для человека системы личных убеждений, истинных для него ин­терпретаций мира. От этих идей или убеждений будут зависеть принимаемые им решения, его поведение, вся его жизнь. Не­обходимо поэтому, чтобы эти мнения действительно принадлежали ему, чтобы он был полностью в них убежден. А это возможно лишь цри условии самостоятельного их продумывания, лишь в том случае, «если они возникают во мне, побуждаемые неоспо­римой очевидностью»60. Но эту очевидность никто не может; дать мне готовой, опа возникает единственно во мне, когда я сам с собой анализирую вопрос, о котором идет речь, когда я остаюсь с ним один на один и создаю по его поводу свое убеждение. «Мнение, утвержденное мною самим и основанное на его оче­видности для меня, и есть подлинно мое мнение»61.

Трактовка философского творчества как деятельности «жиз­ненного разума», интерпретирующего для человека его мир, принадлежит первому периоду творчества Ортеги, когда фило­соф был тесно связан с жизнью Испании. Однако постепенно становится все более заметным и иное понимание им деятель­ности «жизценпого разума»: он. создает самостоятельно суще­ствующий особый мир — мир интерпретаций, мир , ^смыслов.

57 **Ibid. Т. VI. Р. 35.**

**б® Ortega у Gasset Л En torno a Galileo. Madrid, 1956. P. 17.**

69 **Ibid. P. 32.**

60 **Ibid. P. 96.**

61 **Ibid. P. 97.**

**25 Заказ Jvft 406**

***377***

Для Ортеги-философа — пожалуй, особенно в период его вы­нужденной эмиграции — этот мир интерпретаций выступает на первый план. В 1940 г. в работе «Идеи и верования» он уже утверждал, что идеи появляются у человека тогда, когда он в силу тех или иных причин теряет верования: идеи — это ум­ственные конструкции, возникающие на месте исчезнувших ве­рований.

Концепция жизни определила для Ортеги и решение других проблем, в том числе и его теорию культуры. Он активно вы­ступал против «культурализма», т. е. против видения культуры как системы идей, существующих вне человека. Он рассматривал культуру как средство, инструмент, помогающий человеку в жизни. Человек часто сравнивается Ортегой с терпящим ко­раблекрушение: для того чтобы спастись, он должен за что- нибудь ухватиться, и он хватается за культуру, ее принципы, ценности, идеи. «Совокупность, система убеждений есть культура в истинном смысле слова»62. С этой точки зрения идеи культуры отличаются от идей науки: последние человек знает, в первые он верит, он ими живет. «Культура — это система живых идеи, которыми обладает каждое время. Или лучше: это система идей, которыми время живет»63. Отделяет культуру от науки, согласно Ортеге, и природа их истин: истины пауки анонимны, они су­ществуют объективно, самостоятельно по отношению к человеку; истины культуры имеют смысл, лишь став частью его жизне­деятельности, его жйзнетворчества.

* \* \*

Разрабатывая идею особой формы бытия — бытия человека, Ортега разделял многие подходы экзистенциально-феноменоло­гической философии, но в одном вопросе пытался занять и от­стоять особую позицию. Для него изначальное понятие — жизнь человека, и он пытался противопоставить ее как понятию «бытие- в-мире» Хайдеггера, так и понятию «создание о...» Гуссерля, подчеркивая, что и в том и в другом случае речь идет о бытии сознания, а не жизни человека в ее целом.

Особенно характерно в этом смысле его двойственное, неод­нозначное отношение к феноменологии. Высоко оценивая идеи Гуссерля главным образом за новый подход к пониманию созна­ния, считая, что феноменология «впервые уточняет, что такое сознание и его составные части»64, принимая многие положения Гуссерля, связанные с разработкой идеи интенциональности, он тем не менее отмечал, и во многом справедливо, что реальность мира, к которому обращено это сознание, либо исчезает из ана­лиза, либо конструируется самим сознанием. А для Ортеги это авачило, что, подобно классическому идеализму, феноменология вместо того, чтобы искать реальность, создает ее. Гуссерлевское

62 Ortega у Gasset J. Obras completas. Т. IV. P. 341.

ю Ibid.

64 Ortega у, Oasst J, Prólogo para alemanes. P\* 66.

***378***

сознание остается для него «чистой гипотезой», «той самой, которую мы унаследовали от Декарта».

В предлагаемых читателю главах-параграфах из работы Ортеги о Лейбнице как раз и раскрывается его полемика с эк­зистенциализмом и феноменологией, попытка выдвинуть и от­стоять собственное понимание основного, исходного феномена в исследовании связи человека и мира. Поэтому он противопо­ставил феноменологии свой тезис: не сознание является исход­ным, первоначальным отношением между так называемым «субъектом» и так называемыми «объектами» (субъект-объектное отношение он отвергал), а человек, существующий в его от­крытости вещам, и вещи в их открытости человеку. Поэтому он предлагал «интегрировать» феноменологический метод поня­тием «жизнь человека». Это давало ему основание утверждать, что он «покинул феноменологию в самый момент ее принятия»65.

Тем не менее в 80-е годы исследователи творчества Ортеги попытались—и достаточно плодотворно — рассматривать его идеи путем соотнесения с феноменологией, а его самого как основоположника современной феноменологии в Испании. Именно с этих позиций анализирует идеи Ортеги Хавиер Сан-Мартин, один из наиболее серьезных испанских исследователей феноме­нологии66. Считая, что основные темы Ортеги можно понять лишь с позиций феноменологии67, он утверждает, что, даже кри­тикуя феноменологический метод, Ортега по существу во многом его сохраняет. X. Сан-Мартин пишет, что Ортега критиковал Гуссерля периода «Логических исследований» и «Идей», не зная позднего Гуссерля, что по существу он выступил с той критикой Гуссерля, которую по отношению к себе провел в дальнейшем и сам Гуссерль68. В итоге многие идеи, связанные с понятиями «жизнь человека в мире» Ортеги и «жизненный мир» Гуссерля, имеют много общего.

И это действительно так, если не упускать из вида, что концепция «рациовитализма» ие вмещается полностью в фено­менологию Гуссерля. В связи с вопросом о соотношении этих учений важно подчеркнуть, что Ортега был одним из тех, кто содействовал дальнейшему развитию феноменологии в европей­ской философии после Гуссерля иа пути соединения учения о сознании с учением о бытии, в итоге чего в феноменологию проникает проблематика, связанная с построением индивидуаль­ного существования человека в современном мире.

Отношения Ортеги с европейской философией имели еще один аспект. Мыслитель сумел выразить многие важные идеи и тен­денции ее экзистенциально-феноменологической линии. Однако, поскольку Испания не принадлежала к странам-законодательни-

65 **См. настоящее издание. С. 296.**

66 **Им опубликована, в частпости, интересная работа «La estructura del método fenomenologico» (Madrid, 1989).**

**67 San Martin J. Cien años despues. Malaga, 1983.**

68 **Ibid. P. 117,**

**25^**

***379***

цам философской «моды», его вклад в разработку этих идей часто оставался незамеченным, а сами идеи даже у него на родине связывались с именами немецких философов. Ортега не остался к этому равнодушен. В работе, посвященной творчеству Гёте, соотнося свои идеи с идеями Хайдеггера, он писал: «В замеча­тельной книге Хайдеггера „Бытие и время”, опубликованной в 1927 г\*, предлагается сходное определение жизни. Я не берусь определить степень близости между философией Хайдеггера и той, которая вдохновляет мои сочинения, отчасти потому, что труд. Хайдеггера еще не закончен, отчасти потому, что и мои идеи еще не получили адекватного представления **в печати.** Но я считаю своим долгом заявить, что обязан этому автору очень немногим. Едва ли найдется два или три важных понятия Хайдеггера, которые не существовали бы ранее, иногда на три­надцать лет ранее, в моих книгах. Например, идея жизни как тревоги, заботы, небезопасности... Я очень многим обязан не­мецкой философии и надеюсь, что никто не станет преуменьшать моей очевидной заслуги, когда я поставил одной из основных своих целей обогатить испанское мышление интеллектуальными сокровищами Германии. Но, быть может, я слишком преувели­чил этот момент и слишком замаскировал свои собственные ра­дикальные открытия. Например: ,,Жить безусловно означает иметь дело с миром, обращаться к миру, действовать в нем» заботиться о нем“. Кто это написал? Хайдеггер в 1927 г. или же это было опубликовано под моим именем в газете „Ла Нась- он“ в Буэнос-Айресе в декабре 1924 года?..»69 ' \* \* \*

Итак, центром философских исследований Ортеги стало по­нятие «жизнь человека», это попятие прошло процесс станов­ления: от жизни как спонтанного порыва, связанного и с духов­ной, и с биологической (и главным образом биологической) при­родой человека, до жизни как события, драмы, как постоянного взаимодействия человека с миром, постоянной его занятости миром.

В учении Ортеги содержалась серьезная попытка поставить вопрос о взаимодействии человека с миром, при котором мир предстал бы не как объект познавательной деятельности, а как составная часть особого способа бытия—бытия человека. Этот мир включает в себя и мир природный, и мир социокультурный, и мир межличностных; и межиндивидуальньтх отношенией. С этих позиций Ортегой написан ряд работ («Восстание масс» (1929), «Человек и люди» (1927)^ «Дегуманизация искусства» (1925) и др.), в которых‘он попытался проанализировать разные сто­роны этого мира и где ему удалось зафиксировать ряд инте­ресных явлений в социальной и культурной жизни современного

69 **Цит. по: Проблема единства совроменйого искусства и классическо­го наследия. М., 1988. С. 157—158.**

***3$0***

человека. Но и в этих работах исходным понятием осталась для него жизнь человеческого индивида, существующего в единстве с окружающим его миром. Отсюда он и идет к пониманию при­роды философского знания, к ответу на вопрос, что такое фи­лософия, к определению основной задачи, темы современной фи­лософии.

•Понимание философии у Ортеги претерпело изменения. Одна­ко начиная с 20-х годов он рассматривает философию как глав­ное средство уяснения «человеком своей взаимосвязи с миром. Высоко оценивая значение профессиональной философии, он тем; не: менее считал, что философскую деятельность осуществляет каждый, и задача в том, чтобы делать это осознанно и грамотно. Этим объясняются постоянные выступления Ортеги на строго философские темы в широких аудиториях. Специфика философ­ского знания о мире связывается Ортегой с очень важным для него моментом — обращенностью к миру в его обнаженности: челорек должен пробиться сквозь то наслоение смыслов, кото­рое социум наложил на то или иное явление мира, и, проделав эту трудную работу, встретиться с ним в его изначальности и самостоятельно его осмыслить.

Поскольку же жизнь человека в ее подлинности осуществля­ется в состоянии одиночества, то и подлинная философская деятельность также предполагает состояние одиночества. Именно в одиночестве человек может потребовать от вещей и явлений окружающего мира доказательства их подлинности. В работе «Человек и люди» Ортега писал, что именно это и называется «вычурным,, смешным и смутным» словом «философия». Фило­софия — это уход, погружение в себя и подведение счетов с са­мим собой, причем с той «ужасной обнаженностью», которую человек может позволить себе лишь перед самим собой. Поэтому Ортега считал возможным сказать о философии, что это «если хотите, непристойность»70, состоящая в том, чтобы выставлять вещи и себя обнаженными.

Естественно, что такому пониманию философской деятель­ности должно соответствовать представление о философской ис­тине. Традиционно проблема истины философии ставилась как дилемма: «истина — ошибка». Ортега обращает внимание на то, что совершенно упускался из виду другой большой аспект этой проблемы — вопрос истинности, правдивости философа. Правди­вость Ортега понимал как «заботу об истине, томительное желание достигнуть состояния несомненности (достоверности)»7\*, чисто­сердечности. Он считал, что история философии всегда исследо­валась только с точки зрения истинности или ошибочности ее учений, а было бы интересно создать историю философии с точки зрения оценки большей или меньшей истинности, правдивости самих философов.

70 **Ortega у Gasset /. El hombre у la gente. Т. I. P. 126—127.**

71 **Ortega у Gasset J. Prólogo para alemanes. P. 48,**

***381***

Европейская философия, с его точки зрения, переживает в нашем столетии особый период: «Именно сейчас мы впервые начинаем видеть,— писал он во введении к немецкому изданию своих работ,— насколько истина является конституирующей не­обходимостью человека; хотя это и кажется невероятным, но до сих пор продолжало оставаться необъяснимым, почему человек ищет истину»72. Это казалось некоторой его манией, занятием, которое служило украшением жизни, игрой или неуместным любопытством. А отсюда предполагалось, что человек в конце концов может жить и без истины, что его отношения с истиной внешние и случайные. Сейчас, по выражению Ортеги, стано­вится ясным, что жизнь без истины не приспособлена для ее' проживания. Поэтому человека он определяет как бытие, абсо­лютно нуждающееся в истине (при этом справедливым будет и обратное утверждение: истина есть единственное, в чем нуж­дается человек, его единственная безусловная потребность). Все остальное, включая еду, необходимо лишь при условии, что есть истина, т. е. что жизнь имеет смысл. Поэтому Ортега предлагал квалифицировать человека не как млекопитающее, а как пи­тающееся истинами.

Важно отметить, что ситуацию, когда человек начинает жить мифами, следовательно, жить без истин, Ортега рассматривал как типичный симптом, возникающий в истории всегда, когда дроис- ходит «восстание масс» и следующий за ним апофеоз коллек­тивности.

Эти исходные установки Ортеги определили его понимание историко-философского процесса: за любым философским учением для него всегда стоит биография его автора, связанного с оп­ределенным историческим миром. И когда Ортега говорит об историко-философском процессе, этот последний для него отнюдь не абстрактно существующий ряд идей; история философии для него полна людьми с их поисками истин, их сомнениями, это их непрерывный и непременный диалог с современным человеком.

Таковы представления Ортеги о философии, отразившие его интерес к субъективной стороне жизнетворчества человека. Объективное значение жизнетворчества как формы социально­исторического знания не слишком его волновало. Анализ чело­веческой субъективности всегда присутствует в истории фило­софии, но в определенные моменты развития общества, назы­ваемые «кризисными», интерес ко всему комплексу связанных с ней проблем обостряется. Происходит это потому, что в такие периоды человеку, каждому человеку, приходится самостоятельно определять свою позицию перед лицом различных обществен­ных процессов, т. е. делать выбор. В такие периоды происходит востребование философских учений, обращенных к проблемам существования в мире человека как индивида. Таким во многом является наше время.

72 Ibid.

Примечания

Тема нашего времени

**В основе работы курс лекций, прочитанпых Ортегой в Мадридском уни­верситете в 1921—1922 гг., который был подготовлен автором к публикации по записям, сделанным его учеником и другом, известным испанским фи­лософом Фернандо Вела. Впервые опубликована в 1923 г. В обращении к читателю Ортега писал, что он постарался несколько разнить отдельные мысли, излагавшиеся в лекциях, с тем чтобы они были доступней для тех, кто не занимается философией специально. Здесь публикуется основной текст работы в переводе, выполненном А. М. Руткевичем но изданию: Ortega у Gasset J. El tema de nuestro tiempo. Madrid, 1955. Во всех испан­ских изданиях данный текст постоянно сопровождается приложениями: «Закат революций» («El ocaso de las revoluciones»), «Эпилог о разочарован­ной душе» («Epilogo sobre el alma desilusionada»), «Исторический смысл теории Эйнштейна» («El sentido histérico de la teoría de Einstein»).**

1. **Ортега имеет в виду следующий библейский эпизод: «Строившие степу и носившие тяжести, которые налагали на них, одною рукою произво­дили работу, а другою держали копье» (Книга Неемии, 4; 17).**
2. **Проблема соотношения и взаимодействия индивидов («героев») и масс широко обсуждалась в европейской социологической мысли второй ио- лоиины XIX в. Ортега неоднократно упоминает в этой связи идеи Т. Кар­лейл» (j 795—1881), автора книги «Герои, культ героев и героическое в истории» (1840).**
3. **Тератология — паука, изучающая уродства и пороки развития растений, животных и человека.**
4. **Квадрант — 1/4 часть круга, плоский сектор с центральным углом 90°.** 6 **Слова из работы Ф. Шлегеля «Фрагменты». См.: Литературная теория не­мецкого романтизма. J**1**., 1934. С. 170.**
5. **Идеи о прогнозировании исторических событий Ортега специально ка­сается в цикле стаJей «Атлантиды» («Las Atlántidas»), опубликованных в 1924 г., особенно в статье «Исторический горизонт» («El borisonte histó­rico»). См.: Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. Т. III.**
6. **В книге О. Шпенглера «Закат Европы» (1918) морфология культуры вы­двинута в качестве метода анализа культурно-исторических эпох. Об этом см.: Тавризяп Г. М. О. Шпенглер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989. Но, хотя Шпенглер полагает «жизнь» основой разви­тия каждой культуры, чередование культур—и это справедливо усмот­рел Ортега — в его учении определено извне, связано с ритмическим про­цессом космоса. В итоге именно отдельные культуры становятся субъек­тами истории. Против этого, прежде всего в работе «Атлантиды», реши­тельно выступил Ортега, для которого основа истории — «жизнь» не куль­туры, а «индивида, истории, нации». С обращенностью Шпенглера к мор­фологии культуры связывал Ортега и его идею замкнутости, закрытости культур, их обращенности внутрь самих себя, противопоставив ей идею открытости и взаимопроникновения культур. В итоге испанский фило­соф считал труд Шпенглера отсюдь не последним, а лишь первым сло­**

***883***

**вом в создании современной философии культуры. Тем не менее Ортега относился к работе Шпенглера с большим интересом и даже участвовал совместно с Гарсия Моренте в ее переводе на испанский язык. Это было вызвано тем, что между идеями Ортеги и Шпенглера существует и оп­ределенное родство через их обращение к понятию «жизнь». В идеях Шпенглера Ортега видел приглашение исправить ошибку европоцентриз­ма в трактовке культуры.**

1. **Речь идет об изданной на русском языке в 1906 г. работе И. Г. Фихте «Основные черты современной эпохи» (СПб., 1906).**
2. **В истории философии релятивизм приобретает различные формы. Ортега полемизирует здесь с вариантом гносеологического релятивизма. Сам он примыкает к широкому течению европейской философской мысли (оно наиболее ярко представлено экзистенциализмом и персонализмом), кото­рое стремится подчеркнуть значение индивидуальной познавательной дея­тельности. Ортега отмечает особую природу познавательной, деятельно­сти индивида: он не просто познает вне его и независимо от него су­ществующий мир, но участвует в его «организации» со своей собствен­ной точки его видения, в результате чего мир превращается в мир каж­дого человека. В итоге этих рассуждений Ортега близко подходит к по­зициям релятивизма.**
3. **Гербарт Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ, психолог и педагог.**
4. **Слова из работы Декарта «Метафизические размышления». См.: Де­карт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 376—377.**
5. **Ортега высоко ценил достижения неклассической физики, в первую очередь теорию относительности Эйнштейна; в них он видел подтверж­дение тому, что философия не может говорить о мире, пе принимая во внимание человека-субъекта. Принцип относительности он !считал «но­вым способом чувствования современной эпохи». Именно этому посвя­щено его приложение к работе «Тема нашего времени» — «Исторический смысл теории Эйнштейна».**
6. **Речь идет о событиях и деятелях Великой французской революции 1789—1794 гг.**
7. **Зиммель Георг (1858—1918) — немецкий философ, социолог; один из представителей «философии жизни». На Ортегу серьезное влияние ока­зали социологические идей Зиммеля, но особенно его толкование поня­тия «жизнь». Понимание жизни, излагаемое здесь Ортегой, предложено, в частности, в работе Зиммеля «Гёте» (М., 1928). Ортега называл Зим­меля наиболее проницательным человеком: Европы первого десятилетия XX в.**
8. **Ортега имеет в виду глубоко традиционалистйческий характер-культуры Византийской империи, особенно усилившийся в последние века её су­ществования, когда культурно-историческая жизнь оказалась 'как бы лишенной развития, застывшей в своем утверждении христианско-право- славпых духовных ценностей. Об этом см.: Аверинцев С: С. Поэтика ран- невизантийской литературы. М., 4977.**
9. **Бароха Пио (1872—1956) — испанский писатель, автор более двух де­сятков романов; представитель «поколения 98 года» — группы испанских интеллигентов, объединенных неприятием бурбонской Испании. Его твор­чество привлекало особое внимание Ортеги разрывом, по его словам, ге­роев Барохи с системой мыслительных штампов и конвенциальных мне­ний, господствующих в общёстве и питающих традиционалистскую пси­хологию «среднего» человека. В протесте против социальной догматики Ортега видел «нерв творчества» этого писателя. В романе «Алая заря» («Aurora Roja», 1905) Бароха говорит об одном из героев: «Он верил в анархию, как в Пресвятую Деву Пилар». Ортега приводит эти слова в своей ранней работе «Первый взгляд на Пио Бароху» (1910) (Ortega** и Gasset **J. Una primera vista sobre Baroja** Ц **Obras completas. Madrid, 1946. Т. II). В данной работе возможна неточность в цитировании.**

**О Пио Барохе Ортега писал неоднократно. См., например, «Идеи о Пио Барохе» (1916) (Ortega у Gasset /. Ideas sobre Pío Baroja Ц Ibid. Т. II).**

***384***

**«Пио Бароха: анатомия расколотой Души (1910) (Ortega у Gasset /. Pío Baroja: anatomía dé un alma dispersa Ц Espectador. Madrid, 1975. Т. I).**

1. **Так называется статуя Богоматери; которая покоится на мраморной ко­лонне (pilar — колонна) ¡ в Сарагосе в часовне, сооруженной в память**

**о явлении в 40 г. Богоматери апостолу Сантьяго, проповедовавшему здесь христианское вероучение. Эго наиболее чтимое испанцами изобра­жение Богоматери.**

1. **Аптекарь Омэ один из персонажей романа Г. Флобера «Госпожа Бова- ри», носитель позитивистского мировоззрения. К этому образу Ортега обращался неоднократно.**
2. **Имеется в виду работа Ортеги «Многословие и искренность» (1926) (Orte­ga.у Gasset J. Fraseología у sinceridad Ц Espectador. 1926. Т. V; Ortega у Gasset J, Obras completas. Т. II). Дата, приведенная Ортегой, таким образом, не точна.**
3. **Ортега имеет в виду синхайскую революцию в Китае 1911—1912 гг.**
4. **По-видимому, Ортега связывает новый этап развития философского ра­ционализма с XVIII в., эпохой Просвещения.**
5. **Слова из работы Ф. Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки». См.: Ницше Ф. Собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 217.**
6. **Образ Дона Хуана имеет в европейской культуре длительную историю, его источник — средневековый европейский фольклор: датские, немецкие, бретонские, французские, пикардийские легенды, народные предания и романсы.. Выделяется группа легенд, сложившихся в Гаскоиии, Галисии, Португалии и Кастилии: в них действует молодой повеса, который по дороге в церковь (куда он идет не молиться, а посмотреть на молодых женщин) видит череп и приглашает его на ужин. Череп постепенно трансформировался в статую, образ же героя легенды — молодого чело­века, по словам испанского филолога Р. Менендеса Пидаля, не помыш­ляющего о загробной жизни и движимого жаждой чувственных наслаж­дений, для «поведения которого, характерна спонтанность действий, со­хранился. В культуре нового времени и далее фигура Дон Хуана претерпела большие изменения (совершенно различны Дон Жуан Молье­ра, Байрона, облагороженный светлым гением , Пушкина Дон Гуан из «Каменного гостя», Дои Жуан из «Каменного хозяина» Леси Украинки или «Дон Жуан — любитель геометрии» современного швейцарского пи- оателя Макса Фриша). Ортега же опирается на испанскую традицию в понимании.Дон Хуана как носителя жизнеутверждающей спонтанности. Образу Дон Хуана Ортега посвятил работы «Введение к „Дон Хуану”» (1921) \*— Ortega у Gasset J. Introducción a un «Don Juan» Ц Obras comple­tas. Т. VI. «Удушениё „Дои Хуана“» (1935) —Ortega y Gasset J. Estrangu­lación de «Don Juan» Ц Ibid. Т. IV.**
7. **Слова из работы Ф.- Ницше «Так говорил Заратустра». См.: Ницше Ф. Собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 319.**
8. **Т\*аутама — родовое имя Будды.**
9. **Ортега стремился рассматривать европейскую культуру как составную часть мировой культуры, отсюда его постоянное внимание к неевропей­ским культурам. Ссылка на книгу известного немецкого индолога Р. Пи- шеля (1849—1900) «Будда, его жизнь и, учение» (М., 1911) свидетельст- вуёт о серьезности интереса Ортеги к учению буддизма. Вместе с тем современный исследователь буддистского учения не разделит'некоторых утверждений Ортеги (например, о пессимизме буддизма в сравнении с христианством).**
10. **Ортега имеет в виду свою работу 1921 г. « Испания беспозвоночная» , ^Ortega у Gasset /. España invertebrada Ц Obras completas. Т. III).**
11. **Гёте, его творчество и его личность привлекали большое внимание пред­ставителей «филосооЗйи жизни», видевших, в нем своего предшественни­ка. О Гёте писали Зиммель, Дильтей, писал и Ортега': см., в частности, его опубликованную в 1932 г. работу, название которой можно переве-» сти как «Попытка увидеть Гёте изнутри» ¿Ortega ¿i Gasset Л Pidiendo un Goethe desde dentro // Obras compíetas. Т. IV),**

***385***

1. **Экхарт Иоапп (Мейстер Экхарт, ок. 1260—1327) — средневековый немец­кий мистик, близок пантеизму. Папской буллой 1323 г. некоторые его те­зисы были объявлены еретическими. Приведенные слова взяты из его проповеди. См.: Мейстер Экхарт. Избранные проповеди. М., 1912. С. 51.**
2. **Речь идет о книге немецкого католического теолога Йозефа Маусбаха (1861—1931) «Этика Св. Августина» (Mausbach Y. Die Ethik des hi. Augus­tinus. В., 1909).**
3. **Офир — в Библии земля и племя, на ней проживающее, отличающиеся сказочным богатством. См.: I Кн. Паралипомепон.**
4. **Здесь Ортега разделяет позицию представителей философии жизни, ко­торые против позитивистского утилитаристского понимания жизни как удовлетворения насущных потребностей, как получения пользы выдвига­ли идею жизни как спонтанного и незаинтересованного свободного из­лияния жизненной энергии. Ортега разделяет и их понимание жизни как включающей в себя игровое начало (см.: Зиммель Г. Гёте. М., 1928. С. 14—16 и др.), которое Ортега называет спортом. Сравнивая жизнь со спортом, Ортега имел в виду спорт как игру, ценную тем, что в ней на­ходит свободное и спонтанное осуществление энергия человека, а не спорт как соревновапие, где важным является результат. Классическим образцом спорта оп считал охоту, поскольку в ней человеку как бы уда­ется возродить первобытную ситуацию, когда в нем возникает его «наибо­лее спонтанное, беззаботное и очевидное Я, через которое он может при­коснуться к тому, что есть трансцендентного в законах природы». См. ero изданную в 1942 г. работу «Введение к книге графа Иебса „Двадцать лет большой охоты4» (Ortega у Gasset J. Veinte años de caza mayor Ц Obras completas. Madrid, 1947. Т. V).**
5. **Имеется в виду эпизод Великой французской революции: 20 июня 1789 г. депутаты третьего сословия Генеральных штатов, провозгласившие себя Национальным собранием, собрались в зале, служившем ранее для игры в мяч, и дали клятву не расходиться до тех пор, пока не будет принята конституция.**

Что такое философия?

**В феврале 1929 г. Ортега начал читать в Мадридском университете курс лекций, названный им «Что такое философия?» Это было время, когда в различных социальных слоях Испании нарастало недовольство диктату­рой Примо де Риверы., Университетские цептры страны были охвачены вол­нениями уже в 1928 г., в марте 1929 г. они вспыхнули с новой силой, на­чалась всеобщая забастовка студенчества, ее поддержали преподаватели. Диктаторский режим ответил па нее введением гражданской гвардии в здание Мадридского университета. Поскольку студенты продолжили борь­бу, были уволены ректор университета и деканы всех факультетов; не до­бившись послушания и после этого, правительство приказом закрыло уни­верситет. Все эти события заставили Ортегу продолжить чтение курса за пределами университета — в театре.**

**Это был первый в .Испапии курс философии, прочитаппый впе универ­ситета, перед публикой крайне разнообразной, состоявшей не только из профессиональных философов и студептов философского факультета, ие только из представителей гуманитарной интеллигенции, интересующихся философией, но, как подчеркивают испанские издатели этой работы Ортеги, также из «большого числа людей неученых, интереса которых к подобным проблемам нельзя было подозревать». Курс лекций «Что такое философия?» явился событием в интеллектуальной жизни Испапии, он утвердил Ортегу как одного из крупных европейских философов того времеии.**

***Ш***

**Лекции указанного курса тут же публиковались л испанской ¿газете «Солнце» (El Sol). Они частично были также опубликованы в аргентинской газете «Страна» («La Nación») в августе — сентябре и ноябре 1930 г. Отры­вок «Почему возвращаются к философии?» затем был опубликован в Соб­рании сочинений (Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. Т. IV); в V томе Собрания сочинений увидел свет фрагмент, названный «Защита теолога против мистика» из лекции V (Ibid. Madrid, 1947. Т. V).**

**Полностью курс лекций Ортеги «Что такое философия?» был опублико­ван после его смерти в 1957 г. В основу издания положен текст, отредакти­рованный самим Ортегой, причем текст, предполагающий общение со слу­шателями. И в этом смысле он также представляет интерес, поскольку пе­редает стиль общения философа с широкой аудиторией. Здесь публикуется именно этот текст работы в переводе, выполненном Н. Г. Кротовской (лек­ции I—VI) и В. С. Кулагиной-Ярцевой (лекции VII—XI) по изданию: Ortega у Gasset 3. Que es filosofía? Ц Obras completas. Madrid, 1962. T. VII.**

Лекция I

1. **В этом утверждении Ортеги отразилось новое понимание природы филосо­фии представителями экзистенциально-феноменологической мысли XX в.: процесс философствования предстает в их творчестве как способ бытия человека. Так, для Хайдеггера философия становится «вопрошанием о бы­тии», а любой опыт философствования опытом бытия. Для Ортеги, про­тивопоставлявшего понятию «бытие» понятие «жизнь», философская дея­тельность — это соответственно форма жизнедеятельности, а философская истина, о которой пойдет речь на следующих страницах, неотделима от опыта жизни, включая повседневную жизнь человека.**
2. **Агриппа (1—2 вв).—представитель античного скептицизма (его логиче- ски-релятивистской ступени), создатель пяти скептических тропов, нося­щих характер опровержения всяческой догмы. Речь идет о первом тропе — «о противоречии», утверждающем необходимость при наличии противо­речивых мнений воздерживаться от суждений. См.: Лосев А. Ф. Культур­но-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика Ц Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1.**
3. **Боэций, Аниций Манлий Северин (ок. 480—524), римский философ, тео-. лог, ноэт, представитель латинской патристики. Пытался соединить пла­тоновские и христианские идеи. Определение вечности дано в De consolatio- ne philosophiae libri quinqué (в русском переводе: «Боэций. Утешение фи­лософией/пер. В. И. Уколовой, М. Н Цейтлина Ц Боэций, Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.**
4. **В диалоге «Федр» Платоп помещает подлинное (идеальное) бытие идей в «занебэсной области» (Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2).**
5. **В работах Канта «Критика чистого разума», «Критика практического ра­зума» и «Критика способности суждения» поставлена задача критическо­го исследования источников и границ знания\* специфики морали и эсте­тического вкуса, в результате чего стала бы возможной грамотная поста­новка трех вопросов: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?**
6. **Ортега имеет в виду господство позитивистского мировоззрения в европей­ской жизни этих десятилетий, когда прочность и устойчивость жизни при­знавались одной из главных ценностей. Идеи позитивистской философии, имевшей в этот период наибольшее распространение, связывались массо­вым сознанием главным образом с осмыслением путей достижения мате­риального благополучия человека с помощью науки и научно-техниче­ского прогресса. Проблемы философской метафизики не имели для пози-?**

***887***

**тивистов первостепенного значения. Поэтому для Ортеги позитивистская философия нефилософична.**

**В этот же период публиковались работы Шопенгауэра, Киркегора, Берг­сона, Дильтея, Ницше, формировавшие новые мировоззренческие уста­новки. В XX в. их идеи были подхвачены философией экзистенциализма.**

Лекция II

**' Имеется в виду библейский эпизод. См.: Кн. Иисуса Навина,** 6**; 1—20.**

1. **Речь идет о книге немецкого историка искусств Пауля Пиндера Вильгель­ма (1878—1947) «Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Euro- pas». (B., 1928).**

8 **Галилео Галилей (1564—1642) был одним из создателей математической физики (считал, что «книга природы написана на языке математики»), давшим мировоззренческое обоснование экспериментально-математическо­го естествознания.**

1. **Немецкий философ, автор сочинения «Дневник путешествия философа» (1919) Герман фон. Кайзерлинг (1880—1946) сформировался под влиянием Ницше, Дильтея, Шпенглера, а также Стюарта Хустона Чемберлена. Раз­вивал идеи связи человека с землей. Среди используемых им понятий пра- жизнь (Ur-Leben). Много путешествовал, в том числе в Латинскую Аме­рику; считал латиноамериканский мир ближе всего стоящим к пра-жиз- ни, что связывал с присутствием в нем индейца. Национально-освободи­тельные движения в Латинзкой Америке объяснял протестом крови, про­явлением первоначального «чувства земли».**
2. **Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, один из родоначальни­ков философии позитивизма. Приводимое Ортегой выражение содержится в работе «Курс позитивной философии». См.: Родоначальники позитивиз­ма. М., 1912. Вып. 4. С. 25.**
3. **В христианском учении сестры воскрешенного Иисусом Христом после по­гребения Лазаря (см.: Евангелие от Иоанна); в культурно-христианской традиции являются символами деятельной и созерцательной жизни.**
4. **Согласно Канту, априорные синтетические суждения расширяют наши знания, обращаясь к таким основоположениям, «которые присоединяют к данному понятию нечто, не содержавшееся в нем» (Кант И. Сочинении. М., 1964. Т. 3. С. 117). Его вопрос —как возможны априорные синтетиче­ские суждения?—предполагает, что разум должен исследовать свою спо­собность «в отношении прёдметов, которые могут встретиться ему в опы­те» и «определить объем и границы применения его за пределами всякого опыта» (Там же. С. 119—120). Эта задача относится прежде всего к об­ласти исследования естественных (для Канта физико-математических) на­ук, а само учение о синтетических априорных суждениях выражает су­щество понимания им природы научного знания и соответственно относит­ся к гносеологической части его учения. Однако — ив данном случае это остается за пределами рассуждений Ортеги — представители западной философии XX в. (прежде всего Хайдеггер) усмотрели в учении Канта основания новой онтологии. Нельзя ие отметить, что и сам Ортега в ра­боте «Чистая философия» (1929) (Ortega у Gasset J. Filosofía pura // Obras completas. Т. IV) отмечал, что Каит по-новому поставил великую проблему философии — проблему бытия.**

Лекция III

1. **Геринг Эвальд (1834—1918) — немецкий физиолог, в 1905 г. избран ино­странным членом-корреспондентом Петербурской академии наук. .**

* **Броуэр (Брауэр, Brouwer) Лейтзен Эгберт Ян (1881—1966) — нидерланд­ский математик. Основоположник математического интуиционизма.**
* **Барт Карл (1886—1968) —швейцарский философ и теолог, создатель «ди­алектической теологии», представляющей собой новый этап в протестант­ском толковании соотношения человека. Бога и мира. Выступил против литеральной теологии протестантизма XIX в. как теологической апологии**

***388***

**общества «свободного предпринимательства», исходившей из возможно­стей человека. Утверждал кризис этого общества, его моральных и духов­ных ценностей. Исходил из непреодолимого качественного различия Бога и человека. Содержанием Библии считал не размышления человека о Бо­ге, a мысли Бога о человеке, нахождение Богом пути к людям. Ядром христианской теологии считал слово Божие, данное в откровении. С этих позиций ставил вопрос о нравственной вине и ответственности человека. Основное произведение— «Послание к римлянам» («Der Rómerbrief», 1918), комментарий к одноименному сочинению апостола Павла.**

4 **Шопенгауэр Артур (1788—1860) —немецкий философ, представитель «фи­лософии жизни». Выступил с критикой рационалистической философии за ее попытку осмыслить мир в понятиях причинности, а также за субъ- ект-объектную форму его познания — причины того, что эта философия имела дело с миром опытного знания и науки. Шопенгауэр полагал, что преодоление субъект-объекгной формы восприятия мира дает возмож­ность выйти к его скрытой сущности.—воле, понять которую можно лишь как чистое стремление, как абсолютно свободное хотение, не имеющее ни причины, ни основания. Предполагалось, что понятие воли дает возмож­ность создания нового типа философствования, сознательно отграничи­вающего себя от науки.**

6 **Ортега дает собственное толкование понятию «агностицизм»: под агности­цизмом он понимает неверие в возможность философского познания мира. Такое понимание агностицизма он связывает с естественными науками.**

1. **Для стилистики Ортеги свойственны два момента: во-первых, частое вос­произведение им собственных; ранних текстов; во-вторых, неоднократное обращение к понравившемуся образу: таков образ звезд как тревожных мыслей ночи из стихотворения Гейне, он возникает и в работе «Человек и люди», и в ряде мелких статей.**
2. **Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 65,**
3. **Там же.**

Лекция IV

1. **Река в Испании и Портутлии, протекает по Ла Манче.**
2. **Франциск Ассизский (1182—1226)/..итальянский религиозный деятель, проповедник, основатель религиозного ордена. Основное произведение — так называемая «Песнь о Солнце»; на русский язык переведены «Сказа­ния о бедняке Христове» (1911) и «Цветочки» (1913).**
3. **Гартман Николай (1882—1950), немецкий философ, создатель «новой он­тологии» («критической онтологии»), в которой вопрос о соотношении мышления и бытия рассматривается как несостоятёльный. Видимо, Ор­тега имеет в виду его работу «Этика» («Ethik»), опубликованную в 1925 г.**
4. **Кант И. Соч.: В** 6 **т. М., 1964. Т. 3. С. 234. (В квадратных скобках слова автора.— Примеч. пер.)**
5. **Ортега имеет в виду высказанные Аристотелем в «Метафизике» идеи о том, что высшей формой жизни является деятельность разума, что выс­ший разум «мыслит сам себя,., и мышление его есть мышление о мышле­нии» (Аристотель. Соч. М., 1983. Т. 1. С. 316).**
6. **Здесь Ортега говорит о доводах, которые в противоположность доводам объективным имеют целыо. не доказательство правильности выдвигаемо­го положения, а воздействие на чувства собеседника.— Примеч. пер.**
7. **В^Евангелии от Луки слова Цисуса Христа переданы так: «Марфа! Мар- <$¿! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же/избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Евангелие от. Щкя,10; 54)!**

Лекция V

1. **Аристотель. Метафизика, 983 а 10.**
2. **Шаток. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 375.**

**ь Для Декарта протяжение — понятие первичное, далее неразложимое, для Лейбница — не первичное, производное. Анализ научных программ этих**

***389***

**мыслителей, связанных в том числе и с этим моментом, см.: Гайден­ко Л. П. Эволюция понятия науки. М., 1987.**

1. **Св. Тереса из Авилы (Teresa de Avila) или Тереса Иисусова (Teresa de Jesus), полное имя Teresa Sanchez de Sepeda y Aumada (1515—1582), представительница (наряду с Хуаном де ла Крус) испанского мистициз-j ма. Исповедовала принцип созерцания как принцип постижения Бога: именно в процессе созерцания, согласно Св. Тересе, человеческая лич­ность обретает самое себя, получает силы, преображается, происходит ее единение с божественным духом.**

**Св. Тереса в 1533 г. вступила в кармелитский монастырь, однако жизнь в нем не соответствовала ее душевным исканиям, она вышла из : него и развернула широкую проповедническо-миссионерскую деятельность по всей Испании, приобретя огромный авторитет. В 1580 г., в том числе и в результате ее деятельности, из разделившегося кармелитского орде­на вышли ордена «босоногих кармелиток» и «босоногих кармелитов».**

**Св. Тереса — автор нескольких работ, которые в мировой культуре ценятся как за их духовное содержание, так и за высокие литературные достоинства. Самое известное из них — «Жизнь Св. матери Тересы де Хе­сус» (1562—1565). Ее форма мистицизма предполагала возможность ощу­тить присутствие божественного начала в земной жизни человека, но речь не шла о бытовой повседневности, как в утрированной форме истол­ковывает и преподносит нам ее идеи чуждый мистицизму Ортега.**

6 **Маркион** (2 **в.), последователь гностицизма, религиозно-философского те­чения, в котором объединились христианская религия, мифология и фи­лософия эллинизма. Гностицизм признавал непознаваемое первоначало, которому присущи полнота и совершенство, и наряду с ним Демиурга, творца материи, лишенного этих полноты и совершенства.**

1. **См. работу Николая Кузапского (1401—1464) «Об ученом незнании» (1440)**

**(«De docta ignorantia»). См.: Кузанский //. Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 1.**

1. **Готье Теофиль (1811—1872), французский писатель и критик, один из ос­нователей поэтической группы «Парнас».**
2. **См. Хуан де ла Крус (1542—1591), испанский мистик. В 1563 г. вступил в монастырь кармелитов, став сподвижником Св. Тересы в деле реформы ордена кармелитов, возглавил ордеп «босоногих кармелитов». В произ­ведении «Восхождение на гору Кармело» дает описание нуги к духовно­му совершенствованию: через мир чувств к миру знания, через мир зна­ния к миру любви, который завершается в религиозно-мистическом браке.**

**® Св. Иоанн Лествичник (ок. 525 —ок. 600) —византийский религиозный писатель, автор трактата «Лествица, возводящая к небесам».**

1. **Ортега приводит слова из своей работы «Исследования о любви» (Ortega у Gasset J. Estudios sobre el amor Ц Obras completa». Madrid, 1947. Т. V. P. 580).**

Лекция VI

1. **См. примеч. 15 к работе «Тема нашего времени».**
2. **Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3, ч. 2. С. 282—283.**

**s Ортега имеет в виду немецкого математика Георга Кантора (1845—1918), разработавшего основания теории множеств.**

Лекция VII

1. **Хименес Хуан Рамон (1881—1958) —выдающийся испанский поэт, один из участников движения модернизма в Испании.**
2. **Ортега имеет в виду свою изданную в 1914 г. работу «Размышления о Дон-**

**Кихоте» (Ortega у Gasset J. Meditaciones del Quijote Ц Obras completas. Madrid, 1946. Т. I).**

* **Томсон Уильям (лорд Кельвин) (1824—1907)—английский физик. Пред­ставлял атомы снабженными своеобразными крючками, которыми они друг за друга цепляются.**

***390***

1. **Скрытая цитата. «Жизнь есть сои» — название известнейшей драмы круп-**

**. нейшего драматурга испанского барокко Кальдерона де ла Барки, пов-**

**' торяющей одну из формул христианского богословия. «Жизнь есть сон» —**

**также название одного из эссе Мигеля де Унамуно.**

1. **Ортега излагает некоторые идеи из «Картезианских размышлений» Декар­**

**та, приспосабливая их к пониманию непрофессиональной аудитории. Его изложение — это, скорее, вольные вариации на тему Декарта. В этой свя­зи нельзя не отметить литературные достоинства лекций Ортеги, его умение работать с текстом, выстраивать сложную драматургию изложе­ния. Так, подводя читателя через понимание смысла декартовского сомне­ния к признанию идеи субъективности, идеи сознания как достижения идеалистической философии, он только затем выступает с ее критикой.**

* **Согласно Фоме Аквинскому, душа, будучи нематериальной, завершается тем не менее через тело, которое участвует в духовной деятельности че­ловека. Аристотель свое понимание души изложил главным образом в трех книгах «О душе», где утверждал, что душа «необходимо есть сущ­ность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью» (Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 394), «душа есть первая эн­телехия естественного тела, обладающего органами» (Там же. С. 395), «душа и тело составляют живое существо», «душа неотделима от тела» (Там же. С. 396).**

Лекция VIII

1. **См.: Аристотель. О душе Ц Соч. М., 1975. Т. 1. Гл. 2.**
2. **В древнегреческой философии скептицизм представлен в учениях мегар- ской школы, школы киников, киренской школы и собственно скептиков (Пиррон, платоновская Академия при Аркесилае и Карнеаде, Агриппа, Секст Эмпирик и др.).**
3. **Киренская школа (киренаики)—философская (так называемая сократи­ческая) школа, развивавшая этическую сторону учения Сократа. Основана учеником Протагора и Сократа Аристиппом родом из Киреи. Признавая существование внешнего мира вне сознания человека, представители ки­ренской школы отрицали возможность его полного познания.**
4. **См. примеч. 10 к работе «Тема нашего времени».**
5. **«И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Евангелие от Иоанна 1; 14).**
6. **Августин Блаженный (354—430) —христианский теолог и церковный дея­тель, главный представитель западной патристики, епископ города Гип­пон.**
7. **Вопрос о степени знакомства Декарта с учением Августина рассматрива­ется в работе: Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропей­ской философии. М., 1987.**
8. **Бернар Клервоский (1091—1153)—французский теолог, основатель мис­тического направления средневековой теологии; Викторинос — Уго и Ри­кардо де Сан Виктор — средневековые мистики; Бонавентура Джованни Фиданца (1221—1274)—философ-схоластик старофранцузской школы, представитель реализма и ортодоксально-мистического направления като­лической теологии. Францисканцы — члены первого нищенствующего ор­дена, основанного в Италии в 1207—1269 гг. Дунс Скот, Иоанн (1265/ 1266—1308) —философ-схоласт и теолог; шотландец, учился и препода­вал в Оксфорде. Создал оригинальное учение и школу, полемизировавшую со школой Фомы Аквинского по проблемам природы общего, основы ин­дивидуальности, отношения души к ее способностям и свободе воли. Ок~ кам Уильям (ок. 1300—1349)—английский схоласт, представитель позд­него номинализма. Николай из Отрекура (ок. 1300 — после 1350)—фран­цузский философ, один из представителей номинализма, в теории позна­ния выдвииул требование проверять чувственные данные при «полном свете» разума.**

***391***

Лекция IX

1. **Ортега следует здесь традиции самих романтиков, видевших в некоторых средневековых авторах своих предшественников, а также традиции Геге­ля, который в эстетическом учении употреблял термин «романтический» для обозначения всякого искусства, обнажавшего внутренний мир лично­сти и деятельность ее сознания, начиная с искусства средневековья. По­этому в данном случае Ортега расширяет границы понятия «новое время», отводя их начало в средние века к Аврустину. Основанием для этого Ор­теге служила активная работа Августина с понятием «самосознание», и в этом плане он действительно связан с философией нового времени. Однако следует отметить, что в принципе такое понимание нового времени нети­пично для Ортеги, который, как правило (см., в частности, работу «Тема нашего времени»), связывает его с возникновением и становлением бур­жуазного сознания.**
2. **Данте. Божественная комедия/Пер. М. Лозинского. М., 1967. С. 224.**
3. **У Декарта: «Я есмь, я существую — это достоверно. На сколько времени? На столько, сколько я мыслю, ибо возможно и то, что я совсем перестал бы существовать, если бы окончательно перестал мыслить» (Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 344).**

4 **Аверс — лицевая сторона монеты или медали, соответственно реверс — об­ратная.**

6 **Ортега с удивительной легкостью (объяснимой разве лишь тем, что его лекции обращены к аудитории, которую он не считал возможным вводить в святая святых сложнейшей философской лаборатории Канта) проходит мимо проблем сознания и самосознания, занявших столь ванч'ное место в учениях как Декарта, так и Канта; в частности, мимо поставленного Кантом вопроса о принципах соединения всех данных в созерцании пред­ставлений в одном самосознании. ;**

Лекция X

1. **Декарт Р., Избр. произведения. М., 1950. С. 448.**
2. **Евангелие от Матфея, 10; 39.**
3. **Осирис в дренеегипетской мифологии — бог умирающей и воскресающей природы. Гор —бог Солнца, сын Осириса и Исиды, изображался в виде сокола или человека с грловой сокола.**

4 **См.: «Идеи Леона Фробеииуса» Ortega у Gasset /. Las ideas de Leon Fro- benius U Obras completas. Madrid, 1947. Т. III).**

6 **Здесь проявляется характер отношения Ортеги к Хайдеггеру: его пони­мание и постоянное подчеркивание того, что, хотя они и работают с раз­ными понятиями — у Хайдеггера «бытие в мире», у Ортеги «жизнь»,— их философское творчество объединяют общие интенции. «У меня с этим автором очень близкое родство»,— писал он в 1932 г. в работе «В поисках Гёте» (Ortega у Gasset J. Pidiento un Goethe desde dentro Ц Obras comple­tas. Madrid, 1947. Т. IV. P. 403). Правда, одновременно Ортега настаивает на том, что именно понятие «жизнь» дает возможность преодолеть уста­новки идеализма нового времени, в то время как понятие «бытие в мире» Хайдеггера, понимаемое как бытие сознания, этого не позволяет. См.: «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории» (Ortega у Gas­set /. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva Ц Obras completas. Madrid, 1962. Т. VIII).**

1. **Ортега имеет в виду опубликованную в 1927 г. книгу Хайдеггера «Бытие и время» (Sein und Zeit Ц Jahrbuch für Philosophíe und phánomenologb**

**sche Forschung... Halle/Saale, 1927. Bd.** 8**).**

Лекция XI

1. **Вейль Герман (1885—1955)—математик, родился в Германии, е 1933 г„ жил в США.**
2. **См.: Кузанский Н. Соч. М., 1979. Т. 1. С. 104.**

***392***

Положение науки и исторический разум

**Работа «Положение науки и исторический разум» («La situación de la\* ciencia y la razón histórica») представляет собой цикл из пяти статей, опубликованный в аргентинской газете «Страна» (La Nación) в декабре 1934 и январе 1935 г. Высказанные в ней идеи, а иногда и целые абзацы вошли в дальнейшем в работу Ортеги «История как система». См.: Ortega у Gasset Л Historia como sistema Ц Obras completas. Madrid, 1962. Т. VI. Сам же этот цикл до сих пор не входит в издания сочинений Ортеги и в качестве самостоятельной работы был опубликован в юбилейном — строен­ном— номере журнала «Испаноамериканские тетради» (Cuadernos hispano­americanos. 1984. № 403—405), посвященном столетию со дня рождения Ортеги. Именно по этому изданию настоящий перевод выполнен Н. Г. Кро- товской.**

1. **Декарт Р. Избр. произв. М., 1950. С. 272—273.**
2. **Коромандельский берег — восточное побережье полуострова Индостан в Индии, славящееся ловцами жемчуга.**
3. **См. прим.** 1 **к Лекции XI в работе «Что такое философия?». Шредингер Эрвин (1887—1961) — австрийский физик, один из создателей квантовой механики.**

4 **Кроче Бенедетто (1866—1952)—итальянский философ, неогегельянец,. историк, литературовед, с 1903г. издатель журнала «Критика» («Critica»), Сыграл значительную роль в борьбе с позитивизмом. Его работа «Исто­рия Европы XIX века» («Storia d’Europa nel secolo decimonono») опубли­кована в 1932 г.**

6 **Кабрера Фелипе Бласа (1878—1945) называют «отцом испанской физи­ки». В 1930—1931 гг.—ректор Мадридского университета. Член, а затем президент испанской Академии наук и Испанского физико-химическо**1**ч> общества. Директор лаборатории физических исследований при Институ­те физических (fisiconaturales) наук. Интересовался проблемами как тео­ретической, так и экспериментальной физики.**

1. **Кристина Августа (1626—1689) королева Швеции в 1632—1654 гг. В об­становке «спора сословий» отреклась от престола.**
2. **В 1928 г. Ортега прочитал в Аргентине два цикла лекций. Первый — «Что^ такое философия, что такое наука?» — не опубликован, второй включал- следующие темы: «Что такое наша жизнь?», «Возраст нашего времени», «Пол нашего времени», «Уровень, нашего времени», «Опасность нашего- времени». Две последние вошли затем в работу «Восстание масс». См.: Ортега-и-Гассет X. Восстание масс Ц Вопр. философии. 1989. N? 3—4.**
3. **Леб Жак (1859—1924)—американский биолог, один из основоположников физико-химической биологии.**
4. **Календы — первые числа месяцев в римском календаре. Выражение «отложить до греческих календ» означает отложить до времени, которое\* никогда не наступит.**
5. **Бокль Генри Томас (1824—1862)— английский историк и социолог пози­тивистского направления, представитель «географической» шк©лы в со­циологии.**

***Возникновение философии (Послесловие к работе X. Марийса «История философии»)***

**В испанских изданиях эта неоконченная работа Ортеги называется- «Возникновение й эпилог философии» («Origen у epilogo de la filoso­fía»). Дело в том, что первоначально Ортега писал ее как послесловие, заключение — отсюда послесловие — к работе своею ученика, а затем друга**

26 Заказ № 406

***393***

**ж сподвижника Хулиана Мариаса (род. в 1914 г.)—известного испанского философа, автора ряда серьезных исследований учения Ортеги. Назовем такие его работы, как: «Ортега. Обстоятельства и призвание» (Marías /. Orte­ga J. Circunstancia y vocacion. Madrid, I960. T. 1—2), «Об Ортеге» (Marías Л Acerca de Ortega. Madrid, 1971). Среди других работ X. Мариаса можно •назвать также «Введение в философию» (Marías /. Introduction a la Filoso­fía. Madrid, 1960), «Исторический метод поколений» (Marías J. El método historico de las generaciones. Madrid, 1961), «Размышления об испанском обществе» (Marías J. Meditaciones sobre la socidad española. Madrid, 1966), «Метафизическая антропология» (Marías J. Antropología metafisica. Mad­rid, 1970), «Женщина в XX веке» (Marías /. La mujer en el siglo XX. Mad­rid, 1980), «Опыт жизни», написанную совместно с JI. Арангуреном, Асори- ном, П. Лаином и Р. Менендесом Пидалем (L. Aranguren, Azorin, Р. Laínt J. Marías, P. Menendez Pidal. Experiencia de la Vida. Madrid, 1960). На­ибольшую известность не только в Испании, но и во всем испаноязычном мире приобрела его работа «История философии», впервые опубликованная в 1941 г. (Marías /. Historia de la Filosofía. Madrid, 1941) и затем многократ­но переиздававшаяся. К изданию 1943 г.— второму изданию этой работы — ■и начал писать свое послесловие Ортега, Но работа над темой «возникно­вение философии» вызвала у него такой интерес, что философ отказался от первоначального замысла и решил писать самостоятельный труд. Его увлекла возможность подойти к вопросу о возникновении философии с по­зиций «жизненного» или «исторического» разума. Однако переезды, возвра­щение в Испанию, работа, связанная с созданием Института гуманитарных проблем, и другие заботы прервали работу над рукописью, и эти замыслы остались пе доведенными до конца. Работа была полностью опубликована уже после смерти Ортеги, в 1961 г., а затем несколько раз переиздавалась. Условное название, сопроводив его соответствующими комментариями, да­ли ей издатели, среди которых один из близких Ортеге испанских филосо­фов Паулино Гарагори, внесший большой вклад в издание работ Ортеги. Настоящий перевод выполнен Р. Р. Бургете Айяла по изданию: Ortega у Gas­set /. Origen у epilogo de la Filosofía. Madrid: Ed. de Revista de Occidente, 1967.**

1. **Понятию «диалектическое мышление» Ортега придавал очень узкий смысл: это отнюдь не диалектика как способ мышления, учитывающий многообразие связей исследуемого явления, взаимодействие противопо­ложных тенденций в процессе его развития.**
2. **См. примеч. 2 к работе «Что такое философия?».**
3. **См.: Гегель Г. В. 'Ф. Соч. М., 1935. Т. 7. С. 69.**
4. **Боссюэ Жак-Бен инь (1627—1704)—французский писатель, епископ, ис­пытал влияние идей Св. Августина. Идеолог ортодоксального католициз­ма, сторопник «католического возрождения» во Франции, вел борьбу с протестантами и янсепистами. Отстаивал идею божественного происхож­дения абсолютистской власти. Исторические идеи Боссюэ изложены в работах «Политика, извлеченная из Священного Писания» (1709) и «Рас­суждение о всемирпой истории» (1681). Один из крупнейших представи­телей церковного ораторского искусства. Его метафора жизни человека (в том числе духовной) как непрерывного кораблекрушения постоянно возникает и у Ортеги.**

:5 **Ортега много работал над проблемой соотношения индивидуального и со­циального бытия человека. Его испанские издатели указывают, что еще в период работы в Мадридском университете им был прочитан курс лек­ций под названием «Структура исторической и социальной жизни». По­**

***394*,**

**мимо упомянутой здесь лекции в Вальядолиде Ортега выступал с лек­циями на сходные темы в Аргентине, Германии, Швеции, Голландии. В 1949—1950 гг. оп прочитал курс из 12 лекций «Человек и люди» в ор­ганизованном им Институте гуманитарных проблем в Мадриде, которыйг лег в основу одной из интереснейших работ Ортеги, его «философской социологии» «Человек и люди» («El hombre у la gente»), изданной после смерти Ортеги в издательстве «Revista de Occidente» (Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1961. Т. VII). Здесь он подробно изложил свое понимание языка как обычая и поставил вопрос о соотношении индиви­дуального и социального бытия, индивидуальной языковой деятельности\* и существующего языка как социального образования.**

1. **Речь идет о работе Ортеги «Идеи и верования» («Ideas у creencias»), изданной в 1940 г., в которой он соотносит научные идеи и жизненные верования человека, а также верования и сомнения, утверждая, что идея возникает там, где кончается вера и начинается неверие (Ortega у Gasset J. Obras» completas. Madrid, 1947. Т. V).**
2. **Ортега неоднократно, в разных формулировках и по-разному датируя на­чало и конец периода, определяет вторую половину XIX в. как «нефи­лософское» время, в которое философия перестала быть «действенным занятием человечества». Как правило, он связывает это явление с тем, что в «массовом сознании» (а к нему он относит и сознание большого’ отряда ученых-профессионалов) результаты предшествующего развития науки и философской мысли приобрели утилитарный смысл. В итоге' из общественного сознания уходили вечные, основополагающие философ­ские проблемы.**
3. **Речь идет об опубликованной в 1941 г. работе Ортеги «Historia como siste­ma», в которой он пытается противопоставить натуралистическому тол­кованию человека и его жизни, толкование человека как бытия истори­ческого (Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. Т. VI).**
4. **Речь идет об опубликованной в 1942 г. работе Ортеги «„Двадцать лет большой охоты“ графа Иебса («A „Veinte años de caza el mayor” de con­de de Yebes»), где он рассматривает охоту как наиболее очевидное про­явление спортивного, игрового характера жизни человека (Ortega у Gas­set J. Obras completas. Madrid, 1946. Т. VI).**
5. **См.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 239.**
6. **Выступая против натуралистического понимания человека, утверждая- идею о том, что человек обладает не природой, но историей, Ортега счи­тал, что «чистый разум» философии нового времени должен быть прео­долен «жизненным разумом», который он называл также «историче­ским». Ортега полагал, что на европейском небосклоне уже всходит «заря: исторического разума». Это выражение неоднократно встречается в ра­ботах Ортеги, иногда вместе с упоминанием о том, что он пишет или\* завершил работу под таким названием, но, по-видимому, она так и не была написана.**
7. **Речь идет о работе Ортеги «О Галилее» («En torno a Galileo»), в основе которой лежит курс из 12 лекций, прочитапных им в 1933 г. В пей он ставит вопрос о соотношении жизни человека и его культуры, выводя идею исторического кризиса из несоответствия в определенный истори­ческий период уже существующей культуры и характера живой жизне­деятельности человека, способов его жизневосприятия (Ortega у Gasset 3. Obras completas. Madrid, 1946. Т. V).**
8. **Речь идет о работе Ортеги «„La Filosofía de la Historia” de Hegel y Histo\* riologia», опубликованной в 1928 г., которой он предполагал положить начало публикации в журнале «Revista de Occidente» «Библиотеки исто­риографии»; это должно было, по его замыслу, удовлетворить потребность современного ему читателя в работах по философии истории (в отличие от рассказов о различных историях). Он выступает здесь, с одной сторо­ны, против попыток Гегеля конструировать содержание истории с по­мощью философских категорий, с другой — против размышлений об исто­рии как смене интеллектуальных форм человеческой деятельности, про­тивопоставляя им историографию как непосредственный анализ истори­ческой реальности.**

**26\* 395**

1. **«В поисках утраченного времени»:—-название романа французского пи­сателя- Марселя Пруста,, привлекшего внимание экзистенциалистски ори­ентированных философов, которые усматривали в его творчестве вопло­щение в художественяой форме своих идей.**

**i**5 **См.: Платоп. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 2. С. 206, 219.**

**аЯ. Речь идет о книге известного немецкого исследователя античности Ю. Штенцеля, изданной в Лейпциге в 1924 г.**

**— Нуньес (Nuñez Salaciense, Pedro (1492—1577), латинизированное имя Nonius)—португальский математик и космограф. В 1529 г. получил ти­тул космографа португальского королевства. Преподавал в университете г. Лисбоа; затем в университете г. Коимбра, где для него была основана кафедра «трансцендентальных математик». Изобрел инструмент, которому было присвоено его имя — nonius, для астрономических наблюдений.**

1. **Синтра—•горная цепь в Португалии.**
2. **Понимание Ортегой философии высвечивается по-новому, если сравнить его отношение к философии Парменида с отношением к ней Гегеля. По­следний также считал учение Парменида началом философии «в собст­венном смысле этого слова» (Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1932. Т. 9. С. 230). Но у Гегеля основанием для такого заключения стала сформулирован­ная греческим мыслителем идея тождества бытия и мышления, в кото­рой Гегель увидел восхождение в царство идеального и, следовательно, подтверждение идеи о том, что разумное начало лежит в основе мира. Его привлекли «вечные» философские истины в учении Парменида, свя­занные прежде всего с идеей абсолютного могущества разума. Конкрет­ные обстоятельства жизни Парменида, как во многом обусловившие ха­рактер его идей, его не очень трогали. Ортега же видел задачу в том, чтобы выявить культурно-исторический контекст каждого философского учения, в данном случае контекст возникновения философии, определить, по его выражению, ее «почву» и ее «противника». Он сосредоточил вни­мание на особенностях жйзни греческого общества, его культурных тра­дициях, обусловивших начало, возникновение, как он считал, именно в этот период и именно здесь философского творчества как особого вида человеческой- жизнедеятельности. Его интересует место, которое зани­мали в жизни греческого общества Гераклит и Парменид, их психоло­гические характеристики, т. е. и личностное начало их философской дея­тельности.**

'20 **См. примеч. 5 к настоящей работе.**

1. **См. примеч. И к настоящей работе.**

**Речь идет об опубликованной, в 1941 г. работе Ортеги: Ortega у Gasset /. Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia Ц Obras comple-**

**. tas. Madrid, 1947. Т. V. Здесь Ортега попытался по-новому, иначе, чем в**

* **философии рационализма, определить место мыслительной деятельности**

**\*. человека в системе его жизнедеятельности в целом.**

1. **Горы — в греческой мифологии богини времен года, вносящие в жизнь человека периодичность и закономерность, дочери Зевса и Фемиды.**

:24 **Амадис Гальский — герой одноименного испанского рыцарского романа, созданного в XIV в. и получившего европейскую известность после его публикации в 1508 г. Гарсией Родригесом де Монтальво.**

1. **См.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 203:**

**. 30(42 -К).**

1. **Там же. С. 214: 43(57 -DK).**
2. **Там. же. С. 196: 17(129 - DK).**
3. **Там же. С. 195: 16(40 — DK).**
4. **Там же. С. 237: 80(11 - DK).**
5. **См.: Там же/С. 235; 75(92 -DK).**
6. **См.; Там же. С. 193: 14(93 —DK).**
7. **См.: Там же. С. 240:** 86(5 **— DK); 87(14- DK); С. 217: 50(15-DK)>,**
8. **См.: Там же. С. 240: 86(5 - DK).**
9. **См.: Там же. С. 203: 30(42 - ÜK).**
10. **См.: Там же, С. 135: 16(40 — DK).**

.‘36 **См. примечание 2 ко II. лекции работы «Что такое философия.?».**

***396***

1. **Диалог «Протагор» (343 а = 10,2). См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т.** 1**. С. 230.**
2. **Неуверенность как определяющее состояние человека в жизни — одно из центральных понятий учения Ортеги, несущее большую нагрузку. Только в состоянии неуверенности, сомнения, когда человек испытывает чувство потерянности в мире, возможна интенсивная мыслительная дея­тельность. В данном случае Ортега пытается связать с этим понятием проблему самого становления философии.**
3. **См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 114.**
4. **Речь идет о немецком филологе-эллинисте Ульрихе Виламовиц-Мёллеп- дорфе (1848—1931) и его изданной в 1913 работе—Wilamowitz Moellen- dorff U. von. Sapho und Simonides. B., 1913.**
5. **Народных богов много, природный только один (лат.). См.: Цицерон. Философские трактаты. С. 70—71.**
6. **См.: Платон. Соч. М., 1970. Т. 1. С. 452.**
7. **Там же. Т. 2. С. 359.**
8. **У Аристотеля на указанных страницах читаем: «Мудрость — это и науч­ное знание, и постижение умом вещей, по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рас­судительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неве­дома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (Аристотель. Соч. М., 1983. Т. 4.**

**. С. 181—192).**

1. **Абриль Симон Педро (ок. 1530—?)—испанский гуманист XVI в., один из первых переводчиков на испанский язык многих произведений греческих классиков, в том числе Аристотеля.**
2. **Платон. Соч. Т. 1. С. 198.**
3. **Там же. Т. 3(2). С. 304.**

***Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории***

**Предлагаемые читателю главы-параграфы взяты из работы Ортеги «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории» («La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoría deductiva»). Она была написа­на Ортегой в Í947 г. (так что это одна из поздних его работ) в связи с трех­сотлетием со дня рождения Лейбница. В силу целого ряда причин работа осталась неопубликованной, однако она имеет особое значение для пони­мания того, в каком направлении развивались философские идеи Ортеги. Здесь по-новому, а иногда и более четко выражено его отношение как к философской классике, так и к современным ему философским, учениям.**

**б первую очередь к феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциализму М. Хай­деггера. Учитывая важность проблематики, форму обсуждения, а также ее объем (это одна из самых больших работ испанского философа), издатели наследия Ортеги отметили, что эта работа занимает выдающееся место среди философской продукции нашего века, и опубликовали ее в VIII томе .Собрания его сочинений (Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1962. Т. VIII). Перевод осуществлен по указанному изданию В. С. Кулагиной- Ярцевой и Н. Г. Кротовской.**

1. **См. прим. 12 к работе «Возникновение философии». В указанной главе Ор­тега писал: «...вещи не обладают бытием сами по себе, оно возникает только тогда**,1 **когда человек оказывается пе\*ред лицом вещей и вынуж­ден иметь с ними дело; с этой целью он должен создать программу свое­го поведения по отношению к каждой вещи, т. е. решить, что он может делать с ней и чего не может, что он может ожидать от нее. Действитель­но, мне нужно знать, на что опереться в своем отаюглёний с вещами**

***397***

**моего окружения. Именно таков подлинный, изначальный смысл зна­ния: это знание мною на что мне опереться» (Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. Т. V. P. 85).**

1. **Сократ пытался учить прежде всего знанию о том, как следует посту­пать человеку, причем стремился отделить это знание от знания натур­философского. Одновременно он утверждал, что разумный индивид дол­жен подвергать самостоятельной рефлексии существующие в его окру­жении общественные императивы. Платон развивал некоторые идеи Со­крата, в том числе мысль о необходимости считаться не с мнением боль­шинства, а с истиной. Понятие «практический разум» принадлежит Кан­ту, этическое учение которого стало вершиной философии морали нового времени. Наряду с ролью личного самосознания Кант подчеркивает зна­чение морального долженствования. В этом смысле Ортега понимает кон­цепцию «практического разума» как «науку действия».**
2. **Дильтей Вильгельм (1848—1922) —один из основоположников «филосо­фии жизни». Находясь в начале творчества под влиянием учения Канта, построил по аналогии с кантовскими «Критиками» свою «Критику исто­рического разума», где попытался рассмотреть как разум человека, так и его бытие в их исторической изменчивости. Ортега посвятил ему работу «Вильгельм Дильтей и идея жизни» (опубликована в ноябрьском и де­кабрьском номерах 1933 и январском 1934 г. журнала «Revista de Occi­dente»), в которой высоко оценил вклад этого философа в развитие уче­ния о жизни, считая вместе с тем, что в этом вопросе он остался на на­туралистических позициях. Ортега усматривает ограниченность позиции Дильтея в его обращении к реальному не непосредственно, а опосредо­ванно через науки и культуру, в результате чего его интуиция «духовной жизни» как основополагающей реальности всегда оставалась нереализо­ванной. Поэтому в частности оп скажет далее, что Дильтей не оказал влияния на его учение.**
3. **Плотин (ок. 204/205—269/270)—греческий философ, основатель неопла­тонизма.**
4. **См. прим. 13 к работе «Возникновение философии». Ортега связывает по­становку проблемы бытия с понятием «историческая реальность», высту­пая при этом против исторического априоризма. Он видел задачу в том, чтобы создать онтологию исторической реальности и ставил вопрос: ка­кова онтологическая текстура исторической реальности?—для него это формы жизненного взаимодействия двух индивидов, интериндивидуаль­ная жизнь. Хайдеггера он здесь упоминает лишь в связи с появлением его книги, отмечая наличие в ней как «тонких истин», так и «тонких ошибок».**
5. **Канту Ортега посвятил две работы. В апрельском и майском номерах жур­нала «Revista de Occidente» за 1924 г. в связи с 200-летним юбилеем со дня рождения немецкого философа были опубликованы «Размышле­ния в связи с юбилеем» («Reflexiones de centenario (1724—1924)»), в 1928 г. они вышли отдельной брошюрой. В том же году в июльском но­мере журнала «Revista de Occidente» появилась втопая посвященная Канту работа Ортеги — «Чистая философия» («Filosofía pura») с подза­головком «Приложение к моей брошюре о Канте». Ортега рассматривает здесь Канта как философа, положившего начало новому пониманию бытия: бытие вещей лишено, по Канту, смысла без того, что при­ходит к ним (полагается в них) от мыслящего их, познающего их субъекта. Поскольку же мыслящий субъект рассматривается Ортегой как человеческая жизнь или человек как жизненный разум, он делает вывод, что проблему бытия можно ставить лишь исходя из понятия жизни человека.**
6. **Когон Герман (1842—1918) — немецкий философ, глава марбургской шко­лы неокантианства, профессор в Марбурге и Берлине. Ортега слушал его лекции в Марбурге. Здесь речь идет о его работах «Логика чистого по­знания» и «Этика чистой воли».**
7. **Опубликованные в 1914 г. «Размышления о Дон Кихоте» («Meditaciones del Quijote») были первой философской работой Ортеги. Здесь он обо­значил свою идею обращенности человека к миру, которую он аргумеи-**

***398***

**тировал затем в учении о жизни человека и в концепции «рациовитализ- ма». Иптенционалызость у Гуссерля также выражает эту обращенность к миру. В этом смысле указанные понятия имеют общее, однако обнару­живать общее, а также и выявлять различия этих понятий Ортега будет позже. Сопоставление идей из «Размышлений о Дон Кихоте» с идеями Гуссерля могло быть проделано лишь ретроспективно.**

**Понятия «эпохэ» и «феноменологическая редукция» принадлежат к опре­деляющим понятиям феноменологии Гуссерли. Последний исходит из существования некоторого «первоначального опыта» сознания, еще ие подвергшегося концептуальной обработке: это момент непосредственного соприкосновения мира и сознания, момент исходной очевидности. Но в обычной жизни этот первоначальный опыт подвергается концептуальной обработке. Совокупность процедур, обеспечивающих воздержание от на­ших знаний о человеке и мире и выход к «первоначальному опыту» Гус­серль и обозначает терминами «эпохэ» и «редукция».**

**Речь идет о работе «Comentario al „Banquete4\* de Platón», которая оста­лась неоконченной и была опубликована в 1962 г. в XI томе Собрания сочинений Ортеги (Ortega у Gasset J. Obras completas. Madrid, 1962. Т. XI). В ней Ортега на примере диалогов Платона проводит сопоставле­ние живого языка, живой речи и уже написанного текста. О работе «Че- ловек и люди» см. прим. 5 к работе «Возникновение философии». В этой работе Ортега исследует язык как обычай, т. е. как явление социальное, но одновременно ставит вопрос о том, каким образом в языке как со­циальном образовании выражается и возможность индивидуального вы­сказывания.**

**Речь идет о работе Ортеги «А Historia de la Filosofía1’ de Emile Brehier», имеющей подзаголовок «Идеи к Истории Философии» («Ideas para Historia de la Filosofía»). Она была написана как введение к работе Эмиля Брейера «Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie» (1908). Онтологической проблематике у Аристотеля в ней посвящена отдельная глава.**

**См. прим. 24 к работе «Возникновение философии».**

**Унамуно Мигель де (1864—1936) — испанский философ экзистенциалист­ской ориентации, писатель, представитель «поколения 98 года». Из его философских работ особенно известны «Жизнь Дон Кихота и Сапчо» («Vida de Don Quijote y Sancho») и «О трагическом чувстве жизпи» («Del sentimiento trafico de la vida...»). Об отношении к нему Ортеги см. в Послесловии. Шоу Бернард Дзкордж (1856—1950)—английский писатель, создатель драмы-дискуссии. Наиболее известно его произведе­ние «Пигмалион» (1913). Баррес Морис (1862—1923)—французский пи­сатель, разрабатывавший националистические мотивы. Ганивет Гарсиа Ангель (1862—1898) — испанский писатель, эссеист, автор работы «Ис­панская идеология» («Idearium español»), где он попытался определить путь возрождении Испании, был одним из тех, кто толковал Дон Кихота как воплощение национального духа. Это его произведение рассматривает­ся в испанской литературе как философия испанской истории. Гапивет был испанским консулом в Риге и Гельсингфорсе. В 1898 г. появились его «Письма из Финляндии» и «Северные люди». Ортега в 1940 г. написал о них работу «A „Cartas Finlandesas” и „Hombres del Norte” de Angel Ganivet» (Ortega y Gasset 7. Obras completas. Madrid, 1962. Т. VI). Здесь оп рассматривает Унамуно, Шоу, Барре и Ганивета как хотя и очень различных литераторов и мыслителей, но представителей одпого поко­ления — поколения, создавшего литературу идей; именно идеи были, по выражению Ортеги, материей их поэтических упражнений.**

**Евангелие от Иоанна: 18, 38.**

**О работе «История, пак система» см. примечание 8 к работе «Возникнове­ние философии». В данном случае следует отметить, что именно в этой работе Ортега пытается провести разделение физической, природной и исторической сути человека, рассматривая человека как историю, как по­стоянное движение, изменение. О Предисловии к «Истории философии Брейера» см. прим. 8 к данной работе.**

**Менепдес Пелайо Марселино (1856—1912)— испанский филолог и фило­**

ЗУУ

**соф католической ориентации, один из идеологов испанского традицио­нализма.**

1. **См. прим. И к работе «Возникновение философии».**
2. **Вестермап Дитрих (1875—1956)—немецкий африканист; до 1903 г. мис­сионер в Того, где изучал язык ewo, затем профессор в Берлине, с 1926 г. директор Международного института Африки в Лондоне. Малиновский Бронислав Каспар (1884—1942)—этнолег, работавший в Англии и США; вел полевые исследования в Нигерии и Меланезии.**
3. **Дунс Скот Иоанн см. прим. 8 к Лекции VIII в работе «Что такое фило­софия?».**
4. **Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 192. 8(123 —DK).**
5. **Маздеизм \*— название ряда древнеиранских религиозпых систем, проис­ходящее от имени верховного божества Ахурамазды. Манихейство — религиозное учение, сложившееся в III в., в основе которого лежит идея борьбы добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных ос­нов бытия.**
6. **«Ничто»—одно из центральных понятий учения Хайдеггера. Постановка- проблемы «Ничто» связана у Хайдеггера с задачей «деструкции класси­ческой онтологии». Она поставлена им в лекции «Что такое метафизи­ка?» (1933), где Хайдеггер пытается сделать его самостоятельным пред­метом анализа и раскрыть его онтологическое содержание. Но Хайдегге­ру, человек как положительную данность воспринимает свое противо­стояние как конечного существа целостности Сущего. Когда же он теря­ет ощущение того, что эта целостность присутствует, оп оказывается пе­ред Ничто.**
7. **Одна из самых известных работ Ортеги. На русском языке опубликована в журнале «Вопросы философии» (1989. № 3—4).**
8. **Эспронседа., Хуан де (1808—1842)—испаиский ноэт-романтик, в творче­стве которого сильны бунтарские мотивы (его иногда называют «испан­ским Байроном»), автор поэмы «Мир-дьявол» (1839—1840).**
9. **См. прим. 24 к работе «Тема нашего времени».**
10. **См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 70.**
11. **См.: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3(2). С. 303.**
12. **Гандхарвы — в древнеиндийской мифологии группа полубогов.**
13. **Имеется в виду поэзия, вдохновляемая религиозными догматами и не отступающая от них.**

***Приложение.***

НИЩЕТА И БЛЕСК ПЕРЕВОДА

**Сегодня, когда в нашей стране интенсивно издаются философские тек­сты зарубежных мыслителей, встает проблема философского перевода, ко­торый требует и сохранения стиля автора, и передачи точного содержания понятий, и много другого. Однако язык имеет свои законы и при переводе на другой язык авторский текст несколько меняет свой облик. Ортега был доволен переводами своих работ на немецкий язык, и тем не менее Ортега -«немецкий» и «испанский» разнятся между собой. Коллектив, работавший над этой книгой, стремился по возможности сохранить и передать на рус­ский язык как точное содержание, так и стилистику размышлений Ортеги. Поэтому мы полагаем, что читателю небезынтересно познакомиться с отно­шением самого этого философа к проблемам перевода.**

**Эссе «Нищета и блеск перевода» («Miseria у esplendor de la traducción») написано Ортегой в 1939 г., опубликовано в 1940 г. издательством «Colec­ción austral» в так называемой «Книге миссий» («El libro de las misiones) вместе с его работами «Миссия библиотекаря» («Misión del bibliotecario») и «Миссия Университета» («Misión de la Universidad»). С тех пор эти три работы, как правило, публикуются вместе и содержащая указанные работы «Книга миссий» выдержала множество изданий.**

**Данный перевод выполнен tí. Г. Кротовской по изданию: Ortega у Gas­set J. Miseria у ¡esplendor de la traducción Ц El libro de las misiones. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1955. P. 125—162.**

**л В испанском языке слово «солнце» мужского рода (Примеч. пер.).**

Именной указатель

**Абриль Педро Симоп 280, 397 Августин (св.) 33, 40, 127, 145, 146, 147, 366, 391, 392, 394 Аверинцев С. С. 384 Аверроэс 110 Автономова Н. С. 369 Агршша 54, 213, 387, 391 Адам 147, 291 Айяла Перес де 359 Александр Афродизийский 281, 282 Александр Македонский 267 Амадис Гальский 257, 396 Амос 277**

**Анаксагор 278—281, 285, 286, 288,**

**397**

**Анаксимандр 258, 259, 264 Анаксимен 277 Антисфен 275 Арангурен J1. 394 Ардао Артуро 359 Аристипп 391**

**Аристотель 69, 78, 81—83, 93, 96, 109, 110, 116, 132, 133, 140, 141, 146, 148, 151, 152, 175, 177, 213, 227, 230, 244, 261, 263, 275, 280, 287, 288, 292, 295, 301, 303, 305, 366, 389, 391, 397, 399 Аристофан 279, 280 Аркесилай 391 Архелай 285 Архилох 263, 264, 265 Асмус В. Ф. 366 Асорин (Руис X. М.) 356, 394**

**Баадер Ф. фон 321, 322**

**Банка Гарсия 362**

**Бароха Каро 363**

**Бароха Пио 22, 110, 355, 384, 385**

**Баррес М. 110, 303, 399, 400**

**Барт К. 76, 108, 388**

**Бельмонте 223**

**Бергсон А. 63, 93, 104, 107, 388**

**Бернар Клервоский (св.) 146, 391**

**Бернег Ф. 275**

**Биас из Приены 262, 266**

**Бодлер Ш. 322**

**Бокль Г. Т. 209, 393**

**Больцман J1. 68**

**Бонавентура (св.) 146, 391**

**Боссюэ Ж.-Б. 214, 215, 394**

**Боэций 55, 387**

**Брайер Э. 301, 306, 399, 400**

**Брентано Ф. 356 Броуэр Л. Э. Я. 76, 94, 388 Будда 32, 33 Бэкон Ф. 196, 201, 315**

**Вагнер Р. 74, 327 Валь Ж. 322, 323 Валье Инклап Р. М. дель 357 Вандриес Ж. 348 Вейль Г. 185, 196, 393 Вела Ф. 363, 383 Веласкес Д. 252 Венера 256 Вергилий 127 Верлен П. 254 Вестерман Д. 309, 400 Виктор и нос (У го и Рикардо де Сав Виктор) 146, 391 Виламовиц-Меллендорф У. 397 Вильегас А. 373 Виндсльбанд В. 36 Вольтер 332**

**Галилей Г. 62, 66, 75, 150, 193, 196, 207, 225, 239, 264, 290, 366, 388,**

**395**

**Гайденко П. П. 366, 372, 375 Гамлет 99**

**Гдпипет Г. А. 303, 356, 399, 400 Гаос X. 357, 36!, 362 Гарагорри П. 363, 394 Гарнцев М. А. 366, 391 Гартмап Н. 91, 389 Гаутама, см. Будда 32, 33, 385 Геббель К. Ф. 111**

**Гегель Г. В. Ф. 36, 93, 95, 103, 132, 209, 212, 214, 219, 227, 228, 235, 254, 295, 315, 321, 322, 364-366, 392, 394, 396, 400 Гейне Г. 81, 130, 132, 389 Гекатой 243, 259, 260, 263, 276 Гераклит 26, 140, 243, 250, 256, 260— 267, 274, 276, 277, 282, 284, 293, 315, 316, 327, 375, 396 Гербарт И. Ф. 13, 144, 384 Геринг Э. 75, 388 Геродот 279 Гесиод 259, 263, 277 Гёте И. В. 38, 40, 107, 112, 228, 319.**

**345, 347, 380, 384, 385, 392 Гойя Ф. 252**

***402***

**Гомер 154, 229, 254, 259, 265, 267, 277, 327, 328 Гор 170, 191, 392 Гораций 70 Готье Т. 104, 390**

**Гракхи (братья Кай и Тиберий) 9 Гомес Г. 363 Гумбольдт В. 338**

**Гуссерль Э. 212, 296, 297, 319, 371, 378, 379, 397, 399**

**Далила 299**

**Данте Алигьери 172, 392**

Декарт Р. 13-15, 59, 65, 84, 97, 101,

102, 115, 127, 128, 131-135, 142,

145, 146, 148, 152—154, 156, 157,

160, 175, 192, 193, 196, 201, 203,

239, 258, 272, 293-295, 297, 302,

303, 311, 315, 316, 321, 326, 354,

364, 366-368, 370, 379, 384, 389#

391 здз

**Дильтей В. 62, 253—255, 291, 298, 300, 308, 315, 318-320, 327, 333, 375, 385, 388 Диои 231**

**Дионис 29, 262, 264, 267 Диоскуры 171 Долгов К. М. 372**

**Дон Кихот 123, 124, 296, 299, 356, 358, 372, 390, 399 Дон Хуан 25, 29, 154, 385 Дунс Скотт И. 146, 312, 391, 400**

**Евклид 75**

**Журавлев О. В. 358, 372 Зенон 285, 328**

**Зиммель Г. 19, 20, 220, 375, 384—386**

**Иисус Христос 31, 95, 96, 323, 388, 389**

**Иоанн Евангелист 133 Иоанн Лествичник (св.) 105, 390 Исида 170, 318, 382 Исократ 286, 287**

**Кабрера Ф. Б. 204, 393 Кайзерлинг Г. фон 68, 388 Калипсо 154**

**Кальдерон де ла Барка П. 391 Кант И. 13, 14, 35, 36, 57, 58, 69, 78, 91, 92, 99, 103, 132, 142, 152, 157, 212, 273, 296, 300, 303, 315, 354,**

1. **366, 373, 387-389, 392, 398, 399**

**Кантор Г. 118, 337, 390 Капабланка X. Р. 327, 328 Карлейль Т. 383 Карнеад 391 Катон Младший 9**

**Кеплер И. 207, 239 Киркегор С. 320, 322—324, 335, 388 Коген Г. 36, 296, 364, 399 Кондильяк Э. Б. де 337 Конт О. 68, 300, 315, 388 Конте 254 Конфуций 26 Коперник Н. 27 Корбюзье см. Ле Корбюзье Кристина Шведская (королева) 204, 393**

**Кромвель Оливер 147 Кроче Б. 197, 293 Ксенофан 259, 263, 265, 274, 276 Кузьмина Т. А. 367**

**Лаин Энтральго П. 355, 362, 363, 394 Леб Ж. 205, 206, 393 Лейбниц Г. В. 55, 65, 93, 97, 132, 141, 148, 152, 160, 212, 290, 293— 295, 307, 311, 326, 364, 366, 379, 389, 392, 397 Ле Корбюзье Ш. Э. 357 Леся Украинка 385 Лоренц 62, 75 Лосев А. Ф. 387 Людовик XIV (король) 13 Лютер М. 323 Люцифер 321**

**Малиновский Б. К. 309, 400 Малларме С. 87 Мане Э. 31**

**Мариас X. 210, 211, 238, 249, 356, 363, 364, 374, 394 Мария 69, 95, 96, 389 Марфа 69, 95, 96, 389 Матфей Евангелист 241 Майсбах Й. 40, 386 Мейе А. 344, 348 Менендес Пейлайо М. 400 Менендсс Иидаль Р. 385, 394 Меркулий 256 Михаил Архангел 321 Мольер Ж. Б. 385 Монтальво Г. Р. де 396 Монтеро Роза 355, 359 Моренте Г. 360, 361, 384 Мейстер Экхарт 38, 107, 386**

**Наполеон I Бонапарт 39, 40 Нептун 256**

**Николай из Отрекура 146, 391 Николай Кузанский 101, 186, 390 Ницше Ф. 29, 33, 39, 40, 189, 305, 320, 327, 365, 368, 375, 385, 388 Нуньес П. 239, 396 Ньютон И. 54, 56, 173, 239**

**Ортега Доминго 363 Ортега-и-Гассет Хосе 354—383 Ортега Мунилья X. 354**

***403***

**Орфей 264 Осирис 170, 392 Оккам У. 146; 391.**

**Павел (апостол.) 323, 389 Павлов И. П. 75**

**Парменид 26, 243, 244, 250—253, 256—260, 262—265,. 267, 276, 277, 282, 285,.288, 293, 315, 327, 396 Патрик (св.), 105 Паскаль Б. 321 Пенелопа 154 Периандр 266 Перикл 278, 284, 285 Пий VII (папа) 13 Пий IX (папа) 13 Пикассо Пабло 327 Пиндар 103, 331 Пирс Ч. С. 79**

**Пифагор 56, 57, 259, 263, 264 Пишель Р. 33, 385**

**Платон 27, 57, 67, 69, 82-84, 96, 111, 112, 116, 121, 132, 133, 148, 151, 152, 177, 183, 218, 222, 231, 236, 260, 266, 275, 278, 281, 283, 285, 287, 291, 292, 300, 303, 309, 315, 32,6, 334, 335, 351, 364, 387, 389, 390, 396, 397, 399, 400 Плотин 104, 107, 133, 295, 327, 398 Плутарх 275, 331 Подорога В. А. 368 Понтий Пилат 304 Посидоний 223 Продик 285**

**Протагор 274, 281, 285, 286, 287, 391,**

**396**

**Пруст М. 396 Пуанкаре А. 150, 326 Пушкин А. С. 385**

**Рассел Б. 85 Рейнхардт М. 250 Ривера Примо де 386 Риккерт Г. 36 Руссо Ж. Ж. 29, 341 Руткевич А. М; 372, 383**

**Самсон 299**

**Сан-Мартин Хавиер 379**

**Сантолария Сьерра Ф. 360, 361**

**Сартр Ж-П. 353**

**Секст Эмпирик 256, 391**

**Сенека 17**

**Сизиф 282, 305**

**Спелль Б. 274**

**Сократ 25-29, 96, 112, 121, 231, 279-283,285, 286, 315, 327, 340,391,**

**398**

**Соловьев Э. Ю. 353, 365 Солон 266, 274, 282 Спиноза Б. 14 Субири X. 361**

**Тавризян Г. М. 353, 370, 383**

**Тереса (св.) 100, 105, 145, 358, 390**

**Тертерян И. А. 355**

**Титания 191**

**Тихо Браге 239 j**

**Тойнби А. 366 ,**

**Томсон У. (лорд Кальвин) 124, 390**

**Уайтхед А. 85**

**Улисс 154 ,**

**Унамуно М. де 303, 318, 320, 355, 356, 358-360, 391, 399, 400 Уриэль 321**

**Уэска Родригес 361,' 363**

**Фалес 140, 259, 262, 263, 265, 266, 273, 274, 276, 277, 28Q, 397 Ферекид из Сироса 264 Филиппов JI. И. 353 Филон 133**

**Фихте И. Г. 12, 36, 37, 91, 132, 148, 182, 212, 365, 384 Фома Аквинский (св.) 133, 146, 230» 232, 302, 391 '**

**Франциск Ассизский 91,'389 Фриш М. 385 Фукидид 284 Фуко М. 368**

**Хайдеггер М. 171, 189, 294—296., 298-302, 305, 307, 309, 317-320, 326, 356, 365, 378, 380, 387, 388, 392, 397, 398, 400 Хейзинга Й. 356 Хименес X. Р. 123, 390 Хуан де ла Крус (св.)**

**Цезарь Юлий 9, 146, 277 Цирцея 154**

**Цицерон 223, 275, 395, 397 Чемберлен С. X. 388**

**Шелер М. 68, 356 Шеллинг Ф. В. 212, 292, 321, 365 Шлегель Ф. 9, 52, 383 Шлейермахер Ф. 349, 351 Шопенгауэр А. 79, 136, 158, 317, 327,**

1. **388 Шоу Б. 303, 399, 400 Шпенглер О. 10, 356, 383, 384, 388 Шредингер Э. 196, 393 Штенцель 10. 236, 396**

**Эйнштейн А. 14, 15, 73, 75, 104, 150, 185, 196, 205, 208, 239, 327, 357, 384 Эль Греко Д. 31 Эпименид 264 Эспронседа Ю. де 319, 400**

**Юм Д. 142 Юпитер 112, 335**

Содержание

|  |  |
| --- | --- |
| **Тема нашего времени** | **$** |
| **Что такое философия? .....** | **51** |
| **Положение науки и исторический разум .....** | **192** |
| **Возникновение философии (Послесловие к работе X. Мариа- са «История философии»)** | **210** |
| **Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории** | **290** |
| **Приложение** |  |
| **Хосе Ортега-и-Гассет. Нищета и блеск перевода .** | **336** |
| **Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии (А. Б. Зы­кова)** | **353** |
| **Примечания . . . ...** | **383** |
| **Именной указатель . . ....** | **402:** |

063 Ортега-и-Гассет X. Что такое философия? — М.: Наука, 1991.-408 с.

ISBN 5—02—008115—9

**В книгу включены шесть работ крупнейшего испанского фило­софа нашего столетия» впервые издаваемые па русском языке — «Те­ма нашего времени», «Что такое философия?», «Положение науки и исторический разум», «Возникновение философии», «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории», в которых нашло ясное выражение его попимание природы философского знания и истины. Наконец, в качестве приложения в книгу вошло эссе «Нище­та и блеск перевода».**

**Для философов, всех читателей, интересующихся историей ми­ровой культуры.**

0301030000—174 т

► **042 (02) —9**Г— — полугодие ББК 87.3

**Научное издание**

Хосе Ортега-и-Гассет Что такое философия?

***Утверждено к печати Институтом философии АН СССР***

***Заведующий редакцией М. М. Беляев***

***Редактор В*. *С. Егорова***

***Художник В.* //. *Тикунов***

***Художественный редактор М. Л. Храмцов***

***Технический редактор Н. Н. II лохов а***

***Корректоры Н. П. Гаврикова, Л. В*. *Щеголев***

**ИБ № 46596**

Сдано в набор 27.09.90. Подписано к печати 24.05.91, Формат бОХЭО'Лв. Бумага кн.-журнальпан Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.

Уел. печ. л. 25,6.

Уел. кр. отт. 25,6. Уч.-иэд. л. 30,2,

Тираж 20 000 окз. Тип. ван. 406.

Цена 12 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»

117864, ГСП-7, Москиа, В-485, Профсоюзная ул., 90

4-я типография издательоша «Наука».

690077, Новосибирск, ул, Станиславского, 25

**АДРЕСА**

**КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ «АКАДЕМКНИГА» С УКАЗАНИЕМ МАГАЗИНОВ И ОТДЕЛОВ «КНИГА — ПОЧТОЙ»**

Магазипы «Книга — почтой»:

252208 Киев, пр-т Правды, 80а

197345 Ленинград, ул. Петрозаводская, 7

117393 Москва, ул. академика Пилюгина, 14, корп. 2

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»)

-370001 Баку, ул. Коммунистическая, 51 («Книга — почтой»)'

720001 Бишкек, бульвар Дзержинского, 42 («Книга •— почтой»)

232600 Вильнюс, ул. Университето, 4

€90088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»)

320093 Днепропетровск, пр-т Гагарина, 24 («Книга — почтой»)'

734001 Душанбе, пр-т Ленина, 95 («Книга — почтой»)

375002 Ереван, ул. Туманяна, 31

<564033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 («Книга — почтой»)1.

420043 Казань, ул. Достоевского, 53 («Книга — почтой»)

252030 Киев, ул. Ленина, 42 252142 Киев, пр-т Вернадского, 79 252025 Киев, ул. Осиненко, 17

277012 Кишинев, пр-т Ленина, 148 («Книга — почтой»)’

343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1 («Книга —- почтой»)

660049 Красноярск, пр-т Мира, 84

191104 Ленинград, Литейный пр-т, 57

199164 Ленинград, Таможенный пер.\* 2

194064 Ленинград, Тихорецкий пр-т, 4

220012 Минск, Ленинский пр-т, 72 («Книга —- почтой»)]

103009 Москва, ул. Горького, 19а

117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7

•630076 Новосибирск, Красный пр-т, 51

630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — поч гой»)’

142284 Протвино Московской обл., ул. Победы, 8

142292 Пущино Московской обл., МР «В», 1 («Книга — почтой»)

443002 Самара, пр-т Ленина, 2 («Книга — почтой»)

620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга —- почтой»)' 700000 Ташкент, ул. 10. Фучика, 1 700029 Ташкент, ул. Ленина, 73 700070 Ташкент, ул. Ш. Руставели, 43

700185 Ташкент, ул. Дружбы народов; 6 («Книга — почтой»)

634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18

450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»)

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49

310078 Харьков, ул. Чернышевского» 87 («Книга — почтой»)!