НИКОЛО
АББАНЬЯНО

ВОСПОМИНАНИЯ ФИЛОСОФА

НИКОЛО
АББАНЬЯНО

ВОСПОМИНАНИЯ ФИЛОСОФА

АЛЕТЕЙЯ

ABBAGNANO N.

RICORDI DI UN FILOSOFO

Milano
Rusconi
1990

НИКОЛО АББАНЬЯНО

ВОСПОМИНАНИЯ ФИЛОСОФА

Перевод с итальянского,
вступительная статья, комментарии
и именной указатель
А. Л. Зорина

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

ББК Ю3(4Ит)6
УДК 1(45)(09)
А 13

Н. Аббаньяно
А 13 Воспоминания философа / Пер. с итал., вступ. ст., коммент., именной указатель А. Л. Зорина. — СПб.: Алетейя, 2000. — 309 с.
ISBN 5-89329-288-X

«Воспоминания философа» — последняя работа одного из крупнейших итальянских мыслителей XX века Николы Аббаньяно (1901–1990). Они представляют собой жанр интеллектуальной биографии, повествующей о становлении философских взглядов главы позитивного экзистенциализма в Италии, начиная с 20-х и кончая серединой 50-х годов, которые являются периодом расцвета его творческой деятельности.

Вторая часть книги содержит воспоминания об итальянских философах, с которыми Н. Аббаньяно был знаком лично или чьи работы его чем-то заинтересовали («Друзья и мыслители»), а также размышления о насущных проблемах современности («Аспекты времени»).

Для широкого круга читателей.

ББК Ю3(4Ит)6
УДК 1(45)(09)

ISBN 5-89329-288-X

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
© Зорин А. Л., перевод на русский язык, вступительная статья, комментарии и именной указатель, 1998 г.

«ВОСПОМИНАНИЯ ФИЛОСОФА», ИЛИ «АНТИ-КРОЧЕ» НИКОЛЫ АББАНЬЯНО

«Воспоминания философа» — последняя книга итальянского экзистенциалиста Н. Аббаньяно (1901–1990), написанная им перед смертью. Подводя итоги своего долгого жизненного и творческого пути, философ как бы бросает взгляд в прошлое, пытаясь высветить в нем события и лица, которые сыграли важную роль не только в его собственной судьбе, но и в развитии европейской истории и культуры XX века. Он развертывает перед нами панораму интеллектуальной жизни Италии на протяжении более чем полувека на фоне политических событий, острых идеологических конфликтов, войн, партийных распрей, борьбы амбиций и честолюбий. В «Воспоминаниях» Аббаньяно прослеживает путь своего духовного становления, начиная с первых шагов на философском поприще примерно до середины 50-х годов, когда он окончательно сформировался как мыслитель. Безусловно, здесь мы можем найти много фактов из его личной жизни и жизни его близких и знакомых, но все изложение подчинено автором одной цели — наиболее полно раскрыть этапы развития своей философской мысли.

Однако собственно воспоминания составляют только первую часть книги, а по объему занимают лишь ее треть. Вторая часть, состоящая из двух разделов —

«Друзья и мыслители» и «Аспекты времени», является как бы продолжением предыдущих работ Аббаньяно «Мудрость философии» и «Мудрость жизни». Но если в «Мудрости философии» перед нами предстает галерея крупнейших фигур европейской философии и науки XX в., то в последней работе итальянский философ обращает свой взор к соотечественникам, дабы почтить память уже ушедших из жизни и высказать свое суждение о еще здравствующих. Он пишет о тех, с кем общался и сотрудничал на протяжении долгих лет (А. Банфи, Л. Джеймонат, Н. Боббио и др.), а также о тех, кого он лично не знал, но чье творчество вызвало определенный отклик в его душе.

Раздел «Аспекты времени» включает в себя короткие статьи, посвященные вопросам повседневной жизни и насущным проблемам современности. Здесь затронуты темы самого разнообразного характера: индивидуальная и коллективная свобода, партии и государство, индустриальное общество и окружающая среда, секс и мораль, искусство и непристойность, работа и семья, брак и развод, наркотики и терроризм, душа и тело, вера и разум. Таким образом, данный раздел является как бы продолжением написанной философом в первой половине 80-х годов книги «Мудрость жизни», разве что некоторые проблемы рассматриваются теперь в ином ракурсе или в иной подоплеке.

Но вернемся снова к первой части «Воспоминаний философа», которая, безусловно, представляет для нас наибольший интерес. При ее внимательном чтении создается впечатление, что на всем ее протяжении автор ведет то явную, то скрытую полемику с одним человеком, и им является Бенедетто Кроче. Ну

что же, скажете вы, это неудивительно: ведь Кроче был представителем неогегельянства, к которому Аббаньяно как экзистенциалист, естественно, находился в оппозиции. Однако на итальянской философской арене существовала и другая крупная фигура — Джованни Джентиле, тоже неогегельянец, который в начале века тесно сотрудничал с Кроче, а затем их пути разошлись. И действительно, Аббаньяно не раз упоминает в своих «Воспоминаниях» имя Джентиле, но отношение к последнему у него несколько иное.

Попытаемся разобраться, почему же автор столь по-разному относится к двум представителям одного и того же направления и чем определяется это различие — спецификой их доктрин или здесь значительную роль играют мотивы сугубо личного плана. Начнем с последнего. Аббаньяно сам заявляет, что с Кроче он никогда персонально не был знаком, а с Джентиле встречался всего несколько раз на научных конференциях; и особо подчеркивает, что никакой личной неприязни к Кроче и тем более к Джентиле никогда не испытывал, т. е. разногласия, если они и были (а они действительно существовали), касались, строго говоря, философских позиций. Но при чтении «Воспоминаний» создается несколько иное впечатление.

Вся юность Аббаньяно связана с Неаполем: здесь он заканчивает университет, здесь начинает свою преподавательскую деятельность, здесь выходят в свет его первые философские труды. Но Неаполь — это город, где находилась резиденция Кроче, дворец «Филомарино», куда он как автор «Манифеста интеллектуалов-антифашистов» был сослан режимом Муссолини. Если учесть, что Аббаньяно всегда с неприязнью относился к фашизму, то, казалось бы, создается определенная почва для их общения. И действительно,

такая возможность реально существовала. Гостиная Кроче, как утверждает автор «Воспоминаний», была открыта для всех; а друзья и знакомые молодого философа были там завсегдатаями и не раз приглашали его самого. Однако он туда не пошел. Причина этого объясняется им примерно в следующих словах: «О чем мы с ним могли говорить?», «Я не знал, что ему сказать» и т. д. Несколько странно слышать, что с «королем философии», как его называет сам Аббаньяно, не о чем было поговорить. Как бы то ни было, данное оправдание, если за ним ничего не стоит, мало убедительно. Но, по всей вероятности, за этим что-то скрывалось, и косвенные свидетельства говорят об этом. Прежде всего, можно отметить определенное противоречие между заявлением Аббаньяно о его непредвзятом отношении к Кроче и тем, как он изображает его в своей книге, которая начинается главой «Дон Бенедетто и я». Казалось бы, общепринятое обращение «дон Бенедетто» приобретает у нашего автора какой-то оттенок сарказма и издевки. В дальнейшем повествовании оно сопровождается эпитетами «хитрый дон Бенедетто», «лукавый дон Бенедетто» и т. д. Рисуя образ Кроче, Аббаньяно постоянно подчеркивает присущую ему любовь к позе, снобизм, некоторое презрение к людям, даже к своему ближайшему окружению. Дон Бенедетто — аристократ, богатый землевладелец Юга, который на всех смотрит свысока. Вот одна небольшая деталь: обладая огромной библиотекой, которая занимает девять комнат его дворца, Кроче устроил все так, что посетитель, желая добраться до него, должен был пройти через них. Все было рассчитано на то, чтобы произвести эффект; тому же служил и послеобеденный «ритуал» в его гостиной, «искрометные реплики», которые он

бросал направо и налево. Аббаньяно все это описывает со слов других (ведь в доме Кроче, по его собственному признанию, он никогда не бывал). Но вот личное впечатление автора — его встреча с «королем философии» в Туринском вокзале в 1935 году. Стоит жаркий летний день — а Кроче ожидает поезд, «потея под шляпой и в крахмальном воротнике». Казалось бы, незначительная деталь, но весьма примечательная! У автора возникает даже «искушение поговорить с ним», однако в конце концов он опять уклоняется от встречи. И еще один нюанс: в период своей неаполитанской жизни Аббаньяно, безусловно, был в курсе всех перипетий личной жизни Кроче, знал о многих остротах и анекдотах в его адрес, и он не преминул возможностью познакомить с ними читателя. В то же время ничего подобного в этом плане не найти в адрес Джентиле, которого Аббаньяно изображает в совершенно иных тонах. Причем интересно, что для описания его облика автор прибегает к цитате из книги Дж. Пампалони «Верный дружбе» (примечательное заглавие), посвященной Джентиле. И, наверное, это не случайный прием: ссылаясь на чужое мнение при полном согласии с ним, он пытается выглядеть объективным и беспристрастным. Из этого описания Джентиле мы узнаем, что тот «внушал огромную симпатию», был «весьма радушным». Ниже Аббаньяно уже на основе собственных впечатлений добавляет, что «прежде всего он умел быть человеком огромной доброты».[1] Таким образом, если не антипатия, то отчужденность или отстраненность Аббаньяно от Кроче определяется во многом индивидуальными чертами характера последнего. Но ограничиться

[1] *Abbagnano N.* Ricorsi di un filosofo. Milano, 1990. P. 26.

этим значило бы сказать не все. Объективности ради нужно рассмотреть взаимоотношения между ними как философами.

В своих философских устремлениях Аббаньяно всегда был чужд неоидеализму и выступал его противником. Уже в первой своей работе «Иррациональные истоки мысли» он подвергает критике рационализм, доказывая, что основой мыслительного процесса является жизнь в своем непрерывном изменении и бурлении, в своем неуемном порыве к поиску все новых форм. Мысль — лишь несовершенное выражение иррациональных импульсов. Это был явно антигегельянский тезис. Во второй работе «Проблема искусства» салернитанец вступает уже в прямую полемику с Кроче, желая, по его собственным словам, «укусить» последнего. Естественно, он ожидает реакции со стороны «короля», и она не заставила себя долго ждать. Правда, Кроче применил здесь свой излюбленный прием, препоручив «разбор» книги одному из своих приближенных, третьеразрядному мыслителю Ф. Николини, тем самым «выставляя напоказ свое полное безразличие» и давая понять, что он не снизойдет до того, чтобы самому вступать в полемику с желторотым птенцом. Не обидно ли это для молодого начинающего философа? И на протяжении последующих лет Кроче никогда не будет публично высказываться о работах Аббаньяно, хотя, по всей видимости, он все же их читал. Лишь в конце своей жизни в одной из рецензий он как бы между делом весьма нелестно отозвался об экзистенциализме вообще, окрестив его «последней модой дилетантского философствования и вместе с тем большей части академической философии, всегда падкой на моду, ка-

ковой бы она ни была».[1] Безусловно, Аббаньяно данная оценка (ведь и он среди прочих зачислился в разряд дилетантов) вряд ли была приятна. Об экзистенциализме Кроче выскажется еще раз и в гораздо более обидной для нашего автора форме. Но об этом позже.

Но был еще один момент, который если не прямо, то косвенно, мог вызвать неприязнь Аббаньяно к неогегельянцу. Дело в том, что, несмотря на опалу и нахождение в немилости у режима, Кроче пользовался огромным авторитетом в академических и университетских кругах. Если в политической области существовала диктатура Муссолини, то в области культуры не менее сильной была диктатура неоидеализма. По словам самого автора «Воспоминаний», «король философии» имел своих ставленников везде, и его оппонентам приходилось трудно при получении допуска к преподавательской деятельности и публикации своих работ. У Аббаньяно, правда, с публикацией проблемы не было, но вот получение должности штатного профессора при университете оказалось для него весьма затруднительным. Безусловно, нельзя утверждать, что к этому приложил руку сам Кроче: подобных свидетельств нет; но то, что атмосфера нетерпимости к инакомыслию существовала в университетских кругах не без влияния «короля» и являлась серьезной помехой для того, чтобы сделать академическую карьеру, — это факт. Самому Аббаньяно стоило многих усилий и трудов, чтобы, пройдя через несколько конкурсов, получить наконец желанную должность в Туринском университете. Это, конечно же, также наложило свой отпечаток на его отношение к Кроче, что выразилось в оценке последнего

[1] Цит. по: *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 59.

как «самого ортодоксального палача мыслителей-еретиков» (весьма сильное выражение), к которым глава позитивного экзистенциализма относил, безусловно, и себя.

Совсем иначе складывались его отношения с Джентиле. Если Кроче являл свое полное безразличие и пренебрежение к молодому философу, то создатель актуализма принял в его судьбе участие. Занимая высокий пост во времена фашистского правления, Джентиле обладал огромным влиянием, особенно в области культуры и образования. Надо сказать, что режим Муссолини использовал не только репрессивные меры по отношению к инакомыслящим; иногда он считал более полезным привлечь их к сотрудничеству. Печатным органом, который должен был это осуществлять, стал журнал «Primato», руководимый Боттаи; но за ним фактически стоял Джентиле. И, наверное, не без влияния последнего было принято решение в 1943 году провести на его страницах дискуссию об экзистенциализме. Аббаньяно, написавший в 1939 году свой первый труд по экзистенциализму «Структура экзистенции», был приглашен руководить данной дискуссией. Это, несомненно, сделало его известным в широких философских кругах и поставило в один ряд с крупнейшими итальянскими мыслителями того времени. Надо сказать, что сам Джентиле, хотя он, конечно, не разделял взглядов родоначальника позитивного экзистенциализма, весьма благосклонно отнесся к разрабатываемой им концепции, а в то время это было немаловажно. Таким образом, не без помощи главы актуалистической школы автор «Воспоминаний» обрел известность и признание как оригинальный мыслитель. Кроче обо всем этом было известно, и уже после войны, будучи

лидером либеральной партии, он не преминул заметить, что во времена диктатуры «экзистенциалистский иррационализм» не погнушался тем, чтобы «предложить свои услуги нацизму».[1] Никаких имен упомянуто не было, но намек был слишком прозрачным, чтобы Аббаньяно его не понял. Этим, наверное, отчасти объясняется весьма жесткий тон его статьи «Поздний Кроче и субъект истории», написанной в год смерти «короля философии», чтобы почтить память усопшего.

И вот мы подходим к анализу политических взглядов и деятельности Кроче и Джентиле и отражению их в «Воспоминаниях» и здесь сталкиваемся с определенным парадоксом. Но начнем с исторических фактов. Как известно, оба неогегельянца во многом содействовали тому, чтобы привести к власти Муссолини, и сразу же после установления диктатуры заняли значительные посты в правительстве; однако затем, после убийства Маттеотти Кроче становится в оппозицию режиму, а впоследствии возглавляет либеральную партию Италии. Джентиле, напротив, остается верным фашизму и лично Муссолини до конца, за что в 1944 году он был убит партизанами во Флоренции. Такова историческая реальность.

Аббаньяно, как известно, всегда заявлял о своей неприязни ко всякого рода диктатуре и тем более к фашизму и нацизму. Казалось бы, исходя из этого он должен был симпатизировать больше Кроче, чем Джентиле. Но, читая «Воспоминания», мы убеждаемся совсем в противоположном. Несмотря на то что Джентиле был официальным идеологом фашизма, приближенным Муссолини, готовил для него статьи

---

[1] *Croce B.* Nuove pagine sparse. Bari, 1966. V. 2. P. 201.

и речи, был министром общественного образования режима, человеком, который оказывал существенное влияние на политику итальянского государства в «период двадцатилетия», Аббаньяно всего этого как бы не замечает. Из его «Воспоминаний» мы узнаем, что Джентиле был талантливым организатором и деятелем культуры, выдающимся реформатором школы, инициатором издания «Итальянской энциклопедии» и т. д., и т. д. Но ни одного упрека в том, что он все-таки был фашистом, и отнюдь не рядовым; автор «Воспоминаний» использует тот же прием, о котором мы говорили выше, правда, теперь он ссылается на Л. Валиани, писавшего: «Джованни Джентиле был фашистом и заплатил своей жизнью за верность фашизму. Но он был также и глубоким мыслителем».[1] «Мне кажется, это верная оценка...»[2] — подводит итог этому рассуждению Аббаньяно. Итак, логика мысли такова: «был» — «но». Зато Кроче достается сполна за его фашистское прошлое, и никаких «но» в оправдание. Автор постоянно стремится подчеркнуть причастность «короля философии» к фашизму. По этому вопросу приводится масса выдержек из книг, публикаций и писем. И даже причину отхода Кроче от фашизма Аббаньяно объясняет весьма своеобразно. «Я не собираюсь сомневаться в его последующем (после 3 января 1925 г.) антифашизме, — пишет он, — в который среди прочего должна была входить какая-то доза черной зависти к Джентиле как “примадонне”, ставшего с помощью своего “Манифеста” придворным философом фашизма. В доне Бенедетто порой вздымался неаполитанский “дух камор-

[1] Цит. по: *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 35.
[2] *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 36.

ры", особенно в делах, касавшихся его первенства».[1] Глава позитивного экзистенциализма здесь намекает на тот факт, что крочеанский «Манифест» был как бы ответом на «Манифест интеллектуалов-фашистов», инициатором и автором которого был Джентиле, и стремится убедить нас в том, что Кроче встал в оппозицию к фашизму лишь из мелких эгоистических соображений: будь он «примадонной» в то время, его позиция была бы иной. Однако одновременно, несмотря на свои заверения, он сомневается в искренности разрыва Кроче с режимом. Вот его некоторые высказывания: «Но философски Кроче никогда не отвергал своих профашистских позиций (ограничившись в своих работах самое большее несколькими попытками их исправления)».[2] «Не точнее ли будет утверждать, что Бенедетто Кроче был "фашистом" сам того не желая? Вероятно, да. Но в то же время не забывая о его до 3 января 1925 года прямом или косвенном "вкладе" в фашизм».[3] Итак, Аббаньяно очень хочется представить дело так, чтобы читатель усомнился в том, что Кроче искренне порвал с фашизмом.

И в то же время, с другой стороны, он пишет, что Кроче в глубине души был человеком Рисорджименто, т. е. либералом с аристократическим уклоном, и поэтому фашизм никогда не был его идеалом и целью и что он стремился «использовать Муссолини, чтобы восстановить порядок, а затем снова заставить войти фашизм в русло конституционной практики».[4]

---

[1] *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 11.
[2] Ibid. P. 18.
[3] Ibid. P. 18.
[4] Ibid. P. 16.

Но тогда оказывается, что Кроче никогда и не был искренним фашистом: последний был для него лишь средством борьбы с хаосом и беспорядками, а также с левыми силами. Правда, его надежды и иллюзии не оправдались, ибо Муссолини быстро показал либералам, что считаться с ними он не собирается. Но в этом случае поведение автора «Манифеста интеллектуалов-антифашистов» вполне понятно и оправдано: коль скоро он убедился в невозможности использовать фашизм в своих целях, он отошел от него. Конечно, как и всякий политик, он циничен и лицемерен, и Аббаньяно в этой связи приводит весьма характерный эпизод: когда на одном из фашистских съездов после речи, произнесенной Муссолини, «дон Бенедетто» аплодирует оратору до боли в руках и одновременно говорит сидящим рядом, что дуче — фигляр. Итак, Кроче как политик, безусловно, неприятен автору «Воспоминаний», и прежде всего неприятен в силу своих моральных качеств; он неискренен: неискренен в своей приверженности фашизму, неискренен в отречении от него. И в этом плане он однозначно проигрывает Джентиле, который оказался верным режиму до конца, даже когда тот находился на грани краха. Фигура Джентиле оказалась более трагичной, как и всякий «романтик», он в конце концов подмят «колесом истории»; Кроче же благополучно проходит через все перипетии и в итоге занимает высокое место на политическом Олимпе Итальянской республики. Но «тоталитарный цинизм» последнего претит Аббаньяно. При нравственной оценке двух этих крупнейших деятелей отечественной политики и культуры его симпатии несомненно на стороне Джентиле, при этом приверженность фашизму главы актуализма как бы отходит на второй план.

И наконец, следует коснуться собственно теоретических разногласий, существовавших между Аббаньяно и представителями итальянского неоидеализма. Неогегельянство в Италии возникает как реакция на позитивизм и материализм, с одной стороны, и спиритуализм, с другой. Прежде всего Кроче и Джентиле выступили с резкой критикой против материализма. Действуя и мысля в контексте установок, существовавших в начале XX в., они объявили, что есть лишь одна реальность — Дух, который включает в себя все, а жизнь Духа — прогрессивное развитие, т. е. история. В противовес спиритуализму неогегельянцы отвергли существование трансцендентного Бога. Абсолютный Дух — это имманентное божество, проявлениями которого являются универсум и жизнь, индивид и общество и т. д. Поскольку единственная реальность — Универсальный субъект (Дух), то в подлинном смысле не существует ни мира природы, ни множественности индивидов и их потребностей, ни даже смерти, ибо Абсолют бессмертен. Отсюда вытекало два важных следствия: во-первых, так как природа считалась фикцией, то познавательная ценность науки сводилась неогегельянцами к нулю, последняя объявлялась совокупностью практических средств, облегчающих воспроизведение в памяти и использование первичных познаний посредством создания «псевдопонятий». Борясь с позитивизмом, превозносившим науку как единственное достоверное средство познания и объяснения природных и исторических процессов и не видевших ограниченности ее методов, особенно при рассмотрении духовной жизни и культуры, неоидеалисты вместе с водой выплескивали и ребенка. Во-вторых, поскольку Кроче отождествлял развитие Абсолютного духа с Историей

как совершенным единством на основе разумности, а Джентиле Абсолютное Я — с «трансцендентальным субъектом», то «эмпирический субъект», т. е. отдельно взятый индивид со всеми его интересами, потребностями и стремлениями, утрачивал всякое значение. В Истории действует лишь Дух (Абсолютный субъект), который свободно творит себя посредством дел, составляющих историческую ткань. Индивиды — всего лишь представители или символы этих дел, ибо они не обладают реальностью и лишены собственной инициативы. И даже «герои» всемирной истории, которых Гегель считал орудиями, хитроумно используемыми Разумом, для того чтобы реализовать свои цели, низводятся неогегельянцами до простых видимостей — «способов говорения обыденного языка» (Кроче), «помысленных объектов, между которыми не существует принципиального различия» (Джентиле). Рассматривая историю как диалектику развития Духа по восходящей линии, неогегельянцы признавали неизбежность прогресса и отрицали реальность зла. В неизбежной и необходимой поступи истории негативные стороны жизни служат лишь условием ее совершенствования. Поэтому, с точки зрения всемирного процесса, всякое зло оказывается оправданным как необходимое на данной ступени его развития.

Подобное мировидение, безусловно, было чуждо Аббаньяно как представителю экзистенциального направления в современной философии. Он квалифицирует неогегельянство как «романтизм», подразумевая под этим термином те концепции, в которых жизнь и судьба человека гарантирована безличной силой, как бы ее ни называли (Дух, Материя, Человечество, Разум), и противопоставляет ему экзистен-

циализм как учение, которое «хочет понять человека на своем месте в мире, в многообразии его условий и мотиваций, в конфликте позиций, занимаемых им по отношению к себе самому и к другим...»[1]

Однако при общей негативной оценке неогегельянства отношение автора «Воспоминаний» к Абсолютному историзму Кроче и актуализму Джентиле существенно различается. Крочеанскую концепцию он трактует как абстрактную и безжизненную, считая, что она «принадлежит скорее к истории прошлого, чем к настоящему».[2] К учению Джентиле его отношение более лояльно, и это связано с тем, что последний придавал особое значение **акту**, а точнее акту Абсолютного Я. Главе позитивного экзистенциализма пришелся по душе этот активизм, так же как приглянулось и понятие структуры, которое мы находим в джентилеанской концепции. Кроче подчеркивал различие форм Духа, Джентиле делал упор на его единстве. Но единство Я как экзистенции — это один из основных мотивов аббаньяновского экзистенциального анализа. Уже в одной из своих ранних работ философ из Салерно называет крочеанскую концепцию «кругового движения духа» абсурдной, а позицию Джентиле «более ясной и конкретной», ибо последний, хотя и связанный с гегельянством, «пытался освободиться от абстрактности и прикрепиться к конкретности».[3] Итак, в теоретическом плане, несмотря на многие оговорки, джентилеанский актуализм был гораздо ближе Аббаньяно и приемлемее для него, чем

---

[1] *Abbagnano N.* Croce trent'anni dopo // Nuova Antologia, 1982. № 4. P. 144.

[2] Ibid. P. 140.

[3] *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 33.

крочеанский абсолютный историзм, который оказался совершенно чуждым экзистенциализму и враждебным ему.

Мы изложили ряд своих соображений по поводу отношений Кроче—Аббаньяно; насколько они верны, судить читателю, который возьмет в руки эту книгу. Но, погрузившись в нее, пусть он постоянно держит в уме следующее высказывание автора: «По отношению к Кроче я испытывал отчужденность, отдаленность, но не антипатию, не зависть...»[1] Быть может, прочитав «Воспоминания», кто-то согласится с ним. На наш же взгляд, отбросив мысль о зависти, все же следует отметить отчужденность, переходящую в антипатию; и здесь помимо расхождений в чисто теоретическом плане надо учитывать причины иного характера. Как автор ни стремился быть объективным (по крайней мере в своих намерениях), все же личные пристрастия вопреки его воле дают о себе знать, и весьма сильно; но так уж устроен человек, нравится это кому-то или нет. И не сам ли Аббаньяно в этой своей книге писал, что отношения между людьми и их позиции «еще до теоретических размышлений» определяют по большей части их «человеческие предпочтения и чувства»?

А. Зорин

---

[1] *Abbagnano N.* Ricordi di un filosofo. P. 25.

Воспоминания философа

Моим отцу и матери

Часть первая

I
ДОН БЕНЕДЕТТО И Я

В 1922 году, когда я в двадцатилетнем возрасте появился на итальянской философской сцене, Бенедетто Кроче был ее бесспорным королем — абсолютным и неограниченным монархом. Его авторитет значительно превосходил авторитет самого Джованни Джентиле. Рухнувшая позитивистская «диктатура» была заменена диктатурой идеализма. Под знаменем столь же всеобъемлющих незыблемых истин и Разума, которого редко касалась тень сомнения, она терроризировала весь ученый мир: в лицеях и в университетах, в областях, среди которых числились историография, эстетика и литература. Находясь во власти гегелевского рационализма, столь же оптимистичного, каким затем продолжал быть и диалектический материализм, крочеанско-джентилеанский идеализм понимал мировую историю как трагикомедию, которую Абсолютный Дух — вечное и единственное действующее лицо — постоянно разыгрывает перед самим собой, исключая второстепенных актеров, т. е. индивидов.

Итак, заняв неприступную позицию в собственном кабинете в палаццо Филомарино, дон Бенедетто был истинным монархом. Его двор, расползшийся

по учебным заведениям, имел круг избранных лиц, имевших привилегию слушать мэтра во дворце. Лишенный подобного благоволения, я никогда не участвовал в этих собраниях. И я на это не сетовал, поскольку мне рассказывали, что Кроче был чрезвычайным консерватором. Он также был и превосходным писателем, наделенным даром ясности и bon mot, которым не обладал Джентиле, быть может, более непонятный, но гораздо более живой учитель. Что касается меня, я продолжал чувствовать себя гораздо ближе к последнему, для которого Дух был творцом «сообщества», в то время как по Кроче он оказывался, по сути дела, эстетическим духом — творцом красоты. Безусловно, я не хочу отрицать значение крочеанской «Эстетики», первой, которая дала в XX веке философское обоснование литературной критике. И, не будучи догматиком, я помещаю себя среди тех, кто радуется предстоящему переизданию его работ, начало которому было положено у Адельфи посредством выхода в свет «Вклада в критику самого себя». И в самом деле, я считаю, что в его философии, хотя она и замкнута в слишком строгой системе, кажущейся мне связанной с прошлым, можно обнаружить скрытые проблески, плодотворные для будущей спекулятивной мысли.

Уже посредством своего опуса «Иррациональные истоки мысли», дипломной работы, которую я опубликовал в Неаполе в 1923 году у Франческо Переллы благодаря финансовой помощи моего отца Улисса и настоянию моего учителя Антонио Алиотты, я занял свое место среди антиподов господствующего гегельянства. Даже если слово «экзистенциализм» появилось на свет после публикации «Sein und Zeit»

(1927 г.) Хайдеггера, я naturaliter принадлежал уже к тому течению, которое постоянно обращало внимание на фактичность, на экзистенцию, на индивидов.

Сам я, безусловно, был далек от желания корчить из себя титана. Эта моя книга, первая из длинного ряда, которому я обязан своим долголетием при сохранении ясности ума, вышла из-под пера юноши, который без дерзости, но с критическим духом искал свой собственный путь. Помню радость моего отца Улисса, состоятельного, но небогатого адвоката, когда я сообщил ему, что все 1500 экземпляров распроданы. Он желал для меня «практической» профессии, но был настолько либерален (друг Джованни Амендолы, чье имя сегодня в Салерно носит одна из улиц), что не препятствовал мне с тех пор, как в 1917 году я совершил «прыжок», пройдя одним махом два последних года классического лицея Торквато Тассо в Салерно, дабы посвятить себя научной работе. Этой публикации после защиты с отличием дипломной работы радовалась и моя мать Амелия Бернабó, которая, будучи крайне осмотрительной владычицей дома, считала культуру всего лишь украшением.

Нет, я не стремлюсь строить из себя титана. Этой первой моей книги дон Бенедетто вовсе не заметил. По отношению ко мне он всегда выставлял напоказ свое полное безразличие. Впоследствии я узнал, что он читал другие мои работы, однако препоручая их, такова была его привычка, для весьма мягкого «разбора» какому-то из своих учеников (я припоминаю разбор Фаусто Николини в «Критике»). К нему я всегда относился уважительно, даже если, признаюсь откровенно, меня весьма забавляли стрелы антикрочеанской сатиры. Например, сколь гнусная, столь и известная острота, посредством которой Ортега-и-

Гассет определил его как «необыкновенного неаполитанского рассказчика анекдотов» или столь же гнусный, но не менее известный ярлык «Гегель в томатном соусе», который, говорят, за его серьезность на него наклеил Лабриола (естественно, дон Артуро, а не Антонио).

Я предаюсь die Lust zu fabulieren, удовольствию рассказывать. И просто из любви к полемике или парадоксу могу также допустить, что в обеих остротах есть доля правды. «Люди и состояние дел в старой Италии» и «История Неаполитанского королевства», которые я прочел по их появлении, книги, доставляющие огромное удовольствие. Кроче являет себя там как блестящий полемист, боец, таким же, как он умел быть в длинных колких заметках «Критики». Но в них и в каждом его жесте преобладает всегда и прежде всего «юный» характер.

Дон Бенедетто, прежде всего как богатый собственник и буржуа Юга, был одним из основателей (и сторонников, вплоть до убийства Маттеотти) фашизма. Его похвальные речи нетерпимости, его сорелевское презрение к парламентской демократии, его борьба против позитивистских Бога-Разума и Богини-Свободы, конечно же, не превратили его в поборника демократии. Будучи также южанином, я знал недостатки класса «именитых», к которым он принадлежал по темпераменту, по рождению и по цензу. Я не собираюсь сомневаться в его последующем (после 3 января 1925 г.) антифашизме, в который среди прочего должна была входить какая-то доза черной зависти к Джентиле как «примадонне», ставшего с помощью своего «Манифеста» придворным философом фашизма. В доне Бенедетто порой вздымался неаполитанский «дух каморры», особенно

в делах, касавшихся его первенства. В этот дух каморры, пусть даже на испанский манер и под знаком высокого культурного уровня, может быть вписана сама его потребность иметь «двор». Насколько я знаю, его любимым «пуделем» был тогда Николини, серьезный эрудит, весьма охотно читаемый всеми и сегодня; позднее, в особенности для того, чтобы сопровождать его в редких прогулках по книжным магазинам (от Тревеса до Толедо или от антиквара Казеллы, насколько хватает взгляд, до маяка на Моле), фаворитом его сераля стал очень юный Эдмондо Чионе, прозванный «телочком» и предназначенный судьбой проделывать в 1943 году темные делишки с социал-фашизмом Сало.

Впрочем, дон Бенедетто, начиная с дней моей юности, был частым объектом разговоров и мишенью сплетен (особенно когда он женился на находящейся при смерти певичке Анджолинелле, прозванной Нелли). Он был жаден до potins и всегда полон любопытства. Ему нравилось быть королем, и он не мог избавиться от кокетства — в годы режима — иметь возможность продолжать публиковать «Критику». Из вежливости Муссолини не захотел «дать цикуты философу», особенно для демонстрации того — пусть даже он и отрицал, что прочитал хоть одну строчку из Кроче, — сколь мягкой была его собственная диктатура. Впрочем, Неаполь остался, по сути дела, непроницаемым для фашизма. Это были те же избранные, которые и в 1922 году накануне марша на Рим до боли в руках аплодировали Муссолини в театре Сан-Карло. Столь же чуждым муссолиниевским slogans был и народ в силу наследственного насмешливого скептицизма (иногда порок может превратиться в добродетель).

Неаполь был прелестным городом. Горожане жили в веселой простоте, единственная уступка элегантности состояла в том, что одеваться по-английски. Летом и зимой до двух часов ночи на улицах было оживленно, и так в каждом театре от Умберто до Реджо Меркаданте, где никогда не было слышно непристойных острот. Кафе были также заполнены до отказа, особенно «Гамбринус» и «Европа», где несколько поэтов еще корчили из себя футуристов в память о визите в 1914 году Маринетти. Моя жизнь протекала между учебой и страницами книг, тех, которые я читал, и тех, которые я принимался писать. Но редко, когда мог, бежал развлечься и я, ведь я был молод. Летом я подолгу плавал в заливе Трагара на Капри, но прекратил это, когда остров стал местом паломничества слишком высокопоставленных особ, которые позировали, подражая больше эффектным манерам Галеаццо Чиано, чем манерам дуче.

В противовес тому, что происходило и происходит в марксистских странах, фашизм не имел четкой идеологии, которую можно было бы навязать при обучении. Как ни парадоксально, но начиная как раз с «золотой» ссылки в неаполитанский «дворец» дон Бенедетто стал править в школах и университетах умами многих молодых людей. Тот, кто в академическом мире искал иной путь, чем его неогегельянский, наталкивался повсюду на препятствия от конкурсов до издателей, всех стиснутых в пасти культурной «диктатуры», продолжавшейся вплоть до начала 50-х годов. Носительница бед: своим оправданием того, что «все есть Идея», она удалила по крайней мере одно поколение историков и ученых от реальности и от привычки опираться на документы. Она стала вдохновительницей того древнего национального табу,

каковым является ленивая пачкотня риторов. Недостаток, который при внимательном рассмотрении обнаруживается в скрытом виде и у Кроче: он состоит в том, что слово Учителя, считавшееся конкретным, часто оказывалось, напротив, абстрактным и по-кандидовски оптимистичным именно там, где он объявлял себя по-лисьи хитрым и двуликим, начиная с того времени как (в 1920–1925 гг.) он пытался вновь ввести фашизм в «русло институциональной практики». Позднее, в годы режима, Кроче не сделал ничего, чтобы выйти из этой создавшейся двусмысленности, с одной стороны, будучи его жертвой (отчасти истинной, а отчасти мнимой) как паладин свободы, в то время как, с другой стороны, его всеохватывающие идеи продолжали спокойно циркулировать: почему, например, он никогда не отвергал и не отрицал свои антидемократические «Страницы о войне»? И тогда мне приходит на ум мысль о человеке, которым, начиная с моей юности, я никогда не переставал восхищаться. Мне приходит на ум мысль об Амендоле, о беззащитном Джованни Амендоле, истинном антагонисте национал-максимализма или муссолиниевского социал-фашизма — о нем, а не о Грамши, о нем, а не о Кроче. Он — истинная жертва вместе с добродушным и столь же беззащитным Пьеро Гобетти.

Именно Гобетти незадолго до Муссолини на одном дыхании пришел к власти, но он был увлечен не столько Кроче, сколько Джентиле, ибо писал (1921 г.): «Научение сильной живучести, необходимой работоспособности, спокойствию, осознанной человечности бьет ключом из работ Джованни Джентиле. Он заставил спуститься (а не подняться) философию от профессиональных заморочек к беспредельной конкретности

жизни. Верно, что люди признают в нем учителя морали и все новое поколение для своего обновления вдохновляется его мыслью».

Но когда — 21 апреля 1925 года, несколько месяцев спустя после речи, посредством которой Муссолини 3 января установил свою диктатуру — Джентиле становится инициатором «Манифеста интеллектуалов-фашистов», Гобетти сближается с Кроче, подписав его «Контрманифест», который 1 мая он хотел мужественно обнародовать и который нашел столь же мужественную приверженность со стороны многих интеллектуалов-антифашистов. На страницах «La rivoluzione liberale» Гобетти стремился дистанцироваться — но опосредованно — от Джентиле. Он сделал это, сблизившись с Кроче и внеся немалый вклад в поддержку «новой» политической роли мыслителя из Пескассероли, посредством аргументов, которые еще и сегодня продолжают приводиться «официальными» крочеанцами, т. е. перечеркнув все протофашистское или филофашистское прошлое Кроче.

В известной статье, озаглавленной «Кроче-оппозиционер» («La rivoluzione liberale», 6 сентября 1925 г.), Гобетти и в самом деле писал: «После убийства Маттеотти один из наиболее важных фактов итальянской политики — переход Кроче к антифашизму». Это утверждение — смесь истины и недомолвок, потому что Кроче в Сенате голосовал за доверие Муссолини как раз после убийства Маттеотти и лишь затем открыто перешел в оппозицию.

Но, кроме того, Гобетти писал: «До прошлой осени (1924 г. — *Ред.*) позиция Кроче вдохновлялась оптимизмом и снисходительностью: его сдержанность по отношению к фашизму была всецело моральной и

педагогической и отражала, с одной стороны, его врожденное антиданнунцианство и антифутуризм, а с другой — его обостренное недоверие ко всем деятелям итальянского национализма, в которых он уже до войны увидел опасных политиканов. Этот толерантный антифашизм не мог во всем удовлетворять нас, молодых, отстаивавших особые стилевые различия; но от Кроче не должно было требовать оставить свои привычки хорошего тона и культурную обходительность. Среди наиболее радикальных причин, побудивших его встать в открытую оппозицию, были ведь по большей части еще до теоретических размышлений человеческие предпочтения и чувства. В приверженности Либеральной партии, в дисциплине, с которой он начал служить этой партии, Кроче осуществляет свой джолиттианский идеал, понимаемый как привычка ума к обходительности, верности, скромности. Когда он нисходит до занятия настоящей политикой как рядовой солдат, его внимание направлено на парламентские институты, на традиционные средства воздействия, на конституционные и административные формы. Его позиция является савойской, с элементарной откровенностью снисходительной к теориям, но непримиримой, что касается серьезности людей, непреклонно верной гражданским добродетелям и историческим особенностям расы. Так, савойская преданность государству этих людей — преданность светскому государству, питаемая почтением к религии и недоверием к священникам, светскость, совершенно антитетичная пустозвонству антиклерикализма романьольских атеистов, готовых влюбиться в церковь... Но антифашизм Кроче — не только это. Наряду с доводами консерватора и итальянца со здравым смыслом, существует бунт

европейца и человека культуры... Кроче нашел верный тон для бунта против настоящего, которое при всем нынешнем распаде работает на будущее. На протяжении двадцати лет его творчество было единственным итальянским примером актуальности, непосредственно причастной ко всей духовной жизни мира. Едва ли ему простит это итальянский провинциализм».

Выдержка длинная, но, мне кажется, проясняющая позицию — начиная с тех времен и до сегодняшних дней, — которую антифашисты занимали по отношению к Кроче, т. е. перемешивание, как это делает Гобетти, истины и недомолвок. И недомолвки касаются как раз политических действий Кроче до 3 января 1925 года.

Выше и pour cause я сказал, что Кроче был одним из «основателей» фашизма. Хочу начать с забавной, но крайне поучительной истории, одной из тех, которые Стендаль любил называть les petits faits vrais. Некоторые мои неаполитанские сверстники, безусловно, помнят ее довольно хорошо. Именно здесь, в Неаполе, 24 октября 1922 года проводилась «генеральная репетиция» марша на Рим. В городе, наводненном тридцатью тысячами чернорубашечников по случаю национального фашистского съезда, Муссолини произносит речь в Сан-Карло. 10.15 утра, дождь льет как из ведра, театр забит до отказа. Худой и решительный, будущий дуче произносит речь — краткую, сильную, очень ловко составленную. Это — слово в пользу монархии, либеральных институтов и армии. Разражается буря аплодисментов. В ложе первого ряда, забронированной для сенаторов, неистово аплодируя — вместе с графом ди Алифе и Беньямино Спирито, — находится он, Кроче.

«К чему хлопать до боли в руках, — спрашивает его Луиджи Руссо, — тому, кто мне кажется паяцем?» — «Согласен, Луиджи, согласен, — отвечает сенатор, — но хороший паяц заслуживает аплодисментов». Рядом с ним Джустино Фортунато (предназначенный затем волей судьбы поведать об этом эпизоде) печально трясет головой. «В этом типе много буйства», — говорит он. — «Но, дон Джустино, — парирует улыбаясь философ, — разве вы забыли сказанное Марксом, что насилие — повивальная бабка истории?»

Так же как и Гобетти, многие сегодняшние либералы стремятся оценивать Кроче исключительно как «мэтра либерализма», забывая, что до 3 января 1925 года он был открытым сторонником Муссолини. Согласно Луиджи Амброзини — это поддержка, берущая начало с 1920 года, когда Кроче напрямик горячо поддержал предложение вооружить фашистские команды на основе соображения, что «даже орды кардинала Руффо служили национальным целям».

Вдохновлялся ли Кроче «тоталитарным цинизмом», как подчеркивал Боргезе? Я так не считаю. Будучи либералом с авторитарным уклоном, в глубине души он оставался человеком Рисорджименто. И так же как Саландра, Солери да и отчасти сам Джолитти, он строил иллюзии, что сможет использовать Муссолини, чтобы восстановить порядок, а затем снова заставить войти фашизм «в русло конституционной практики».

«Я очень уважаю Муссолини», — можно прочитать в его письме к Эрменеджильдо Пистелли (от 20 апреля 1923 г.). И еще: «Фашизм был противником либерализма. Но когда либерализм вырождается подобно тому, как он выродился в Италии между

1919 и 1922 годом, и остается не более чем пустой и отталкивающей маской, может быть благотворным период временной приостановки свободы, благотворным при условии, что он восстановит более строгий и сознательный либеральный режим» (письмо к Себастьяно Тимпанаро от 3 июня 1923 г.). Даже если Курт Зуккерт (а затем Малапарте) утверждал вместе с «дикарями» Мино Маккари и Лео Лонганези, что фашистская революция была направлена больше против Кроче, чем против Буоцци и Модильяни, многие последователи Муссолини смотрели с симпатией на философа из Пескассероли. В «Popolo d'Italia» (8 июня 1923 г.) Джоаккино Вольпе, например, писал: «**Честь итальянцу и Италии**. В течение многих лет Бенедетто Кроче боролся за то, что обычно называют "демократическая", или "масонская", или "позитивистская" ментальность, включающая в себя одновременно науку и практическую жизнь. Он всегда противодействовал обожествлению "бессмертных принципов", каковыми оказывался Абсолют. Он прошел рядом с социализмом... одобрил и принял то, что в его учении было мужественным реализмом, но отбросил так называемую философию исторического материализма и содействовал тому, чтобы ее уничтожить... Мы не забудем его острую критику вульгарной идеологии или соглашательской теологии на основе "свободы и справедливости", "принципов", его защиту — ох, какой тогда был переполох — государства как силы... "Молодые фашисты, что все это такое? Признаете ли это вы?"» А Джованни Джентиле в «L'Ероса» подчеркивал, что «философское воспитание и постоянное и наиболее глубинное устремление Кроче делает из него откровенного фашиста».

Речь идет о работах, где, безусловно, имеются преувеличения, но которые — тогда — Кроче крайне остерегался опровергать. Более того, в интервью, данном Делль Эрбе в «Giornale d'Italia» (27 октября 1923 г.: примечательная дата), озаглавленном «Либерализм и фашизм», он заявлял: «Теперь существует вопрос не о либерализме и фашизме, а лишь вопрос о политических силах. Где те силы, которые могут противостоять сейчас настоящему правительству или следовать за ним? Я их не вижу... нет ни одной, которая бы имела свое направление и предвещала изменение».

И это не все. 1 февраля 1924 года, за два месяца до выборов, в интервью «Corriere Italiano» он призывал «сплоченное большинство» голосовать за Муссолини: «Сердце фашизма — любовь к родине Италии, осознание необходимости ее спасения и поэтому спасения итальянского государства». Когда позднее, в июне 1924 года, Муссолини подвергся опасности быть сметенным волной негодования из-за убийства Маттеотти, он не изменил своей позиции. Правда, он отказался, и это следует также подчеркнуть, от поста в Министерстве образования при частичной смене состава правительства. Но, как я упоминал выше, был среди тех в Сенате, кто голосовал за доверие Муссолини и правительству. И охарактеризовал как «осмотрительное и патриотическое» («Giornale d'Italia», 10 июля 1924 г.) это голосование. Он еще строил иллюзии обусловить посредством либерального одобрения пребывание фашизма у власти и возможность в удобный момент дать ему отставку. Но отставку всем, кто не были фашистами, дал Муссолини в речи 3 января 1925 года. Тогда Кроче отстранился от фашизма именно как инициатор «Манифеста», противоположного тому, который редактировал

Джованни Джентиле, и коим он осуществил также окончательный разрыв, начавшийся уже с 1914 года как сопротивление интервенционистской позиции сицилианского философа (в течение долгого времени, начиная с 1903 года, являвшегося сотрудником журнала «La Critica»). Но и после 1925 года Кроче был антифашистом прежде всего политически. Прецколини, однажды сказавшему ему: «Фашисты, по сути дела, ваши дети», он в гневе ответил: «Если они мои дети, как говорите вы, они также и дети Тассони, о которых тот в собственном завещании говорит: "Я их выслал, и они дерьмо"».

Но философски Кроче никогда не отвергал свои профашистские позиции (ограничившись в своих работах самое большее несколькими попытками их исправления). Таково, например, похвальное слово Святой Инквизиции как «вечной идее», посредством которой защищались «право и долг нетерпимости, нетерпимости, являющейся неумолимым законом моральной и умственной жизни». Такова его собственная приверженность принципу, что «жизнь — это непрерывная борьба, что страдание неизбежно и целительно и что человеческий род должен не искать отдохновения, а бежать от него». Но прежде всего не дай Бог отречься от идеи Прогресса и «обольщающих соблазнов Богини-Справедливости и Богини-Человечности».

Не точнее ли будет утверждать, что Бенедетто Кроче был «фашистом», сам того не желая? Вероятно, да. Но в то же самое время не забывая о его до 3 января 1925 года прямом или косвенном «вкладе» в фашизм. И не забывая о его некоторых «знаках внимания» в эпоху фашизма к Муссолини. Подобно следующему в «Истории Италии с 1871 по 1915 год» (1928), пока-

зушная объективность которой, кажется, подспудно обнаруживает хвалебные тона: «В левом крыле (социалистической партии. — *Ред.*) в это время (в 1912 г. — *Ред.*) появился человек откровенно революционного темперамента, каковыми не были итальянские социалисты, и соответствующей проницательности, Муссолини, возродивший непримиримость строгого марксизма; но он не стремился грешным делом просто отнести социализм к примитивной форме, а, напротив, будучи молодым и открытым современным течениям, старался влить в него новую душу, применяя теорию насилия Сореля, интуитивизм Бергсона, прагматизм, весь волюнтаризм, который давно витал в интеллектуальной среде и который казался многим идеализмом, отчего его также охотно называли и называют "идеалистом"...».

II
АБСОЛЮТ И ЗАПАХ РЫБЫ

Когда шестьдесят лет назад я бродил по Неаполю и вдыхал солоновато-горький воздух среди криков продавцов рыбы, я, конечно же, не сталкивался с Абсолютным Духом, который движется в Истории посредством своей диалектики, состоящей из тезиса, антитезиса и синтеза. Я наталкивался лишь на скорбную и весьма приятную реальность множественности. Я видел лица неаполитанцев, их насмешливое выражение в сочетании с древней народной мудростью, тождественной одновременно с благородной и неприкрытой нищетой «благороднейшего Неаполя»,

среди барочной торжественности монументов и убожества низов. Я говорил себе, что гегелевский Ratio весьма далек от всего этого: от красоты женщин, от ослепительных взглядов темно-карих глаз за длинными ресницами девушек Толедо и Кьяйе, от шумной веселости, идущей тебе навстречу отовсюду, даже в бедности, даже в разорванных разноцветных платьях, повешенных сохнуть в улочках при ночном бризе под луной. Почему же субъектом реального мира, истории должен быть Абсолют, а не множество индивидов с их подлинными потребностями?

Я вспоминаю, как неаполитанская ликующая оживленность в моей далекой юности горячила мне кровь, давала утешение в моем одиночестве. Объявить себя антикрочеанцем было все равно, что оказаться изолированным. Я это осознавал, но без бахвальства, в долгих бдениях над книгами, когда конус лампады на письменном столе незаметно блек в моем доме при первых проблесках зари. Я учился и писал, преподавал и читал. Бесконечная бездна западной мудрости, которая открылась мне начиная уже с отрочества, будоражила мою пытливую волю к знанию, мою потребность найти место в том мире, где я хотел заставить зазвучать и свой голос, оставя непреходящий след. Что значит быть философом? Согласно Платону, который на своих страницах и сегодня продолжает быть моим спутником, это тот, кто отличает себя от обычного человека благодаря thàuma, способности удивляться. Значит ли это, что лишь смиренная интеллектуальная любознательность является роковой характерной чертой философии? Или же она состоит также в накоплении учений, в их изучении настолько, чтобы быть в состоянии сопоставлять их друг с другом? Что касается меня, то я всегда был

убежден, морально убежден, что философия никогда не может отдаляться от реальности, от жизни, принимая прежде всего ее противоречия, ее печали и то зло, которое в ней всегда отвергал идеалистический историзм.

Будучи студентом в Салерно, я иногда открыто заявлял об этом требовании в молодежном католическом кружке дону Фортунато Фарине, человеку, который основал его. Я отошел от веры, от практики католицизма; однако он понимал, что в основе моей позиции лежал также и этический мотив. Религиозные умы всегда мне были близки: в Туринском университете несколько лет спустя я был связан глубокой дружбой с Джованни Пеллегрино, которому судьба предназначила кардинальскую мантию. Уже в лицее, погрузившись в три философские «науки», обозначенные кантианским неокритицизмом как психология, логика, мораль, я понял силу категорического императива, который смотрит на «человека как на цель и никогда как на средство». Признаюсь, что этим я отчасти обязан моим университетским преподавателям Филиппо Маши и прежде всего Антонио Алиотте.

Всегда внимательный к новым идейным течениям в мировой философии, Алиотта был реалистом с сильным научным пристрастием. Его лучшая работа «Идеалистическая реакция на науку» (1912 г.) явилась для меня стимулом к последующей учебе. Будучи реалистом, он тем не менее придавал большое значение мысли и считал, что я ему в этом враждебен. В предисловии к моей дипломной работе, представленной к защите в ноябре 1922 года и опубликованной год спустя, он был моим критиком вплоть до выбранного им заглавия «Иррациональные истоки мысли»

(на место «иррациональные» я хотел поставить «жизненные»). И в самом деле, он писал: «Мысль — не тень жизни, а сама жизнь, потенцированная в своем непрерывном усилии к высшей гармонии. Усилии, никогда полностью не истощимом; отчего в океане жизни всегда остается что-то, что не сводимо к мысли. Деятельность постоянно выходит за рамки идеи; деятельности никогда не удается полностью рационализироваться. Но тщетность гегелевского предприятия не должна нас влечь к противоположной крайности — заставлять впадать в бытие вне идеи. Безусловно, для того, кто, подобно Аббаньяно, осуществляет этот разрыв, нет смысла приписывать мысли функцию, гармонизирующую жизнь, но я как раз и показал, что этот разрыв не должен осуществляться и что все трудности старого интеллектуализма вытекают именно из понимания понятий в их абстрактном схематизме. Этим абстрактным способом рассуждения пользуется и Аббаньяно, когда ставит себя перед дилеммой: или абстрактное тождество или абсолютная несводимость индивидуальных видов деятельности; дилеммой, которая напоминает старый интеллектуалистический способ постановки проблемы — единое или множественность».

Я не несу ответственности за этот тяжеловесный стиль письма Алиотты. Я привел его высказывание лишь для того, чтобы показать, какой с тех пор продолжала быть моя точка зрения. Конечно же, не «иррациональная», и под ней я подпишусь и сегодня. «Философы слишком долго пренебрегали доводами жизни. Замкнувшись в неприступной логической цитадели, они тщетно пытались выйти из нее; отчего они сделали из мысли начало и конец всего, хотя и оставались всегда ею неудовлетворенными; они веч-

но тешили себя неразрешимыми и мучительными загадками. Но чем была бы чистая мысль, мысль, являющаяся лишь абсолютной мыслью? Пустой и бесполезной деятельностью, однообразной, вечной, неизменной вибрацией в бесконечной пустоте». Это я утверждал в своей первой работе. Конечно же, я не относился презрительно к мысли, поскольку она была тем самым вечным двигателем реальности и жизни. Это было моим аналитическим и проясняющим требованием в противовес всякой абстрактной генерализации. Как человек среди других людей, я чувствовал потребность заставить философию вновь спуститься к нам, вырвав ее из абстрактности, которой ее ограничил идеализм Гегеля и прежде всего неоидеализм Кроче, потому что Джентиле по крайней мере придавал значение **акту** (и отсюда сегодня его наибольшая популярность даже среди левых философов, ибо акт оправдывает все).

В Неаполе не было людей, с которыми я мог бы вести споры, я был в изоляции. Конечно, у меня были близкие друзья, особенно — как говорили тогда — в неаполитанской «интеллигентской среде». Комедиограф Роберто Бракко, поэты Сальваторе ди Джакомо и Франческо Гаэта, Микеланджело Скипа. Все завсегдатаи салона Кроче, подобно Адольфо Омодео. С ним я был в особо доверительных отношениях; у нас были одни и те же идеи относительно преподавания, методов и планов исследовательской работы, при аналогичной этической мотивации, которая побуждала его фактически интересоваться историей религий. По молчаливому согласию мы избегали говорить о Кроче. Но однажды он сказал мне: «Ну почему ты не попросишь, чтобы тебя пригласили? Дон Бенедетто никогда не закрывал двери ни перед кем». — «А что

я бы мог сказать ему?» — ответил я. Добрый Омодео оглядел меня через толстые линзы очков, качая головой, и больше к этой теме не возвращался.

К сожалению, мне недоставало забитого ударами палки Джованни Амендолы. Он был высокий философский ум, даже если затем выбрал политику. Он понимал демократию такой, какой мы ее хотели бы видеть сегодня — прежде всего честной. Представительной, обновляемой, с сильной социальной мотивацией, открытой малоимущим классам, сторонницей государственного планирования, что касается коммунального и медицинского обслуживания, но открытой частной инициативе. Он был лучшим другом моего отца, и я восхищался им с тех пор, когда еще в лицее я написал несколько статей в местный журнальчик, руководимый одним из его избирателей, Базиле. Я знал также и его жену, Эву Кун, красивейшую и необычайную женщину, великолепную переводчицу и страстно увлеченную философией. Они давно разошлись; но с ней, при ее нечастых пребываниях в Неаполе, я отождествлял последнее отражение пылкого опыта прецполинианского «Voce», из которого, как это ни парадоксально, вышел не только Амендола, но и Муссолини.

Поскольку я все больше нажимал на свою учебу, у меня не было возможности ни с кем дискутировать. Я посвящал письму редкие моменты, которые у меня оставались от учебы. Через несколько месяцев после окончания университета, в марте 1923 года, я начал с должности замещающего преподавателя в лицее Торквато Тассо в Салерно. В 1925 году я победил на конкурсе по преподаванию в лицеях, став преподавателем истории и философии. Моим первым местом назначения на весь 1926 год был лицей Спедальери

в Катании. Но я предпочел вернуться в Неаполь в лицей Умберто, где оставался до 1935 года. Чтобы преподавать, нужно было иметь членский билет фашистского союза, который мой отец, не вводя меня в курс дела, добыл мне благодаря ложному засвидетельствованию одного друга. Поэтому я не имел политических трений ни с фашистской диктатурой, ни с фашистской «культурой», которой, впрочем, Неаполь был лишен. Славославие режиму такого крикуна, как Бруно Спампанато, посредственного ученого, было лишь болтовней. Только в 1935 году — и здесь я несколько забегаю вперед — город начал восторгаться Муссолини. В дни Европейской войны вместе с трансатлантическими линейными кораблями, взявшими на борт дивизии «Гавинана» и «Сила» с нашими солдатами, одетыми в бедное «Африканское полотно», весь город, включая и Кроче, принимал участие в пламенном одобрении борьбы за «место под солнцем», коей как имперской иллюзией грезила вся Италия.

После этого накала энтузиазма Неаполь оставался, по сути дела, чуждым фашистской диктатуре, которая, со своей стороны, всегда чувствовала себя здесь неуютно. Напротив, здесь существовала самовластная, всесильная диктатура Кроче. Лукавый дон Бенедетто, как будто бы в оправдание своей прошлой поддержки Муссолини, отождествлял фашизм со средством, с «хитростью разума», приведенного в действие наступающей разумностью. И, безусловно, в своей гостиной палаццо Филомарино делла Рокка Кроче радовался другой «хитрости Разума», которая превратила его в оппозиционера и одновременно в самого ортодоксального палача мыслителей-«еретиков», если учесть, что в любом университете он, номинально враждебный фашизму, имел больше веса,

чем сама фашистская ортодоксия, именно в силу общей неогегельянской «веры», одного из многочисленных облачений вечного итальянского конформизма.

III
В БЛАГОРОДНЕЙШЕМ НЕАПОЛЕ

По отношению к Кроче я испытывал отчужденность, отдаленность, но не антипатию, не зависть: и в самом деле, наравне с симпатией эти чувства предполагают посещения друг друга или по крайней мере личное знакомство. Я много раз ставил ногу на всегда влажную брусчатку (там были продавцы вареных раков; с кастрюль и корзин на носки обуви постоянно сбегала вода) многолюдной улицы Сан-Бьяго дей Либрай, но для того чтобы сделать покупки, а не для того, чтобы отправиться к дону Бенедетто. Я предпочитал держаться от него в отдалении. Я не знал, что сказать ему. Общие друзья расхваливали мне послеобеденный «ритуал» кафе и искрометные реплики, которые дон Бенедетто — сидя в широком кресле из желтой кожи — бросал направо и налево: фашизм не коснулся его хорошего настроения, его огромной иронии. Быть может, этим мог бы насладиться и я и, пожалуй, выказать по отношению к нему немного восхищения за то, что он внес вклад (уже в 1908 году, убедив своего друга Казати финансировать «La Voce» Преццолини) в депровинциализацию итальянской культуры, что отчасти доказывает каталог «его» издательского дома «Laterza» в Бари? Быть может. Но

наша беседа должна была бы ограничиться лишь этими моментами или обычными комплиментами по поводу семидесяти тысяч тщательно отобранных томов (также расхваленных мне друзьями), которые заполняли книжные шкафы, каждый закрытый железными решетками в каждой из девяти комнат, которые нужно было пройти, чтобы добраться до него. Этого слишком мало. Однажды жарким днем — лета 1935 года — я испытывал искушение поговорить с ним: я находился в Туринском вокзале, где Кроче, потея под шляпой и в крахмальном воротничке, вероятно, ожидал поезд на Бьеллу, отправляясь на свои обычные каникулы в Поллоне. Но я этого не сделал и не упрекаю себя за это.

Что касается Джентиле, я встретил его лишь в тридцатые годы на какой-то конференции. Он предстал предо мной, как с большой эффектностью его описал (в прелестной книге «Верный дружбе») Джено Пампалони: «Это был внушавший огромную симпатию человечище, с объемистым животом, прекрасными с проседью волосами над багровым крупным лицом, весьма радушный. Все, что угодно, только не философ: таким он предстал предо мной, хотя я был полон энтузиазма по отношению к его прекраснейшим "Рассуждениям о религии", свежим при чтении. Добродушный, свойский (по-отечески), он произвел на меня впечатление крепкого сицилианского разбойника, основывающего свой авторитет на неоспоримой роли патриарха...»

Когда я увидел его и в первый раз говорил с ним, у меня также сложилось аналогичное впечатление, что прежде всего он умел быть человеком огромной доброты; в «Enciclopedia Italiana», инициатором которой он был, он привлек к сотрудничеству даже

известных антифашистов. И я высоко оценил — когда с приходом к власти Муссолини он стал министром общественного образования — его школьную реформу, самую широкомасштабную и радикальную из осуществленных в Италии. Я давно соизмерял себя с его философией. Я нападал на нее, потому что она была связана с генерализациями гегелевского идеализма, но одновременно меня привлекали некоторые ее аспекты, гораздо более живые, чем крочеанская умозрительная мысль. Здесь я попытаюсь вкратце изложить их обе, потому что — пусть даже содержа в себе определенный элемент оппозиции — они принадлежат к моим воспоминаниям, к моей интеллектуальной и моральной биографии.

Кроче пришел к собственной «системе» исходя из литературных проблем, чтобы придать строгую философскую систематизацию критическим принципам Франческо де Санктиса. Эстетика была одной из постоянных забот Кроче в ряду работ, которые здесь неуместно перечислять. Чтобы дойти до установления автономии искусства, мыслитель из Пескассероли связал собственное умозрение с умозрением Гегеля. Дабы иметь возможность утверждать, что искусство — первый момент Универсального духа, он прибег к следующему постулату: единственная реальность — Дух, а единственное проявление Духа — История. Этот общий принцип его философии — принцип, который он всегда разъяснял и защищал и который господствовал над всеми его историческими и литературными работами. Благодаря также и Джентиле (первые письма, которые он написал, почти что трогательны: здесь просматривается майевтическое воздействие, оказываемое философом из Кастельветрано) он связал себя с великим движени-

ем немецкого идеализма XIX в. и посредством оригинального развития, которое он ухитрился придать ему, очертил видение мира, которое вобрало в себя идеалы и надежды европейской культуры на рубеже XIX и XX веков.

Оптимизм, составляющий эту культуру, его вера в цивилизацию, выражением которой он был, осторожная надежда на Прогресс, который (как и левым гегельянцам и марксистам) казался неизбежным и таким, что его не может остановить даже худшее зло, от которого страдает человечество, и в самом деле оправдывались этим принципом и являлись его логическим следствием. И действительно, Дух, о котором говорил Кроче (как и Дух романтиков-идеалистов), — **имманентный** Бог, противопоставляющий себя как таковой **трансцендентному** Богу религии; но его имманентное Провидение не менее совершенно, дальновидно и тотально, чем Провидение, осуществленное трансцендентным Богом. Эта трансценденция осуществляется в историческом мире, который является его творением, обеспечивая в любом случае победу добра над злом. И более того, в силу нее зло, которое встречается в Истории, не является на самом деле таковым, будучи подготовкой или провозвестником еще большего добра. Короче говоря, История — божественное творение, которое не может знать изъянов, шероховатостей или окончательного краха: в ней все оправдано как необходимый момент процесса, который обогащается и восходит вверх в каждый свой момент.

Эта утешающая перспектива, которая господствует в работах Кроче — даже в логике и в многократно переработанном учении об истории, — имела все же свое достоинство в ряду приводящих в трепет ограничений

и абстракций, от которых я всегда держался поодаль. Прежде всего, если единственная реальность — Дух, природа и мир существуют лишь как видимость или деформированное проявление Духа. А если природа не существует, изучающая ее наука является не истинным познанием, а заблуждением или иллюзией, полезной для определенных целей. Единственным истинным познанием оказывается познание Духа (или познание Духом самого себя) в своих отдельных моментах, которые сменяют друг друга и взаимопереплетаются в Истории: Искусство и Философия — теоретические формы Духа, имеющие в качестве объекта Красоту и Истину, а Экономика и Мораль — практические формы Духа, имеющие в качестве объекта Пользу и Добро. Искусство — интуитивное познание (или познание особенного), Философия — логическое познание или познание универсального; Экономика представляет хотение особенного, Мораль — хотение универсального. Каждый из этих четырех моментов обусловливает последующий: Искусство обусловливает Философию, потому что с помощью языка дает ей средство самовыражения; Мораль обусловливается познанием, которое ее разъясняет; а в практической форме, или форме воли, экономический момент, т. е. сила или эффективность действия, обусловливает этический момент, т. е. волю к универсальным целям.

Согласно Кроче, различие между этими четырьмя моментами, однако, не содержит в себе (да не сочтут меня за хулителя христианского состава Троицы) никакого разрыва Духа, т. е. духовной жизни, потому что в каждом из них и в каждом из их частных проявлений Дух всегда присутствует и действует в своей тотальности.

Но из этого единства и неделимости Духа вытекает другое большое отрицание крочеанской философии — отрицание индивидов и их свободных выборов. Единственным субъектом Истории является как раз этот Дух, и с ним связаны деяния, составляющие ткань Истории. Индивиды — лишь представители и символы этих деяний, но они не обладают ни собственной реальностью, ни собственной инициативой. Даже те герои всеобщей истории, которых Гегель считал орудиями, используемыми Разумом в его «хитрости», дабы реализовать собственные цели, низводятся Кроче на уровень простых видимостей или «способов говорения обыденного языка». Даже Свобода — которой постоянно так вдохновляется Кроче — входит в эту схему: она «доказывается» Историей через абсолютную спонтанность, через непрерывное творение новых форм, но является атрибутом не индивидов, а лишь Тотальности Истории и действующего в ней Универсального Духа. Эта свобода не может быть ни попрана, ни уничтожена: она существует tout court, и когда на первый взгляд она исчезает, то восстает (История как «история свободы») еще более сильной из пепла.

И все же когда, с приходом фашизма и нацизма, гражданские свободы индивидов подверглись серьезной опасности, Кроче, пусть даже с «колебаниями», о которых он говорил, решился защищать их. Эта защита при всем ее благородстве была счастливой несообразностью: и в самом деле, как могли какая-то человеческая группа или режим угрожать этой свободе, являющейся самой способностью к творению Абсолютного Духа? Как могли возникнуть какой-то режим или какие-то исторические события, если не в силу действия имманентного в Истории Провидения, и как они могли не быть им оправданными?

Всеобъемлющему единству Духа соответствуют другие генерализации: отождествление истории и философии (тема, остававшаяся фундаментальной, будучи выдвинутой впервые в 1908 году в «Логике»); уравнивание событий (с упразднением критической проблемы историографии, потому что никакое различие невозможно между историческими или имеющими значение фактами и неисторическими, т. е. не имеющими значения и банальными фактами); сведение прошлого к «творящей себя истории» и всякой истории (и это является тончайшей интуицией) к «современной истории... потому что, сколь бы отдаленными и далекими хронологически ни казались факты, которые в нее входят, она в действительности история, всегда отнесенная к потребности и к настоящей ситуации, в которой эти факты распространяют свои вибрации».

В последний период своей жизни — и здесь снова необходимо хронологическое забегание вперед — Кроче счел себя обязанным пойти более или менее открыто навстречу проблемам, которые ему, с одной стороны, были навязаны внутренними противоречиями его собственной мысли, а с другой — историческими обстоятельствами, в которых ему пришлось оказаться. Однако при поиске решения он стремился сохранить основоположения своей философии. Для объяснения провалов и отклонений, которые являет история, он подчеркивал в становлении Духа значение «Витальности». Она — хаотичное беспокойство, поиск наслаждения, стремление к власти (почти соответствующее «Воле» Шопенгауэра), совокупность страстей, которая может господствовать над другими формами Духа, и, таким образом, входить в состав Красоты, Истины и Добра; а может оставать-

ся «жестокой и неотесанной, дикой и нетронутой никаким последующим воспитанием» и тем самым быть источником всякого зла. Витальности он приписывал войну, кризисы, конфликты, разрушения и насилие, которые он видел множащимися в мире; так что она предстает на некоторых страницах его последних работ как **Ариман** древнеперсидской космологии, Дух зла, оспаривающий у Духа добра господство над миром.

И все же в конечном счете Кроче всегда постоянно утверждал преобразование или снятие всякого зла в «необходимом» поступательном движении Истории. И не мог — следует понять его — поступить иначе. Все должно сливаться в клетке, которую он (уже считая себя выше Гегеля) построил: даже Витальность, источник зла, является сама моментом Абсолютного Духа, и если бы она вступила с ним в конфликт, то расколола бы его на два начала, находящиеся в вечной борьбе друг с другом. Но к тому же самому расколу ведет в сущности конфликт, который Кроче допускал между Моралью и Историей, когда первая берет на себя задачу защищать свободу в противовес ходу Истории. Если История оправдывает все, она может реализовать лишь Добро; и если Мораль противопоставляет себя Истории и стремится дать ей урок, она уже не момент того Духа, который творит Историю.

Как я сказал, в своих работах в ходе переиздания Кроче сыпал замечаниями и остротами, которые показывают богатый и сложный опыт человеческого мира, способный на реализм, пессимизм, осмотрительность и даже на смелую непредвзятость. Но его философия, в своей доктринальной структуре скорее догматичная, всегда отказывалась принимать этот

опыт. Великим отсутствующим его философии (которую можно определить как теологию, превращенную в имманентизм) является человек, неповторимый и конкретный человек, который живет в отношении с природой и с другими людьми, который обусловлен материальностью своего тела и его потребностями и поэтому рождается и умирает, любит, трудится и борется за свое существование. Для этого человека божественно творческая свобода Абсолютного Духа является совершенно безразличной; ему дорога ограниченная, сознательная и ответственная свобода, которую он может и должен реализовать в мире людей.

Поэтому я всегда боролся с этим абстрактным и ложным способом видения. Я держался от него подальше (и мне нравится повторять это) начиная с первой моей работы «Иррациональные истоки мысли», где я писал: «Мысль не существует вне неделимого единства Я, а живет лишь в струящемся потоке своего стремления и своего действия; истина вне развития жизни во времени не имеет никакого смысла, и, даже если бы она была возможна, она была бы лишь бесполезным и стесняющим придатком. Что сообщает мысли ее жизненную силу, ее бесконечную динамичность, что делает из всякого духовного продукта неотъемлемую, как бы динамичную часть нас самих — так это темная сила жизни, которая движет мысль и в ней выражает саму себя...»

Так и я предавался жизни и ее течению. Я хотел бы делать это больше: окунуться в гущу людей, ходить часами по улицам, отражающим звуки веселой неаполитанской жизнестойкости. К сожалению, я мог делать это довольно редко. Но внимание: не считайте биографию философа как биографию того,

кто выбирает вообще мир научных изысканий, бедной внешними событиями. Она такова лишь на первый взгляд: прежде всего в моем случае опыт не был ограничен. Необходимость непрерывного чтения и учебы, поскольку моя писательская деятельность продолжалась более шестидесяти лет, заставляла меня ценить всякий аспект повседневности, который мне удавалось освоить, даже в те короткие промежутки времени между работой и учебой, которые у меня были в распоряжении. «Обучению себя» быть человеком способствовала также старая неаполитанская хитрость, хитрость, которая называется «искусством устроиться» или выжить, быть может, в непреодолимой нищете. Существовали, например, продавцы фальшивого золота, которые с бесстыдной наглостью подходили к едва сошедшим на берег туристам или были готовы войти к тете Терезе, чтобы продать какую-то «липу»; существовали старики из Сан-Дженнаро дей Повери, которые ходили по домам оплакивать умерших и могли ради этого дела доходить с площади Карла III (за тройную или в крайнем случае двойную плату — 150 лир) вплоть до Вьетри и Сорренто; на каждом углу были водоносы, которые предлагали тебе бокалы ледяной воды, наряду с импровизированными продавцами макаронных изделий, дымящейся и только что положенной на тарелку вермишели, приправленной томатным соусом и перцем; были старые и молодые проститутки, которые продавали себя одним взглядом, то бесстыдным, то молящим. В книгах и в мелких повседневных событиях я находил постоянное взаимоподтверждение: очень ошибается тот, кто считает, что ученый человек далек от практической жизни.

Даже если провинциализм отныне все более гасил его космополитическую ауру, Неаполь был еще образованным городом. В кафе вздорили друг с другом поборники искусства XX века (Маринетти, Пепе, Аркуно, Гверрьеро), а университетские аудитории продолжали, как и в прошлом, готовить руководящий буржуазный класс, более привыкший к строгой череде занятий, чем к уловкам политики или залам фондовых бирж. Он также знал литературу и искусство, дискутировал о Поле Моране и Мориаке или об Адриано Тильгере (неаполитанце, хотя он и был сыном немца из Висбадена), относясь весьма критически к крочеанскому историзму.

«Официальные» крочеанцы, насколько я об этом был осведомлен, относились критически к моей второй книге, опубликованной в 1926 году в «Biblioteca di Filosofia» у Переллы, руководимой моим добрым Алиоттой. Она называлась «Проблема искусства» и была критической, чрезвычайно критической по отношению к крочеанской «Эстетике». Последняя мне казалась абстрактной в своих выводах, даже если я высоко оценивал момент бескорыстия и моральной элегантности, который искусство, как его разработал Кроче, несло в себе; в противовес всякому интеллектуализму (искусство подчинено «истине»), в противовес гедонизму (искусство подчинено наслаждению), в противовес утилитаризму (искусство подчинено пользе) и в противовес морализму (искусство подчинено добру) дон Бенедетто утверждал полную автономию искусства («его единственной целью является само искусство или красота»). Мне не нравилось тождество между «интуицией» и «выражением» (всегда «лирическим»), между «языком» и «поэзией». У меня вызывало неприязнь то, что Кроче поме-

стил искусство в обычную идеалистическую клетку, определяя его как «первый момент Универсального духа».

Двадцати пяти лет от роду, я был очень горд тем, что «Проблемой искусства» «укусил» Кроче. «Но если искусство и философия реально отличаются от двух соответствующих форм практического духа, в чем, — спрашивал я себя, — их единство?» И с помощью краткого рассуждения (вызывающего сегодня даже мою улыбку, с моей стороны было достаточно и полемической издевки) я доказывал, насколько абсурдно «круговое движение духа», посредством которого он вновь и вновь проходит в вечности — и однообразно — свои различные моменты, являющиеся один условием другого в вечном самовозрастании.

Более конкретной в этой моей книге я считал эстетику Джованни Джентиле. Согласно Джентиле, «искусство — не элемент, а форма или момент духовной жизни. И как форма оно сосуществует не с другими возможными формами, а полностью охватывает жизнь духа, чтобы наложить собственную печать на всю личность человека, который, если он художник, собирает и растворяет в своем искусстве все свои чувства и свои идеи: и даже его наука и его философия становятся материалом, который необходимо переплавить на огне его фантазии».

Позиция Джентиле (нашедшая выражение тогда в его работе «Джордано Бруно и мысль Возрождения» (1925 г.) казалась мне, потому что она таковой и была, более ясной и конкретной, чем крочеанская. Впрочем, хотя и связанный с гегельянством всей своей философской системой, Джентиле пытался освободиться от абстрактности и прикрепиться к реальности. И в силу огромного политического веса своей

личности он критиковал Гегеля, который, по его мнению, и в самом деле был виноват в том, что измыслил диалектику (отношение/столкновение между «тезисом» и «антитезисом», чтобы породить бесконечный ряд разумных «синтезов», направленных к прогрессу) по отношению к **помысленному**, т. е. к Духу или к мыслимой реальности, в то время как единственной диалектикой является диалектика, охватывающая **мыслящее**, т. е. человеческий субъект, мыслящий в **акте**, в котором он мыслит. Этот **актуализм** (единственная реальность — мысль в действии, т. е. субъект мысли) содержал в себе привкус конкретности, гораздо более убедительной, чем крочеанские схемы. Отчасти Джентиле отдалялся также от Гегеля, утверждая, что на практике ничего не существует вне акта мысли. Но сама эта **имманентность** преступалась Духом, который, будучи лишенным ограниченности и несовершенств человека, не был субъектом с потребностями, обусловленностью, недостатками или ошибками.

На протяжении всей своей жизни, во всех своих позициях Джентиле чувствовал себя пророком этого Духа, жрецом его самого чистого «культа». Его творчество философа и историка, сама его политическая деятельность, его наставления, его красноречие побуждали к этому чувству, которое находилось в центре его личности. Безусловно, Джентиле был романтиком, быть может, последней наиболее мощной фигурой европейского романтизма. Для него Дух — как считали и романтики — чистая деятельность, которая, мысля, создает всякую реальность, тем не менее никогда не становясь сам определенной реальностью. Он бесконечен и вечен, как Бог; и более того, он и есть Бог, но не как трансцендентная реальность

(которая может быть лишь объектом мысли, не как мыслящая деятельность), а как имманентная сознанию и тождественная мыслящей мысли.

Подобная мысль является бесконечным и универсальным «трансцендентальным субъектом», по отношению к которому «эмпирический субъект», т. е. индивидуальный и неповторимый человек, — лишь один из многих помысленных объектов. Стало быть, между индивидами не существует различия; отдельно взятые «я» все объединены и включены в единство Абсолютного Я. Согласно Джентиле, вне этого сознания ничего не существует. Не существует природного мира как иной, независимой реальности, не существует многоестественности индивидов, не существует потребностей, не существует Смерти, которая не может касаться Вечного Духа. Заблуждение и зло, поскольку они познаются как таковые, тем самым аннулируются в вечных истинах мысли и не могут затрагивать ее. Прошлое существует лишь в актуальности воспоминания, т. е. в еще «актуальной мысли». И в этой мысли нет различия между теоретической и практической деятельностью (как того требовал Кроче): все — Дух, весь Дух — Мысль, вся Мысль — вечная деятельность.

Джентиле пользовался всем этим учением как катапультой против двух целей: против истощенного позитивизма, который еще господствовал в итальянской культуре на заре века и который превозносил науку, не познав ее, и против спиритуализма и католической мысли, апеллировавшей к трансцендентному. Затем он использовал его (но прежде всего в форме добродушного патернализма по отношению к молодежи) против всякой формы диссидентской философии и против самого Кроче, когда их старая

дружба была окончательно разорвана противоположными позициями по отношению к фашизму. И все же между ними оставалась глубокая связь, которая проявлялась посредством господства обоих над культурным миром Италии. Может показаться, что это господство оспаривалось Джентиле у Кроче и что последний после 1925 года осуществлял его за рамками и в противовес господствующей политике, но это было не так. И в самом деле, концепция мира и жизни, которую имели две эти философии — и которая служила тому, чтобы объединить их в крепкой дружбе и в активном культурном союзе, — всегда создавала между ними идейную солидарность, не прерываемую ни политическими спорами, ни попеременной критикой друг друга. Основоположения их учений (вкратце здесь вновь излагаемые мною: нет иной реальности, как Абсолютный и творческий Дух, имманентное Божество, которое религия неправомерно рассматривала как трансцендентное, и вне Духа нет ничего: универсум и жизнь, индивид и общество, произведения искусства и общественный строй являются его проявлениями) совпадали.

Противники позитивизма, которые в основу всего клали материю, враги марксистского исторического материализма (называемого по-другому «диалектическим материализмом»), литераторы и художники, которые желали превознести творческий характер своих произведений, политики, которые хотели сделать из государства «провиденциальное» существо и превратить политику в этическую деятельность, находили в положениях крочеанского и джентилеанского идеализма оправдание этих своих требований. Между Кроче и Джентиле — и это я подчеркиваю еще раз — существовало расхождение относительно

способа определения Абсолютного Духа, отождествленного Кроче с Универсальной Историей и с ее неизбежным Прогрессом, а Джентиле — с «Мыслящей мыслью».

В приверженности Джентиле фашизму этот самый принцип сыграл свою роль: в государстве, которое фашизм превозносил как совершенное выражение привилегированной нации, по отношению к которой граждане не имеют прав, коими они могли бы пользоваться, он видел — почти что как Гегель — «реального Бога», воплощение Духа, с властью которого должна отождествляться свобода граждан. И все же за пределами абстрактной формулировки этого принципа Джентиле стремился к сообществу, в котором должны быть примирены индивидуальные и коллективные требования. И он был убежден, что нашел его в корпоративном государстве.

«Джованни Джентиле был фашистом и заплатил своей жизнью за верность фашизму. Но он был также и глубоким мыслителем. Его признавали в период после Первой мировой войны даже Грамши и Тольятти», — писал (в «Corriere della Sera», 12.09.1975) Лео Валиани. «Его философия казалась нам анахронизмом. Еще бóльшим анахронизмом ее сделало несоответствие развитию общества и наук. Связь между мыслью и делом, проблема активного характера познания, которая находится в центре размышлений Джентиле, — тем не менее вечная проблема, которая переживает частную постановку, данную ей им».

Мне кажется, это верная оценка, аналогичная той, которую дал Серджо Романо («Giovanni Gentile, la filosofia al potere», Bompiani, 1975). Если развязка второго мирового конфликта означала окончательный кризис его концепции, ее концептуальные

предпосылки уже давно испытали сотрясение и дали трещины благодаря движению мировой культуры, которая с тех пор развивалась совершенно по-иному. Наука, рассматриваемая Джентиле как «фиксация», поскольку в качестве объекта она имеет не существующую «природу», продолжает утверждаться с головокружительным ритмом как условие нашего экономического и культурного благосостояния. Человек, которого Джентиле рассматривал как чистую духовность, все больше познается в его сложности в связи с природной, культурной и социальной средой. Мысль, в которой Джентиле видел абсолютно автономную деятельность, не только обнаружила себя обусловленной языком и структурами, которые этот самый язык выражает или представляет; но на основе кибернетики, с одной стороны, и генной инженерии, с другой, кажется, по крайней мере отчасти, стала воспроизводимой в своих фундаментальных механизмах.

Отдельно взятый индивид, которого Джентиле считал поглощенным Универсальным Субъектом в ткани единого государства, требует (порой даже с избытком) собственной автономии. Секс, смерть, которые выпадали из рассмотрения Джентиле, все больше обнаруживают свое определяющее значение, что касается индивидуальной и ассоциированной жизни человека. Трансцендентность, превращенная Джентиле в имманентность, продолжает представать в религии и философии как альтернатива, которая может придать смысл жизни. И наконец, разум, который Джентиле отождествлял со спекулятивной мыслью и, следовательно, считал непогрешимым и абсолютным, напротив, стал анализироваться как логико-лингвистическая «техника», необходимый, но несо-

вершенный инструмент по отношению к случайному ходу событий.

Все эти отрицания джентилеанской философии не сводимы к доктринальным элементам, к ограниченной культурной области: они внесли — в положительном и в отрицательном смысле — вклад в то, чтобы вдохновить политическую и социальную жизнь в западном мире. Политический и экономический плюрализм, свобода исследования, инициативы, информации и критики, требование прав гражданина, защита достоинства труда, всяческая устремленность к иным формам совместной жизни, свобода новых выражений и реализаций человека находит свое предварительное условие как раз в преодолении абстракций идеализма. Но в то же самое время они дети джентилеанского актуализма. И в самом деле, не исчезли следы той «романтической» концепции, паладином которой хотел быть Джентиле. Радикальные критики современного общества (от Адорно до гораздо более поверхностного и в свое время более популярного Маркузе) апеллировали (а сегодня это делают их эпигоны) к Универсальному, Абсолютному и созерцательному Разуму, который должен будет спасти человечество от зол, в кои «конечный» или «инструментальный» разум погрузил его.

По сути дела этот Ratio не что иное, как «Трансцендентальный Субъект» Джентиле. Многие теологи допускают в качестве основы религиозной жизни имманентность Бога в сознании человека, что является одним из фундаментальных положений Джентиле. В искусстве, как и в образовании и даже в политике в последние годы, верили (и все еще верят) в радикальную спонтанность, посредством которой индивид сможет найти самостоятельно, без помощи

(но и без помех), любую форму красоты или истины и сформулировать себя наилучшим образом. Это не было бы возможно, если бы не допускалось в индивиде активное, бесконечное и всемогущее начало, которое проявляет себя и действует как раз в полной спонтанности.

Если бы Джентиле мог бросить взгляд на современный мир, он бы обнаружил там еще учеников и товарищей по учению, включая сюда невольных или не осознающих это. И если бы он мог бросить взгляд на итальянскую школу, он обнаружил бы там приходящие в упадок обломки современной и радикальной реформы, которой он хотел (вопреки некоторым из своих собственных принципов) и которую последующая политика итальянского государства лишь демонтировала по частям, не найдя ничего лучшего, чем ее можно было бы заменить.

IV
ОТКРЫТИЕ КЬЕРКЕГОРА

Сколько голосов звучат у меня в памяти. Стоит поднять глаза от стола к моей библиотеке — слова западной мудрости от досократовского мира до сегодняшних дней присутствуют здесь, заключенные в книгах. Тома, которые я хотел прочитать для того, чтобы иметь возможность сопоставить себя с ними. Что же толкало на протяжении двух тысячелетий немногие сотни людей размышлять над судьбами всех нас, сочетая с радостными трудами повседневности труды, принуждающие — почти что в монас-

тырской изоляции — к тягостным занятиям умозрением, чтобы оставить собственный след посредством слов, которые, как учит поэт, долговечнее бронзы? Ответить невозможно. Быть может, к мысли толкало смутно призвание, непостижимое, как вера для католиков или теория предназначения и благодати у Кальвина. Если я смотрю на самого себя в старости, на страсть к философии, которая все еще делает меня молодым, я обнаруживаю прежде всего отказ от абстракций, потребность исследовать человеческое существование посредством проясняющих ответов, чтобы вернуть каждого индивида к собственной исторической ответственности, к своим свободным выборам.

И что сказать, наконец, о том, что некоторые философы канули в Лету и обратились в прах стяги, которыми они размахивали? Так случается с идеями, которые часто незримо проникают в социальное тело, чтобы затем неожиданно вновь появиться на поверхности истории, быть может, благодаря катализатору, который их оживляет: что сталось бы с «Das Kapital» Маркса, если бы Ленин (с помощью другого катализатора — Сореля) не извлек его посредством триумфа Октябрьской революции из серого лимба социальной утопии XIX века?

Глядя на историю западной философии — как она предстала предо мной в систематизации, которую ей придали крочеанцы, и как ее преподавали после реформы Джентиле 1924 года, — я заметил, что многие авторы были сознательно забыты, потому что они не втискивались в негнущиеся клетки идеализма. Я также уяснил себе, что другие философы были использованы и истолкованы как этапы процесса, достигающего своей высшей точки посредством

восхождения к «совершенству», представленному Абсолютным Духом всегда с помощью исключения индивидов.

Из-за этой моей манеры чувствовать — т. е. преподавать и писать — я находился в изоляции. Даже если я избегал и избегаю выставлять себя жертвой, я, безусловно, поставил себя в невыгодное положение тем, что стал в ряды противников идеалистического тоталитаризма, который, превратившись в диалектический материализм, во имя принципов 1789 года, в начале двадцатых годов начал делать жертвоприношения — но кровью — миллионов других жертв, жертв Сталина.

Для своего cursus honoris в учебных заведениях я не получал помощи ни от кого. Я опубликовал новую книгу «Проблема искусства», которой я очень дорожу, и в 1927 году был вторым на университетском конкурсе, но не получил приглашения, хотя в Генуе и имелась незанятая кафедра. С целью иметь заработок — я женился в 23 года (на Розе Дель Ре, дочери математика Альфонсо) и первый из шести детей не имел семейного дохода — я направился в частное, но уравненное в правах с государственным и даже сегодня престижное заведение, которое регулярно выдавало дипломы об окончании. Названное именем сестры Орсолы Бенинказа, оно давало «полный курс», и можно было поступить в этот приют и выйти из него, получив диплом. Его руководителем, в помещении старого монастыря с длинными побеленными коридорами, была благородная дама первого ранга, фрейлина королевы Маргариты, княгиня Аделаида Пиньятелли ди Сронголи. Вынужденная из-за физического недостатка передвигаться в коляске, она обладала властным темпераментом и характе-

ром, будучи наделенной выдающимися организаторскими способностями. Вечно одетая в темное, с волосами, собранными в высокий узел над головой, она обладала глубоким чувством собственного достоинства. В этом бывшем монастыре, принадлежавшем монархам, она, по мнению преподавателей, по праву претендовала на крахмальный воротничок, галстук и одежду цвета лондонского смога. Она не допускала ни малейшего намека на доверительность между преподавателями и ученицами, которые скрывали свою красоту в строгой и просторной униформе.

Ее кабинет с огромным окном выходил в сад в сторону проспекта Виктора Эммануила, туда, где над городом господствовало сияющее неаполитанское море. Когда, вызванный, я предстал пред нею, она одобрительно оглядела меня, надев маленькие круглые очки. Поскольку она была одержима латинским языком настолько же, насколько и греческим, то из ее элегантной речи с неаполитанским акцентом внезапно могли слетать стихи Горация и Вергилия или скупые фразы Цезаря из «De bello gallico», перемежающиеся с плавным pectus цицероновского красноречия. Она взяла меня лично на высшие учительские курсы преподавать историю философии, педагогику и школьное законодательство. И мы всегда пребывали в согласии.

Это был период напряженнейшего труда: восемнадцать часов еженедельных занятий в лицее Умберто I и, кроме того, девять других в Бенинказа. Почти каждую свободную минуту я проводил за чтением и письмом, часто до зари. Учитывая то, что с отрочества я был на ты с французским, английским и немецким, я продолжал подступаться непосредственно к фундаментальным текстам по философии, еще

не переведенным, или неизвестным, или «искаженным» неоидеализмом.

Теперь во время письма я вновь ощущаю изумление и радость открытия, когда, не зная датского языка, я смог подступиться к Серену Кьеркегору в нередких немецких переводах. Читая его, я испытывал ощущение, что следую за ним в его юношеском развитии, когда он увивался вокруг юбок Регины Олсен в «Эстетической жизни» неудачливого обольстителя, которая толкает его дальше к этическим размышлениям вплоть до размышлений в «Страхе и трепете» о божестве. Я погрузился в твердые, как сталь, работы Маркса, предавшись сразу же после этого (в качестве возмещения) блестящим стилистическим изворотам Ницше, его филологическим противопоставлениям Аполлона Дионису, накручивающихся спиралей Вечного Возвращения Amor fati, разделяя его презрение к гегелевскому Абсолюту, которое все же у меня не перерастало, как у него, в презрение к индивидам, над которыми господствует Сверхчеловек. Прежде всего я восторгался «Paregra» Шопенгауэра, которые из-за языковых красот у меня иногда было искушение сравнить с платоновскими диалогами, но я сумел оказать сопротивление обольщениям его Воли. Но страницы его, пессимиста в философии и одновременно неисправимого весельчака, доставляя огромное наслаждение, продолжали составлять мне компанию. Старый Артур был человеком безграничной учености, постоянно приправляемой выразительными забавными историями и язвительными остротами. Помню, например, любимую им испанскую поговорку, очень метко бьющую по крикливости неоидеализма: «Herradura que chacolotea clavo falta». В свободном переводе она звучит примерно так:

«Если подкова лязгает, это значит, что в ней недостает гвоздя».

Скольких гвоздей недоставало в крочеанских копытах, мне становилось все более ясным при углублении в других авторов. Я высоко ценил интерес Зомбарта и Вебера к экономике, хотя и продолжал отвергать их абстрактное отождествление капитализма с Реформацией. Я размышлял над Бергсоном и Блонделем, Ройсом и Пирсом. Я снова погрузился в прагматизм Уильяма Джеймса, поборниками которого на заре века стали в своем «Leonardo» Папини и Прецголини, я углубил прагматизм Джона Дьюи; опубликовал работы о Стирлинге и Уоллэсе, Тейлоре и Мак Таггарте и других, которые в 1927 году развил в органичную книгу, первую в Италии на эту тему, «Новый английский и американский идеализм». В 1928 году я потратил месяц со словарем в руках на изучение «Sein und Zeit» Хайдеггера, оригинального, но трудноусвояемого мэтра среди крупнейших мыслителей нашего века.

Придя к скептическому нигилизму (далекий от **Бытия** человек живет в том Небытии, каковым является **Время**) и убежденный лишь в невозможности со стороны индивидов изменить условия жизни собственного народа, также и политические, он в конце концов — и этим он меня не поразил — примкнул (хотя и на короткое время) к национал-социализму.

Между тем, вдохновляемый чтением Карла Ясперса, я продолжал разрабатывать принципы, уже нашедшие выражение в моей дебютной работе «Иррациональные истоки мысли». По сравнению со своим соратником Хайдеггером Ясперс был больше связан с Кьеркегором и с темой Enten-Ellen, т. е. с темой aut-aut выбора. Меня поразила отличительная черта его

философии, которая первая открыла себя экзистенциализму (посредством «Психологии интуиций мира», 1916 г.): мы существуем в мире, связанные с фактической ситуацией, которая ограничивает нас и характеризует специфическим образом. От этих уз человек стремится освободиться посредством воли при воздействии кантовского «практического разума»: каждый индивид — то, чем он **выбирает** быть; но эта свобода остается относительной в рамках уз исторической ситуации. Эти выводы кажутся аналогичными выводам Хайдеггера, но таковыми не являются: Ясперс обладал большей этической доблестью, которая удерживала его вдали от нацизма и которая тем не менее позволила ему в знаменитой работе «Вина Германии» (1946 г.) мужественно защищать собственную страну.

Мне приходит на ум, что тот же самый Кроче — нонконформист в 1915 году при защите как итальянского нейтралитета, так и Kultur империи Вильгельма — писал столь же возвышенные слова сразу же после Второй мировой войны в защиту нашей поверженной родины. Но насколько он был слеп тогда, в 20-е годы, в остальном: его неоидеалистическая речь в отношении неаполитанского королевского двора не допускала даже и минимального инакомыслия. Во имя абстракции он отрицал и науку. Химия и физика, биология и ботаника, столь конкретно далекие от Идеи, были для него просто «номенклатурой», не чем иным, как «экзегетическим списком». Я, конечно же, не забываю, что его позиция была отчасти здоровой реакцией на опьянение позитивизма. Я не забываю и того, что в первые годы XX века, когда дон Бенедетто начал собственное всеохватывающее неогегельянское проповедничество, здесь у нас — за ис-

ключением работ Джованни Вайлати и Федерико Энрикеса — мало что было по истории науки. Стало быть, я понимаю, однако, не оправдывая этого, почему Кроче мог оставаться глухим к великим новациям и прежде всего в области физики. Я же, напротив, испытал их чары: еще будучи мальчиком, я прочел «Протагора».

В этом очаровательном диалоге Платона (который несколько лет спустя, в 1941 году, я отредактировал и перевел для Луиджи Лоффредо, неаполитанского издателя) и в самом деле Сократ спрашивает: «Поясни, Протагор, другой аспект твоей мысли: что ты думаешь о науке? Обладает ли она главенствующей и руководящей властью над человеком?» Протагору показалось неуместным исключить это, потому что подобное исключение было бы равнозначно лишению его учения всякой основы. Но вот Сократ сразу же подвергает рассмотрению внимание людей, которые полагают, что науки недостаточно для того, чтобы руководить людьми, которые часто знают, как они должны вести себя, чтобы творить добро, и все же не творят его, потому что позволяют наслаждению одолевать их. Но если бы человек мог действительно быть побежден наслаждением, поясняет Сократ, его моральная жизнь свелась бы к простому механизму инстинктов; а знание и понимание не имели бы для него никакого значения. Но в действительности понимание и значение подчиняют себе наслаждение.

Так Сократ помог мне понять, насколько важна наука. Возможно, также и поэтому в течение многих лет я был на короткой ноге с аналитической геометрией, с пределами и комбинаторным исчислением, с производными и интегралами, необходимыми для того, чтобы понять новую модель реальности, модель

бесконечно малых величин. В 1931 году я опубликовал «Новую физику. Основы новой теории науки». Там на основе атомистической модели Нильса Бора и эйнштейновской теории относительности я анализировал **квантовую** теорию Макса Планка, принцип неопределенности Гейзенберга и волновую механику — все, что позволило полвека назад «ребятам с улицы Паниспeрна» под руководством Энрико Ферми ввести общество в революционную эру, в которую мы сегодня живем, в эру атома.

V
С ПАВЕЗЕ НА ВЕЛОСИПЕДЕ

Иногда, размышляя над прошлым, я спрашиваю себя: каким образом Кроче удалось установить собственную гегемонию? Несомненно, это был сильный мыслитель, высокий ум с глубокой и подлинной страстью к умозрению. В качестве противников в колоде философских карт он имел двойку пик, т. е. позитивистов, силу мысли которых с docta pietas здесь лучше обойти молчанием. Ему было легко вызвать восхищение собой. Осознание своего превосходства заставило распрямиться пружину его эгоизма, его честолюбия. Будучи человеком XIX века, с образом поэта-пророка, представленным для него Кардуччи (а не презираемым им Д'Аннунцио), он, быть может, хотел поставить себя рядом как «философ-пророк»: у него были те же самые устремления, которые побудили Томаса Манна написать в 1918 году «Размышления аполитичного человека», чтобы выставить себя в немецком национальном сознании как после-

дователя Ницше. По сути дела такой же антидемократ, как и аристократ, Манн — если учесть, что оба они были антифашистами и антинацистами прежде всего в силу того, что «левого» было в этих двух движениях — благодаря национализму и амбициям Кроче убедил себя, что является уже не наследником Гегеля, а учеником, превзошедшим учителя, и возвел в отцы идеализма непосредственно итальянского предшественника Джамбаттисту Вико.

Как я уже вспоминал, при фашизме дон Бенедетто, хотя он и окружил себя ореолом «мученика»-оппозиционера, спокойно продолжал быть вместе с Джентиле вторым действующим лицом неоидеалистической диктатуры в Италии. Это все больше убеждало его в философском «совершенстве» собственной системы и в конечном счете по сути дела подорвало всякий стимул к исследованию у него и у его многочисленных учеников, для которых крочеанство стало верой. Немногие еретики, среди которых был и я, получили отставку, и прежде всего от преподавания.

Итак, в тот неаполитанский период я имел время для бесконечного чтения, вновь погрузившись также и в любимого мною Данте, автора, который оказывал на меня большое влияние с юности, и в Шекспира, чтением которого полностью и непосредственно на английском языке в великолепном оксфордском издании я мог похвастаться. Я перечитал Достоевского с его беспокойным пессимизмом, а затем «Назидательные новеллы» и «Дон-Кихота» Сервантеса, а также Монтеня, Паскаля, Картезия, Канта. Но было много и технического чтения в иностранных текстах и периодических изданиях, которые я заставлял приобретать Институт Бенинказа как необходимые для моих лекций или для книг, которые я собирался написать.

Из первых своих работ я, пожалуй, дорожу больше всего пространным исследованием об Уильяме Оккаме, опубликованным доблестным Караббой в Ланчано в 1931 году. Чтобы написать его, я потратил год. Но почти четверть его я провел в консультациях, на скорую руку просматривая и переписывая отрывки всех его работ из кодексов и инкунабул под непрестанным надзором служащих Неаполитанской библиотеки. Я провел розыски в «Патрологии» Миня и в текстах Схоластики: хорошее знакомство с ними было мне необходимо для последующего написания моей «Истории философии». Поскольку я любил Оккама, я начал с того, что после 1927 года прочел сотни страниц о нем, разбросанных между «De scriptoribus ecclesiasticis» Тритемио и «Annales minorum ad annos 1308—1323—1347» Уэддинга. Я посадил свое зрение на тысячах листов, собранных с упорством и мужеством этим пылким францисканцем XIII века, уроженцем Сюррея, проживавшим между Пизой и Авиньоном и умершим в Монако. Он был одинок и вдохновлен глубокой верой, но и столь же глубокой страстью к истине. Если учесть, что Средневековье, которое другие представляли далеким фидеистическим обскурантизмом, предстало предо мной благодаря ему близким и объятым светом; в моих долгих бдениях мне приходило на ум сравнивать этого Doctor invincibilis с противниками Кроче. Он жил в окружении Схоластики, но смог разбить ее догматизм во имя критического разума, который, почти что предвосхищая британский эмпиризм, делает из него первую крупную фигуру Нового времени. Я помню, что в 50-е годы я долго говорил о нем с моим учеником Умберто Эко (между прочим, автором могущей доставить большое наслаждение и ироничной

«Философии в стихах» о моих лекциях); как мне говорят многие черты ума его Уильяма де Баскервиля в романе «Имя розы» берут начало не от Конан Дойла/Шерлока Холмса, а именно от Оккама.

Да, это мое вынужденное отстранение от университетского преподавания позволяло мне по крайней мере много заниматься научными изысканиями и писать. Но я, конечно же, не переставал стремиться приступить к нему. Заняв второе место на конкурсе 1927 года, когда мне было отказано в той кафедре философии, которая оказалась свободной в Генуе, я принял участие в других конкурсах, но не одержал победы. Наконец на конкурсе 1933–1934 годов я победил, заняв первое место в тройке, состоящей из падуанца Стефанини и романьольца Галли. Это не понравилось Чезаре Мария Де Векки ди Валь Чизмон. Этот чванливый экс-квадрумвир, который тогда управлял Министерством общественного образования как казармой, подстрекаемый каким-то неизвестным «джентилеанцем», аннулировал конкурс. К счастью, его повторили в 1935 году с победой той же самой тройки. И я выбрал Турин.

Устроился я великолепно. Меня всегда считали нетипичным как южанина. Даже как мыслителя. Не знаю, что вызывает на нашем юге отдание предпочтения абстрактно-утопическому умозрению, начиная с Бруно до Кампанеллы и, конечно же, до неоидеализма. Что касается меня, я всегда сознавал, что в основе моего различия лежало, начиная с юности, влияние религиозной природы, если угодно, теистическое, т. е. освобожденное от позитивной религии, от самого католического клерикализма, который во имя Контрреформы продолжал одобрять Кроче. С одной стороны, проблема зла у Августина и, стало быть,

чтение Пор-Рояля и Паскаля должны были направить меня к сомнению — основе всякого конкретного экзистенциального исследования; а с другой — наложить почти кальвинистский, суровый, но не двойственный отпечаток на мое философское исследование.

В чопорном Турине благодаря влиянию Джансенио я великолепно устроился. Он был менее богат, чем Неаполь, и проживание там стоило меньше: в то время как за мою квартиру из пяти комнат в Вомеро я платил шестьсот лир в месяц, было достаточно и половины этой суммы за ту, которую я занял на улице Амедео Пейрона. Мне понравился также ученый мир, гораздо более оживленный и космополитичный: короче говоря, вовсе не провинциальный, как в Неаполе. Несмотря на фашизм, в Турине были живы воспоминания о Гобетти. Один из его друзей, художник Феличе Казорати, стал моим другом. Мы часто встречались, и по вечерам в его доме был праздник: дискутировали абсолютно свободно начиная с живописи и кончая музыкой, начиная с литературы и кончая философией. Нам было весело, даже если иногда и докучала декламация стихов, ставшая риторической начиная с Барало, со стороны того славного человека, каковым был Франческо Пастонки. У Казорати, помимо его картин (к сожалению, я не приобрел их), можно было также восхищаться прекрасными дамами. Некоторые из них (но я не открою их имен: gentilhomme qui le fait, jean-fouttre qui le dit) были поражены мрачностью Чезаре Павезе, хорошим другом которого я стал в начале 1939 года, того года, когда я получил доступ на факультет словесности на улице По, почти что после трех лет, проведенных на курсах по подготовке учителей. Чезаре не пользовал-

ся успехом у женщин. Они его постоянно очаровывали, но он не имел смелости заявить об этом. Иногда я отправлялся с визитом в издательский дом Джулио Эйнауди, где он работал. Мы говорили обо всем, и он порой признавался мне в своих мучениях. Например, он признался, что влюблен в одну из моих молодых учениц, Фернанду Пивано. Возможно, он не осмеливался высказывать собственные чувства также и из-за экономической необеспеченности. И в самом деле он вел весьма убогое существование. Летом, когда он хотел, чтобы я сопровождал его на велосипеде в ближайшие окрестности Турина позагорать, он избегал ресторанов, возя с собой немного хлеба и сыра. Иногда я затаскивал его в какой-нибудь ресторанчик, и была борьба, чтобы предложить ему завтрак: несмотря на зверский аппетит, он был очень гордым. Но одновременно и робким: его легко было напугать. Я помню, что несколько лет спустя, во времена Республики Сало, нас, ехавших на велосипеде бок о бок, остановил один военный. Чезаре побледнел. Затем, когда он узнал, что тот хотел лишь содрать с нас штраф, то приободрился, вплоть до того, что заплатил его с пренебрежительным жестом, после протестов солдата, потому что я был готов заплатить за обоих.

В 1939 году, едва мы познакомились, Павезе поразил меня сразу же своими умственными способностями, своей живой интеллектуальной любознательностью. Он долго расспрашивал меня о моей новой книге, только что опубликованной у Паравиа, первой в Италии по экзистенциализму, плоде пятнадцатилетних размышлений и изысканий — о «Структуре экзистенции». В этой связи я очень горд процитировать несколько высказываний Норберто Боббио (1965 г.):

«Среди работ, связанных с разрывом, безусловно, была наиболее обескураживающая. Она оказалась не похожа ни на одну из философских работ, которые писались в те годы: даже по форме она была шероховатая, прямолинейная, без обычного ораторского пыла и обычного диалектического виртуозничания. Книга была нелегкая; но поскольку она была написана строго, направляемая и поддерживаемая редкой дисциплиной ума, она позволяла себя понять. Несмотря на это, она оказалась сюрпризом, быть может, самым большим сюрпризом тех лет. Я очень хорошо помню, что мне и многим другим она показалась тогда метеоритом, упавшим с неба. Хотя об экзистенциализме начали говорить уже несколько лет назад, никто не был готов оказаться лицом к лицу с итальянским философом-экзистенциалистом, и еще меньше с уже завершенной и законченной итальянской версией экзистенциализма».

Считаю, что настал момент прояснить более обстоятельно, чем это я делал до сих пор, что подразумевается (и что подразумеваю я) под экзистенциализмом. Мне приятно подчеркнуть это через ту мою первую работу, в которой четко и ясно являют себя основные положения пройденного мною интеллектуального пути. С самого начала своих исследований я находился в поиске «тотальной» (но, безусловно, не всеохватывающей) философии, которая была бы в состоянии ответить на все запросы и чаяния современного человека и которая бы удовлетворяла требованиям как индивида, так и общности, отдельно взятой свободы в рамках общества, по-современному организованного и все более характеризующегося научными открытиями при постоянном уважении культурного плюрализма так называемой западной ци-

вилизации в ее многообразном, но определенном единстве.

Я всегда находился в поисках философии, учитывающей нашу конечность — в силу которой человек рождается, любит, радуется, борется, страдает, умирает, — но не впадая в нигилизм или релятивизм. Перво-наперво мне было необходимо прояснить само понятие «философия». Но как? Рассматривая оную в ее истории, я определил ее (я имею в виду «Структуру экзистенции») как «усиление, чтобы достичь бытия и остаться в бытии». Человек в своей конечности, говорил я себе, постоянно ищет удовлетворения, завершения, ищет устойчивости, которой он лишен. В своей конечности человек ищет **бытие**.

Стало быть, основная задача экзистенциализма, по моему мнению, должна быть следующей: исследовать до основания конечность индивида как постоянный поиск бытия. И в самом деле, я писал: «**Усилие к бытию принимается как определение бытия в его тотальности. Бытие, характеризующееся усилением к бытию, — экзистенция**». Из этого, добавлял я, «вытекает свойственная философии достоверность — достоверность самого бытия в его максимально проблематичной универсальности как **структуре** экзистенции... Философия не описание, осознание, разумение, понимание, обоснованное доводами откровение, мысль о структуре экзистенции. **Она — форма, в которой бытие осуществляет себя в возможности своей абсолютной неопределенности, т. е. в своей абсолютной свободе**».

К этим выводам (безусловно, не окончательным, потому что именно в умозрении, как утверждает Поппер, «поиск никогда не имеет конца») я пришел также, отдавая себе отчет в том, что на «конечную» и

«ограниченную» природу человека уже обращали внимание многие мыслители прошлого, так что сделали ее почти что константой западной мысли. Как справедливо отметил мой ученик Пьетро Киоди (в антологии «L'esistenzialismo», Loescher, 1958), для меня это умозрение было также и «философским климатом» и «атмосферой», которая с давних пор циркулировала в философии, «особенно ярко проявляясь у Сократа, Августина, Паскаля. Всякий раз, когда реальность стремилась мистифицировать себя перед глазами человека в предустановленном или каким-то образом гарантированном порядке; всякий раз, когда какая-то историческая (философская, или культурная, или художественная) структура, упрочившаяся на некоторое время, порождала иллюзию окончательно данного решения; всякий раз, когда разум или чувства, вера или неверие стремились установить необходимую связь с природой, бытием, Богом, ничто, — во всех этих случаях возврат к осознанию конечности и временности человеческого существования все больше определял экзистенциалистскую ситуацию».

В формирование подобного «мироощущения», безусловно, внесли вклад такие писатели, как Достоевский и Кафка, как я давно заметил для себя при чтении с наслаждением и пользой возвышенных страниц «Братьев Карамазовых», где человек постоянно свободно выбирает возможности собственной жизни и реализует их с полной ответственностью. И я также отдавал себе в этом отчет, погружаясь в похожие на наваждение кафковские муки, среди постоянно встречающихся тем зыбкости жизни («Процесс», «Замок») и лишенности смысла повседневного существования, которое просто уничтожает все человеческое («Превращение»).

Кроме того, в эту культурно-историческую обстановку нашего века внесли вклад потрясения, принесенные первым мировым конфликтом (притом, что второй в том, 1939, году должен был вот-вот разразиться), и разочарование по отношению к идеалам и культурным течениям XIX века. Это — похвальная обстановка кризиса, который в вышеупомянутой антологии столь великолепно описывается Киоди: «Итак, нужно было, чтобы романтизм исчерпал все свои ресурсы (как в идеалистической, так и в позитивистской форме), нужно было, чтобы Первая мировая война разрушила весь мир иллюзий объективной необходимости порядка детерминаций, постепенно освобождающихся от индивидуальной "негативности"; нужно было, чтобы искусство через контакт с его типичными внеевропейскими проявлениями увидело, как рассеивается абсолютность его структурных определений (форма, пространство, фигура, цвет и т. д.); нужно было, чтобы наука увидела, как выливается в глупость ее стремление дать теологоподобное знание; нужно было, чтобы сама религия оказалась еще раз перед преобладанием зла и разрушения, — дабы возродилась во всей своей напряженности экзистенциалистская ситуация, а с ней и кьеркегоровское требование экзистенциальной философии. Война, ненависть, разруха, предательство, поражение, горькая победа обнажили рифы, вечно пролегающие между морем существования и портом Абсолюта: смерть, заблуждение, вину, ничто, бессилие, время».

Но — помимо того, что экзистенциализм — это «ситуация», «климат» или «обстановка» — он был (и является) определенным философским течением, с некоторыми общими элементами у различных мыслителей: 1) основным значением, придаваемым

рефлексии над **экзистенцией**, понимаемой то как абсолютно специфический элемент человека, то в ее отношениях с бытием, определяемым либо как **бытие, данное в опыте**, либо как **онтологическая структура** (Бытие Мартина Хайдеггера), либо как **Божественный Абсолют** (Трансцендентность Карла Ясперса, Тайна Габриэля Марселя, Бытие—Истина Луиджи Парейзона); 2) важной ролью, которую для человека в этом экзистенциальном отношении с бытием играет **выбор** (вместе с имплицитно содержащимися в нем риском и ответственностью); 3) значением, придаваемым **свободе**, необходимой для человека, чтобы осуществлять собственный выбор, реализовать собственные возможности, поскольку последние помещены в две крайние точки **подлинности** и **неподлинности**; 4) значением, придаваемым тому факту, что человек является **единственным**, неповторимым существом в своем индивидуальном поиске бытия.

С моей точки зрения, которую я прежде всего уточнил в работах «Введение в экзистенциализм» (1942 г.) и «Позитивный экзистенциализм» (1948 г.), основополагающей являлась индивидуальная свобода наряду с осознанием того, что человек — именно как столь же сознательно погруженный в свою «конечность» — может избежать нигилизма и релятивизма с помощью опыта и разума. Но об этом чуть позже.

Я выразил эти свои убеждения на страницах — обдуманных мною одна за одной буквально до последнего слова — моей работы «Структура экзистенции» с критическими ссылками на Кьеркегора, который первым предложил философскому исследованию эффективные инструменты, такие как понятие возможности, выбора и экзистенции (понимаемые как присущие индивиду способы существования), и прежде

всего на Канта, который впервые выдвинул на первый план **возможность** и усилие человека, дабы обрести бытие.

Тогда, в 1939 году, у меня сложилось ощущение, что моя первая итальянская работа по экзистенциализму почти что совпадает с поражением идеалистического оптимизма. Две диктатуры вот-вот должны были кончиться — диктатура Кроче и Джентиле в культуре и политическая диктатура Муссолини. В глубине души многих фашизм умер давно, и Италия оказалась теперь на краю пропасти, вступив во второй мировой конфликт.

VI
«ВЫВОДОК» ФРОНДЕРА БОТТАИ

Чем больше я был свидетелем краха идеологических абстракций в конце 30-х годов, тем больше я стремился вернуть философию к конкретике повседневности, к ответственным индивидуальным выборам. На исторической арене вот-вот должны были сцепиться — с перспективой миллионов смертей — два противоположных политических мифа, оба всеобъемлющих, как следующие принципы «Левиафана» Гоббса: «Ищи мира и стремись к нему, когда есть надежда добиться его; а когда нельзя добиться его, старайся использовать все выгоды и преимущества войны». Основываясь на допущении «homo homini lupus», вторая часть этого высказывания теории естественного права полностью подминала под себя первую. Отсюда в те годы столкновение двух культов

государства, рожденных от одного и того же корневища гегелевского Абсолюта: с одной стороны, гитлеровский культ государства, вдохновляемый мрачным пророчеством Шпенглера о «Закате Европы»; а с другой — диалектический материализм с собственной жестокой марксистско-ленинской утопией.

Оба эти культа государства казались мне иррациональными, даже если первый прикрывался, как щитом, эффективностью deutsche Technik, а второй просвещенческими постулатами 1789 года. Это были политические мифы, которые победили и закабалили индивидов, попавших в их тиски без всякого серьезного сопротивления. Видя, что Италия втягивается в это столкновение, я глубоко страдал. Я чувствовал себя участником — в силу моих убеждений и моей изоляции — чего-то вроде «внутренней эмиграции», но одновременно вовлеченным в драму моей страны. И я чувствовал, что должен не предрекать поражение, а бороться против всякой идеологии, уничтожающей свободный выбор индивидов. Я думал, что Сенека жил во времена Нерона — и даже при его дворе, — однако это не помешало ему бороться в своих трактатах и письмах о морали за автономию воли и за независимость мудреца. Поэтому безумие и жестокость «арийского мифа» были для меня равнозначны безумию и жестокости, совершаемым во имя тиранического, основанного на неравенстве «классового мифа».

Я помнил, что надо было прежде всего предупредить молодое поколение о том, какую пустоту скрывала в себе каждая риторическая пропагандистская формула. Такие, как и марксистско-ленинские режимы, которые как раз поэтому сегодня и вынуждены полностью изменить себя, фашизм был превращен

в церковь без веры в Бога с одной религией власти. Хотя и выросшие в среде официальной фашистской пропаганды и спортивных военизированных состязаний, многие молодые люди испытывали чувство возмущения. После двух лет конфликта многие уже пришли к антифашизму, а некоторые и к марксизму. Иногда я спрашиваю себя, пошли бы они на то, чтобы — без трагедии бомбардировок и непрерывных военных поражений — восстать против европейской и мировой нацификации, последней цели Гитлера?

Я осознаю, что высказываю предположение, что вступаю в зыбкую область возможного. Существовала оказывавшая сильнейшее давление действительность. Сказав в 1940 году «да» войне на стороне немецких победителей, которые быстро превратились в побежденных, Италия была лишена того длинного — безусловно, слишком длинного пути, который был пройден к демократии нейтральной Испанией; более того, она была на пути к гражданской войне, являющей собой худший тип войны.

Но кризис сознания существовал уже давно, по крайней мере начиная с расовых законов. Симптомом этого недуга являлся журнал «Primato», который, хотя он и был основан (1 марта 1940 г.) Джузеппе Боттаи, во многих аспектах бóльшим фашистом, чем Муссолини, представлял критическое сознание режима. Я никогда не разделял позиции Боттаи, одного из старых иерархов, министра корпораций в 1929–1932 и национального образования в 1939–1943 годах. Я не был фашистом, и все же я высоко ценил его способности как блестящего организатора культуры и его внутреннюю честность, которая в ночь 25 июня заставила его стать в ряды Дино Гранди против Муссолини. Я не одобрял его, когда в 1938 году

он представил документ по «защите расы», направленный против преподавателей и студентов — евреев; и, более того, не был о нем высокого мнения, потому что даже в номерах «Critica fascista», которые мне попадались на глаза, он не был тупым исполнителем.

Он доказал это в «Primato». На самом деле этот выходящий раз в две недели журнал делали Джорджо Беккьетти и Тестадоро, т. е. Джорджо Кабелла. Но, безусловно, именно Боттаи, благодаря своему собственному положению сделавший его весьма распространенным в итальянской школе, придал ему эту печать явного инакомыслия, приглашая туда молодых людей, обвиняемых в криптокоммунизме или во всяком случае весьма критически настроенных по отношению к режиму: Джиайме Пинтора, Антонелло Тромбадори, Марио Аликату, Элио Витторини, Альфонсо Гатто, Ренато Гуттузо, Карло Мушетту, Васко Пратолини, Индро Монтанелли. В действительности в «Primato» сотрудничали все самые блестящие имена итальянской культуры от поэзии до эссеистики, от прозы до живописи. Приведу некоторые из них: Монтале, Унгаретти, Квазимодо, Кардарелли, Альфонсо Гатто, Марио Прац, Де Робертис, Бонтемпелли, Тромпео, Чекки, Джанфранко Контини, Джованни Маккья, Буццати, Сольдати рядом с рисунками и гравюрами Маккари, Бартолини, Сассу, Биролли, Карра́, Де Ки́рико, Лонганези и десятки и десятки других, среди которых и мой друг Савинио. Мы уважали друг друга, Альберто и я; к сожалению, мы не часто встречались. Когда я выбирался в Рим, было радостно побеседовать с ним в каком-нибудь ресторанчике или в кафе Греко: Савинио был весьма внимательным к миру культуры, обладая гениально-

стью, в которой — и это я говорю с полной уверенностью, что не ошибаюсь — он превосходил Де Кирико не только в литературном плане, но и в живописи.

Так с «Primato» Боттаи открывается новая фаза в итальянской культуре. Даже если, выхаживая, как квочка, интеллектуальный антифашистский класс, он никогда — в послевоенное время — не ставил себе это в заслугу, трудно предположить, чтобы он придал подобную печать собственному детищу без всякого расчета. Быть может, не того — которого я все же не исключаю — пережить режим в случае его краха, а скорее в надежде изменить последний «изнутри» посредством голосов многих интеллигентов frondeurs (например, Лонганези, Бранкати и Монтанелли), а также извне посредством тех, кто, подобно мне, не был фашистом.

Признаюсь, однако, что я был изумлен, когда в Турине в конце 1942 года получил письмо Кабеллы. Я не был знаком с ним, точно так же как не знал лично Боттаи. Но, безусловно, им обоим (и Джованни Джентиле, все еще благородному отцу культуры режима) была известна моя «неофициальная», отдающая либерализмом философская позиция. Меня приглашали руководить дискуссией об экзистенциализме. Я принял это приглашение, поскольку считал его фактом чрезвычайной важности для культуры тех лет. И тем более знаменательным, потому что имелось одобрение Джентиле, которого я встречал лишь несколько раз в ходе какой-то конференции; но я знаю, что он уважал меня, потому что на конференции, организованной в 1942 году в Пизе одним из его сверхправоверных учеников, Армандо Карлини, он сказал: «Здесь меня понимает лишь Аббаньяно». Взирая с высоты собственно идеализма, поборника

«сообщества», которое должно создаться посредством «диалектического» схождения противоположностей, Джентиле в сущности был по-человечески гораздо добродушнее, чем Кроче. Он покровительствовал многим евреям, позволив, например, бежать от расовых преследований марксисту Родольфо Мондольфо, оказав ему помощь с выездом в Аргентину. В итальянской да и в европейской культуре образовалась глубокая брешь, когда он был убит за приверженность Республике Сало, связанную вовсе не с гнусными мотивами, а с чувством личной верности Муссолини и самому себе, когда наша страна была уже оккупирована, а гражданская война шла полным ходом. Позже я узнал, что, получив известие о его убийстве, Кроче не выказал никакого сожаления.

Приглашение сотрудничать в «Primato» в связи с опросом все же было не первым знаком того, что начало что-то меняться, хотя никто в Италии и не подозревал, что 25 июля было не за горами. Речь шла об изменении культурного климата, которое я непосредственно наблюдал благодаря успеху, приобретенному мною в Турине своими лекциями вне стен самого университета. Спрос также пришелся по вкусу, и Кабелла сообщил мне, что в этой связи в журнал пришло почти пятьсот писем. В первом номере за январь 1943 года первым выступлением было мое. За ним по указанию со стороны Кабеллы и Боттаи последовали выступления Энцо Пачи, Армандо Карлини, Уго Спирито, Франческо Ольджати, Августо Гуццо, Панталео Карабеллезе, Камилло Пеллицци, Гальвано Делла Вольпе, Чезаре Лупорини и Антонио Банфи. Под занавес выступил и Джентиле, и благодаря Боттаи последнее слово было за ним.

Но я был в одиночестве. Наряду с вполне предсказуемой враждебностью джентилеанцев (Карлини,

Спирито, Гуццо, Карабеллезе и Пеллицци) ни один из других участников дискуссии не проявил ко мне благоволения. Ни тогда почти пятидесятилетний Делла Вольпе, связанный с гегельянством и прибившийся к Марксу, во имя абстрактного «универсального» обвинивший меня в «романтическом индивидуализме». Ни Лупорини, также близкий к марксизму в работе «Ситуация и свобода в человеческом существовании» (1942 г.), ни католик Ольджати. И даже лучшие умы этой группы, Энцо Пачи и Антонио Банфи. Исследователь Парменида и Ницше, Пачи (который разрабатывал в это время свою «реляционистскую» теорию: «я» полагает себя и познает в отношении с другими экзистенциями) ошибочно утверждал, что экзистенциализм берет начало, как отрицание неизменного парменидовского **Бытия**, от Ницше, чье учение о сверхчеловеке, напротив, относилось с презрением к индивидам. И сам Банфи, наиболее оригинальный и прилежный мыслитель, в конце концов определил то, что я тогда разрабатывал, как «эпизод» философии опыта, которым стал затем марксизм.

В своем «Возражении оппонентам» и прежде всего Джентиле («Primato», 15 марта, 1943 г.) — и это вспоминает (в своей «Хронике итальянской философии», Laterza, 1975) такой прилежный ученый, как Эудженио Гарэн, являющийся также и выдающимся филологом, — я не скрывал, чем я обязан актуализму самого Джентиле: и это я признаю охотно — здесь, сейчас — уточняя то, что было выявлено Гарэном, т. е. что я изгнал из актуализма «всю его самонадеянность, воздвигающую абсолютные процессы и окончательные незыблемые истины». И в самом деле, в этом номере «Primato» я разъяснил Джентиле

сущностные различия между экзистенциализмом, с одной стороны, и актуалистическим идеализмом, с другой: «Разрыв касается: 1) сведения человека к мыслящему субъекту; 2) дальнейшей редукции к эмпирическим и несущественным элементам конститутивных аспектов конечной природы человека». Этим своим занятием позиции — цитирую еще раз Гарэна — я стремился «обрести вместе с конечностью индивида, противопоставленной универсальности мысли, других людей, общество и вещи, возвращая смысл ценностям, жизни, науке, пусть даже не в рамках иллюзии абсолютной уверенности, а в риске свободы, которая вновь обретает свою возможность и свой смысл в историчности, принимающей во времени те измерения, которые уничтожила вечность. Аббаньяно, который начинал свою работу возвращением человеческого смысла актуализму или, лучше, нахождением вновь того человека, которого потеряла актуалистическая "теология", завершал ее возвращением смысла той истории, которую уничтожил историзм, уничтожив свободные индивидуальности».

Что касается других оппонентов, я в этом признаюсь, то даже возражения Пачи и Банфи — и я говорил им это, когда мы стали большими друзьями — мне показались всего лишь болтовней. Мы проигрывали войну и нужно был занять определенную позицию. Об этом я и писал. То, что я утверждал во «Введении в экзистенциализм», работе, которую издали в 1942 году и которую и сегодня продолжают переиздавать, я соответственно все еще утверждал и в «Primato» (15 марта 1943 г.): «Экзистенциализм призывает человека к **занятию позиции** по отношению к собственной конечной природе, ясно осознанной и принятой. Философствование, которое он стремится

обосновать, есть подлинное **существование**, существование, достигшее откровенности и искренности с самим собой. И в самом деле, невозможно философствовать, оставаясь на уровне объективной констатации, рациональности, дискурса, мифа. Необходимо **занять собственную позицию**». Такова подлинная цель всей моей мысли, всей моей жизни.

VII
В ПОДРАЖАНИЕ САРТРУ

Никогда небо Турина с еще заснеженной короной Альп не казалось мне залитым настолько солнечным светом, как тогда, когда 28 апреля 1945 года кончился кошмар войны. Город был наводнен тысячами автомобилей, которые, прежде спрятанные, потому что немцы собирались реквизировать их, двигались теперь, громко сигналя, по центру в обстановке веселого народного праздника. Город, разрушенный на треть бомбардировками, с этого момента думал лишь о своем восстановлении в той пылкой атмосфере надежд, которая охватила всю нацию.

Ею заразился и я. К счастью, я не имел непосредственных убытков. С 1941 года я переселился в Мондови́ и два раза в неделю приезжал на поезде в Турин ради своих лекций. В те ночи, которые я был вынужден проводить в городе, я был свидетелем разрушения целых кварталов и даже дома, расположенного перед моим. Но все у меня шло как нельзя лучше. После 8 сентября 1943 года наемники Сало пришли в поисках меня, но безрезультатно, ибо я нашел убежище

в доме одного ученика в самом центре. Потом меня больше не искали, у них было предостаточно других военных забот, помимо той, чтобы дать цикуты философу. Проглотить горькую пилюлю заставил меня (но косвенно, в рецензии на книгу Франческо Де Бартоломеиса «Идеализм и экзистенциализм»: Ricciardi, 1944) именно Кроче в первом номере (1 марта 1945 года) «Quaderni della Critica», где он писал: «Экзистенциализм был в Италии последней модой дилетантского философствования и вместе с тем большей части академической философии, всегда падкой на моду, каковой бы она ни была. В освобожденной Италии о нем больше не говорят, но я не знаю, продолжатся ли его благородные занятия в республиканской Италии, где было много его поборников. Безусловно, посредством удрученности и депрессии, вводимой им в духовную жизнь, он отвечает на темные и нездоровые склонности души». Ядовитость остроты, в силу ссылки на Республику Сало, меня ничуть не задела, если учесть, что для того, чтобы сделать ее безобидной, существовало противоядие — отчаянная ярость дона Бенедетто из-за того, что он не был больше королем итальянской философии; он, вероятно, не знал, что один из его учеников Пьетро Киоди (будущий переводчик «Sein und Zeit»), мой лучший друг, как смельчак сражался в рядах Сопротивления в горах, наживая себе из-за полной лишений жизни болезнь, которая затем привела его к преждевременной смерти.

В 1945 году я продолжил преподавание вместе с моими коллегами, среди которых были милые друзья Фердинандо Нери, Карло Августо Виано, Франческо Адорно, Августо Гуццо. Я поддерживал контакты с многими моими студентами: среди студентов

военных лет я помню Франко Ферраротти, для которого я несколько лет спустя заставил создать в Риме кафедру социологии, и тех же самых Киоди и Пьетро Росси, моего преемника в 1976 году на кафедре истории философии Туринского университета. Я отчетливо мысленно вижу лица молодых людей, которые на протяжении четырех поколений сменялись на моих лекциях, и я мог бы перечислить их имена одно за другим. Привилегия возраста — позволить себе эти воспоминания, пропитанные горечью о тех из моих студентов, кто в настоящее время ушел из жизни. Обучая, я всем старался внушить уважение к себе и к другим, страсть к истине.

Конец идеалистической диктатуры совпал в наших университетах с совершенно новым брожением. И с некоторой растерянностью, если учесть, что Парейзон (в главе «Экзистенциализм» (1946) своих «Исследований по экзистенциализму»: Sansoni, 1950) определил это брожение как «двусмысленное», добавив, что «наряду с экзистенциализмом, который выдвигает себя как решение у Аббаньяно и Пачи, существует, с одной стороны, материалистическое и гуманистическое развитие экзистенциалистской проблематики у Делла Вольпе и Лупорини, а с другой — очерчивается программа христианского экзистенциализма у христианских волюнтаристов, таких как Кастелли, Бонджоанни, Ладзарини». Я должен сказать, что тогда, в первые годы, небольшое замешательство действительно существовало. Что-то вроде конформистского натиска, если учесть, что некоторые молодые ассистенты, увлеченные этим натиском (и модой), стремились привербовать к экзистенциализму уже досократиков...

Гораздо более серьезным было сохранение двух старых итальянских пороков — вселяющей спокойствие потребности находиться в стаде и конформизма, который быстро кончил тем, что впряг многих интеллектуалов в марксистскую повозку. От меня также не раз требовали присоединиться, но, будучи всегда либералом по убеждениям и по темпераменту, я отказывался. Вступили в КПИ (и являются ее приверженцами до сих пор) многие мои коллеги и немало молодых людей, присутствовавших на моих все более многолюдных лекциях.

Я удивлялся тому, что все чаще там видел лиц разного возраста и положения, а иногда даже и прекрасных дам (среди которых в первом ряду находилась, ставшая в 1946 году моей второй женой, Марион Тэйлор, с которой я сотрудничал по делам ее издательского дома). И я улыбался, стараясь скрыть некоторую снисходительность к той, которая мне напоминала, что на заре века этот успех принадлежал по праву Бергсону.

Как эхо парижского Сен-Жермен-де-Пре в Турине, экзистенциализм стал модным, предлогом для экстравагантной одежды и поступков. Даже в ученой среде одно время не было недостатка в подражании некоторым жестам Сартра, его хайдеггеровской «ниентификации» (L'être et le néant).

Речь шла о преходящем феномене, который меня не задел. То, о чем я размышлял долгие годы, начинало являть себя как поиск, который, хотя он и брал начало от Хайдеггера, но не уничтожал себя в познавательном и моральном релятивизме. Напротив, он обретал четко выраженный характер, начиная с заглавия работы «Позитивный экзистенциализм», над которой я тогда трудился и которую опубликовал

в 1948 году. Этой книгой я еще более четко отделял свой экзистенциализм — позволю себе сказать более оригинальный — как от «онтологического» (который отождествляет бытие с метафизикой — хайдеггеровское Бытие), так и от экзистенциализма, который отождествляет его с «Божественным Абсолютом» (Ясперс, Марсель, Парейзон). Я, напротив, обращал внимание на «опытное бытие» («я», другие, мир), занимая позицию абсолютно светского характера.

Но, хотя и светская, эта позиция была далека, как я сказал, от нигилизма и релятивизма. Хайдеггер понимал жизнь как «ничтожную основу ничтожности», не способную позволить нам выйти из ничто, в которое мы погружены; Ясперс заявлял о нашей невозможности достичь бытия под знаком безысходности, отчаяния и краха; Сартр рассматривал экзистенцию как лишенную истинного выбора из-за непреодолимой границы, которую последний, будучи осуществленным, ставит нам по отношению к бесконечной тотальности других выборов. Со своей стороны, я хотел противопоставить себя этим «негативным» формам. И утверждал — во что продолжаю верить и сейчас, — что жизнь хотя и движется в области возможностей и, стало быть, сомнения, она обретает определенность для индивидов в сущностно «нормативной» форме, как должное, и позволяет каждому сохранять собственное достоинство, критическую функцию, свободу.

И в самом деле, в «Позитивном экзистенциализме» я писал: «Человек в любом случае ищет удовлетворения, завершения, устойчивости, которых ему недостает. **Он ищет бытие**. Это состояние определяется его конечностью. Если он ищет бытие, то он им

не обладает, он **не** есть бытие. Уяснить себе эту конечность, исследовать до основания ее природу — фундаментальная задача экзистенциализма. Но уяснить ее себе и исследовать — значит не только сделать ее объектом умозрения, но и воплотить и, стало быть, принять решение. Здесь четко вырисовывается новая перспектива экзистенциализма. Он требует от человека **вовлеченности в собственную конечность**. Он требует, чтобы в поиске бытия, составляющего субстанцию всякой его повседневной или исключительной позиции, он не забывал и не игнорировал именно эту субстанцию... Это требование закрывает перед ним определенные перспективы, но сразу же открывает другие, гораздо более плодотворные. Оно закрывает перед ним перспективу конечного удовлетворения, окончательного и неотчуждаемого обладания, слишком доверчивого и бездейственного ожидания; но открывает перспективу борьбы, самореализации и обретения. И в этой перспективе положение вещей меняется. Человек не должен набрасываться на бытие с претензией, что он ухватит его и сможет когда бы то ни было господствовать над ним полностью, он не должен питать иллюзию, что он превратится в него и отождествится с ним — иллюзию, которая готовит ему неизбежное впадение в смятение и отчаяние. Напротив, он должен упрочиваться в своей способности к поиску и приобретению, принимая и признавая собственную ограниченность и трудясь в рамках этой ограниченности вглубь посредством отказа от всякого рассеяния. Эта вовлеченность одновременно является признанием последней природы человека как конечности: человек — **изначальная, трансцендентальная возможность поиска бытия»**.

Я также стремился прояснить, насколько независимость наук должна отличаться от марксистской и

неопозитивистской «научности», вдохновляемой ее всеобъемлющим характером и легковесным оптимизмом. Это я сделал вместе с друзьями и коллегами уже в годы войны посредством ряда взаимных встреч, ставших затем лекциями и, наконец, вылившихся в книгу «Логические основы науки» (Silva, 1947). Она наряду с моими выступлениями содержит выступления математиков Буцано и Фролы, биолога Адриано Буццати-Траверсо, Джеймоната и физика Персико. Ее публикация стала важным событием, потому что во многих городах образовались Методологические научные центры (в Милане его основал Сильвио Чеккато), с головой погрузившиеся в исследования, которые, между прочим, привели к обоснованию кибернетики и современной эпистемологии.

Это было нелегкое для науки время. С одной стороны, многие мыслители испытывали по отношению к ней страх в силу того, что они увидели, что она порабощена иррациональными мифами и преступлениями национал-социализма; с другой — существовал пессимизм относительно возможности науки в себе и, более того, относительно самого разума, считавшегося неспособным разрешить многие проблемы человека, начиная с политических. Последняя точка зрения была выражена в 1944 году (в работе «Миф о государстве» Эрнста Кассирера): «Когда речь идет о политическом действии, кажется, что человек следует нормам, совершенно отличающимся от норм, признаваемых во всех его чисто теоретических видах деятельности. Никому и в голову не пришло бы разрешить какую-то проблему естественной науки или техническую проблему посредством методов, рекомендуемых и принимаемых при решении политических проблем. В первом случае мы ограничиваемся использованием

рациональных методов... Но в практической и социальной жизни человека кажется, что полное поражение рациональной мысли является окончательным и бесповоротным. Обратите внимание, что в этой сфере современный человек забывает все, чему он научился в ходе развития своей интеллектуальной жизни. Ему предписывается вернуться к первым рудиментарным фазам человеческой культуры. Здесь рациональная и научная мысль открыто признаются в своем банкротстве, в своей безоговорочной сдаче перед тем, что является их самым опасным врагом». Эта позиция Кассирера — выраженная в момент отчаяния как раз при виде того, что техника порабощена «мифом» — мною никогда не разделялась. В своих работах я всегда стремился отвести истинную роль разуму как раз для того, чтобы нанести поражение иррационализму и «мифам», также и в политике.

Этот период был для меня не только периодом научных изысканий, но и периодом путешествий, особенно на международные конференции. В начале 1947 года я отправился на конференцию, которая была организована в Аргентине, в Кордобе, чартерным авиарейсом на «Вискаунте», естественно, с винтовым двигателем. После долгой болтовни о Кьеркегоре с его самым главным экзегетом в Италии, падре Корнелио Фабро, я вздремнул; вдруг меня разбудила моя жена Марион, чтобы показать мне, что один из двух моторов был объят пламенем. Мы спаслись, будучи на волосок от смерти. Я не боялся ее и продолжаю не бояться, потому что она составная часть существования. Но я очень радовался, что избежал ее. С нами радовался и сам Перон во время пышного приема в нашу честь в Буэнос-Айресе, организованного его женой Эвитой; не будучи очень красивой, она

тем не менее была очаровательна. Перон же производил иное впечатление из-за робости, которая внезапно выступала наружу, из-за его неугомонного тенорового говора. Поскольку он посещал Военную академию в Турине (ту самую, в которой несколько лет спустя поднабрался опыта Каддафи), он в совершенстве знал итальянский. Днем позже я получил в присутствии его и Эвиты диплом доктора honoris causa в местном университете и снова побеседовал с аргентинским caudillo. Он заставил меня улыбаться: и в самом деле, он жестикулировал как южанин, но говорил со мной с сильным пьемонтским акцентом. Итак, я прибыл в Кордобу на конференцию, а оттуда в Сан-Паоло в Бразилии и Нью-Йорк. Помню формальную холодность, с которой со мной обращался в Итальянском доме Джузеппе Прецколини: даже если затем, через несколько лет после того, как мы стали друзьями, он мне признался, что тогда, в 1947 году, он из моего ничего не прочитал. Но, беседуя со многими сегодня известными коллегами, такими как Ханс-Георг Гадамер, я замечал, что получаю большее одобрение, чем сам Сартр, который в то время был чем-то вроде star и вел себя как таковая. Когда я вернулся в Нью-Йорк через десять лет, меня очень развеселил тот факт, что принятым в качестве star оказался я.

Прежде всего я продолжал заниматься научными изысканиями и писать. И я не прекратил этого вплоть до сегодняшнего дня, даже если ограничиваю главным образом мое чтение. Философская панорама в Италии весьма широка. Существуют мои ученики, такие как Пьетро Росси, занимающий с 1976 года — как я уже упоминал — кафедру, которая была моей в Туринском университете, и Карло Августо Виано. Существует Ваттимо со своей «слабой мыслью»,

существуют «сторонники мелиоризма», как Века, эпигоны Ницше, как Каччиари; существуют среди католиков два высоких ума, таких как Августо Дель Ноче и Витторио Матье, занятые соответственно философско-политической медитацией и углублением учения Канта; существует Эмануэле Северино, обсуждающий проблему бытия в полемике с Хайдеггером; существуют историки науки, среди которых выделяется Паоло Росси; существует мой старый (и огромный) Джеймонат. Не могу не упомянуть двух моих доблестных учеников и сотрудников в силу помощи, которую они оказали мне в важной работе: Бруно Майорку, который ведет библиографию моих работ и того, что о них продолжает публиковаться, и который отредактировал для U. T. E. T. сборник моих экзистенциалистских трудов с тонкой и блестящей презентацией; и, наконец, Джованни Форнеро, который просмотрел и расширил мой учебник для лицеев «Философы и философия в истории», изданный Паравиа, сделав его более полным при верности тем принципам, которые меня на него вдохновили.

Что касается моей журнальной деятельности 50-х годов, то я с гордостью вспоминаю, что основал вместе с Франко Ферраротти «Quaderni di Sociologia», первый итальянский журнал по этой дисциплине; и руководил с Норберто Боббио, начиная с 1952 года, «Rivista di Filosofia». В 1953 году я основательно выступил против догматизма с группой ученых, которые по моему приглашению съехались со всех концов Италии в Турин, чтобы обсудить вместе следующие тезисы: 1) философское исследование не должно догматически замыкаться на достигнутых результатах, а должно все время оставаться открытым; 2) оно должно выявить место, которое в современном мире занимает наука; 3) оно должно также

заняться социальным миром и поэтому защищать и в политическом плане собственную возможность.

Затем я опубликовал работу «Возможность и свобода» (Taylor, 1956), чтобы прояснить дальше эти позиции. Я сделал это так, как соблаговолил изложить в уже упомянутой здесь «Хронике итальянской философии» Эудженио Гарэн: «В начале 1955 года Никола Аббаньяно точно указал на явную оппозицию экзистенциализма романтизму и идеализму, по крайней мере по некоторым основополагающим пунктам: неустойчивость и неопределенность реальности в противовес оптимистическим гарантиям абсолютных и предустановленных планов; сомнительность и проблематичность, риск и неуверенность в противовес всякой риторически утешающей перспективе; ограниченность и конечность вопреки бесконечной творческой свободе; не фатальный прогресс истории, а неопределенность и опасность поражений; ценность мирского, вещей там, где "романтизм считал малозначительными некоторые негативные аспекты человеческого опыта, такие как страдание, безысходность, болезнь, смерть, потому что они не касаются бесконечного начала, которое проявляется в человеке, и поэтому для него не существуют". Аббаньяно подчеркивал близость **этого** экзистенциализма, понимаемого как философия, погруженная в конкретный человеческий опыт, целой группе современных научных и философских проявлений и... указывал также на три сходящиеся линии: эмпиризм и методологию наук; строгое рассмотрение природных и социально-исторических условий по отношению к технике исследования и контроля и в противовес чисто вербальному решению человеческих проблем; светское и мирское исследование социально-исторических условий».

Я не смог бы лучше вкратце изложить свою точку зрения, чем это осуществил Гарэн, который делал вывод (приводя цитату из моей работы «Смерть или преобразование экзистенциализма»; «Nuovi Argomenti», gennaio-febbraio, 1955), что именно мой экзистенциализм «не принимал участия ни в мифе Науки, ни в мифе Антинауки, ни в мифе Техники, ни в мифе Антитехники. Он пытается понять технику и науку в их историческом формировании и в их современной реальности, рассматривая их в их действительном развитии и с точки зрения человеческих возможностей, из которых они берут начало или которые из них берут начало. Он не скрывает от себя ни ограниченности науки, ни опасностей техники. Но он не допускает ни того, чтобы ограниченность науки могла быть преодолена ложным или основанным на предрассудках знанием, ни того, что опасностей техники можно избежать простым осуждением самой техники во имя "ценностей духа". С опасностями, вытекающими сегодня из науки и техники (начиная с атомной бомбы и кончая механизацией человека), борются не посредством предсказаний, пророчеств и мифов, а только находя и подвергая проверке другие **правила** и **нормы** совместной человеческой жизни, которые древние называли "мудростью" и поиск которой всегда был задачей философии».

Скольких мыслителей я видел сражающимися за или против моих тем, которые уже в 1955 году были самыми насущными для человечества и о которых даже и сегодня продолжают — в попытке разрешить их — дискутировать, и прежде всего в политическом плане, где-то между справедливой озабоченностью «зеленых» в пользу чистоты окружающей территории и их пустым разглагольствованием против ядерной энергии, которая, став «очищенной» и лишенной

опасности посредством термоядерного синтеза, может пойти лишь на пользу обществу.

Для меня период 50-х и 60-х годов был временем изнурительного, напряженнейшего труда. Италия быстро менялась, и из Турина это преобразование двигалось на четырех колесах малолитражек, посредством которых ФИАТ — дабы как-то компенсировать большую иммиграцию с Юга на собственные фабрики — протискивался вниз по автострадам, которые правительство строило быстрыми темпами, удлиняя их из года в год, чтобы продажей автомобилей благоприятствовать занятости рабочей силы и национальному и иностранному туризму. Это были годы социальной напряженности, столь же сильной, как и порывы к перестройке, и прежде всего в Турине. Но существовала также и Италия felix, которую я отчасти вспоминаю с чувством горечи, потому что там была распространена коррупция, как ни на каком другом уровне; и если характеризовать привычки итальянцев, начиная с семей, то существовали простота и даже невинность, сегодня по большей части исчезнувшие. Порядок, правда, был мало-мальски гарантирован «ежовыми рукавицами» Челере ди Шельба (который, между прочим, непрерывно вел огонь против «интеллигентщины»); существовало и весьма значительное социальное неравенство; был также распространен конформизм, особенно в политике (а также в так называемых «костюмах»: достаточно было какой-нибудь прекрасной синьоре появиться в купальнике, состоящем из двух деталей, как добропорядочность на пляжах давала волю чувствам посредством публикации статей в газетах). И непомерная беспечность при первом экономическом буме начинала поднимать в стоимости векселя прежде всего ради того, чтобы приобрести электроприборы и

«Веспы»; или, быть может, дачу, которыми легионы строителей были готовы утыкать, замуровав в бетон, все побережье полуострова. Самодовольное бескультурье не выказывало никаких признаков к уменьшению, и порой кто-то из моих молодых студентов (или коллег) спрашивал меня: зачем мы себя столь много утруждаем изучением философии, чтобы писать и публиковать книги? Я неизменно отвечал: «Затем, что философия должна помогать другим людям жить».

Это были годы сильного брожения. Являюсь ли я laudator temporis acti? Возможно, и так, потому что эти годы совпали с моей наиболее полной и мощной зрелостью. Но объективно, если посмотреть на них a posteriori, позитивное преобладает над негативным; затем они потонули в том опасном конформизме, из которого мы только что вышли и который вместе с терроризмом кажется нам уже очень далеким. Человеческая природа имеет в себе сильное противоядие, особенно в памяти, которая становится дальнозоркой.

Что касается меня, то я также испытываю удовольствие с близоруким упорством попадаться на крючок настоящему, моей работе. Но это не мешает мне спокойно делать вывод, что 50-е и 60-е годы были годами, наполненными всецело трудом. Редко я мог позволить себе какие-то путешествия. Лишь летом я пускался (это я делаю еще и сегодня: йод поднимает мой тонус) в долгие плавания в прозрачном море Санта-Маргарита на пару часов, чтобы сразу же снова занять свое место за письменным столом. Как того требует Эпикур или, еще лучше, учит Сократ в «Протагоре», я всегда был способен контролировать свои наслаждения, включая сигареты и кофе, которые я ограничиваю, но пить не бросаю.

Сколько слов в виде труда, я видел, ложилось из-под моего пера на листы, листы и листы, переходящие с моего стола в типографии: почти что пятнадцать тысяч печатных страниц. В начале 60-х годов я имел радость видеть опубликованными две работы, которые по восемь часов в день занимали меня в течение тридцати лет: «Историю философии» и «Философский словарь», изданные в U.T.E.T. И наконец, я считаю привилегией, что смог распространять свои идеи среди более широкой общественности также и посредством статей, которые с 1962 года я взялся писать в «Stampa» для Джулио Де Бенедетти, не считая тех, которые я продолжал писать в различные периодические издания. Прежде всего — и я этим дорожу — в «Giornale», куда Монтанелли и Пиовене пригласили меня в 1974 году в нелегкий момент расползшегося конформизма. Я чувствовал себя «призванным на службу» и принял приглашение. Я был счастлив также и потому, что с июня 1972 года вступил с Джильолой в свой третий брак. Несколько лет спустя я был снова «призван на службу» Либеральной партией и в течение некоторого времени занимался политикой. Может ли философ отрываться от жизни, избегая общества? Впрочем, в мире, управляемом «тотальными средствами коммуникации», через большую печать, все большее число читателей начинает интересоваться проблемами философии, являющимися в конечном счете проблемами существования каждого, если учесть, что две мои книги, и я упоминаю их исключительно по статистическим мотивам, «Мудрость жизни» и «Мудрость философии» продавались сотнями тысяч экземпляров.

Я не прекратил своей исследовательской работы. Я ее направил (в период, когда все больше следует защищать индивидуальную свободу, как писал мой

друг Бруно Майорка в прекраснейшей работе, которую он хотел посвятить мне) в практическое русло, или русло практической философии. Я морально убежден, что философия не может быть уединенной медитацией, она должна помогать нам жить, заботясь о самоопределении, о достоинстве и о свободе каждого и всегда при уважении других. Речь идет не только о той политической свободе, которую мы видим в мире — и, к сожалению, повсеместно находящейся в опасности. Все мы убеждены, что в политических выражениях проблемы свободы не могут быть разрешены ни всеобъемлющими формулами, ни хаосом. И тем не менее мы живем во все более организованном мире, при усилении руководящей роли государства в так называемой «сфере услуг», так что объективные границы свободы предстают все более суженными. Если избегать как пессимизма катастрофистов (иногда они называют себя «апокалиптиками»; их не следует путать с сегодняшними «зелеными», которые порой правы), так и легковесного оптимизма «интегрированных» (их определяют так даже сегодня), философия может реально помочь нам «жить лучше», так же как она помогала индивидам прошлого.

Особенно в нынешнем веке, с многими событиями, многими трагедиями: я родился 15 июля 1901 года и ношу запечатленными в теле и в сознании почти каждое его мгновение. Я видел глубокие преобразования, но сейчас у меня перед глазами любопытная картина. Когда я был ребенком, дамы носили длинные юбки и cul de Paris, подушечки, которые подкладывали под платье. Мой отец носил строгий темный костюм даже вечером, за столом перед ярко горевшими свечами. Электрического тока еще не было: на

заре века в Сорренто и Неаполе на темных водах моря по ночам, смешиваясь с лучами ламп для лова рыбы, колыхались волнообразные отблески газовых ламп. Со своими братьями я стоял, опершись на перила набережной между моими отцом и матерью, смакуя мороженое с кремом в ожидании проходящего поезда. Я помню кареты с лошадьми, первые автомобили (отец, приходит мне сейчас на ум, часто говорил об «Изотте» и «Бианки» на Тарго Флорио). Во время Первой мировой войны, которую мы называли большой, Неаполь был бомбардирован «Цеппелином», и одна из бомб весом в полтонны упала на Санта-Бриджида. Она убила лишь ночного сторожа, у которого были весьма торжественные похороны. В Салерно об этом мы говорили на протяжении многих дней, а девочки перестали петь еще тогда популярную императорскую серенаду, посвященную неизвестно кем, несколькими годами раньше, Чекко Беппе*: «Ваше Величество, мы пришли в Вену, пришли с гитарами и мандолинами...»

Благороднейший Неаполь, Кьяйя, Толедо, лицо Ди Джакомо, мельком увиденное в каком-то кафе, рисунки Антонио Манчини в доме Джованни Порцио, Муссолини в Сан-Карло, нерешительный шаг дона Джустино Фортунато вниз, к порту, посадка на корабль, отправляющийся на Капри. И немного дрожащая рука Петрини при задержании меня, Праца и Прецколини во время Penna d'Oro в 1981 году в Риме. Все это присутствует в моей памяти в распыленном и ярком свете аквариума вместе с лицами любимых людей. Ничего не смешалось. Память — реальная длительность, писал Бергсон, и это верно. Да, ничего не смешалось, даже последовательность событий.

---

* Здесь и далее под * см. Примечания.

Я знал Королевство, Итальянскую республику, поделенную надвое, Первую республику, быть может, успею увидеть и Вторую. Я был свидетелем конца позитивизма, триумфа, а затем заката идеализма среди тоталитарных идеологий, опирающихся, как на цветы зла, на миллионы штыков, большевизм, национал-социализм. Я видел наших солдат, садящихся на борт «Бьянкамано», чтобы направиться к «месту под солнцем»; и видел, как кто-то из них даже вернулся в Турин в старых мундирах из африканского полотна из концентрационных лагерей Кении. Я видел, как исчезали евреи и больше никогда не возвращались после 8 сентября 1943 года. И больше я не увижу Карло Казаленьо, жестоко убитого на пороге своего дома в Турине менее десяти лет назад красными бригадами.

Лица, люди, идеологии, идеи. В своей книге «Мудрость философии», опубликованной в 1987 году, я пытался рассказать, начиная с Ницше и кончая Поппером, о часто противоречащих друг другу направлениях мысли XX века вплоть до сегодняшних дней, через Макса Вебера и Витгенштейна, Ортегу и Франкфуртскую школу, Мунье, Сартра и Альтюссера. Среди многих мыслителей я оказался перед страницами и лицами знакомых людей, таких как Кроче и Джентиле, на которых я нападал; и Ремо Кантони, которого я любил за манеры и за возвышенную спекулятивную утонченность при анализе изгибов современного беспокойного сознания. И тогда я думаю, что благодаря уравновешенности, которая у нас в крови и в глубинах естества, моя судьба, быть может, состоит в том, что, проживи я дольше, я смогу написать также и о других своих родичах по философской страсти: друзьях и врагах, всех равным образом, ушедших из жизни.

Часть вторая
ДРУЗЬЯ И МЫСЛИТЕЛИ

I
ДЖОЭЛЕ СОЛАРИ

Скольких людей мы встречаем в жизни. Одни появляются лишь на мгновение, и им не удается врезаться в память; другие, напротив, входят в наш обиход, становятся частью самого нашего существования. И их лица временами всплывают вновь в памяти. Среди многих, кто были моими друзьями, первым, кого мне хочется здесь упомянуть, является Джоэле Солари. Умерший в 1952 году, он более тридцати лет был профессором философии права в Туринском университете. Мы часто встречались и дискутировали, проясняя наши часто близкие точки зрения. Свободный ум, выступавший против всякой нетерпимости, и в то же время глубоко человечный, Солари имел высочайшее представление о научном исследовании, от которого он требовал, чтобы оно было точным, строгим, исчерпывающим, чуждым всякой импровизации и всякой риторики.

Его наставление было принято, и ему следовали многочисленные ученики, некоторые из которых в свою очередь стали выдающимися мэтрами итальянских университетов.

Один из них, также уже усопший, Луиджи Фирпо, освежил память о своем учителе, опубликовав

(Laterza, 1974) ряд его работ по истории политической философии в двух томах («От Кампанеллы до Руссо» и «От Канта до Конта»), к которым он приложил важные библиографические сведения.

В своей критике Солари вдохновлялся «социальным идеализмом», основополагающее требование которого — признание человечества как «реальной целостности». При этом он считал, что человечество является не Абсолютом, а лишь требованием Абсолюта. Его унитарная организация, говаривал он, отражает in aenigmate требование трансцендентного порядка, в котором все находится в соответствии с абсолютным законом справедливости и любви. Этот идеал разделяется сегодня многими и даже без критических ограничений, которые налагал на него Солари.

Но даже если абстрагироваться от него, научные труды Солари, собранные в этих томах, сохраняют свою актуальность благодаря точности критического анализа и строгой объективности оценок, которой они кладут начало. Взгляните, например, на страницы, посвященные кантовскому учению о браке.

На них Солари с изрядной основательностью разъясняет, что кантовское определение («Соединение двух лиц различного пола ради взаимного обладания сексуальными способностями на протяжении всей жизни»), вызвавшее такой переполох, должно пониматься в свете всей его позиции, которая хотя и была ущербной, но вовсе не враждебной по отношению к женщине и браку. Более того, он смотрел с симпатией на движение по возвышению и эмансипации женщины, которое обретало тогда своих первых сторонников, и в браке видел не только (как, будучи взятым обособленно, это определение могло бы заставить считать) физическое обладание, гарантированное договором. Коль скоро само это обладание является вза-

имным, оно избавляет каждую из договаривающихся сторон от того, чтобы быть сведенной к **вещи** для другой. Но брачный союз не сводится к данному обладанию, потому что он составляет «сообщество», поддерживаемое общей волей, в которой каждый из супругов выражает свою свободу и сохраняет свое личное достоинство.

По этим признакам можно обнаружить скрупулезность, с которой Солари старался оценивать в целостности какое-то учение даже тогда, когда над ним довлел груз почти что единодушного осуждения. Ту же скрупулезность являют нам страницы, посвященные понятию гражданского общества у Гегеля, которое, пишет он, является не только системой потребностей, экономических отношений, но и правовым и политическим сообществом. Солари показывает, как Маркс, хотя он и берет это понятие у Гегеля, преобразует его, отрицая основоположения классической политэкономии, которые Гегель включил в это понятие как необходимые и вечные характерные черты. С этой точки зрения Маркса следует считать не учеником Гегеля, а критиком его социально-политической идеологии.

Работы, собранные в этих томах, безусловно, внесли вклад в то, чтобы сохранить среди итальянских ученых, и прежде всего среди наиболее молодых, заветы образцовой личности ученого.

II
АНТОНИО БАНФИ

Одним из наиболее уважаемых мною людей, невзирая на наши расхождения в спекулятивной и

политической области, был, начиная с 1926 года, Антонио Банфи. В этом году, когда он опубликовал «Принципы теории разума» (являющиеся его самой всеохватывающей и значительной работой), итальянская философская культура делилась на находящийся в упадке позитивизм, торжествующий благодаря творчеству Кроче и Джентиле идеализм и появившийся на сцене в защиту традиционной религии спиритуализм. «Разум» — как я уже подчеркивал это — отождествлялся данными течениями с научным познанием, которое отражает природные факты, или с Абсолютным Духом, который и есть сама реальность, или с инструментом, которым пользуется религиозная вера для защиты и превознесения собственных ценностей. Эти концепции казались Банфи пережитками мифов, которые в другие эпохи и в других обстоятельствах обладали определенной жизнеспособностью, но сейчас лишились всякого значения и всякой действенности. Согласно Банфи, теория разума должна была освободиться от этих мифов и понять разум в специфической функции, которую он имеет в жизни человека, в свойственном ему непрерывном поиске; придать бесчисленным изменениям, противоречиям и проблемам, представляемым в каждое мгновение жизнью, порядок, который тем не менее не будет никогда окончательным, но всегда открытым новой критике.

Понятие этого **критического** разума, организующего и систематизирующего, но тем не менее никогда не замыкающегося в организм или в абсолютную систему, всегда было руководящей идеей творчества Банфи. В этом отношении оно может считаться первым подлинным привитием кантовского критицизма на ствол итальянской философии, которая до того

момента видела в Канте лишь субъективизм, отказывающийся признавать реальность вещей, или предвестника гегелевского идеализма. На этот путь направила Банфи современная немецкая философия (глубоким знатоком которой он был), но с этой самой философией он расходился в понимании отношения между наукой и философией. Так называемая Марбургская школа (Коген, Наторп, Кассирер) превозносила прежде всего науку. Банфи же считал, что наука — изыскание, подготавливающее систематизацию, которую разум дает прожитому опыту, и что лишь философия реализует универсальность и жизнь разума, хотя и никогда в окончательной и неизменной форме, а всегда в непрерывности и открытости процесса. Рационализм Банфи, по его собственным словам, был «философией жизни, свободной от всякого натуралистически-догматического допущения», которая возводила само понятие жизни к его самому глубокому смыслу.

В своей наиболее непосредственной форме жизнь выражается и организуется также и в другой деятельности духа, которую Банфи ставил в один ряд с философией, т. е. в искусстве. В «Жизни искусства» (1947 г.) он видел в искусстве организацию и смысл содержаний, отношений, ценностей, составляющих прожитый опыт. Искусство также имеет свой **закон**, без которого эта организация была бы невозможна; но этот закон автономен, т. е. он обнаруживается и используется самим искусством в его многочисленных формах.

Таким образом, по Банфи, наука, искусство и философия — пути, посредством которых разрозненное богатство реальной жизни, часто отягощенной конфликтами и аберрациями, может обрести порядок и

гармонию. Но эти порядок и гармония не могут быть ограничены теоретической областью (т. е. областью чистого познания), в которую эти виды деятельности кажутся включенными. Действующий в них критический разум должен также, и не только через познание, действовать в практической области, чтобы придать порядок и гармонию всему миру человеческой жизни. Стало быть, мораль, направляющая практическое поведение, необходима, как необходима этика, провозглашающая его принципы. Но определяющей силой какой этики и какой морали может быть критический разум?

Если Банфи восхищался Спинозой как защитником разумного мирового порядка, он восхищался также и Ницше как критиком традиционных ценностей морали. Индивидуалистическая мораль, мораль «прекрасных душ», основанная на добрых намерениях, принадлежала, по Банфи, к мифам прошлого. «Мораль или общественную нравственность, конструктивную конкретно или исторически в противовес морализму намерения и доброй воли» — вот что Банфи искал и нашел в марксистско-ленинском учении, согласно его заявлению, «заполнившем своим историческим гуманизмом и своим реалистически-диалектическим сознанием пространство, которое критический рационализм освободил от всякой мифически-метафизической структуры, от всякого назидательного догматизма». На этой основе новая мораль и подлинная свобода являются, по Банфи, моралью и свободой **коперниканского** человека, который освобождается от иллюзии, что он является центром и основой универсума, и погружается в историю, «самозабвенно и упорно строя собственное свободное и прогрессивное царство». Свобода от всяких предрассудков, вклю-

ченность в историческую деятельность и оптимистическая вера в результаты этой деятельности — вот аспекты коперниканского человека, которым стремился быть Банфи и был в годы своей политической деятельности. И именно в силу требования антидогматизма, конкретности, полной веры вовлеченности он увидел в коммунистическом Китае 50-х годов мудрость, подготовляющую будущее нового человечества.

Банфи был философом единства разума и жизни, единства, которое являлось не абстрактным тождеством или совпадением, а сотрудничеством и интеграцией. Но если для него разум был всегда «критическим», т. е. бдительным и деятельным разумом, жизнь всегда представала перед ним в обобщенности своих характеристик, т. е. универсальной и безличной. Само понятие личности в философии Банфи не обретает самостоятельного значения. Неизданные работы на эту тему (которые теперь опубликованы) обнаруживают лишь интерес к этой проблеме и излагают ее многочисленные аспекты, но не указывают на решения.

И все же Банфи как личность был не меньше Банфи-философа. Открытый и свободный ум, беспристрастный, но терпимый, любящий искусство и красоту, великолепный оратор, Банфи был цельной личностью, в которой находили гармоничное равновесие различные аспекты его жизни. Из его школы вышли выдающиеся философы и ученые, сохранявшие и сохраняющие основоположения его мысли без той рабской верности, которую осуждал сам Банфи. И ученики и друзья часто встречаются на конференциях, чтобы вспомнить о его творчестве и облике. Но эти воспоминания — не только знак признательности и

любви, это прежде всего постоянно обновляющееся стремление идти по пути, который он наметил, по пути освобождения разума от его абстрактной изоляции, а жизни — от ее непосредственной хаотичности, чтобы реализовать разум, который жил бы в жизни, и жизнь, которая бы стала порядком и гармонией, включив в себя этот разум.

III
ПАОЛО ЛАМАННА

Существуют мыслители, предназначенные судьбой оставаться в коллективной памяти больше как экзегеты, чем «творцы». Паоло Ламанна, которого я хорошо знал и высоко ценил, ушедший из жизни во Флоренции 12 июня 1967 года, является одним из них. Он был философом (и человеком), память о котором не может быть стерта быстрым забвением, в кое рискуют сегодня впасть даже фигуры недавнего прошлого. Он не был светилом итальянской и международной философии, звездой первой величины. И все же он был и все еще остается популярным благодаря своей «Истории философии». Над ней склоняют головы, чтобы погрузиться в мир умозрительной мысли, многие поколения студентов. Эта его экзегетическая работа — благодаря полноте информации, строгой объективности и критической уравновешенности — и сегодня является средством информации и ориентации первого порядка.

Но и помимо этих объяснительных способностей Ламанна был подлинным философом, который пред-

ставляет не только в этом своем труде, но и во всей своей деятельности, как и во всей своей жизни преподавателя и человека, концепцию мира, фундаментальные черты которой сохраняют актуальность, коей предназначено судьбой не исчезнуть.

Он был мягким и милым человеком, способным порой вспылить, чтобы затем сразу же вернуться в русло своего характера, направленного полностью на исследовательскую работу. Он обладал огромной эрудицией; и, поскольку он был честен, каждая его страница являлась результатом вдумчивого чтения оригинальных текстов. Прежде всего он любил Канта, моральное учение которого — заставляющее повиноваться долгу при любых обстоятельствах — было постоянным вдохновением его жизни.

Но он не разделял формальный морализм Канта, могущий оказаться ширмой для лицемерия, за который он часто упрекает немецкого философа. Ламанна никогда не стремился абстрагироваться от пережитого людьми опыта, от многообразия и богатства проблем, которые из него возникают, и, стало быть, от границ, которые человек встречает повсюду и которые входят в состав его специфической ценности, его достоинства. В силу этого своего положения человек, согласно Ламанне, не тождественен с Бесконечным, с Абсолютом, с Богом, но он не может также и расторгнуть свои отношения с ними.

Ницше, который, провозглашая смерть Бога, хотел сделать из самого человека Бога in fieri, Ламанна возражал, утверждая, что это стремление лишь превратило бы человека в раба судьбы, природной необходимости. Кроче, который считал, что свобода присуща человеку как Абсолютный Дух, Ламанна возражал, что тогда она была бы неуничтожимой при

всех режимах, потому что не зависела бы от норм и правил, гарантирующих ее при демократических режимах. А с другой стороны, социологам, которые стремились свести Бога к человеческому сообществу, Ламанна противопоставлял разнообразие, которое религиозное сознание обретает в одном и том же сообществе: часто встречающийся антагонизм между религиозным и социальным сознанием, появление в самих религиозных обществах индивидов, которые выдвигают новые отношения с Богом.

Все это — точки отсчета, которые до сих пор господствуют над спорами и учениями, касающимися этой темы. У Ламанны они составляют пропедевтику к выяснению отношений между философией и религией. Ламанна никогда не ставил под сомнение полную независимость философского исследования от всякого авторитета или теологических и идеологических постулатов. Человек может и должен свободно искать те ценности, которые руководят его жизнью и придают ей смысл. Но он также считал, что эти ценности будут обладать абсолютностью и необходимостью, которыми они кажутся наделенными сознанию человека, лишь если будут иметь свою основу в Абсолютной реальности, составляющей их оправдание. Если моральное сознание не является чем-то предназначенным угаснуть, не оставив и следа (писал Ламанна), оно должно быть подобно пламени, которое вырывается из этой самой Реальности и обнаруживает ее глубинную сущность. Если философский разум обостряет в человеке ощущение присущей Богу тайны, это ощущение в свою очередь стимулирует и направляет философский разум в его поиске.

Бóльшая часть либеральной теологии, распространенной сегодня во всех странах, могла бы узнать

себя на страницах «Религии в жизни духа», которую Ламанна написал много лет назад. Но существует и другой урок, который вытекает из творчества и жизни Ламанны; урок, касающийся самого способа практикования философского исследования: беспристрастная объективность исследования, его открытость все новым сомнениям и проблемам, скрупулезность даже по отношению к тем точкам зрения, которые ставят своей целью раскритиковать в пух и прах. Сегодня, как никогда, ясно, что если философия не соблюдает эти требования, то она перестает быть плодотворным исследованием и впадает, лишась всякой возможности искупления, в бесплодное повторение самого банального прошлого.

IV
ГВИДО ПИОВЕНЕ

Личность Гвидо Пиовене — умершего в Лондоне 11 ноября 1974 года, через несколько месяцев после основания «Giornale» — была слишком богатой и сложной, чтобы ее можно было выразить в какой-то упрощенной формуле. Но во всей его многогранной деятельности очеркиста и беллетриста, незашоренного и прилежного наблюдателя политических и культурных событий, проницательного открывателя магистральных линий развития современной жизни и общества, вполне позволительно ухватить основную черту, которая указывает на его оригинальность и величие — способность обнаруживать на первый взгляд в незначительном признаке, в каком-то факте

или в какой-то личности универсальный смысл, освещающий всю картину и делающий ее живой и говорящей.

Все знают, что значит для многих людей диплом по философии: ничего или почти ничего. Но для Пиовене было не так. Не то чтобы он любил академическую или профессиональную философию, когда она исчерпывается диалектическими упражнениями или стремится положить начало видению мира, которое объясняло бы все тайны. Но существует философия, которая составляет одно целое с реальной жизнью: она составляет ее проект и основу, готовит и предвещает изменения, — философия, без которой никто не может обойтись, потому что когда ее не ищут самостоятельно, то находят ее готовой в традициях и верованиях, в привычных способах жизни, получаемых из общества, в котором живут. На эту философию, которую лишь отчасти находят в книгах, натренированный ум Пиовене постоянно обращал внимание. И именно в ее выявлении и прояснении его способность обнаруживать всеобщее в особенном или последнее в первом по преимуществу и осуществляется.

Так, например, Пиовене, наблюдая в модном парижском магазине продаваемые там камни-кристаллы и бесконечное разнообразие их возможных комбинаций, обнаруживал в них, быть может, не меньшую свободу, чем свобода, которую люди обретают в своих творениях, и добавлял: «Главное, что я чувствую в то время, как я восхищаюсь этими камнями или кристаллами (безусловно, больше, чем картинами, которые я, лицемер, также вешаю на стены), состоит в следующем: определенный способ понимания свободы постепенно исчерпывается также и внутренне. Более того, если я смотрю в себя (взятого как под-

опытный кролик), он уже мертв». В этих немногих фразах заключена большая часть подлинного Пиовене: малозначительное частное, раскрывающее универсальную ситуацию, критический дух, обращенный на самого себя без самоснисходительности, «самость», становящаяся в свою очередь показателем и проверкой ситуации.

Но что это за свобода, которая постепенно утрачивается или уже мертва? И что это за свобода (если таковая имеется), которая может заменить ее? Вот проблема, которой занимался Пиовене в последнее время и которая господствовала не только в его творчестве писателя, но и в его повседневной жизни, в его вкусах, в выборе им друзей. Его последняя работа «Полусвободная Европа» ясно раскрывает его мысль в этом отношении. Существует то, что философы называют «позитивной свободой» и что является способностью преследовать благо в политической деятельности. В этом смысле свободным является человек с сильным политическим сознанием, гражданин, действующий в Республике, активный член **полиса**. Это — свобода, которой вдохновляются идеологи и революционеры, а также социалистические страны, такие как Швеция, стремящиеся осуществить полное равенство между гражданами и заменить поддержку государства прямым договором между ними. Эта свобода не избавляет человека от его одиночества, а погружает его туда и делает из него «кладбищенского слона». И кроме того, существует опасность, что она явится предлогом для угнетения и превращения себя в издевательство. «Церковь, Государство и Партия преследовали и убивали людей во имя свободы, понимаемой как общественное благо».

Но есть и другая свобода, «негативная», т. е. «поэтическая и витальная свобода», которая стала темой

революции нравов в прошедшие годы, но имела незначительные политические последствия в открытых структурах общества. Это — свобода, которая преобладает в Англии и в Голландии и является составной частью идеологического багажа тех же самых Скандинавских государств. Ее вред состоит в том, что она вынуждена принимать все: эротоманию, наркотики — и, таким образом, рискует быть порабощенной агрессивными формами добродетельной псевдосвободы. И кроме того, это — свобода, которая одна может иметь стремление, и стремление невыполнимое, — дать человеку счастье.

Итак, как свобода, делегированная государственному провидению, так и свобода, делегированная инстинкту, — **полусвободы**, которые Пиовене склонен принять как неизбежные, лишь бы они не делали невозможным поиск для тех, кто того желает, другой свободы, которая не принесет вреда никому, потому что она мало отразится или вовсе не отразится на внешних способах жизни, а будет фактом внутреннего состояния и, более того, воспитанием к определенному внутреннему состоянию, «лирико-монастырским фактом без видимых монастырей». Это будет свобода, приобретенная посредством осуществления критической способности, которая исключает сентиментальность и зыбкие миражи и основывается на бескорыстном применении разума. Сегодня можно обнаружить лишь ее смутные очертания и увидеть тип реализующего ее человека в каком-то «отшельнике общественной пользы (отшельнике, а не монахе), который живет благодаря исследовательской деятельности и фантазированию».

Но в любом случае условием этой свободы будет истина. И здесь можно открыть смысл последнего

романа Пиовене «Холодные звезды». Его главный герой, отворачивающийся от мира, от неприятного ему мира, и отказывающийся посредством молчания иметь с ним отношения, обретает свое спокойствие и свою свободу в описании, классификации, инвентаризации вещей и фактов мира, в которые он уже не вмешивается. Тогда вещи предстают перед ним как «холодные звезды», далекие сущности, открывающие ему себя такими, как они есть, вне интересов, конфликтов, ненависти, гнездящихся в повседневной жизни, жизни, которую он столь страстно исследует.

Да, Гвидо был опытным и неутомимым исследователем мира, в котором мы все живем. И именно это делало его очаровательным, именно это заставляло меня высоко ценить его за человечность, хотя и скрытую за ширмой рационализированной элегантности, которая часто переходила все границы в безжалостном анализе, истолкованном многими как цинизм. И в самом деле, он был увлекающимся человеком, по крайней мере в своей тяге к познанию. Роман и политика, биология и история, путешествия и встречи с выдающимися деятелями и простыми людьми, критическая рефлексия и автобиографическая доверительность — в высшей степени показательны для его способа существования. И в самом деле, в ходе его жизни они тесно переплетаются, подчиняясь — всегда — одному главному требованию, требованию, которое мне доставляет удовольствие вновь подчеркнуть, — понять реальность, где мы живем, и нас самих, проживающих ее людей.

«Если мы будем вынуждены, — писал он в одной работе о Франции, — однажды допустить, что сформировался мир, в котором никто, даже среди нас, европейцев, не будет считать, что понять его — главное

благо, для нас и в самом деле наступит момент уйти со сцены». Но «понять» для Пиовене не значит упростить, создать некую абстракцию, идеализировать, прибегнуть к принципу или идее, которая одна все объяснила бы. Пиовене заявляет, что он любит идеи, создающие лицо универсума, но не верит в то, чтобы идея сама по себе могла содержать в себе всю истину, и что он видит в идеях лишь «путешествия», т. е. пути исследования. И эти путешествия могут идти в самых различных направлениях, сталкиваться с добром и злом, вырождением и успехом, жизнью и смертью. Но куда бы они ни вели, неизбежна встреча с человеком, который является самым двусмысленным и загадочным среди всех существ мира.

Пиовене обнаруживает в самом себе эту двусмысленность и не стыдится ее. Он не пытался дать определение человека и задействовать его в своих романах, он лишь хотел постичь человеческое положение в некоторых современных аспектах, являющихся также и наиболее постоянными. Один из этих аспектов — беда, в которую человек попал из-за утраты уважения, имевшегося у него к самому себе. Сегодня человек не может считать, что является центром как особое существо, для которого сама смерть лишь незначительный эпизод. Поэтому он склонен жить сегодняшним днем, замыкаться в эгоизме, эксплуатировать как можно быстрее самого себя и других, ни за что не уступая иллюзиям оптимизма и прогресса.

И — чтобы вновь связать себя здесь с его идеями относительно свободы — для него была отчасти иллюзией также и она, по крайней мере, понимаемая как элемент, который позволяет полное и совершенное выражение индивидуальности каждого. Господство, которое приобрели над «человеком в себе» со-

циальные и политические роли, человеческие группы и сообщества, начиная с государства, образует сеть, в которой можно двигаться с трудом и которая лишает отношения с ближним того чувства непринужденности, легкости, свободной от страхов и подозрений уверенности, являющиеся смыслом реальной свободы. Мы еще полусвободны, говорит Пиовене, но с каждым днем все меньше, и то, что остается нам от сомнительной и зыбкой свободы, доставляет нам мало удовольствия.

Стало быть, никакого оптимизма, что касается современного положения человека, относительно которого Пиовене отвергает всякое стремление к маскировке. Но при всем при том Пиовене не был пессимистом, не делал никаких уступок катастрофическим пророчествам, которые свирепствовали в последние годы его жизни. Защита им традиционных ценностей морали, которая побуждала его называть себя «консерватором», была постоянной. По поводу господствующей вседозволенности он писал, что общество должно быть не попустительствующим, а творческим и что степень свободы должна измеряться дисциплиной в отношении цели, которой необходимо достичь, при правильном соотношении между свободой и строгостью.

Безусловно, это — не легкая задача. Но Пиовене считал ее выполнимой, потому что — как я говорил — он по сути дела вдохновлялся свободой, т. е. тем понятием **внутренней свободы**, которое современная философия разрабатывала и защищала во всех своих формах. Это — свобода, состоящая в открытии самого себя, в реализации и выражении собственной индивидуальной идентичности, в формировании единого «я», в котором каждый может узнать себя. И все

же Пиовене считал, что подобная свобода должна быть в согласии с исторической ситуацией, в которой находится человек.

Во времена фашизма Пиовене подчинялся режиму. Но делал он это порой со столь открытой снисходительностью, что она казалась — в конечном счете — не выражением подхалимства, а выражением (пусть даже наносящим себе вред) иронии. По крайней мере так он стремился — в том «публичном признании», которым остается его работа «Соломенный хвост» — объяснить собственную позицию во времена двадцатилетия.* Согласно Пиовене, человек живет, уравновешенный между двумя реальностями: исторической реальностью, которая является моральной и политической, и экзистенциальной, или космической, реальностью, которая действует в его внутреннем, духовном мире. Человек не может свести себя ни к одному, ни к другому из этих двух измерений, не утратив самого себя. Монизм должен быть исключен, потому что он исключает согласие между внутренней и внешней сторонами человека, между ним самим и миром. По Пиовене, это согласие никогда не является окончательным и завершенным: поиск его непрерывен, попытки реализовать его многочисленны, бдительность, дабы сохранить его, не должна сходить на нет.

Сколько самооправдательного содержится в этой точке зрения. Но Пиовене сумел избавиться от этого. В историческом плане действительной реальности посредством основания — вместе с Индро Монтанелли и некоторыми другими — «Giornale»; кто-то возразит, что это был жест запоздалого мужества, когда уже ему неотвратимо угрожала болезнь, и, быть может, отчасти это верно. И все же этот жест остается высшим свидетельством потребности в ис-

тине, иногда ускользающей, но всегда искомой; и прежде всего в художественном плане. При расхождении между исторической и экзистенциальной реальностями или при осуществлении попыток соединить их искусство, согласно Пиовене, занимает особое место. Художник не может абстрагироваться от реальности, в которой он живет, от событий, в которые включена как его собственная жизнь, так и жизнь всякого другого. Но он не может также и замкнуться в ней, ибо, чтобы представить ее и выразить, он должен прибегнуть к творческому усилию, которое приводит в действие его самые интимные личностные качества. Но не только в искусстве могут обрести свое равновесие эти два момента существования. Во многих аспектах жизни это равновесие предстает как лучшее решение возникающих проблем. В браке, например, недостаточно интимной близости между двумя супругами, чтобы построить прочную основу их союза: необходимо также сердечное сотрудничество, согласование позиций и усилий, чтобы избежать столкновений и разочарований при всей их искренности.

В своих многочисленных формах деятельность Пиовене была не только деятельностью романиста, журналиста, социального и политического критика, оставившего труды, которые и по прошествии лет сохраняют всю свою насущность. Она также в своей основе была деятельностью человека, который ненавидел иллюзии, лицемерие, пустую и несостоятельную показуху, скрывавшую истинное лицо жизни. На выявление черт этого лица всегда было направлено его постоянное внимание. И он всегда видел в этих чертах свет и тень, контрастирующие оттенки, двусмысленность обещаний. Уверенность пророков,

которые возвещают наступление в будущем совершенства или хаоса, ему всегда казалась смешной. Незыблемость ценностей, поддерживавших человечество в истории, никогда ему не представлялась сомнительной. Будучи человеком, сомневающимся в себе, он верил, между прочим, в истину, которая — одна — может привести к свободе. Таков завет, который Пиовене оставил в своих последних работах, где нет заграждений, поставленных надежде, которую он, безусловно, носил в своем сердце. И именно как о знаменосце этой надежды и деятельной вовлеченности, которую она дает, я продолжаю вспоминать о нем с восхищением и любовью.

V
РОДОЛЬФО МОНДОЛЬФО

В одном индивиде часто сожительствуют — особенно в плане идей — на первый взгляд несовместимые элементы. В Родольфо Мондольфо (и он это любил подчеркивать в дискуссиях, порой доходивших до ссор) сосуществовали романтизм и марксизм. Но он умел примирить их в своей противоречивой цельности. И в самом деле, в принципах Маркса он отвергал всякий позитивистский элемент и, не отрекаясь от «философии практики», брал эти принципы в их исторических истоках, совпадающих в середине XIX века с поздним европейским романтизмом, с которым он отождествлял первые, наиболее либеральные, шаги самого марксизма; однако в изменившихся исторических условиях нуждающихся в приспособлении, в опосредовании. Отсюда вытекало то, что

Мондольфо определял (но лишь в шутку) как собственное «второе противоречие»: приверженность — но частичная, осторожная и с оговорками — социал-реформизму Филиппо Турати. Когда в 1939 году Мондольфо был вынужден оставить Италию из-за расовых законов, которые фашизм позаимствовал у гитлеризма, его личность ученого и мыслителя находилась в зените зрелости. Его интересы, основные положения его мысли уже нашли выражение в важных работах и остались неизменными в последующей неутомимой деятельности, которую он продолжал вплоть до последних лет своей жизни, всегда чрезвычайно яркой и завершившейся (для него, родившегося в 1877) в 1976 году.

Существовало два полюса, вокруг которых постоянно вращалась его деятельность: с одной стороны, марксизм как неизбежный исход философии Нового времени; с другой — античная мысль как основа и источник этой философии. В период, когда марксизм уже подвергся расходящимся истолкованиям, а коммунизм предпринял попытку его монополизации, служившую его собственным целям, Мондольфо защищал его гуманистическую версию, которая делала из него, как я уже сказал, ценного сподвижника Турати.

Эта версия делала упор на двух фундаментальных моментах: прежде всего на отказе от материализма как необходимой предпосылки социализма. Мондольфо никогда не считал, что становление мира, человека и общества является продуктом первичной материи и ее эволюции. Он также не считал, что сам человек является материальной субстанцией и что требования его жизни и его развития ограничиваются областью его материальных потребностей. Духовность и особенно интеллектуальные качества человека

никогда не ставились им под сомнение. И это привело его ко второму фундаментальному пункту его истолкования марксизма — к отрицанию того детерминизма, который делал из социалистического общества пункт прибытия, автоматически предопределенный социальной эволюцией.

Мондольфо всегда настаивал на том понятии, которое в терминах Энгельса называлось «обращением praxis'а», т. е. на противодействии свободной и сознательной деятельности человека воздействию, которое на него оказывают экономические факторы. Иными словами, по его мнению, социальная эволюция не является простым продуктом экономического базиса, идейная и политическая надстройка которого оказывается всего лишь его отражением, требует вмешательства этой самой надстройки, чтобы добиться своего развития. Выводом или, если угодно, постулатом из всего этого является понятие социализма как первого шага не только к эгалитарному, но и к свободному обществу, способному в силу этой свободы достичь высоких интеллектуальных отметок. Именно этот «социализм с человеческим лицом» является все еще ярко выраженной ностальгией некоторых коммунистических стран и стремлением широких народных слоев стран Запада.

Другим полюсом деятельности Родольфо Мондольфо было исследование античной мысли. В этой области его вклад велик и важен, потому что он часто высвечивал скрытые или малоизвестные, но тем не менее решающие аспекты в развитии западной философии. Но интересом, побудившим Мондольфо к этим исследованиям, было его убеждение в том, что между античной и современной мыслью существует не антитеза или различие, а глубокая и сущностная преемственность.

В этой связи примечательна его работа «Бесконечное в мысли греков» (1934 г.), в которой он пытается опровергнуть мнение, что греки не имели (и не любили) понятия бесконечного. И в самом деле, существует все еще расхожее убеждение, что греки считали мир конечным, т. е. ограниченным в пространстве, потому что лишь конечное может обладать мерой, порядком, гармонией и красотой и что поэтому в бесконечном они видели то, что недифференцировано, аморфно и лишено вышеуказанных отличительных черт. Но Мондольфо искал и нашел прозрения в пользу противоположного тезиса: прозрения, которые указывали на скрытую потребность в бесконечном как том, что находится за пределами границ и человеческих несовершенств.

Может быть, и нельзя сказать, что эти прозрения оправдывали полностью тезис Мондольфо, но этот тезис подчинялся его убеждению, что история человеческой мысли обладает преемственностью, которую не удается разорвать даже социально-экономическим конфликтам. И таким образом, марксизм, по его мнению, помещается в той самой современной мысли, которая идет от Гоббса и Локка до Руссо и продолжается вплоть до наших дней в процессе, не имеющем признаков того, что он завершится.

Сама реализация социализма является открытым путем, который не завершается в точно установленные сроки; а возможность постепенного завоевания требует непрерывного усилия человеческих воль. Мондольфо хотел освободить романтическую устремленность к бесконечному от ностальгии и грез и хотел погрузить ее в историческую реальность, сделав из последней пружину социального обновления. И вся его очень длинная жизнь остается свидетельством жизнеспособности и необходимости этой веры.

VI
РЕМО КАНТОНИ

В других моих книгах — и в частности в «Мудрости философии» — я писал о Ремо Кантони, преждевременно ушедшем из жизни в шестидесятивосьмилетнем возрасте в 1978 году. Но я хочу и здесь вспомнить о нем. И не только как о превосходном confrère в области научных изысканий, как о штатном профессоре моральной философии (он получил диплом совсем молодым по теоретической философии у Антонио Банфи и преподавал в учебных заведениях Кальяри, Рима и Павии) в Миланском государственном университете. Я хочу вспомнить о нем как о друге и как о человеке, наделенном даром, который считаю главным в каждом из нас, т. е. стремлением к свободе, тождественным с потребностью ясности и честности в сфере того мира и тех исторических ситуаций, в которых нам выпало жить.

Его смерть разверзла и оставила невосполнимую пустоту не только в итальянской философии, но и в обширнейшем кругу друзей и учеников и бесчисленных читателей, которые научились познавать и любить человека через его труды, включая сюда и работы в «Giornale», издании, которому он отдавал собственные пристрастия начиная с 1974 года на протяжении многих довольно трудных лет, в которые господствовали конформизм и насилие. Но даже по отношению к тем, кто его критиковал за это решение, личность Кантони выражала и, стало быть, внушала огромную человеческую симпатию, способную опрокинуть барьеры недоверия, зависти, непонимания и идеологической оппозиции. Человек, цельный в своей частной и общественной жизни, профессор,

чуждый всякой академической позы и отдающийся со страстью самому открытому общению со своими учениками, надежный друг и верный товарищ в бытовых ситуациях, Кантони был яркой фигурой в не всегда легкой итальянской культурной жизни, одним из главных действующих лиц которой он, безусловно, оставался в последние десятилетия. Блестящий и эффектный писатель, наделенный литературной и философской культурой, не показной, а вписывающейся в само движение его мысли, Кантони внес вклад в то, чтобы сделать популярными в Италии направления исследования и теоретические перспективы, которые, уже созрев за границей, оставались чуждыми итальянской культуре.

Я не хочу повторять здесь то, что я написал о его работах: от «Мысли первобытных людей» (1941 г.) до «Кризиса человека» (1948 г.), от «Беспокойного сознания» (1949 г.) до «Иллюзии и предрассудка» (1967 г.) — о его неуемной творческо-аналитической жизненной силе, которая уже в юности благодаря такому учителю, как Банфи, вырвалась из тисков идеализма. Прежде всего мне приятно вспомнить одну работу 1975 года, которая — начиная с заглавия «Повседневная антропология» — остается исчерпывающим выражением одной из областей его интересов и изысканий, т. е. антропологии, понимаемой не в стиле импрессионистов как описание нравов и обычаев далеких и «диких» народов, а оцениваемой критически как дисциплина, которая пользуется всеми объективными методами исследования и удостоверения, совместимыми с человеческим миром. И как дисциплина, свободная от ангажированности и абсолютных, незыблемых истин: будь то восхваление всякой культуры, не испорченной нашей цивилизацией (в кильватере мифа о «добром дикаре»,

который восходит к Руссо), или европеоцентристского убеждения, которое презирает как «варварские» цивилизации, отличающиеся от нашей.

В «Повседневной антропологии» Ремо не принимал в расчет эти «лишенные предрассудков» аспекты современной антропологии, даже если не упускал возможности раскрывать их смысл при каждом удобном случае. Но чтобы сделать оригинальной его работу (еще и сегодня весьма рекомендуемую для чтения), по моему мнению, продолжает существовать элемент огромной важности, т. е. то, что автор — почти на каждой странице — делает упор на присутствие во всех аспектах социологического исследования фундаментальных человеческих проблем, тех проблем, которые составляют само существование человека.

Согласно Кантони — и в соответствии с его философскими интересами — антропология не может замкнуться в техницизме своих частных исследований, потому что вопрос «что такое человек?» всегда в ней подспудно присутствует, и именно на него и на порождаемые им проблемы направлены все частные исследования. Поэтому эта наука есть «познай самого себя», которая проходит через акт терпения и смирения, направленный на «познай других». Она очень близка к этике, потому что ее объектом также являются mores, обычаи, различные формы «объективного духа».

И все же это не значит, что антропология пытается свести бесконечное многообразие человеческих аспектов к единственному типу, к стереотипной модели, в которой все люди должны были бы познать себя. Перед человеком всегда открыты различные возможности, способы жизни и поведения, которые

нельзя свести к однообразному standard даже тогда, когда детерминизм социальных структур ограничивает эти возможности и стремится диктовать поведение. Этот детерминизм никогда не является полным и принуждающим. Внутри любого структурного универсума антропология выявляет открытость множественности и различию. Поэтому ее ethos — «отказ от всякой исторической монохромности, как решающего и главенствующего фактора в развитии человеческих событий, и подчеркивание того, что имеется полихромного в похождениях человека».

Именно благодаря этим характерным чертам антропология становится «повседневной», т. е. учением о человеке «в его конкретной деятельности, мышлении, наслаждении и страдании, в каждодневных успехах и неудачах». И в самом деле, всякий поступок, который любая из гуманитарных наук выбирает в качестве объекта специфического исследования, обнаруживает, если его исследовать в достаточной степени, различные и равным образом сущностные аспекты, которые интересуют другие науки: так, например, акт потребления, являющийся объектом политэкономии, сам в себе сложный экзистенциальный акт, «в котором человек выражает и проявляет сполна самого себя, собственную личность, собственный стиль жизни, собственный способ существования в мире, смыслы и ценности, приписываемые им самому себе, вещам, и ситуациям, суждениям и выборам, которые он совершает по отношению к тотальности существования». То же самое имеет силу и для эротического поведения и для других его видов, потому что в каждом из них выражается и реализуется тот экзистенциальный проект, та модель жизни, которую каждый выбирает и принимает более или менее сознательно.

Эта основополагающая установка позволяет Кантони осуществлять радикальную, но в то же самое время взвешенную и спокойную критику наиболее важных культурных феноменов нашего времени. Так, в эротике, возведенной в универсальное евангелие в противовес заветам самого Фрейда, он видит лишь «мелкобуржуазный и псевдоосвобождающий урок по удовлетворению во всех направлениях, по ту сторону добра и зла, любой формы сексуального возбуждения». В бездумном поиске наслаждений, являющемся другим аспектом современной жизни, он обнаруживает уклонение от всякой личной ответственности, бессилие перед неизбежными препятствиями и утрату самой способности наслаждаться. Любви, замыкающейся в зоологическом, или семейном, или национальном эгоизме, он противопоставляет открытую любовь, осознающую свои границы и ценности, которые она должна спасти. Демагогии, которая прокладывает себе путь везде, где люди превращаются в безликую и недифференцированную массу и признаком которой является придание эмоциональной силы слабым или иррациональным аргументам, Кантони противопоставляет науку и силу рационального дискурса.

И действительно, для Кантони, как и для всех интеллектуалов, которые не желают предавать собственное ремесло, защита науки и вообще всех инструментов критики, удостоверения и контроля, составляющих не совершенные, но и не могущие быть отброшенными приемы и правила человеческого разума, совпадает с защитой свободы. «Когда, — пишет он, — разрушены преграды, которые отделяют критическое и творческое сознание от других, менее рациональных и контролируемых позывов, всегда возникает опасность поставить знание и культуру в за-

висимость от интересов и страстей, которые их порабощают и инструментализируют».

За Вебером, который был одним из его любимых авторов, Кантони признавал ту заслугу, что он защитил ethos науки, отказавшись отождествлять исследователя с пророком, или с демагогом, или с человеком, на которого снизошла благодать. Этот урок казался ему особенно актуальным в 60-е годы, в эпоху — из которой мы вышли также и благодаря моральным урокам, подобным его собственному, — характеризовавшуюся идеологическим фанатизмом и умственной и физической агрессивностью. Кантони питал значительную веру в силу демократии, которая как раз и апеллирует к свободному поиску и спокойной дискуссии. В предисловии к книге он заявляет, что, если бы ему удалось низвергнуть какой-то ложный абсолют, вновь пробудить вкус к критике и сомнению в каком-то уме, являющемся пленником безапелляционных догм, его книга не была бы бесполезной. Кантони был прозорливым защитником этого гражданского мужества и всего того, что оно включает в себя и предполагает. И мое воспоминание о нем является данью уважения усопшему мыслителю и другу.

VII
ДЖОРДЖО КОЛЛИ

С Колли, о заслугах которого в области научных изысканий я хочу напомнить, я был едва знаком. Но в то же самое время питал по отношению к нему известное восхищение. Джорджо Колли был мыслителем, вдохновленным истинной «ностальгией» по

древнегреческой мудрости: от нее идет побуждение, которое всегда поддерживало его интенсивную и плодотворную деятельность, прерванную преждевременной смертью в январе 1979 года.

Этот холодный и на первый взгляд беспристрастный исследователь философских текстов, который переводил с одинаковой скрупулезностью логические работы Аристотеля и «Критику чистого разума» Канта, этот филолог, внимательный к любому варианту изучаемых текстов и заботящийся о наименее предвзятой и наиболее исторически объективной интерпретации; этот терпеливый изыскатель, столь чуждый тому, чтобы говорить от первого лица, дабы прояснить тайные смыслы проблем, на самом деле был движим во всей своей интенсивной деятельности желанием вернуться к той древней мудрости, которую первые греческие мыслители выдвинули в качестве единственного ответа на загадку мира.

Эта мудрость, согласно Колли, имела мало что общего или ничего общего не имела с тем, что обычно подразумевают под «философией». Для многих философия — литературный жанр, связанный с собственным языком, над которым в свою очередь господствует риторическая необходимость письменности. Она стремится развиться в мир чистых понятий, которые больше ничего общего не имеют с непосредственно проживаемой жизнью. Поэтому апеллируют к объективному и безличному разуму, который движется вперед в соответствии с собственными правилами от рассуждения к рассуждению, образуя **систему**, стремящуюся объяснить каждую вещь и устранить всякую тайну. Древняя же мудрость двигалась в области тайны. Она имела религиозную и божественную основу, которую разум стремился как-то

выразить, не растворяя ее в себе, а представляя как загадку, кою необходимо разрешить. Таким образом, разум был диалогом, дискуссией, т. е. борьбой или состязанием, наградой за которое было превосходство в мышлении и говорении, т. е. реализация определенной позиции по отношению к миру и жизни. «Только в Греции, — писал Колли («Философия выражения», 1969 г.), — удалось устранить агрессивные инстинкты из сферы действия, чтобы направить их на мир абстрактных идей, где их импульс, добытый посредством индивидуации, как ни парадоксально, использовался для того, чтобы возвыситься над ней, так что победа касается не человека, а логоса».

Согласно Колли, истинная философия рождается тогда, когда побуждение, находимое разумом в тайне, которую человек более или менее сознательно проживает в опыте во всех аспектах своей жизни, прекращается, чтобы уступить место строго структурированному дискурсу, ставящему вне игры саму жизнь. Конец мудрости и начало философии можно обнаружить уже у Сократа и Платона. «Одновременно диалектическая и риторическая эмоциональность, — пишет Колли ("Рождение философии", 1975 г.), — которая еще трепещет у Платона, обречена судьбой высохнуть в короткий промежуток времени, выпасть в осадок и кристаллизоваться в систематическом духе». Разум, к которому апеллируют философы, перестает быть «дискурсом», пытающимся выразить таинственную реальность, и стремится включить в себя всякую реальность, устраняя тайну. Но, таким образом, различные и бесчисленные опыты, из которых сплетены жизнь, фантазия, чувство, индивидуальность, начинают игнорироваться или отодвигаться на второй план.

Так вот, согласно Колли, тем, кто лучше всех высмеял иллюзии и напыщенность этой систематичной философии, был Ницше. Стало быть, объяснимо, почему Колли посвятил значительную часть своей деятельности творчеству Ницше: он был автором и реализатором вместе с Мадзино Монтинари большого философско-критического издания работ Ницше, которое издатель Адельфи опубликовал не только в Италии, но и во Франции и в самой Германии. Ницше не только провозгласил смерть Бога и морали (что, в конце концов, по Колли, одно и то же); он также решил судьбу философии, предрек и ее смерть. Он сделал это, потому что увидел в философии радикальную ложь: попытку скрыть посредством идеализированной маски истинную реальность человека и мира, над которыми господствуют воля к власти и закон вечного возвращения.

Но Ницше сказал не все, потому что ему не удалось выяснить причину этой лжи. Философия стала ложью тогда, когда она стала письменностью, т. е. когда в нее вторглись риторика и литература. Не был ложью опыт, из которого она родилась: попытка ответить каким-то образом на загадки мира и обрести в этом ответе мудрость, которая бы управляла жизнью. Смерть философии, пишет Колли, расчищает путь к мудрости («После Ницше», 1974 г.). Возврат к этой мудрости, составляющий проект Колли, является также и освобождением индивида. Еще Ницше внес вклад в это освобождение, потому что он был способен заставить нас увидеть индивида, не покоренного миром, как раз в ту эпоху, которая находила удовольствие в показе краха этого индивида.

Колли унаследовал от Ницше не только некоторые «кардинальные» понятия, рассматриваемые как

освобождающие, но и манеру письма, сверкающую переливами непрерывных афоризмов. Данное письмо, далекое от утонченности и ограничений, между прочим, было снисходительным как раз к этой «глобальной оценке», являющейся остатком той самой «философии», которую осуждал Колли. Но требование, которое он пытался возвысить, возвращение к человеческой мудрости, способной руководить одновременно познанием и деятельностью, остается крайне насущным и актуальным и продолжает действовать в глубинных слоях современной культуры точно так же, как оно действовало, в различных степенях и формах, в культуре всех времен. Нельзя растворять человека и его мир в строгой архитектонике системы, каковой бы она ни была. Нельзя уничтожать индивида или обрекать его на гибель во имя какой-то универсальной сущности, будь это сама история, или общество, или государство, или масса. Подлинная мудрость, а вместе с ней и подлинная философия берут начало из индивида и возвращаются в него через непрерывный диалог (состоящий не только из слов) с другими индивидами.

VIII
ЭМАНУЭЛЕ СЕВЕРИНО

Гораздо более молодой, чем я, Северино вот уже пятнадцать лет как включился в итальянскую философскую панораму, имея две физиономии. Сначала он хотел быть новым Зеноном древнего Парменида: старый Зенон защищал тезис Парменида о единстве

и неизменности Бытия, опровергая реальность множественности и изменения; Северино также защищал тот же самый тезис, опровергая «нигилизм», который гнездится во всех аспектах западной цивилизации, в которой все считается преходящим, доступным манипулированию и господству. А вот посредством своей работы 1980 года «Судьба необходимости» (Adelphi) он хотел предстать уже прямо как новый Парменид: и в самом деле, в этой книге он излагал с помощью нового языка тезис древнего Парменида, проясняя его логические следствия и обнаруживая их все еще действующими в реальности, в которой мы живем. Конечно, шестьсот страниц его книги, если их свести к главному, говорят не больше, чем 154 стиха, оставшиеся нам от древнего элейского философа. **Бытие** (т. е. подлинная реальность) едино, вечно и необходимо, оно коренным образом отличается от видимости, согласно которой вещи возникают из ничего и в ничто возвращаются, так что они подвергаются со стороны природы или техники непрерывным манипуляциям. Но проблема Северино состоит в том, чтобы показать, что эта самая видимость не опровергает и не скрывает полностью вечное Бытие, что само появление или исчезновение событий во времени постоянно включено в вечность и что случайность и свобода не опровергают, а подтверждают **необходимость** Бытия, судьбу, господствующую над всем им.

Скрупулезно повинуясь увещеванию Парменида, что нельзя мыслить ничто и говорить о нем (ибо это было бы равнозначно **не**мышлению и **не**говорению), Северино пытается показать, что каждая вещь или событие, даже самое незначительное и мимолетное, является проявлением или образом вечного Бытия и,

стало быть, обладает при своем проявлении и явлении неизбежной необходимостью. «Свершение, — пишет он, — **существует** (и, стало быть, является вечным) лишь постольку, поскольку сущее, которое свершается, остается скрытым до тех пор, пока оно не начнет являть себя». А поскольку всякое сущее — неотъемлемая часть Целого, именно само Целое в его вечности некоторым образом проявляет себя в появлении и исчезновении, в непрерывном чередовании рождений и смертей, которому подчинены вещи. Безусловно, Целое, т. е. подлинное Бытие, радикально отличается от этого чередования событий, являющегося всего лишь его образом; но отношение между этим образом и судьбой, которую он должен был бы отражать, является проблемой, входящей в неисповедимость Судьбы.

И все же для Северино совершенно ясен источник этого мира видимостей, который он называет «Землей» и в котором, по нашему мнению, мы живем. Он рождается из обособления отдельно взятых существ или событий от Целого, а это обособление, в свою очередь, является плодом **решения**, т. е. в конечном счете «воли к власти». И в самом деле, для господства над существом нужно его обособить, а чтобы его обособить, нужно понимать его как то, что выходит из Ничего или возвращается в Ничто, т. е. понимать его само как некое ничто. Цивилизация техники является результатом этого решения, заражающего не только науку, но и религию, искусство и мораль, которые, в то время как они хотели бы заблокировать его или изничтожить, оказываются у него в плену.

Но если «все», что свершается, предназначено «**свершиться**» судьбой, решение, которое обособляет или абстрагирует вещи от Целого и, таким образом,

дает начало видимости, оказывается само необходимым, т. е. предопределенным Судьбой, господствующей над Целым. И в самом деле, Северино отрицает, что существует свободное решение, которое зависит от воли и которое, стало быть, может изменить поступь Судьбы. Лишь Судьба с необходимостью детерминирует мир видимости с ее разрывами, ее конфликтами и злом. Сам вопрос: «что делать?» лишен смысла. «Главное то, что являет Судьба, и, следовательно, то, что предназначено Судьбой произойти». И это — тот пункт, который, быть может, ниспровергает парменидизм Северино. Если именно судьба необходимо детерминирует решение, порождающее видимость, то как можно утверждать, что это решение может быть изменено или отменено, коль скоро оно является вечным и необходимым, как и судьба? Видимость необходима как видимость, и все, что является в ней, необходимо, поскольку оно себя являет. Таково неизбежное следствие, которое вытекает из установки Северино. Но этим отрицается само различие между Бытием и видимостью, и она сама становится ложным миражом (также «вечным») Судьбы. Когда судьба есть все и детерминирует все, вопрос о том, что делать, оказывается не единственным, лишенным смысла. Лишен смысла также и вопрос о том, что должно мыслить и что такое истина. Когда судьба и видимость совпадают, спасения нет и за пределами видимости: время и вечность, Бытие и становление тождественны точно так же, как свобода и необходимость.

Философия, которую защищает Северино, предстает как антигуманизм. Сомнительно, чтобы в этом аспекте она могла все еще опираться на Парменида, поддерживающего, насколько мы знаем, требование

«пифагорейской жизни», в которой человек освобождается от непосредственных импульсов и вытекающих из них конфликтов, чтобы посвятить себя бескорыстному и свободному поиску истины. Но антигуманизм — характерная черта некоторых современных философий, которые на первый взгляд являются антиподами философии, защищаемой Северино.

И в самом деле, существуют философии, которые отрицают Бытие и утверждают видимость в ее хаотичности, в ее зыбкости, в произвольных играх, случайным результатом которых является сам человек. Делая упор на **различии** между видимостью и Бытием, эти философии приписывают видимости, являющейся для них единственной «реальностью» (если ее так можно назвать), о которой можно говорить, черты, противоположные характерным чертам парменидовского Бытия. Северино же делает упор на этих характерных чертах и отрицает другие. Но он также сводит человека к области видимости и видит его в ней растворенным. «На языке Запада, — пишет он, — “человек”, “я”, “ты”, “группа”, “народ”, “социальный класс” — слова, выражающие формы, принятые убеждением, которое обособляет Землю, т. е. формы отчуждения истины». Иными словами, они — «формы заблуждения». И, таким образом, человек и его мир оказываются ликвидированными. Но **заблуждение**, о котором говорится, может быть совершено лишь Судьбой, и тем самым можно обнаружить в человеке «проявление Судьбы», т. е. намерение, в котором только и возможно «свершение смертного» со всем, что оно в себя включает. Скажут, этого слишком мало, чтобы придать какой-то смысл жизни, кою смертные должны вести во всякого рода лишениях и трудностях, в которые сама Судьба соблаговолила

вовлечь их. Судьба, это божество, пророком которого стремится быть Северино, очень похожа на злого гения, обладающего всезнанием и всесилием — характерными чертами традиционного Бога, но не любящего людей и не оставляющего им ни свободы, ни надежды.

Этими утверждениями Северино — чтобы углубить здесь дальше его философскую позицию — помещает себя в антиподы современной ментальности, вдохновляемой верой в непрерывное преобразование всех вещей. Этой ментальности все кажется неустойчивым, зыбким, готовым кануть в ничто, из которого оно возникло. Наука и технология, культура и искусство, мораль и общественные устои, не говоря уже о вкусах и моде, кажутся вспышками, предназначенными мгновенно угаснуть, чтобы не оставить иного следа, как некий мертвый и малоинтересный реликт. Сама человеческая жизнь на Земле, подверженная тысячам опасностей, кажется случайным и преходящим событием.

Для подобной ментальности нет ничего более чуждого, чем такие понятия, как «неизменность», «вечность», «необходимость», которые в другие эпохи направляли философский и научный поиск на обнаружение в мире сущностного ядра, свободного от становления. Желание выдвинуть себя в качестве «нового Парменида» со стороны Северино не случайно. Здесь мне представляется уместным еще раз подчеркнуть, что в V веке до н. э. Парменид, философ, который казался Платону одновременно «почтенным и ужасным», уже указал с чрезвычайной точностью на путь этого исследования; утверждая, что «существует “только” Бытие, а небытие не может существовать и не может быть помыслено», он стремился сказать,

что реальность едина, неизменна и над ней властвует вечная судьба и что в силу этого рождение и смерть, изменение и ничто — лишь фикции человеческого ума. Вышеупомянутый тезис (который уже критиковали Платон и Аристотель) является антиподом культуры Нового времени, склонной растворять всякую реальность, даже самую прочную и устойчивую, в изменении, в эволюции, в истории, в прогрессе, т. е. в процессах, в которых ничто играет главенствующую роль как точка отправления и прибытия, как начало или конец всякой вещи. Но, быть может, в силу этой своей радикальной неактуальности старый тезис Парменида составляет призыв к новому (и столь обольщающему) рассмотрению вещей и к иному (или на первый взгляд иному) установлению отношения между человеком и реальностью.

Подобному призыву — дабы дальше прояснить или дабы дойти до истоков идей Северино — как раз и подчинялась (и подчиняется) его полемическая защита парменидовских принципов, защита, которую он продолжает и сегодня своей профетической позицией против возражений, которые эти принципы вызвали среди итальянских философов.

Его позиция, как я упоминал выше, является «антинигилистической». Уже в первых своих работах о Хайдеггере и в очерке 1978 года («Населяющие Время», Armando editore) Северино называл «нигилизмом» любую точку зрения, которая скрыто или явно для объяснения реальности вещей апеллирует к ничто. Признать в качестве реального изменение, т. е. рождение и смерть вещей во времени, согласно Северино, значит считать, что сами вещи суть ничто и что то, что мы называем «реальностью», таковой не является. Когда говорят о городе Хиросиме, который превратился

в ничто, впадают в неустранимое противоречие, потому что Хиросима не значит «ничего», т. е. не **является** ничем, «Хиросима» не меняется со временем, она вечна, как вечна любая истина. Следовательно, Парменид был совершенно прав, и тот, кто удаляется от Парменида, отдаляется от истины.

Согласно Северино, это отдаление лежит в основе всей западной цивилизации, которая приняла нигилизм постпарменидовской метафизики. Мы мыслим и проживаем вещи, как если бы они были ничем. Техника всегда лишь наиболее бросающееся в глаза проявление этой позиции, которая состоит в преобразовании, производстве, использовании вещей, как если бы они не имели своей реальности, как если бы они были ничем. Поэтому, согласно Северино, торжество техники — торжество нигилизма. Но те, кто, подобно ему, выступают против этого торжества и проектируют иной мир, реально не избавляются от нигилизма, потому что продолжают верить в становление, в историю, во время, т. е. в господство ничто. «Их требования и их проекты более человечного мира — реликты, которые пустыня, увеличиваясь в размерах, оставляет за собой. Философия, христианство, марксизм, искусство — все это великие реликты увеличивающейся пустыни».

Вследствие этого ни одно проявление цивилизации и современной мысли не освобождается от нигилизма, т. е. от игнорирования подлинной реальности и вечности судьбы. Сама вера во всех своих формах — проявление нигилизма, потому что она воля к тому, чтобы что-то преобладало над тем, что его отрицает; это — вера в то, что не заслуживает веры и что, когда оно ее обретает, злоупотребляет в отношении всего, что в свою очередь стремится обрести ее.

«Воля к власти веры как таковой и есть воля к власти веры как веры в истории, т. е. как нигилизм». Таким образом, антиномии современной мысли сводятся к одному и тому же знаменателю. Атеизм и теизм, защита традиции и революционная идеология, имманентизм и трансцендентализм, согласно Северино, равнозначны в признании реальности истории и времени — реальности ничто. Для человека есть одно спасение, одна подлинная революция — преодоление нигилизма, возврат к истине бытия. Но поиском этой истины не может заниматься отдельно взятый, исторически обусловленный человек: она может быть раскрыта лишь самим Бытием. Было бы легко возразить Северино, что его философия не ставит человеку никакой четкой задачи, никакой цели, в реализацию которой он мог бы включиться, за исключением, пожалуй, поучения, которое Хайдеггер выразил словами: «Позволь, чтобы бытие было». Это было бы легко, но не убедительно, потому что Северино как раз и борется против тезиса, что человек может господствовать над миром, как ему заблагорассудится, преобразовать его и свести к своему проекту посредством той господствующей силы, которая уже однажды приписывалась Богу. Из философии Северино вытекает урок смирения, как бы ни оценивали его парменидовские предпосылки; смирения, которое, если оно и делает человека больше зрителем, чем актером, все же необходимо ему как познание собственной меры. И второй урок, который можно вынести из этой философии, — уважение к миру и к вещам, которые, если они подлинные реальности, не могут быть сведены человеческой деятельностью к ничто. Наконец (и это, безусловно, не менее важно), философия, которую защищает Северино, выдвигает

в качестве высшей ценности признание истины, каковой бы она ни была, даже если она для человека прискорбна и неприятна.

Смирение, почтение, верность истине не являются ценностями, которые обыкновенно признают и защищают в современную эпоху. Не знаю, является ли необходимым для того, чтобы вновь открыть их, возврат к Пармениду. И все же несомненно, что в эту эпоху чары ничто, которые, между прочим, выражаются в насилии и в разрушении, играют главенствующую роль и что тот, кто с ними борется, выявляя их скрытые истоки, оказывает услугу не только истине, но и самим людям.

Северино защищал эти принципы и в других работах («Судьба необходимости», 1980 г., «Изначальная структура», 1981 г., «Кесарю и Богу», 1983 г., и прежде всего в «Современной философии», Rizzoli, 1986).

Постоянным подчеркиванием отрицания становления и истории он вновь и вновь утверждал, что ничего изменить нельзя. В книге «Кесарю и Богу» он, например, писал, что «всякое господство, производство — разрушение, манипуляция вещами невозможны: это — содержание гигантской иллюзии».

Но с этой точки зрения — я уже выше упоминал о ней — вся цивилизация Запада является плодом этой самой иллюзии. И тогда философии, которые питали и питают эту цивилизацию, не могут обладать никакой достоверностью, разве что за исключением некоторых проблесков, которые в них еще остаются от парменидовских тезисов. Проблеском подобного рода Северино признавал идеализм Гегеля, который утверждает противоречивый характер становления и поэтому признает тотальную реальность, лишенную

противоречия, т. е. неизменную. Но во всех своих аспектах философия Нового времени и особенно современная, которая больше связана с ходом истории, только и делает, что отрицает то, что Северино называет epistéme, т. е. подлинной наукой, которая раскрывает природу неизменной реальности. Поэтому критические высказывания, которые Северино направляет в адрес некоторых течений современной философии, все одинаковы: исходя из одной или из другой точки зрения исторической видимости, эти философии отрицают epistéme и выливаются в восхваление иллюзорной видимости. И это восхваление, в свою очередь, дает основание воле к господству над миром, которую современная техника и культура культивируют в своей фанатичной иллюзии. Постепенно возрастающее господство над миром, согласно современным философам, должно было бы установить страх перед будущим, ужас перед непредсказуемым, которые господствуют над человеческой жизнью во всех ее проявлениях. Но, согласно Северино, это мнимое средство — худшее из зол, потому что оно провозглашает и превозносит то освобождение человека от вечного Бытия, которое делает из самого человека преходящую видимость. И от этого провала не спасает даже христианство, потому что оно, «желая быть верой и заветами, которые человеческий разум никогда не смог бы открыть посредством своих сил, является сомнительным и ненадежным средством, подверженным в силу своей природы угрозе сомнения и отречения».

Становится ясным, что с этой точки зрения современная философия, несмотря на различие своих течений, не может иметь большого значения для подлинной философии, которой является наука о вечном

Бытии, потому что она представляет всего лишь обреченные на провал уловки этой науки. В том, что Северино называет «греческим чувством становления», существует убеждение, что вещи выходят из ничего и в ничто возвращаются: и это — то, что современная философия стремится выразить, дабы поддержать претензию на возможность господства над вещами, а вместе с вещами и над миром.

При этой установке современные философские учения утрачивают свою значимость. И действительно отчет, который о ней дает Северино, является сжатым и часто поверхностным, потому что он сводится к некоторым темам, в которых легче выявить предательство истинной epistéme.

Но нужно было бы, чтобы Северино лучше осветил отношение epistéme с судьбой человека. Он — человеческое существо, говорящее с другими человеческими существами. Рождение и смерть, повседневные требования жизни, труд и любовь, семья и общество со всеми бесчисленными проблемами, которые встают в повседневной жизни, — в каком отношении находятся они с неизменной и необходимой реальностью, являющейся единственной истиной, которую можно признать? Если он лишь греза или видимость, то как может греза или видимость обрести место в неизменной судьбе Бытия?

Учение древнего Парменида было приглашением, обращенным к людям, искать в изменчивой череде событий мира порядок, который бы сделал возможным для них жить лучше. Является ли таким же приглашение в работах Северино? Если рассматривать оное в его последних, в буквальных выражениях, этого не скажешь. Верно, что еще и сегодня кажется, что он хотел предстать в облике «нового» Парменида. Между прочим, я считаю также и при внимательности

ной оценке его работы «Современная философия», что он, пожалуй, страстно желал снятия этих обличий, дабы поставить перед собой цель — предстать и быть с единственным лицом, своим собственным.

IX
ДЖАННИ ВАТТИМО

Слаба или сильна мысль, которая отказалась от разрешения всех мировых загадок, которая движется вперед в границах своих критически оцениваемых способностей и потому не стремится дать полное, исчерпывающее и окончательное видение универсума? Казалось бы, подобная мысль является наиболее **сильной**, потому что она меньше подвержена заблуждениям и иллюзиям, меньше способна быть использованной чуждыми интересами и, стало быть, более независимая и свободная. Но не таковым оказывается мнение некоторых мыслителей, которые в течение нескольких лет **сильной** мысли противопоставляют мысль, полемически определяемую как **слабая**. Среди оных выделяется Джанни Ваттимо, который в 1980 году вместе с Пьер Альдо Роватти редактировал у Фельтринелли сборник трудов (Аморозо, Каркьи, Комолли, Косты, Креспи, Даль Лаго, Эко, Феррариса, Маркони), как раз и озаглавленный «Слабая мысль».

Согласно Ваттимо, **сильной** была та мысль, которая дала начало традиционной метафизике с ее претензией выразить целостную истину о мире, о Первоначале, являющемся его истоком и гарантирующем его порядок, и о человеке как части или элементе этого порядка. По ту сторону изменчивых, случайных,

часто смутных и противоречивых видимостей мысль старой метафизики стремилась обнаружить истинное **бытие**, т. е. последнюю, единственную и неизменную реальность, лежащую в основе этих видимостей. Но именно это стремление оказалось иллюзорным; и, согласно презентаторам книги, показать ее такой была задача Ницше и Маркса. Смерть Бога, возвещенная Ницше, и в самом деле означала радикальное отрицание изначального и единственного существа, которое одновременно является высшей реальностью и абсолютной истиной, и признание хаоса и случайного характера мира, делающего невозможным различие между истиной и заблуждением. Со своей стороны, Маркс показал, что старая метафизика, как и любая идеология, имела успех на протяжении веков не в силу своей истинности, а лишь как полезный инструмент господства правящих классов. Вследствие этого «мысль сильная», надежная, великолепная, хозяйка истины была утрачена и остается лишь мысль слабая, которая должна искать самостоятельно свой путь. Но каков этот путь? Ответы, данные на этот вопрос авторами книги, не являются ни ясными, ни сходящимися. Превознесение творчества Ницше и Маркса как конца одной эпохи и начала новой было свойственно так называемому периоду «глобального оспаривания», т. е. неистового отказа от всякой связи с прошлым и с социальным и культурным порядком, которое оно установило. Пророки этого оспаривания просто переменили на обратные знаки традиционных оценок, делая себя даже апостолами «теологии дьявола». Согласно этой теологии, реальность являлась не порядком и гармонией, а хаосом и противоречием; не закон, а случайность, т. е. отсутствие закона составляло природу мира; не ра-

зум, а инстинкт, не мудрость, а безумие составляли фундаментальные ценности человека. Создатели этого направления (Деррида, Делёз, Фуко, Лакан и т. д.) — те, кто вдохновил Ваттимо и поборников «слабой мысли», однако никогда не разделявших их экстремистских выводов.

Не разделяют они их и в вышеупомянутом сборнике работ, являющемся почти что «манифестом» их позиций. Более того, в нем они продолжают смотреть на метафизику прошлого по сути дела с ностальгией, которую Ваттимо называет pietas, потому что она является благоговением, почитанием, добросовестным воспоминанием ее ценностей. Но если pietas обращена к прошлому, прошлое как раз как таковое доказывает, что всякая вещь смертна. Поэтому бытие, т. е. последняя реальность, не вечна, как утверждала старая метафизика: оно — смертность, бренность, распад. Уже в своей книге «Приключения различия» (1980 г.) Ваттимо писал, что Бытие — это «временность, живая жизнь (и, стало быть, также страсть, эрос, потребность и принятие), старение и закат». И в том же самом плане Роватти утверждает, что реальность имеет «гомогенную основу» и что поэтому бытие скрывается, но оно **существует** в том смысле, что обманчивой видимостью является «поставленная с ног на голову история обнаружения истины этой основы».

На аналогичных путях и другие сотрудники вышеупомянутого сборника выдвигают философские или литературные темы, которые, в то время как они выявляли бренность, зыбкость, противоречия мира видимости, которым в конечном счете является мир человеческого опыта, в большей или меньшей степени превозносили его метафизическую реальность

посредством скрытой ссылки на ту устойчивую реальность, о которой говорила старая метафизика.

Из этой подспудной ссылки, пожалуй, делала исключение работа Эко об энциклопедии, которую он с самого начала (так же, как и Хорхе Луис Борхес) считает «лабиринтом» в силу различия ее форм. «Мысль о лабиринте, — писал Эко, — разумна, потому что она не стремится к глобальности; она слаба, как восточный боец, который получает импульс от противника и склонен уступать ему, чтобы затем найти в ситуации, которую создал другой, уместные приемы для победного ответа». Но можно ли в действительности называть слабым того, кто одержал победу не в силу счастливого случая, а в силу строгих и постоянных правил поведения? Семиотика, поборником которой является Эко, как раз и хочет быть техникой подобного рода, потому что она стремится направить правильным образом язык и разум человека.

Нельзя не признать в основе позиции, обозначаемой сегодня как «слабая мысль» и продолжающей иметь в Джанни Ваттимо собственного ментора, все еще существующий след той жажды бесконечного, которая была свойственна романтизму. Бесконечное Бытия, Истины, Совершенства, о котором мечтал романтизм, она заменяет бесконечным бренности, заблуждения, зла как свойственной миру природой и, таким образом, абсолютизирует видимость в ее худших проявлениях и делает из человеческого опыта судьбу ничтожества. Эта новая романтическая греза, которая является противоположной грезе XIX века, пожалуй, может привлечь к себе как художественное выражение кризиса, господствующего зла, опасностей, которым человечество сегодня идет навстречу, но она не указывает никакого пути выхода.

Осознает ли это Ваттимо? Считаю, что да. И считаю, что он его ищет. Также и потому, что все виды человеческой деятельности, от науки до искусства, от этики до религии, от труда до политики, сегодня вовлечены в этот поиск, из которого только и могут возникнуть какие-то возможности спасения для человека как такового. Отказаться от всякой попытки и всякого усилия подобного рода, замкнуться в созерцании мира, созданного хаосом и смертью в праздной надежде или в пассивном ожидании далекого или близкого апокалипсиса, который его преобразует полностью, — перспектива, способная лишь лишить людей воли защищаться и мужества бороться за собственные жизненно важные ценности.

X
НОРБЕРТО БОББИО

Начиная с первых моих философских шагов я изучал, оценивал, критиковал философию Гегеля и боролся с нею. Поэтому я встал в оппозицию его эпигонам, больше Кроче, чем Джованни Джентиле, который — в глазах моего поколения — по крайней мере имел ту заслугу, что хотел построить национальное «сообщество». Совершенно верно, что оно обрело свою конкретизацию в фашистском тоталитаризме, которому Джентиле до конца сохранял свою приверженность и прежде всего политически. В философском плане мыслитель из Кастельветрано остается и сегодня гораздо более проблематичным в своих работах по сравнению со строгостью, которую Кроче

унаследовал от Гегеля. Крочеанский «либерализм», по крайней мере вначале, был тождествен с государством, безусловно, не авторитарным по форме, а пожалуй, таким по своей сути, будучи прямым наследником меньшинства «нотаблей», наиболее высоким выражением которых была джолиттианская «парламентская диктатура», в свою очередь наследница того элитарного меньшинства, которое «создало» Рисорджименто.

Поэтому я считаю, что Кроче бы также понравилось следующее безапелляционное утверждение Гегеля: «Государство — это шествие Бога в мире». В нем Гегель отождествлял государство с Абсолютным разумом, который реализуется в мире и в силу этого реализует в наиболее высокой и окончательной форме все ценности искусства, религии и философии. По отношению к подобному государству отдельно взятый индивид, со своими потребностями и своими требованиями свободы, утрачивает всякий смысл и — я никогда не устану повторять это — становится грубой и поверхностной абстракцией. Согласно Гегелю, подлинным индивидом является тот, кто отождествляет свой разум и свою волю с божественным разумом и волей государства, т. е. мыслит и действует только так, как повелевает государство.

В этих выражениях гегелевское понятие государства служило и служит обязательным элементом сопоставления для всех учений, которые сменяли друг друга в политической теории и практике. Сегодня, когда это понятие — вдохновитель как национал-социализма, так и большевизма — находится в кризисе в самом Советском Союзе и внутри самой Итальянской коммунистической партии (где государство отождествляют с партией под вывеской железного и

не терпящего обсуждения «демократического централизма»), существуют ли еще гегелевские эпигоны?

Я поставил себе этот вопрос сразу же после войны в отношении такого серьезного эссеиста — которым я восхищаюсь с моих первых лет пребывания в Турине, — как Норберто Боббио. Откровенно либеральный ум и ученый-princeps политической науки, Боббио всегда пытался включить в нее, или в историю политической мысли, гегелевское учение о государстве.

Особенно в сборнике работ с примечательным заглавием «Гегелевские штудии» (Einaudi, 1981) это стремление Боббио является очевидным. Прежде всего он озабочен тем, чтобы устранить многие противоречия, возникшие между учением Гегеля и учениями других мыслителей. Так, с Гоббсом, видевшим в государстве суверенную силу, которая сдерживает природное буйство людей (homo homini lupus), у Гегеля, по его мнению, является общим признание абсолютной власти государства и отождествление последнего со справедливостью. И если Гоббс считал войну изначальным состоянием людей, которому лишь государство кладет конец, то Гегель видит в войне непреодолимое состояние, в котором находятся между собой государства, поскольку над ними нет ни права, ни справедливости.

Гегель с иронией критиковал тот «общественный договор», который, считалось, лежит в основе государства, но — согласно Боббио — он разделял с Руссо идею, что с образованием государства человечество обретает свое совершенство. За Гегелем признавалась та заслуга, что он ввел понятие труда (и вообще экономических проблем) в свою политическую философию; но это введение было осуществлено уже Локком. Таким образом, можно сказать, что государство, земной Бог Гегеля, является завершением истории,

которая в «Государе» Макиавелли имеет свое откровение, в «Левиафане» Гоббса — свой символ, а в Общей воле Руссо — свое идеальное разрешение.

Следовательно, не эти наиболее бросающиеся в глаза черты, согласно Боббио, отличают мысль Гегеля от мысли его предшественников — сторонников теории естественного права, а отличает ее от них сама основа его учения — первенство, приписываемое публичному, а не частному праву. Гегель стремился показать несостоятельность концепции, которая видит в государстве защитника частных интересов индивидов и которой поэтому не удается объяснить его как органическую тотальность, где индивид лишь и реализует свою разумность и свою свободу. Каким образом эта направленная против частного права и антииндивидуалистическая концепция могла быть заменена апологией буржуазного государства (что произошло со стороны марксистских интерпретаторов), остается для Боббио «тайной».

Гегелевское государство — цель для самого себя, потому что оно реализует в мире божественный Разум и, стало быть, является противоположностью государства, рассматриваемого как инструмент, которым располагают индивиды для достижения своих собственных целей. Такова буржуазная и либеральная концепция государства. Маркс, который также был ярым критиком гегелевского понимания государства, отчетливо видел в либеральном государстве «комитет, руководящий общими делами всего класса буржуазии». А Боббио видит в сегодняшнем государстве, которое действует как посредник и гарант соглашений между профсоюзами, партиями, предприятиями и различными группами и которое занято конфликтами между носителями противоре-

чащих интересов, противоположность тому, что Гегель видел в государстве как абсолютной и божественной тотальности. Но, с другой стороны, Боббио также видит, что единственные государства, в которых являет себя та «организация целого», в коей Гегель видел сущность государства, это — как я повторял много раз — тоталитарные государства.

Таким образом, кажется, что анализ Боббио не намечает другой альтернативы за рамками дилеммы между тоталитарным государством (единственным, которое реализует идеал Гегеля) и буржуазным государством, являющимся комитетом по делам привилегированного сословия. Но неизбежна ли эта дилемма? Государство, желаемое либеральной традицией, государство, опирающееся на методы демократии, безусловно, то, которое отдает предпочтение частному праву. Но защищает ли частное право лишь интересы привилегированного слоя или интересы всех граждан как таковых? Это — ключевой пункт, который не нужно упускать из виду. Безопасность и спокойствие жизни, выбор и защита труда, экономическая инициатива, свобода совести, выражения и печати, равенство перед законом со всеми институтами, являющимися его органами или гарантами, и с возможностью изменять сами эти институты, когда они обнаруживают себя недееспособными или всесильными, — вот элементарные требования цивилизованной жизни, которые имеют силу для всех и которые являются также единственно возможными препонами привилегий и притеснений.

Безусловно, современные нетоталитарные государства испытали последствия той критики полномочий государства, которую либералы, анархисты, марксисты и различных мастей нигилисты направили против этих самых государств. Таким образом,

была уменьшена их способность защищать самих себя и граждан, которых они представляют. Но, с другой стороны, они также испытали влияние тех учений (близких и далеких от гегелевского устремления), которые видят в государстве Отца небесного, могущего сделать все для всех. Левиафан переряжен Боббио в Деда Мороза, и, таким образом, он скрыл свою чудовищную сущность. Влекомые двумя противоположными тенденциями, комбинация которых вызвала хаос, насилие и экономический кризис, государства сейчас находятся перед все более ясным требованием освобождения от этих тенденций и — как неоднократно советовал сам Боббио — возвращения к фундаментальному устремлению того частного права, которое позволило бы им вновь обрести свои силы, а гражданам более самостоятельно осуществлять свой гражданский выбор.

Никто не может сказать — даже если многие приметы позволяют сегодня в значительной степени на это надеяться — преуспеют ли современные государства в этом трудном предприятии, которое одно на самом деле может привести их к мере человека. Но чтобы преуспеть в этом, им и всем гражданам необходимо освободиться от ослепляющих идеалов божественного государства и обожествленного человека.

XI
ЛУДОВИКО ДЖЕЙМОНАТ

Это — мой друг и один из мыслителей, с которыми я наиболее тесно сотрудничал начиная с 50-х годов ради утверждения в современном обществе на-

уки, которая была слепо осмеяна и отброшена идеализмом.

И в самом деле, два понятия науки оспаривали поле в первые десятилетия нашего века. Одно было понятием позитивизма, который видел в науке раскрытие природной реальности и поэтому считал ее единственным истинным и необходимым познанием. Второе — или воображаемое таковым — было понятие идеализма, который рассматривал в качестве истинной науки лишь раскрытие Мировым Духом самого себя человеку и считал так называемые «позитивные науки» лишь совокупностью практических инструментов для повседневного жизненного употребления. Но в тот же самый период постепенно вырисовывался благодаря работам ученых и философов строгий анализ научных методов, склонный понимать науку не как раскрытие некой абсолютной реальности, которая была бы Природой или Духом, а как познание, которое человек может обрести посредством имеющихся в его распоряжении инструментов и которое поэтому носит на себе печать возможности и ограниченности этих инструментов.

Лудовико Джеймонат был одним из поборников этого понятия, научившись ему сначала у немецких авторов («Философия природы в Германии», 1931 г.), а затем противопоставив его позитивизму («Проблема познания в позитивизме», 1931 г.) и, наконец, защитив его и разъяснив посредством обстоятельного и точного анализа в ряде работ, которые простираются от «Изысканий по новому рационализму» (1945 г.) до «Философии и философии науки» (1960 г.). В «Очерках по неорационалистической философии» (1953 г.) Джеймонат делал упор на требовании гуманизировать науку и с ней разум, «делая из них что-то

исключительно наше, конституированное нами и постоянно подвергающееся нашей разработке, а не нечто абсолютное, не нечто, что навязывается нам трансцендентным миром посредством необъяснимого акта интуиции».

Нет сомнения, что этот принцип сегодня широко утвердился и составляет основу позиции, которую ученые занимают в своих исследованиях, а философы в своих изысканиях по науке. Но вот уже несколько лет, как Джеймонат уяснил себе, что и в этой позиции может заключаться опасность. Недопущение границ и условий для исследования, превознесение в каждой области, как в морали и политике, так в науке, человеческой свободы привело к тому, что в ней стали видеть самую высокую человеческую ценность и, следовательно, восхвалять ее независимо от всякого ее состояния. Но понимаемая таким образом свобода, согласно Джеймонату, — пустота и ничто. В своей работе «Свобода» (Rusconi, 1988) он проанализировал понятия свободы, используемые в различных областях. Что касается свободы как независимости, являющейся свободой народов, то Джеймонат считает, что она определяется лишь в сравнении с тем, с чем хотят бороться, и поэтому не имеет ничего позитивного. Свобода индивида должна будто бы достичь своей высшей точки в «автономном выборе», который, однако, непонятно, что такое, потому что под «автономией» подразумевается не что иное, как «свобода». И нельзя сводить эту свободу к какому-то частному состоянию индивида, потому что она действует лишь как борьба против препятствий, с которыми сталкивается индивид, и вне этой борьбы просто миф. Как борьба свобода всегда находится в отношении с насилием и, таким образом, столь тесно

переплетается с ним, что их невозможно разделить. Точно так же свобода мысли является борьбой против предрассудков, суеверий или моды в сфере культуры, и ее нельзя приписывать индивиду, который, если бы он жил в изоляции, не имел бы даже представления о свободе, потому что оказался бы вне конфронтации с другими. Если свобода обнаруживается в борьбе, ее постоянно сопровождает чувство: в частности, моральное чувство обостряет борьбу между различными чувствами и делает ее более радикальной. В фантазии свобода обнаруживает себя как освобождение от того, что более сделано или сказано, лишь бы фантазия не подчинялась подражанию прошлому. Наконец, свобода — это борьба против Власти, потому что Власть стремится заморозить ситуации, которые свобода хочет изменить. Джеймонат завершает свой анализ, говоря, что свобода — status, который не может быть обретен и сохранен, а постоянно требует своего расширения, углубления и обсуждения. И единственный способ защитить подобный status состоит в том, чтобы подвергать его постоянной критике и потенцировать его творческую способность.

На первый взгляд может показаться, что эти выводы Джеймоната должны обеднять и в определенных аспектах отрицать само понятие свободы. Конечно, можно возразить, что политическая свобода —это не только поиск независимости и, следовательно, она не сводима к чисто негативному факту, а скорее является позитивной волей к закону и институтам, которые гарантируют достоинство граждан и осуществление их прав. И можно усомниться в том, что свобода связывает себя с насилием или с властью или что одним из ее проявлений является фантазия с ее играми. И наконец, отрицание того, что свобода имеет

дело с выбором, равнозначно отрицанию фундаментального человеческого опыта, потому что человек живет возможностями, которые постоянно предлагаются ему на выбор и которые зависят от него (выбора), что касается их реализации. Но когда все же говорят об «автономном выборе», имеют в виду выбор, который не навязывают или к которому не побуждают внешние силы или предрассудки и заблуждения и который поэтому следует лишь за разумной оценкой имеющихся в наличии возможностей.

Но даже учитывая все это, нельзя сказать, что Джеймонат в этой книге хотел преуменьшить ценность свободы. Он хотел показать ее трудности в противовес слишком легковесным ее восхвалениям, которые стали модными. И в своей книге он взывает к «творческой способности», которая позволяет человеку прогрессировать в любой области и поэтому делает позитивной его историю в мире. Эта творческая способность должна учитывать, справедливо пишет он, условия, в которых она действует, т. е. жить в конкретности истории, чтобы двигать вперед саму эту историю. И что касается этой перспективы, Джеймонат не расходится с тем, что он утверждал в своих предыдущих книгах, и мы не можем не согласиться с ним и не оценить высоко его большую интеллектуальную честность и человечность.

Аспекты времени

I
НАШЕ ТЕЛО

«Cogito ergo sum», — говорил Картезий, — «я мыслю, значит, я существую». Ссылаясь на более древних философов, мы можем также утверждать, что «esse est percipere», т. е. что «существовать значит воспринимать», или посредством ссылки на несходство индивидов утверждать «esse est percipi», «существовать значит быть воспринимаемым». Непосредственное познание нас самих — наиболее несомненное свидетельство того факта, что мы существуем, обладаем телом. Но что такое наше тело? Крайне редко каждый из нас ставит себе этот вопрос. Мы не ставим его себе в юности, когда в физическом равновесии больше сливаются здоровье и сила; и вообще мы не задаем себе вопроса о нашем теле в ходе существования даже и в старости, потому что всегда имеются повседневные заботы, которые одолевают и отвлекают нас: мы живы, и этого достаточно.

Но даже тот, кто не привык к умозрению, по крайней мере один раз в собственной жизни ставит себе все же некоторые вопросы. Является ли живой организм совершенной машиной или он чудесный продукт духовного начала? Материя или Дух производит и поддерживает жизнь? Старый спор между механицизмом и витализмом, который казался разрешенным самой наукой в пользу первого, предстает сегодня в более или менее новых формах, для которых благо-

приятные условия создаются самими научными открытиями. Безусловно, некоторые фундаментальные возражения против витализма остаются в силе. Отрицая, что жизнь может быть сведена к физико-химическому феномену, воспроизводимому в лаборатории, витализм стремится сделать бесполезным или как можно больше замедлить исследование, которое всегда показывало себя богатым плодотворными результатами. Апеллируя для объяснения жизни к автономному принципу, который не может быть объективно изучен, потому что он скрыто духовной природы, витализм прибегает к темной силе, не определимой в своей природе и в своих действительных способностях. И поскольку эта сила кажется близкой родственной душе, о которой говорила старая спиритуалистическая метафизика, витализм оказывается возвратом к этой метафизике и, стало быть, с научной точки зрения ретроградным. Наконец, поскольку спиритуализм исключает возможность материалистической диалектики, поддерживающий его витализм кажется реакционным и контрреволюционным и, стало быть, политически достойным осуждения.

Но в облачении, которое он принимает сегодня, витализм не остается запутавшимся в сети этих возражений. Он не ставит границ научному и биологическому экспериментированию и, более того, иногда проповедуется биологами-экспериментаторами и физиками. Он не апеллирует к темным силам или спиритуалистическим и антимистическим соображениям для защиты изначальности феномена «жизнь». Он лишь отказывается от редукционизма, т. е. от стремления свести этот феномен к комбинации физико-химических сил. Каковы же причины этого отказа?

В основе антитезы механицизма и витализма лежала антитеза детерминизма и телеологии. Детерминизм (говорили) имеет силу в физическом мире, в котором каждый факт является неизбежным результатом других фактов, оказывающихся его причинами без того, чтобы можно было хоть как-то приоткрыть их общий план или проект. В мире жизни план подобного рода можно без труда выявить: сложные организмы, столь совершенные органы (как, например, глаз человека) не могут быть продуктом слепой фатальности. И все же это радикальное истолкование постепенно ослабевает и исчезает в современной науке. С одной стороны, сама физика признает некоторую долю неопределенности и случайности (например, в так называемом «принципе неопределенности» Гейзенберга) в физических феноменах; а с другой — биология признает, что в мире жизни телеология вовсе не является совершенной: рождение и смерть живущих видов, болезни, уродство и в самом деле составляют не только исключения, но и знаки того способа, которым развивается жизнь, знаки прихрамывающей, а порой и терпящей банкротство телеологии.

В этой ситуации вполне объяснимо возрождение неовитализма, который уже по крайней мере на протяжении десятилетия не отвергает экспериментальных исследований, а выявляет границы, с которыми они сталкиваются при понимании природы жизни. Этот неовитализм доходит до того, что спрашивает себя: действительно ли правильнее видеть в организме машину, а не в машине разновидность живого организма? Поскольку я люблю всегда давать моим читателям точные библиографические ссылки относительно того, о чем я пишу, то я отсылаю к книге «Познание жизни» (Il Mulino, 1976), опубликованной не-

сколько лет назад с предисловием Антонио Сантуччи. Даже если за это время изыскания в значительной степени продвинулись вперед, особенно в области биологии и генной инженерии, эта книга, написанная Жоржем Кангилемом (имя, известное прежде всего среди специалистов), сохраняет свою ценность дидактической экзегезы. Если в организме, утверждает автор, наблюдаются феномены самопостроения и самосохранения, в машине процесс построения совершенно ей чужд и зависит от изобретательности механизма; и сохранение машины также требует как постоянной бдительности машиниста, так и регулировки или починки. Существующие сегодня механизмы саморегулировки — другие машины, которые в свою очередь зависят от действия человека. Следовательно, нельзя сказать, что в машине отсутствует целесообразность, потому что она конструируется и регулируется человеком как раз ввиду какой-то цели. Более того, договорились до того, что даже утверждают, что в ней больше целесообразности, чем в организме, потому что ее целесообразность является строгой, однозначной и одновалентной, так что одна машина не может заменить другую.

В организме, напротив, функции в определенной мере взаимозаменяемы и органы поливалентны, так что можно сказать, что он обладает меньшей целесообразностью и большей потенциальностью. Как результат расчета машина устанавливает нормы расчета, являющиеся рациональными нормами тождества, постоянства и предвидения, в то время как живой организм действует согласно эмпирическим критериям. Жизнь — это опыт, т. е. импровизация, использование удобного случая, устремленность во всех направлениях. Отсюда почти всегда игнорируемый

факт (на котором Кангилем делает особый упор) допускаемого жизнью уродства. Различие между нормальным и патологическим касается только живых существ и не применимо ни в физике, ни в механике. В жизни, как на войне и в политике, существуют не окончательные победители, а превосходство или относительное и неустойчивое равновесие. Успеху одной попытки, которую совершает жизнь в определенном направлении, угрожает то, что как индивиды, так и виды могут умереть. Успехи — это лишь запоздалые провалы, а провалы — преждевременные успехи. И лишь будущее форм выносит решение об их ценности.

С этой точки зрения концепция живого организма как машины — не что иное, как антропоморфный пережиток, состоящий в объяснении формирования жизни посредством метода, который служит человеку для изготовления машины. Стало быть, это — концепция, которая (как открыто заявлял Картезий, который ее впервые представил) предполагает существование Бога-творца, единственного, способного конструировать столь совершенные и отвечающие определенной цели машины, как живые организмы. И, таким образом, обвинение в спиритуализме, обычно выдвигаемое против витализма (со всем тем, что из него следует), становится Кангилемом без обиняков с ног на голову: спиритуализм и антропоморфная метафизика лежат в основе механизма, а не витализма.

Безусловно, концепция жизни, которую защищал Кангилем в своей работе, концепция, непрерывно возникающая из новой биологии. Жизнь не является ни безотказным механизмом, ни чудесным творением совершенных форм. Она — совокупность попыток, которые развертываются в самых различных на-

правлениях, производя в большинстве случаев виды и индивиды, способные к выживанию, но тем не менее всегда подверженные замедленному развитию, инволюции, уродству и смерти. Что следует выявлять и сохранять в ней всеми силами, которыми располагает человечество, так это с трудом обретенное и зыбкое равновесие, которого она достигла в определенных областях и которое позволяет некоторым живущим видам, и прежде всего человеку, пользоваться им наилучшим образом. Возможно, среди других недостатков механизм имеет и тот, который дает человеку ложную уверенность по отношению к жизни: уверенность в том, что можно досконально понять этот механизм, так чтобы располагать им по своему усмотрению, как располагают машиной, и, таким образом, не принимать в расчет или губить наиболее удавшиеся попытки и наиболее устойчивые равновесия, которые произвела жизнь.

II
ЖИЗНЬ НА ДВОИХ

Более двух тысячелетий многочисленные мыслители продолжают повторять нам, что «человек — социальное животное». С ошеломляющей естественностью и под давлением столь же естественного принципа сохранения вида мы не размышляем уже так много над институтом брака, институтом, который легально санкционирует в цивилизованном обществе («...С тех пор как свадьбы, и суды, и алтари», как писал Фосколо в «Гробницах») союз между индивидами

различного пола (я делаю это уточнение, потому что в некоторых странах Северной Европы распространяется неестественная тенденция узаконить союз пар одного и того же пола).

И тем не менее, когда, для того чтобы противостоять кризису, который — вот уже на протяжении десятилетия санкционированный и в Италии вместе с разводом — терзает институт брака, предлагаются на первый взгляд самые революционные решения, уместно сказать: нет ничего нового под солнцем. Полигамия в двух ее формах полигинии и полиандрии? Групповые браки? «Коммуны», состоящие из двух или более пар? Упразднение всяких устойчивых связей со свободной любовью? Этнологи говорят нам, что все эти типы отношений (и их подвиды) были испытаны человечеством на своем опыте и оставались в течение долгого времени (а некоторые и все еще остаются) в силе. Быть может, исключением из этого (но я в этом не уверен) является брак между лицами одного и того же пола, предлагаемый сейчас в некоторых странах; но если признать (что кажется неизбежным) существование индивидов, которые физиологически или психологически являются сексуально «некомплектными», какое удивление может вызвать брак подобного рода?

В нашем, западном, мире брак обычно определялся как **договор**, который налагает на договаривающиеся стороны особые обязательства верности и взаимопомощи. Но если внимательно посмотреть на человеческую реальность любого брака, то можно легко обнаружить в нем **проект** совместной жизни, который принимает самые различные формы. Двое молодых людей женятся, потому что сексуально прельщают друг друга. Два старых пенсионера женятся, что-

бы объединить свои скудные ресурсы. Две кинозвезды женятся, чтобы благодаря этому событию возродить свою меркнущую популярность. Женятся для того, чтобы иметь детей, и женятся с условием не иметь их. Скрытая или открытая, явная или завуалированная мотивировка брака намечает природу проекта, с которым должна будет сообразовываться совместная жизнь договаривающихся сторон. Но дело в том, что не всегда ранее выбранный проект удается сохранить и реализовать, даже если он и выходит невредимым из угрожающих ему обстоятельств. Его слабость может состоять в том, что он был сознательно выбран лишь одной из договаривающихся сторон, в то время как другая взвалила его на себя и приняла по недоразумению или со скрытой надеждой изменить его по ходу дела. Другие «фатальные» обстоятельства могут вытекать из капризов или изменений вкусов и привычек, связанных с возрастом или с изменениями ситуаций, заставляющих утратить всякий интерес к первоначальному проекту. Но наибольшая угроза та, которая неразрывно связана с самой природой некоторых брачных проектов, основанных на недолговечных интересах или устремлениях или на второстепенных и неустойчивых аспектах личности договаривающихся сторон. Не нужно забывать, что подобного рода проект, для того чтобы иметь определенное наполнение и устойчивость и, стало быть, сохраняться вопреки внезапно возникающим трудностям, должен был бы установить достаточно прочную солидарность между личностями договаривающихся сторон или, по крайней мере, между наиболее существенными доминирующими аспектами этих личностей, т. е. между теми, которые меньше подвержены колебаниям, изменениям или утратам.

Отношение подобного рода, как показывает опыт, требует не тождественности характеров, а скорее их различия, которое, в то время как оно исключает несовместимость, делает возможным взаимное притирание различных позиций при непрерывных злоключениях, что с индивидуальной точки зрения является «пониманием», а с эмоциональной — «привязанностью». Никакое отношение подобного рода невозможно между двумя лицами, ставящими своей целью заключить союз на основе случайной схожести вкусов или привычек или для удовлетворения инструментальных интересов, которым не удается вовлечь наиболее интимные и сущностные стороны их личности.

Сегодня постоянно возрастает количество литературы о браке, которая стремится исследовать все его аспекты и вернуть ему силу, как и множатся во всех странах брачные консультации, пытающиеся разрешить посредством психологии, подсказанной больше здравым смыслом, чем наукой, ссоры, которые возникают между супругами. Все это имеет свою пользу прежде всего при разъяснении соответствующих прав и обязанностей и при поиске моделей поведения, которые бы позволяли избегать ссор и тягомотины и скуки совместной жизни.

Даже если развод и существует, сегодня стало общим местом утверждение, что брак не должен быть железной клеткой, в которой договаривающиеся стороны, связанные каждая с вполне определенной задачей, должны были бы отказаться от всякого стремления, которое бы оказалось в противоречии с подобной задачей. Более того, порой говорят об «открытом браке», в котором каждая из них свободна не только иметь удовлетворяющую ее деятельность, но и своих

друзей, свои развлечения, свои сексуальные связи. Однако становится ясным, что подобное отношение похоже скорее на нежную дружбу, которая позволяет приятно проводить вместе несколько часов дня (или ночи), а не на подлинный брак. Последний — всегда совместная жизнь, включающая в себя сосредоточение супругов на том, что их соединяет, а не на том, что их разделяет, и, следовательно, требующая, чтобы то, что их соединяет, было для них главным. Но, с другой стороны, этот союз — не абсолютное тождество, идеализированное романтической любовью, а согласие, обретаемое и углубляемое раз за разом свободным выбором.

Это — выбор, всегда повторяемый и вновь и вновь обновляемый прежде всего перед лицом трудностей и противоречий, неизбежно порождаемых жизнью; выбор, составляющий жизнеспособность брака. Он — истинная мера любви, привязанности, сущностной гармонии, всех позитивных ценностей, которых ищут в брачной жизни. Он позволяет и заставляет чувствовать себя свободными людей, наиболее вовлеченных в их взаимоотношения. Это как раз тот выбор, который не может делаться лишь вначале, а должен иметь возможность постоянно обновляться, чтобы подтверждать и сохранять или при случае исправлять и углублять первоначально спроектированный союз. Когда после обретения некоторого опыта супруги замечают, что они не хотели бы повторить то «да», которое положило начало их союзу, этот союз находится в опасности или уже обанкротился. Те, кто сегодня говорит о браках с ограниченной силой действия во времени или с периодами испытания, безусловно, учитывают эту ситуацию, которая весьма часто дает о себе знать в брачной жизни. Но они не

учитывают того, что брак, который с самого начала проектируется как временный или преходящий, основывается на проекте жизни, являющемся сам по себе шатким и неопределенным; это — проект жизни, за который не стоит и приниматься.

Я слышу, как в шутку со всех сторон говорят о паре, готовящейся заключить брак (гражданский или религиозно-гражданский, не имеет значения), что «супруги готовы к разводу». И тогда я спрашиваю себя: улучшил бы развод институт брака? Как либерал и антиклерикал я должен ответить «да»; развод — это гражданская свобода и «завоевание» для индивидов — как повторяли и громко кричали во время referendum'a. Меня не интересуют ни статистические данные, ни увеличивающееся или сокращающееся число разводов, которые ежегодно регистрируются в итальянском обществе. Но я считаю законным — с сугубо светской точки зрения — сделать в этой связи последнее замечание. Оно следующее: собственно говоря, неверно, что наше общество является «светским». На протяжении многих веков оно было «католическим, апостольским и римским». В самом отдаленном уголке каждого сознания прячется, быть может незамеченная, крупинка, оставшаяся от Контрреформации, которая (вместе с Гуманизмом) была единственным «клеящим веществом» многочисленных культур и обществ на протяжении веков, сожительствовавших на полуострове; и что лишь несколько десятилетий назад (благодаря телевидению и вычленению массовой культуры, но это уже тема для другого разговора) они начали объединяться.

Ну и что? В Италии «антиклерикализм» всегда представлял собой исключение, а не константу. И да-

же тот, кто хочет принять буквально положение Вернера Зомбарта и Макса Вебера о генезисе и утверждении однообразного общества — «буржуазного» общества — в лоне протестантской Реформации, которая у нас не удалась, должен допустить, что католицизм был для сложных итальянских обществ стабилизирующим элементом также и в сознаниях по ту сторону предписаний и по ту сторону их собственных заблуждений.

Итак, с этой точки зрения должен ли развод рассматриваться как дестабилизирующий социальный элемент? Может быть, и так. Но, с другой стороны, нужно учитывать тот факт, что индивиды на протяжении поколений приобретают зрелость и равновесие **также и** через законы, а развод — это закон государства. Разумеется, закон, который должен сопрягаться с сознанием каждого, ибо всегда существует индивидуальная ответственность при решении: прибегать к нему или нет. Единство института семьи не зависит от этого закона, против которого выступают ultras католицизма и который защищают ultras антиклерикализма: оно зависит от наших повседневных действий по отношению к супругу, т. е. от нашего сознания.

III
ИНДИВИДЫ И МЕГАПОЛИСЫ

Всего лишь несколько лет назад так называемая «деградация» городов и сверхгородов поставила перед экспертами этой территории, но прежде всего

перед теми, кто трудится и живет всегда в городе, следующую дилемму: дегуманизированный мегаполис или город, возвращенный к человеческой мере? Всего лишь пятьдесят лет назад эту дилемму, казалось, невозможно было выдвинуть. Первые шаги к формированию все более обширных и механизированных мегаполисов, в которых человеческие существа становятся лишь «гайками» или «приводными ремнями», казались неизбежными и часто превозносились как ширящийся прогресс истории. Но вот уже некоторое время эта перспектива предстает радикально изменившейся. Кажется, ее успех в Европе доказывают «зеленые», а в мире — всевозрастающие мероприятия правительств против загрязнения окружающей среды. Большие города перестали расползаться быстрыми темпами, как прежде; часть населения ищет жилых зон, не прилегающих или не соприкасающихся с историческими центрами; горожане всех классов стремятся при возможности подготовить себе отдаленный дом на период отдыха или для поселения там после ухода на пенсию. Все больше распространяются новые модели жизни, модели, реализация которых стала невозможной из-за перенапряжения, стрессов, опасностей, постоянно множащихся в больших городах.

Физические упражнения, отдых на открытом воздухе, встречи с людьми, отличающимися от тех, с которыми по необходимости находятся в контакте при повседневной работе, — некоторые из требований, ослабляющих узы между горожанами и городом и подталкивающих их к временному или окончательному бегству. Пустыня, в которую превращаются в периоды каникул города, предоставляющие также удобства и развлечения на все вкусы, — показатель-

ный симптом в этом отношении. Горожане ищут чего-то иного и не позволяют сдержать себя инициативам, стремящимся удержать их занятыми приятными делами в своем городе. И туристы, которые устремляются в город в эти периоды, — это горожане, оставившие свой собственный.

Всего этого несколько десятилетий назад не происходило или происходило в меньшей или незначительной мере, а сегодня стало привычным фактом, который бросается в глаза и заставляет размышлять над благоприятствовавшими ему или определившими его условиями. Среди этих условий обычно помещают рост благосостояния и сокращение прироста народонаселения. Безусловно, благосостояние делает возможным более свободное передвижение горожан, меньше связанных с финансовыми трудностями. Но это условие не является определяющим, потому что выбор способа жизни (и, следовательно, способов отдыха и развлечений) зависит не только от наличия средств, а прежде всего от потребности избежать негативных аспектов городской жизни. И в самом деле, город дает всем способ растратить то, что им хочется. Следовательно, существует базовый выбор, лежащий в основе этого феномена, и именно этот выбор определяет снижение рождаемости.

Сегодня семья уже не считается неполной или дефективной, если отсутствуют дети или если их количество очень ограничено. Не является она и обязательным кругом, в котором его члены лишь и могут найти поддержку, удовлетворение и отдых. И брак, когда он удался, не нуждается в поддержке многочисленного потомства. К этому добавляется груз постоянно растущей ответственности, которую дети возлагают на родителей, и не столько по их взвращиванию,

сколько по их воспитанию, делающему их приспособленными к современной жизни и освобождающему от все более серьезных опасностей, которыми их окружает город. Сама неупорядоченность сексуальной жизни, являющаяся сегодня привычным делом (так же как, к сожалению, и опасность заражения СПИДом), способствует сокращению рождаемости, потому что с этой неупорядоченностью плохо согласуется ответственность за потомство.

Как ни смотреть на вещи, легко обнаружить в основе этих феноменов большее осознание индивидуальных требований, бóльшую озабоченность тем, чтобы спасти свободу выбора, осуществляемого индивидом исходя из собственной модели жизни. Эти требования могут быть плохо истолкованы, и этот выбор может оказаться во многих случаях ошибочным или неэнергичным, как это неизбежно во всех человеческих начинаниях. Но достаточно ясно, что нельзя пока что предвидеть полного отречения индивида от самого себя, его полную интеграцию в обезличенный и коллективный организм, каковым должен быть мегаполис, некоторое время назад казавшийся неминуемым и превозносимый некоторыми футорологами.

Дóлжно было бы сказать: тем хуже для мегаполиса: он не будет больше городом, в котором люди обретали бы свое место встречи, центр своего обмена идеями и практикой, умножение всех отношений, которые могут существовать между ними. В человеческой истории город был всем этим, так что религии, философии, политические движения, научные и технические нововведения обретали в нем естественную среду и свою движущую силу.

Безусловно, город является также средой, благоприятной для антагонизма идей, для конфликта интересов, для ненависти и насилия. Но для того чтобы сделать его более человечным, нельзя превращать его во всемогущее чудовище, которое располагало бы всем и всеми. Дóлжно лишь бороться, чтобы вновь вернуть его к его функции и освободить от зол, которые могут убить его. Модели жизни, которые, кажется, вырисовываются за некоторыми тенденциями современного мира, могут породить в этом отношении некоторые надежды. Но надежда — не все, необходимы решение и бдительность.

IV
СВОБОДА ИНДИВИДА

Опыт, возраст и прежде всего занятие рефлексией побуждает меня предложить вниманию того, кто пожелает прочитать эти страницы, вопрос, которого часто заботы, или развлечения, или loisirs повседневности вынуждают нас избегать: почему в своем поведении индивид подчиняется правилам, в формулирование которых он не внес вклад и в которых он не является лично заинтересованным? Почему он не может следовать собственному побуждению или импульсам, которые бурлят внутри него даже тогда, когда они противоречат общепринятым правилам? И как может статься, что эти правила, даже если они санкционированы давней традицией, не являются инструментами, направленными на защиту интересов групп или институтов, по отношению к которым

он чувствует себя чуждым? Это — вопросы, выражающие то недоверие к правилам, которое сегодня является одним из наиболее сильных возражений против морали. Это возражение является довольно древним: в диалогах Платона оно выдвигается софистами, которые утверждают, что правила — это просто конвенции и что природа, напротив, требует превосходства сильнейшего, презирающего правила и делающего то, что ему заблагорассудится. Но сегодня оно имеет более глубокие корни и более сложные мотивации. И в самом деле, с одной стороны, оно вдохновляется защитой индивида, его неповторимой личности, которой будто бы угрожает конформизм правил, т. е. их стремление свести ее к предустановленному образцу. С другой — оно апеллирует к спонтанности жизни, благодаря которой она в каждое мгновение является новой и иной и не может, не деградируя, быть сведена к однообразному схематизму, который, кажется, навязывают правила. Одним словом, кажется, что правила (какими бы они ни были) делают из человеческой жизни замкнутую и неизменную **систему**, которая поглощает индивидов, строго обусловливая их способ существования и мышления и тем самым препятствуя всякой попытке преобразования. Таким образом, правила будто бы лишают человека способности свободно выражать и реализовать себя и, стало быть, являются основным инструментом подавления всех его жизненных импульсов. Годы анархизма и оспаривания (и терроризма) далеки. Но некоторые группы молодых людей — как это часто происходит для каждого нового поколения, всплывающего на поверхность истории, — кажется, сегодня снова зачарованы «бунтом». Это — бунт против правил, который все более охватывает не только

область морали, но и область воспитания и политики. Он исходит из вполне определенного понятия жизни и человека. Жизнь — это творческая спонтанность, и человек имеет предназначение сохранять открытым и свободным непрерывное творчество, в котором состоит жизнь. Элементы, взятые из Бергсона, Фрейда, анархизма и спиритуализма или, если быть более точным, из Маркузе и других эпигонов Франкфуртской школы, основываются на этом общем понятии, которое, однако, не сводимо в частности ни к одному из своих источников, потому что оно скорее атмосфера, наполняющая бóльшую часть современной культуры. И все же оно не является понятием, которое бы находило большую поддержку в основоположениях современной науки. Согласно биологии, жизнь — не только творчество, но и сохранение изменения, которые вторгаются в ход ее эволюции, стремятся — если они не вредны для выживания организмов — сохранить себя и зафиксировать и порой сохраняются даже тогда, когда вследствие изменений среды они стали бесполезными или просто вредными. Тот же самый Фрейд истолковывал фундаментальный инстинкт, из которого рождаются все так называемые «спонтанные» импульсы, как стремление к сохранению или восстановлению изначальной ситуации. Что касается человека, его выживание и развитие основываются прежде всего на памяти, которая позволяет сохранять прошлый опыт, предвидеть и проектировать будущий. А память действует благодаря **абстрагированию**, выбирая среди элементов ситуации, которые характеризуют ее наилучшим образом с определенной точки зрения или для определенной цели. Но — и это является решающим пунктом — абстрагирование дает основу правилам, составляющим одновременно

компендиум прошлого опыта и путеводную нить для будущего. Поэтому всякая человеческая деятельность в любой области имеет свои правила. Правила имеют охота и рыбная ловля, являющиеся первыми видами трудовой деятельности человека; правила имеют игра, спорт, религиозный культ и даже художественная деятельность, которая, когда она успешна, изобретает и сохраняет свою **технику**, т. е. соответствующую совокупность правил. Без правил не могли бы устанавливаться и поддерживаться самые простые человеческие отношения. Достаточно войти в остерию, чтобы пропустить стаканчик или сыграть партию в карты, дабы столкнуться с массой правил. Платон говорил, что даже шайка разбойников или воров не могла бы ничего провернуть, если бы ее члены в своих взаимоотношениях не придерживались определенных правил. Любовь к ближнему становится деятельной лишь тогда, когда она концентрируется в четких правилах поведения, каждое из которых имеет силу для определенного вида случаев. Впрочем, даже вражда, борьба, конфликты, войны также имеют свои правила, соблюдение которых часто является гарантией победы.

Если эти соображения верны, ясно, что отрицание правил — ложное знамя для того, кто хотел бы сражаться за свободу индивидов. И в самом деле, это отрицание в большинстве случаев скрывает лишь нетерпимость к какой-то частной системе правил и непрестанный поиск иных правил. Что остается от старых разоблачений «репрессивного» характера западной цивилизации — пережиточное «бегство» к другим цивилизациям; стремления или попытки установить новые формы совместной жизни кладут начало не отмене правил, а принятию **других**, которые, даже

если они более просты и элементарны, являются и более строгими. Так, в жалких остатках студенческо-рабочих «сообществ», в которых еще продолжает санкционироваться теперь уже обретенная, сверх меры обретенная, «сексуальная свобода», моногамный союз продолжает быть причиной изгнания, в то время как не составляет подобной причины практикование этой свободы в обществах, делающих из моногамного союза один из своих фундаментальных институтов. Обращение к восточным или к так называемым примитивным цивилизациям как к убежищу при бегстве из западной цивилизации и освобождение от ее репрессивных правил являет собой ту же самую двусмысленность: первые цивилизации имеют гораздо более строгие правила, нарушение которых наказывается изгнанием или смертью, точно так же как наказывается смертью продажа наркотиков, которая здесь, у нас (ведущаяся в открытую, конечно же, чтобы положить конец бичу «тайной торговли»), смакуется — другая крайность — как освобождение.

Безусловно, из всего этого не следует, что любой кодекс правил является необходимым и что его дóлжно защищать и сохранять любой ценой. Совокупность правил служит тому, чтобы сделать возможной и, таким образом, упорядочить и сделать продуктивной и обоснованной определенную человеческую деятельность или, как в случае с моральными правилами, разрешить конфликты и сохранить мир среди человеческого сообщества. Для этих целей не существует абсолютных или непогрешимых правил, потому что сам человек не является непогрешимым. Но, безусловно, существуют более общие и фундаментальные правила, которые человеку было бы хорошо сохранить живыми и действующими, если он не хочет идти навстречу собственному уничтожению.

Выявление этих правил в залежавшемся хламе традиционных предписаний или запретов является сегодня фундаментальной задачей этики как науки о морали; как и выявление фундаментальных правил экономики и политики является задачей соответствующих дисциплин. Но ни одно правило или система правил не должны делать невозможным поиск новых правил или нового подтверждения и уточнения старых. Эта свобода — основа всякого создания правил, и она должна быть также целью этого создания.

V
ОПАСНОСТИ КОММУНИЗМА

Существует смысл слова «политика», согласно которому можно сказать, что любая интеллектуальная деятельность имеет политический аспект или просто является способом заниматься политикой. Это — смысл, согласно которому под политикой подразумевается совокупность человеческих отношений и исторических учреждений, в которых они обретают форму и контролируются. И в самом деле, наука, искусство, литература, философия и всякая другая подобного рода деятельность рождаются и живут в культурной среде, которая, в то время как она стимулирует и обусловливает их появление, реагирует на них, ассимилируя их или отвергая, используя их или борясь с ними в определенные промежутки времени и с различными альтернативами. В этом смысле любовная лирика не менее «политична», чем речь воинствующего политика, потому что она также вы-

ражает позицию, занимаемую автором по отношению к историческому миру, в котором он живет.

Но наряду с этим общепринятым смыслом слова существует и другой, согласно которому она означает специфическую деятельность, направленную на приобретение и сохранение рычагов управления в государстве и в обществе вообще ради определенных целей. В современном мире эта деятельность развертывается посредством действия партий, осуществления экономической власти, защиты или критики существующих учреждений и ценностей, которые они воплощают, пропаганды и возможной полемики. Но ясно, что с этой активной и воинствующей политикой тесно связаны и интеллектуальные виды деятельности.

Искусство и литература могут вдохновляться ценностями, воплощенными в господствующих учреждениях, или выдвигать новые; критическая мысль может вставать на защиту тех или иных интересов, провозглашать их сохранение или обновление, выдвигать утопии и новые (или старые) способы жизни и ее рассмотрения; и, таким образом, она может в какой-то мере направлять действительную эволюцию общества, определять изменение и укрепление определенных учреждений, смену государственной власти и т. д. В современных странах каждая большая партия вдохновляется определенной концепцией мира и жизни, которой она пользуется как «идеологией», т. е. как инструментом для направления и контроля политического поведения своих приверженцев.

Но в этой области интеллектуальные виды деятельности осуществляются в самых различных направлениях и переплетаются между собой самым непредсказуемым образом. Экономические и социальные

интересы, школа, нравы, мода определяют в тот или иной период относительное однообразие вкусов и ориентаций; но это однообразие всегда неустойчиво и временно; и действительно, удавшимися интеллектуальными продуктами являются те, которые сохраняют свою жизнеспособность за рамками обстоятельств, способствовавших или благоприятствовавших их появлению на свет. Поэтому и говорят, что красота и истина «вечны»; это, безусловно, риторическое преувеличение, потому что вечное находится за пределами человеческой меры, но оно выражает признание, что жизнеспособность интеллектуального продукта состоит в возможности все еще наслаждаться им, высоко оценивать его, признавать и использовать за рамками тех ограничивающих условий, которые вызвали его появление. Взгляд, который человек обращает в прошлое, даже когда он стремится к наиболее радикальным обновлениям, направлен как раз на поиск того, что принадлежит не только прошлому, что не умерло с ним, а может еще жить и действовать в будущем.

Уяснив это, можно ли сказать, что существует политика интеллектуалов, и можно ли определить ее линию? Вопрос этот важен. И не только потому, что у них постоянно выходит на поверхность конформизм, старая итальянская гнильца, которая за последние сорок лет вызвала массовую (и корыстную) приверженность большинства итальянских интеллектуалов марксизму (после столь же корыстной приверженности фашизму). Задать себе вопрос относительно «политики» интеллектуалов сегодня важно для нас именно потому, что мы живем в то время, когда так называемые «культурные продукты» все больше вовлекаются в коммунизм. Ими часто мани-

пулируют в целях непосредственного и временного успеха, которого порой не достигают или который продолжается на протяжении одного утра. Зачастую перед собой ставят цель шокировать, подействовать на нервы, вызвать скандал (что также очень трудно), чтобы выставить себя под маркой абсолютной новизны, которая является чистой иллюзией. Они часто выполняют роль и значение slogans, предназначенных способствовать росту сбыта несуразных идей и ложного фанатизма. И авторы их не колеблются представлять на сцене, играть костюмированную роль, устраивать спектакль, который они считают наиболее благоприятным для своего успеха.

Но успех, даже если он и достигается таким образом, ничего не говорит о ценности произведения и оставляет тех, кто следит за ним, неудовлетворенными больше, чем это сделало бы его отсутствие или его отдаленная перспектива. Некоторая доля горькой печали, которая сегодня наполняет мир интеллектуалов, связана как раз с осознанием ими утраты или уменьшившейся автономии при принятии решений, нависающей опасности, что они могут выжить лишь как орудия сил, оценивающих их произведение только как случайное средство успеха, которое необходимо выбросить, когда оно оказывается уже бесполезным.

Действительно, специфическая и персональная задача интеллектуалов состоит в поиске в области, которая свойственна каждому из них. И чтобы быть эффективным и вести к высоким результатам, этот поиск должен иметь возможность развертываться во всех возможных направлениях, потому что нельзя заранее определить то из них, которое может оказаться плодотворным. Следовательно, попытка ограничить

его или монополизировать оказывается фатальной. Правила, необходимые для успешности поиска, могут прийти лишь из него самого, а не из какого-то внешнего повеления или ограничения. Стало быть, свобода является его необходимым условием. Но свобода — не только внутренний факт сознания. Интеллектуальный труд требует не только независимости от всякого внутреннего запрета, но прежде всего для того, чтобы существовала эта самая независимость, возможности входить посредством своих продуктов в контакт с публикой, дабы иметь возможность быть оцененным и покритикованным без помех или ограничений и без того, чтобы тот, кто это осуществляет, подвергался утрате или умалению своих прав и своего достоинства человека и гражданина.

Как человек и гражданин в воинствующей политике интеллектуал выбирает место, которое ему больше всего нравится; но как интеллектуал, как индивид, вовлеченный в труд, обладающий своими неотъемлемыми условиями, интеллектуал имеет перед собой единственный выбор — политику свободы и защиты учреждений, которые, пусть даже несовершенно, ею руководят. Если он не делает этого выбора, он предает сам себя и, что еще хуже, интеллигенцию.

VI
ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕХНОЛОГИЕЙ

Мы слышим, как непрерывно повторяют в стане «зеленых», особенно в спорах за и против использования ядерной энергии, что негативные последствия

технологической цивилизации распространяются на все аспекты жизни прямо пропорционально значимости используемых ею научных открытий. Открытие атомной энергии сделало возможным создание смертоносных устройств, которые могут уничтожить жизнь людей на Земле. И опасность атомной войны — вопреки самому «мирному сосуществованию» и разоружению, которые, кажется, вдохновляют Восток и Запад — все еще продолжает нависать как новый Апокалипсис, по сравнению с которым Апокалипсис, провозглашенный древними пророками, нечто малозначительное. В самом плане повседневной жизни неуверенность и опасности, кажется, множатся как следствие передовой технологии или новых изобретений, которые обладают своей специфической полезностью, но в конечном счете обнаруживают себя вредными в других аспектах: кто бы мог подозревать десять лет назад, что невинные баллончики со spray нанесут вред атмосферному озону?

Природная среда подвергается непрерывным посягательствам посредством загрязнения атмосферы и воды, связанного с выхлопами машин, производящих бóльшую часть благ, в которых нуждается человек. Продукты, служащие тому, чтобы лучше сохранить пищу или сделать ее вкуснее, могут также оказаться факторами более или менее серьезных и даже смертельных болезней. Новое моющее средство может сделать очень чистыми тарелки и белье, но в результате отравить воду. И умножение на первый взгляд безвредных объектов, подобно объектам из пластика, может создать опасные завалы и заторы для полей и вод, чьим естественным веществам не удается разложить их и ввести в природный цикл регенерации. Да и в области медицины средство,

полезное для того, чтобы бороться с причинами или симптомами какой-то болезни, может иметь долгосрочные или краткосрочные вредные побочные эффекты, и сама медицина становится весьма осмотрительной при назначении и использовании своих средств.

Осознание этой ситуации вызвало в современной культуре радикальное изменение в оценке границ и способностей науки. В XVII веке Фрэнсис Бэкон открыл путь безграничному оптимизму относительно мощи науки, утверждая, что она, освобождаясь от старых предрассудков и основываясь на опыте, может осуществить полное господство человека над природой и поэтому сделать из всех природных сил также и орудия человеческого благосостояния и счастья. С Бэконом родилась та технологическая эйфория, которая в последующие два века сохранилась и заставляла пророчествовать к двухтысячному году новую эру, в которую человек наконец станет хозяином природного мира и, стало быть, также самого себя и собственной судьбы. Но в нашем веке научная и технологическая эйфория начала давать сбои. Наука вошла в критическую фазу, когда она отказалась от разрешения всех загадок мира. Перспектива нового, исчерпывающего и окончательного видения универсума, которой она должна была заменить перспективу традиционных религий и философий, была отброшена. Единственные инструменты, признаваемые ею своими собственными — наблюдение и расчет, — при ограниченности, которой они подвержены, ограничивают и область ее исследований и исключают из нее всякую достоверную гипотезу о смыслах, ценностях и последних целях универсума. Таким был великий урок творчества Эйнштейна. Но если этот кри-

тический подход сделал более значимыми и многочисленными открытия науки в наблюдаемом мире, он также направил внимание на опасности, которые технологическое использование этих открытий может иметь для людей. Отсюда рождается бушующий сегодня спор об ограничениях и обязательствах, которые должны налагаться на науку и технологию во избежание подобного рода риска.

Сегодня среди участников этого спора нет недостатка в тех, кто видит в науке прямо-таки один из факторов человеческой деградации, настоящую болезнь, от которой человечество должно освободиться. Даже не впадая в подобный экстремизм, другие хотели бы, чтобы наука отказалась от всякого исследования, которое бы могло вести к результатам, подвергающим опасности мир и сохранность человеческого рода. Но этот, кажущийся разумным тезис также не может быть реализован, потому что не всегда можно предвидеть возможные последствия какого-то открытия и потому что в большей части случаев эти следствия вытекают не автоматически из этого открытия или изобретения, а связаны с их использованием на практике.

И это — центральный пункт, о котором зачастую забывают в развернувшейся полемике. Уже Платон говорил, что мудрость состоит в познании того, как дóлжно использовать приобретенные знания. Поэтому все, что познается, а также все средства и орудия, которыми располагает человек, могут использоваться во благо или во зло, ради человека или против него. Это имеет силу как для первых инструментов из кремния, которые человек создал в каменный век, так и для атомной энергии или химических продуктов и новых наркотических средств, которые он

постоянно изобретает. Науке в ее исследованиях не могут быть поставлены никакие ограничения и условия, потому что она должна иметь возможность осуществлять их во всех возможных направлениях для достижения плодотворных результатов. И порой бывает, что великолепные открытия или изобретения оказываются неожиданно полученными поисками, направленными в других или на первый взгляд не важных направлениях.

С другой стороны, ответственность за использование научных открытий падает не на саму науку, а на тех, кто осуществляет это использование в своих целях. Именно из технологического использования результатов науки могут вытекать опасности для сохранности человека; и в этом использовании участвуют не только правительства ради своей защиты и безопасности и промышленность, производящая услуги и блага, но и все граждане в силу их потребностей и требований повседневной жизни. Те самые правила, которые необходимы для употребления наиболее здоровой пищи и для получения наиболее здоровых удовольствий жизни, должны иметь возможность регулировать использование тех продуктов, которые научная технология дает в распоряжение человека.

К счастью, за пределами споров за и против науки осознание необходимости этих правил распространяется и углубляется ежедневно среди всех граждан. Общественные организации, научные комиссии и комитеты экспертов выносят свои суждения о пользе и вреде научных продуктов самой различной природы. Этим суждениям внемлют и следуют с должным вниманием, потому что они сами дело рук науки, т. е. научных исследований, которые она проделала в связи с этим. Наука и мудрость жизни могут и должны

подать друг другу руки, потому что их общим началом и концом является сам человек в целостности своих потребностей. В этой области, как и во всех других, человек не может перестать обращать внимание на самого себя, если он не хочет сбиться с пути.

VII
ОБЩЕСТВО ПРИЯТНОГО ВРЕМЯПРОВОЖДЕНИЯ

Жить в спокойном и чистом мире, в котором каждому было бы обеспечено выживание, равенство, творческая автономия и дружеское общение с себе подобными, не желание ли это большинства людей? Так вот, сейчас существуют некоторые, кто возвещает, что открыл предварительные условия для реализации подобного мира — упразднение школы и упразднение промышленности.

Иван Иллич, лишенный духовного сана священник, родившийся в Вене и живущий в Америке, основатель в Мехико «Международного центра документации», двадцать лет назад опубликовал работу «Дешколяризация общества» (переведенную в 1972 году на итальянский благодаря Mondadori), а в 1973 другую книгу «Общество приятного времяпровождения» (там же, 1974), обе представляющие значительный интерес даже для сегодняшних читателей. В первой он разоблачал авторитарный и бюрократический характер школьного образования, привилегии, гарантированные им наиболее имущим классам, его безразличие к социальной несправедливости. И, относя

все это на счет обязательности образования, он предлагал, чтобы последнее, будучи по природе свободным актом, основывалось на инициативе индивида и поэтому в своей организации сводилось к виду коммунальных услуг, подобно телефону и железной дороге.

Во второй книге Иллич распространил свою критику на все индустриальное общество, главная вина которого состоит в том, что оно превращает человека в раба орудий труда. Разумное орудие, пишет он, должно было бы увеличивать эффективность деятельности человека, расширять ее радиус действия, а не производить рабов и хозяев. Человек нуждается в орудии, с которым бы он работал вместе, а не в оборудовании, которое бы работало вместо него. Он нуждается в технологии, которая бы превозносила индивидуальную энергию и воображение, а не в технологии, которая бы его порабощала и программировала.

Стало быть, индустриальное образование действует в направлении, противоположном тому, на которое указывают подлинные человеческие потребности. Его цель остается одной и той же как в капиталистических странах, так и в коммунистических: сакрализация производительности труда, ее непомерное увеличение любой ценой. «Диктатура пролетариата и диктатура рынка — два политических варианта, которые таят в себе одно и то же господство со стороны промышленного оборудования, находящегося в процессе постоянной экспансии». И в любом случае последствия одни и те же: разрушение природной среды, радикальная монополия, которая препятствует свободному осуществлению деятельности; сверхпрограммирование, которое навязывает всем один образ жизни, определенный одной кастой; социальная по-

ляризация на богатых и бедных; моральный износ, быстрое старение продуктов и производителей, которое запрещает прибегание к традиции и уничтожает уроки прошлого.

Эти беды нельзя предотвратить с помощью эмпирических и частичных средств, что было бы симптоматическим лечением смертельной болезни. Согласно Илличу, требуется радикальное вмешательство индустриального образования, перестройка общества сверху донизу. Система производства должна обрести свою личностную и общественную меру. Иллич называет **обществом приятного времяпровождения** направление этого изменения порядка и подразумевает под ним «индустриальную свободу, реализованную в производственных отношениях в недрах общества, наделенного эффективными орудиями».

Следовательно, общество приятного времяпровождения — это выбор производства и потребления благ, оставленный за индивидом. Из общества приятного времяпровождения выпадают напоминающие заключенных жители богатых стран, которые, хотя они и располагают благами и услугами, не имеют никакой власти над тем способом, которым они были произведены и используются. Общество приятного времяпровождения должно будет основываться на социальных договорах, которые бы гарантировали каждому самый широкий и свободный доступ к орудиям сообщества при единственном условии — ненанесении вреда равной свободе других.

И все же Иллич отказывается от того, чтобы делать из общества приятного времяпровождения политическую утопию или идеологию и давать экономические, юридические или моральные правила для его наступления. Его надежды сосредоточиваются

скорее на кризисе индустриального общества, который уже начался и который может стать концом цивилизации или вообще рода человеческого, а может стать и причиной беспрецедентного выбора между безграничным ростом индустриальной машины и **самоограничением**, установленным политической прозорливостью и основанным на убеждении, что эта жертва необходима и полезна для всех.

Тогда будет возможно какой-то группе светлых голов, сохранивших хладнокровие, показать своим согражданам, что общество приятного времяпровождения возможно при условии использования отрегулированной процедуры, признающей законным конфликт интересов, отдающей должное историческому прецеденту и осуществляющей решения, принятые обычными людьми, которыми признает себя представленными сообщество.

Голос Иллича — один из многих, которые поднимаются сегодня, чтобы заявить о новой и более человечной мере промышленного производства, мере, способной устранить или уменьшить его болезни или кризис. Это — красноречивый голос, призывающий не к разрушениям или переворотам, а апеллирующий к сознанию и выбору индивидов. Но все же это голос пророка, колеблющегося между пессимизмом по отношению к настоящему и оптимизмом по отношению к будущему. То, что люди, однажды освобожденные от образования и от социального контроля, окажутся в силу этого способными на творческие и разумные выборы и смогут удержать свои конфликты интересов на цивилизованном и моральном уровне взаимоуважения, — надежда, под которую ни прошлое, ни будущее человеческого рода не позволяют подвести основу. И кто даст гарантию, что эти «обыч-

ные люди», которым делегирована способность принимать решение, воспользуются ею лучше, чем это делали привилегированные касты и группы, партии или скрытая élites, которые до сих пор это осуществляли? В основе этих надежд Иллича лежит антропология земного рая.

С другой стороны, Иллич допускает, что с разрушением индустриального оборудования и социальной «оснастки» блага и услуги, произведенные ими, останутся в достаточном количестве, чтобы быть использованными всеми. Но железные дороги и телефон — крупные хозяйства; и кто будет осуществлять дело образования? И выборы, оставленные на произвол индивидов, не распределятся ли они случайно, дробя и умножая требования до бесконечности; и не сконцентрируются ли они в силу естественного конформизма на некоторых продуктах, делая их недостаточными? Довольно трудно предположить, что достаточно одной свободы выбора, чтобы гарантировать наличие того, что выбирают.

Безусловно, о прометеевском человеке, о человеке, стремящемся к бесконечному и безмерному, сегодня не может быть и речи. Но эпиметеевский человек,* которого предпочитает Иллич, непрозорливый человек, замечающий ошибку лишь тогда, когда дело сделано, не менее опасен. Человек нуждается в познании собственных границ и в нахождении в каждой области меры, соответствующей этим границам. Но если не существует меры при неограниченном росте, нет ее и при неупорядоченном и случайном росте.

VIII
НАУКА НАСЛАЖДАТЬСЯ

В нашем обществе существуют сопутствующие феномены, обратно пропорциональные один другому и даже в интеллектуальном плане. Вот наиболее очевидные: в то время как чванство философов уменьшается, философское чванство ученых постоянно увеличивается. Философы давно отказались от построения великих систем, которое было для них миражом вплоть до первых десятилетий нашего века; они не стремятся дать окончательное разрешение Великих тайн универсума; они предпочитают анализ синтезу и преимущественно ставят перед собой специфические проблемы, для разрешения которых не пренебрегают тем, чтобы использовать данные и выводы научного исследования.

Ученые на этой почве не выказывают такой же осмотрительности. И даже при своем открытом недоверии к традиционной (идентифицированной не лучшим образом) философии они легкомысленно ставят перед собой классические проблемы философии и стремятся представить «позитивные» и в силу этого неоспоримые решения. Нет такой общей работы по физике, биологии, психологии (не говоря уже о работах по социологии и политике), которая бы не стремилась сказать нам, что такое человек, что такое мир и существует ли Бог или нет, используя более или менее импровизированные онтологические, космологические, теологические или моральные понятия.

Это в какой-то мере неизбежно как потому, что на определенном уровне обобщения, т. е. при переходе от эмпирических или экспериментальных результа-

тов к теориям и к их интерпретации, специфических методов науки уже недостаточно и нужно прибегать к философской рефлексии; так и потому, что новые возможности, открытые научной технологией, касаются судьбы человека, так что нужно дать себе отчет в том, что человек может и должен с ними делать, а это является специфически моральной проблемой. Все идет хорошо, пока этими проблемами занимается такой ученый, как Эйнштейн; хотя и он только и делал, что объявлял философски «антипатичными» собственные научные теории и пророчествовал, что будущая наука устранит неопределенность и случайность, которые они допускают в мире, и вновь утвердит теологический порядок, который в нем видела традиционная философия: пророчество, которое не сбылось и которое развитие науки делает все менее вероятным.

Дела обстоят хуже, когда широкомасштабная философская рефлексия осуществляется учеными, специализирующимися в какой-то определенной области, на основе более или менее устоявшихся результатов, достигнутых в этой отрасли; ибо в этом случае данная рефлексия сразу же обнаруживает свою импровизацию, вдохновляемую, как правило, или понятиями наиболее запрещенными традиционной философией, или интеллектуальной модой данного момента.

Наилучший пример подобного рода я, пожалуй, нашел в книге (не новой, вышедшей у Mondadori в 1974 г.) Герберта Дж. Кэмпбелла «Зоны наслаждения». Несмотря на заглавие, эту работу не следует включать в состав бесконечной эротической литературы сегодняшнего дня. Ее автор — английский физиолог, специалист по экспериментальному изучению

электростимуляции мозга; его основной тезис состоит в том, что поиск наслаждения — единственная форма поведения человека и животного и что поэтому наслаждение является единственной целью жизни. И уже здесь создается впечатление, что речь идет не о новейшем тезисе и что кто-то из философов уже провозглашал его более двух тысяч лет назад, даже не вводя электроды в мозг животных. Но открытия на этом не заканчиваются: Кэмпбелл говорит нам, что помимо сенсорных наслаждений, которые он называет «недочеловеческими», для человека существуют «наслаждения мыслью» (одно время их называли «духовными»), которые связаны с деятельностью высших отделов мозга и являются менее эгоистическими, чем другие, потому что они способствуют активизации также и зон наслаждения других людей.

Как мы видим, традиционному морализму вовсе нечего бояться языка физиологии, который заменяет «ум» и «душу» на «высшие отделы мозга». Но Кэмпбелл добавляет, что одним из главных способов активизации этих зон является философия, которую он определяет как «мысль о мысли» и которая, считает он, в какой-то мере пронизывает жизнь всех, если учесть, что «миллионы людей рукоплещут интеллектуальным поискам наслаждения Маркса, Линкольна, Кромвеля, Мао и Франко и живут этими наслаждениями».

Как я сказал, книга Кэмпбелла напечатана не только что, и все же и сегодня существуют некоторые, настырно защищающие тезисы, ничем не отличающиеся от его, и выдающие за хорошее, например, определение философии как «мысли о мысли». Хотя это определение, возможно, и было бы принято какими-то крайне правыми гегельянцами, но вывело бы

из себя такого левого гегельянца, как Маркс, или кого-то из его эпигонов. И в самом деле, задача философии состоит в том, чтобы прояснить участь и судьбу человека, исследуя его отношения с окружающим миром, с людьми, с которыми он должен сосуществовать, и (возможно) с Богом.

Каждый человек более или менее сознательно проектирует свою жизнь на основе своих природных способностей и обстоятельств, в которых он оказывается, и приспособляет и преобразует свой проект в зависимости от этих обстоятельств, зачастую им не контролируемых. Этот проект и есть его философия, даже если он не знает названия этой дисциплины. Происходит так, как в случае с тем, кто должен передвигаться короткими переходами или совершать путешествия по хорошо известным перегонам: последний не нуждается в том, чтобы заранее изучать маршрут, справляясь у проводников и в географических картах. Но для того, кто пускается в длительные путешествия и в неизведанные и трудные регионы, необходимо, чтобы путешествие было спроектировано на основе всего опыта и всей имеющейся в распоряжении информации.

Путешествие человека в мире подобно этому, второму, случаю, ибо мир в силу разнообразия и неустойчивости чередования своих событий всегда является для человека более или менее неизвестной областью, усеянной непредсказуемыми опасностями. Философии создают также и способы для того, чтобы смело идти навстречу этим опасностям и формулировать проекты, которые могли бы служить ориентиром в жизни; и эти проекты тем более необходимы, поскольку человек живет не один, а является составной частью сообщества, в спасении которого

заинтересованы все и которое может возникнуть и быть сохраненным лишь на основе общего проекта жизни.

Поэтому то, что Кэмпбелл при прояснении задачи философии как источника чистых наслаждений остался чужд этим очевидным соображениям, оказывается поразительным. И столь же поразительными оказываются некоторые его моральные положения, которые он перемежает с положениями, взятыми из грубого повседневного здравого смысла. Так, он утверждает, что «требование личного счастья в браке — один из наиболее вредных элементов существующей еще иррациональности» и что поэтому развод — «неприемлемая форма человеческого поведения».

Это уже предел всего для того, кто видит в поиске счастья единственно возможное человеческое поведение. Для чего бы тогда люди женились? Человеческая судьба, согласно Кэмпбеллу, будет зависеть от контроля, который человеку удастся осуществить над собственным умом, подобно тому, как он его уже осуществляет над природой. И в этом пункте, который, однако, находится в противоречии с его основным тезисом, с ним можно согласиться. Но именно здесь и рождаются проблемы: не может ли человек допустить ошибку в этом контроле, как он допустил ее в контроле над природой? И существуют ли средства, чтобы избежать или свести к минимуму подобные ошибки? Было бы хорошо, если бы «ученые», которые и сегодня продолжают защищать тезисы Кэмпбелла, поставили перед собой эти проблемы, вместо того чтобы выставлять напоказ свое дутое философское чванство.

IX
ОДЕЖДА И СТЫД

Что родилось раньше, одежда или стыд? Изначальное ли чувство стыда побудило людей покрывать свое тело, или привычка покрывать его, навязанная обычаями и обстоятельствами, породила чувство стыда?

Бернар Рудофски в книге «Незавершенное тело», вышедшей на английском в 1971 и опубликованной Mondadori в 1975 году (с подзаголовком «Психопатология манеры одеваться»), решительно встает на сторону второго тезиса. «Беспристрастный анализ природы одежды, — пишет он, — ведет к нежелательному выводу, что стыдливость вовсе не является причиной ношения одежды, она является его результатом».

С появлением девушек, все более готовых обнажать свои ноги, особенно когда они красивы, эти трактаты о стыдливости кажутся сегодня пустопорожними. Но они таковыми не являются. Мы знаем, что этот тезис Рудофски не нов, но уже давно выдвигался и защищался этнологами. «Именно одежда производит стыд», — писал Самнер в своих знаменитых «Folkways» в 1906 году, указывая в подтверждение на большое число доказательств, взятых из нравов самых различных человеческих групп. Но тезис Рудофски идет дальше этого пункта: он считает, что одежда служит лишь для того, чтобы скрыть «человеческую сущность», что, в частности, в нашем обществе обнаженное тело считается «неполным»; что то, что мы называем мужчиной или женщиной, — всего лишь «упакованный продукт».

И он останавливается на том, чтобы форму и смену этой «упаковки» описать не без юмора и с помощью многочисленных иллюстраций, взятых из самых различных источников относительно способов изменения, обуздания, умерщвления естественной человеческой формы и относительно различных элементов одежды: от мистического нимба до обуви. Нет такой части тела, пишет Рудофски, которую человек не пытался бы изменить посредством более или менее насильственного вмешательства или замаскировать. Кажется, что человек никогда не считал удовлетворительным свое собственное тело, а использовал его почти что как сырой материал для переделки его по-своему. Доисторические пещерные люди в этом ничем не отличались от человека нашей эпохи: разве что первый оставался верным какому-то физическому идеалу, в то время как сегодняшний человек постоянно меняет свои вкусы и свои манипуляции.

Но что произойдет в будущем? Рудофски не был безапелляционен в своих предвидениях; и все же не считал (и факты, кажется, сегодня подтверждают его правоту), что люди движутся к полной или частичной наготе и что это отложит свой отпечаток и на судьбе стыда.

И все же какая-то двусмысленность скрывается за блестящими выкладками, которые еще и сегодня придают ценность этой книге. Не в силу простого заблуждения человек считает незавершенным свое тело (и здесь я отсылаю к тому, что написал раньше в главе I «Наше тело»). Уже Платон (в «Протагоре») отмечал, что человек в отличие от многих животных не был наделен от природы естественным покровом, оболочкой, средствами защиты, естественным оружием, и, следовательно, он должен был обеспечивать

себя ими теми способами, которые для него делали возможными среда, обстоятельства и степень развития его ума. У него не было также привлекательных украшений или расцветки, которые бы служили тому, чтобы отличать его или быть подмогой при половом отборе: и этим он наделяет себя как может, прибегая к своей фантазии.

И если дело обстоит таким образом, едва ли он откажется от одежды, которая служит ему как защита и как украшение и которая, по всей видимости, станет лишь более удобной, менее деформирующей и более замысловатой. Что касается стыда, то, безусловно, является фактом, что его особенные формы соотносятся с господствующими нравами и что то, что является стыдом или бесстыдством для одной человеческой группы, не является таковым для другой.

Но стыд — это не только вопрос одежды или наготы: даже народы, которые ходят обнаженными, избегают действий, поступков, выражений, которых они стыдятся; и многие свидетельства говорят нам, что они являются (или были) теми, кто лучше контролирует свои природные инстинкты. И, таким образом, если верно, что «облачение не делает монахом» и что поэтому строгое или традиционное одеяние не всегда является показателем суровости нравов, также верно, что «монахом делает и одеяние», в том смысле, что выбор одеяния всегда является проявлением или знаком определенных позиций личности или конформизма, который сообразуется с тем или иным направлением: так, двадцать лет назад jeans представляли собой символ конформизма, при их внешнем антиконформизме, который сегодня отождествляется с другими экстравагантными проявлениями моды, также конформистскими. В силу ускорения

в нашем обществе процесса согласие—мода—отказ они часто будут преодолеваться другими (и всегда приходящими из-за границы, т. е. привозными; и Италия даже в том, что касается моды, будет «колониальным» обществом).

X
ИСКУССТВО И НЕПРИСТОЙНОСТЬ

На протяжении моей долгой жизни существует тема, которая, как я видел, периодически всплывает в публичных дебатах, тема, касающаяся искусства и непристойности. Что искусство не может быть непристойным и что непристойность не является искусством — довольно распространенное убеждение, часто принимаемое как неоспоримое. Даже перед лицом наших судов фильмы (за исключением «порнухи», на которую неизвестно почему лишь периодически судебное ведомство налагает штрафы, хоть здесь непристойность оказывается более чем явной), романы и вообще произведения искусства, обвиняемые в непристойности, спасаются от осуждения, стоит лишь каким-то образом доказать их преимущественно художественный характер. Но в основе этого убеждения лежит позитивный ответ на две фундаментальные проблемы эстетики.

Первая — следующая: возможно ли выявить в искусстве какую-то внутреннюю или сущностную черту, благодаря которой оно отвергало бы непристойность и было бы в состоянии освободиться от нее или сублимировать? И возможно ли (и это является вто-

рой проблемой) объективно констатировать в любом отдельно взятом произведении искусства наличие или отсутствие той художественности, которая исключает непристойное?

На первую проблему ответ современной эстетики является почти что (но не полностью) единодушным. Характерная черта, в силу которой искусство не может впасть в непристойность, неразрывно связана с его природой: искусство — не реальность, а преобразование последней. Даже тогда, когда подчеркивают подражательный характер искусства, как это делает Лукач, определяют его как «отражение действительности», исключают, чтобы подобное отражение было верным или пассивным воспроизведением обычно данной или проживаемой реальности.

Эстетическое видение — не непосредственное восприятие какой-то вещи или реального факта, и, следовательно, оно не вызывает эмоциональную или интеллектуальную реакцию, сопровождающую восприятие, а иную реакцию, являющуюся специфичной для самого искусства.

Произведение искусства, являющееся объектом этого видения, состоит из совокупности знаков или символов, которые соотносятся не с реальным, а с отличным от него, созданным им миром, и поэтому сообщение (или «информация»), которую оно передает, не вызывает в том, кто его получает, побуждений или поступков, свойственных повседневной жизни человека.

Напротив, непристойное произведение делает именно это. Оно стремится вызвать реальные побуждения или чувства, ничего общего не имеющие с эстетической эмоцией. И, таким образом, оно низводит эстетическое сообщение до уровня реального, которое

указывает на объекты или обстоятельства обыденной жизни, принимаемые как предлоги или стимулы сексуальных или чувственных поступков, которым чужд эстетический опыт: фильмы hard-core являются их ярким примером.

Иными словами, непристойное вновь погружает человека в ту повседневную пошлость, какой является реальность жизни. По этому поводу Бензе пишет, что «в непристойном заключена непосредственная реальность, которая встает на место сореальности», и что, таким образом, «знаковый универсум, сведенный к физической реальности, вновь превращает эстетическое восприятие в механическое»; так что роль непристойного состоит в «бесстыдном и безжалостном обнажении физического, половых органов».

Итак, различие между искусством и непристойностью оказывается обоснованным, если допускается различие между искусством и действительностью; но ясно, что происходит и тогда, когда последнее не допускается. Если, например, говорят, что искусство имеет задачу пробудить чувство реальности, обнаружить ее необычные или скрытые стороны, снять вуаль, которой она покрыта в языке и в повседневной жизни, то данное следствие неизбежно и непристойное исчезает.

Тогда искусство может позволить выставить напоказ аспекты жизни, которые хотел скрыть стыд; и его расхождение с порнографией может быть обозначено всего лишь слабым следом намерения, встречаемого в структуре произведения, — нежелания быть лишь искусственным стимулом плотских желаний.

Вторая проблема, касающаяся возможности констатировать в отдельно взятом произведении искус-

ства ту художественность, которая исключает непристойное, является еще более трудной для разрешения. Что определенное произведение достигло в своей формальной структуре того уровня ирреалистичности (или гиперреалистичности), который освобождает его от сопоставления с самой реальностью и оберегает его от непристойности (или от порнографии) — суждение, которое лишь редко может основываться на объективном, признаваемом всеми критерии.

В большинстве случаев оно субъективно и изменчиво. Существуют многочисленные примеры произведений, которые при своем первом появлении считаются непристойными, а затем включаются в «классические» в силу их эстетического совершенства. Дело в том, что не существует надежных и непогрешимых критериев ни для оценки художественной состоятельности произведения, ни для суждения о его непристойности.

Именно **вкус**, господствующий в какой-то период, т. е. конформизм преобладающих выборов, решает о правилах оценки; и именно **нравы**, преобладающие в тот же самый период, определяют суждение о непристойности. И как вкус, так и нравы меняются вместе с историческими условиями и никогда не достигают объективной достоверности, на которую можно было бы положиться. Так что то, что отвергалось вчера как непристойное, сегодня, как правило, принимается, но, возможно, будет снова отвергнуто завтра.

Добавим к этому, что непристойное может, так сказать, искать и изготовлять приватно каждый индивид, который выбирает из произведения искусства те черты, которые его там представляют, даже если контекст произведения, его общая структура спасает и оправдывает все его детали. И не существует

никакого довода, чтобы воспрепятствовать этим извращенным выборам индивида.

И еще менее пригодны для того, чтобы воспрепятствовать им, уголовные санкции, которые бы наказывали непристойное везде, где бы оно ни появилось, или которые бы основывались на безапелляционном (и, стало быть, произвольном) суждении относительно того, что является искусством, а что нет. Единственное, что могут сделать санкции, так это помешать тому, чтобы непристойное (когда оно на самом деле является таковым) ранило и донимало тех (а их много), кому оно надоело и кто испытывает неприязнь к нему. Оно не должно становиться (как все еще становится) нарушением общественного порядка.

Что касается искусства, оно уже давно потребовало своей свободы выражения, и эта свобода является сущностной для его культурных и социальных функций, которые многочисленны и тесно переплетаются с самыми высокими интересами и потребностями человека. Лишь в самом себе искусство может найти свою **меру** и с ней равновесие, которое воспрепятствует ему деградировать до подложного стимула беспорядочных страстей.

Но составной частью искусства, мира, в котором оно выражает себя, являются не только художники, продавцы и покупатели их произведений, а все люди, которым может открыться отдушина на более спокойный, более прекрасный и, если угодно, на более «истинный» мир. Стало быть, последним в конечном счете и надлежить судить; и можно лишь надеяться, что в итоге это суждение не ошибется и что в то же самое время для каждого станет возможным формировать его самостоятельно, невзирая на моду, конформизм и «бомбардировки» рекламы.

XI
СЕКС И МОРАЛЬ

Я слышал, как говорили (но об этом спорят на протяжении веков) о морали и сексе по крайней мере столько же, сколько, как я слышал, спорили об искусстве и непристойности. Сегодня в борьбе между моралью и сексом, кажется, мораль потерпела поражение. И в самом деле, даже в эпоху, когда господствовала «викторианская мораль», секс брал реванш, занимавший место в отступлениях и на обочинах повсеместно принятой системы. Но сегодня в культуре и в нравах секс предстает как бесспорно главное действующее лицо. Теоретический и практический пансексуализм, кажется, доминирует на сцене, не только позволяя самые обширные внебрачные связи, но и превознося все формы сексуальности как проявления ничем не сдерживаемой свободы: свободы, которая порой принимается как пролог радикального обновления человеческого общества, так что всякое покушение на нее кажется попыткой вновь вернуть само общество к гнетущему прошлому. И в этой атмосфере находят одобрение постоянное употребление непристойного языка, считающегося лишенным предрассудков и «современным», и самая бесстыдная порнография, против которой суды тщетно (и все реже) взывают к «элементарному чувству стыда», которое теперь кажется невозможным отыскать.

Это происходит, потому что секс рассматривается уже не как средство для сохранения вида, а как цель сама по себе: как изначальный инстинкт или импульс, составляющий **природу** индивида, и поэтому такой, что индивид не может игнорировать его или

обуздать, не совершая насилия над этой природой. И поскольку последняя находит в каждом индивиде особый способ проявить себя, все сексуальные проявления, какими бы они ни были, оправдываются как право индивида быть самим собой, выражать себя как можно более полно и свободно.

Таким образом, вполне определенная культурная позиция была поставлена с ног на голову. Человеку нравилось считать себя ангелом или полубогом, предназначенным исключительно к осуществлению высших видов деятельности, и поэтому он помещал секс в укромное место как несвоевременную потребность, или развлечение, или печальную необходимость. Предрассудки, ограничения, нетерпимость, осуждение были неизбежным результатом подобного понимания отношения между сексом и жизнью человека. Когда смысл этого отношения поменял знаки на противоположные, а секс освободился от исключительного требования порождения потомства, мораль, которая препятствовала ему в его проявлениях, пришла в упадок. Секс выиграл битву против морали, отрицавшей секс. Но может ли он обойтись без своей собственной морали?

Вот в чем состоит сегодня подлинная проблема. Пожалуй, можно сказать, что секс не нуждается ни в какой морали, ни в каких правилах или дисциплине, даже автономной, потому что он абсолютная спонтанность. Но если абстрагироваться от того, что все более богатая (и в своем истоке довольно древняя) литература настаивает на важности сексуальных норм и правил, которые исключают всякую спонтанность, также и последняя, будучи однажды допущенной, содержит в себе свою собственную мораль. И в самом деле, спонтанность следует сохранять и защищать, чтобы она могла выражать себя наиболее

свободно. Она должна была бы исключать внешнее побуждение, подзуживание, искусственные стимулы, которыми изобилует современная жизнь, для того чтобы утвердиться в собственном внутреннем требовании как деятельность, подчиненная лишь самой себе. Но ясно, что столь абсолютная, столь независимая от всякой ситуации спонтанность не входит в достояние человеческих возможностей.

Как и всякая другая человеческая деятельность, секс зависит от внутренних и внешних для организма стимулов; он отбирает их и отвечает на них посредством различных реакций. В способах, которыми он осуществляет этот выбор, в качестве и мере этих реакций состоят характерные черты, которые сексуальность принимает в каждом человеке. От них зависят вкусы, предпочтения и, стало быть, привычки, которые он приобретает. И эти привычки составляют **кодекс**, которому он следует в своем сексуальном поведении, т. е. правила, которым сознательно или бессознательно подчиняется его сексуальная мораль. Но как можно судить о подобной морали, не относя собственные ценности к другой, которая стремится бороться с сексом?

Это можно сделать, лишь имея в виду требования, внутренне присущие сексуальной деятельности, и ее отношение с индивидуальной жизнью человека. Всякая деятельность имеет определенные требования, от которых зависит ее эффективность и приносящее удовлетворение функционирование. Подобно тому как обжорство, если оно становится нормой, уничтожает наслаждение пищей и приносимую ею пользу, вызывая тошноту и недомогание, которые отталкивают от нее; так и сексуальная деятельность, лишенная порядка и меры, в конечном счете вырождается в бесплодные порывы к недостижимому удовлетворению.

Богатая, полная, сохраненная в своей целостности и несущая удовлетворение сексуальная деятельность, проходя через различные возрасты жизни, находит в самой себе порядок и меру, которые делают ее такой не посредством внешних и удушающих, а с помощью автономных и освобождающих правил.

Но среди требований человека секс, как все знают, является требованием, наиболее тесно связанным с его личностью, т. е. с глобальным равновесием его биологической и психической жизни. И в самом деле, его расстройства отражаются на всей жизни, вызывая в ней порой подспудными и косвенными путями недомогания и психические расстройства. Если он — способ самовыражения и в силу этого также и реализации личности как таковой, ясно, что он не должен делать невозможной саму эту личность, насилуя и разлагая ее черты. Личность не может выражать себя посредством собственного самоубийства или посредством убийства личности других. Но самоубийство и убийство других — скрытые цели секса, который восстает против собственной меры. Садизм и мазохизм — крайние границы этой тенденции, которая знает все ступени опосредования. Именно во имя защиты женщины сегодня обычно протестуют против сведения сексуального партнера к вещи, к инструментальному объекту, имеющему не бóльшую ценность, чем резиновая кукла. Но в действительности всякий, кто делает из partner вещь, сам низводится до вещи. Он инструментализирует не только другого, но и самого себя, прекращая быть субъектом эмоциональной близости, основанной на симпатии общения, пусть даже частичной и временной, чтобы стать инструментом мгновенной разрядки, из которой сама его личность выходит умерщвленной.

Таким образом, у секса своя мораль, которая не зависит от нравов и социальной системы и, более того, может вступать в конфликт с ними. Это — мораль, которая руководит не только хорошим здоровьем половой деятельности, стимулируя ее богатство и непрерывность, но также и целостностью личности, выражающей себя в этой деятельности, и ее возможностями основанного на симпатии общения с самой собой и с другими. Безусловно, эта мораль обретает свою наиболее свободную реализацию в любви, которая связывает узами двух людей в глобальном проекте совместной жизни. И действительно лишь в этом проекте реализуется благодаря свободному выбору то сексуальное согласие, из которого обе участвующие стороны черпают не только свое сиюминутное удовлетворение, но и укрепление своих отношений и своих неповторимых индивидуальностей. Но любовь, как все знают, трудная и редкая вещь, в то время как секс легок и доступен всем в любой момент. Стала быть, лучше не забывать о морали секса и не пренебрегать ею, что по крайней мере делает его человечным и несущим наслаждение, не делая его омерзительным и в итоге не ведя его к собственному отрицанию.

XII

БЕГСТВО ОТ ПОВСЕДНЕВНОГО

Среди наиболее распространенных стереотипов массовой культуры вот уже на протяжении десятилетия расхожим является слово «бегство», используемое для того, чтобы охарактеризовать позиции или

«продукты культуры», которые, по крайней мере на первый взгляд, абстрагируются от всякой ссылки на политическую и социальную ситуацию нашего времени. Подобно тому как «беглецом» является тот, кто бежал из тюрьмы, в то время как он должен был оставаться там заключенным, так и бегство — это бегство от нависающих проблем в пусть даже ограниченные и временные пространства, в которых их тиски ослабляются или забываются. Бегство в этом смысле включает в себя всякий тип или форму **развлечений**, а в более широком смысле этого слова — отделение или отрыв деятельности от определенного направления и вступление на другое.

Направление, от которого удаляются, когда говорят о бегстве, — направление политических и социальных проблем нашего времени или какого-то их решения, считающегося предпочтительным; направление, в котором движутся, — направление принятия во внимание других аспектов жизни, реальных или мнимых, которые дают некоторую передышку. Так, говорят о «литературе бегства», о «фильмах бегства» и т. д., чтобы указать на продукты культуры, которые, не оправдывая определенных ожиданий, являют себя второсортными или низкопробными.

Но нет сомнения, что бессознательное или сознательное игнорирование проблем мира, в котором мы живем, отказ учитывать их в ежедневно осуществляющейся деятельности и искать в фактической реальности их решение составляют негативные аспекты, увеличивающие серьезность и насущность этих проблем. Но подобное глобальное бегство весьма трудно достижимо в современном мире. Эти проблемы прямо или косвенно заставляют чувствовать свой груз в каждой форме жизни или деятельности, они не ща-

дят ни одного общественного класса или слоя, угрожая опрокинуть даже самые прочные позиции. Об их наличии дает знать то чувство неуверенности, столь распространенное сегодня повсюду, которое заставляет казаться преходящей всякую ситуацию и делает мучительной и тревожной перспективу завтрашнего дня. И именно на это чувство неуверенности является сегодня реакцией одержимость развлечениями, которая вовлекает людей всех слоев всех стран.

Развлечения любой ценой, тем больше приятные, чем больше отвлекающие, являются господствующим, самым распространенным и лучше всего принимаемым стремлением, потому что оно заключает в скобки другие заботы, блокирует мысль о неопределенном будущем в непосредственном настоящем. То, что Паскаль говорил о развлечениях по отношению к жизни человека вообще, выступает в качестве диагноза исторической ситуации, которую мы сейчас переживаем. Паскаль включал в развлечения все формы человеческой деятельности, тревоги и заботы, которые человек взваливает на себя, и считал, что они вместо того, чтобы делать его несчастным (как это полагают), освобождают его некоторым образом от этого его несчастья, которое было бы безнадежным, если бы у него было время и способ думать о самом себе: о том, что он есть; откуда он и куда идет. Одержимость развлечениями всего лишь метафизическое состояние человека, который не любит обращать взгляд на общие условия собственного существования; а также коллективная и неотвратимая реакция на историческую ситуацию, в которой с тревогой видят уравнение со многими неизвестными.

Но в этой ситуации сама природа развлечений все больше изменяется. Они перестают быть передышкой,

оазисом спокойствия и сосредоточения, которые вставляются в повседневную деятельность, не прерывая ее, а, более того, подготовляя ее более плодотворное возобновление, и становятся чем-то вроде оргиастической бани, в которой ищут забвения. В понимаемых таким образом развлечениях деятельность все больше приобретает неистовый ритм, превосходящий ритм повседневных забот, потому что он должен служить ему противовесом. Стремятся не оставить пустым ни одного мгновенья, чтобы оно не было заполнено обычными мыслями и страхами. Искусство и театр все больше уничтожают разрыв между зрителем и зрелищем и вовлекают зрителя в зрелище.

Искусство все больше представляет объекты, которые изумляют, будоражат или вызывают шок; а театр все больше превращается в happening, в котором зритель является также и актером. Если традиционный театр ставил своей целью **катарсис**, т. е. освобождение зрителя от представленных страстей, сегодня театр стремится к тому, что противоположно катарсису, к участию зрителя в сценическом действии, которое должно погрузить его в представляемые эмоции. И кино следует тем же самым путем, колеблясь между крайним насилием и крайним сексуализмом, чтобы получить наиболее легким способом от зрителя ту оргиастическую сопричастность, которая бы оторвала его от повседневной жизни.

Но эта жизнь уже полна того, что могут предложить театр, кино, литература и развлечения вообще. Насилие и оргии, жестокость и смерть, нищета и тревоги — факты или стороны повседневной жизни; они нависают как постоянная угроза и над теми, кого еще не коснулись. Но из этой магмы грубых фактов и элементарных эмоций не возникают даже чудом подлин-

ные проблемы, являющиеся их основой. Эти проблемы возникают лишь из спокойного, беспристрастного, объективного, но в силу этого не нейтрального и безличного рассмотрения реальности, в которой живет человек и которую он сам воплощает. Наука дает нам пример этого рассмотрения, хотя ее методы не везде применимы. И лишь из подобной искусной разработки проблем может возникнуть возможность их разрешения и нахождение путей, на которые необходимо встать, чтобы подвергнуть их проверке и реализовать. Путей, которые сегодня не проходят уже через господствующие идеологии, все чаще принимающие форму эмоциональных призывов и, таким образом, приковывающие человека к ситуации, из которой он хочет выйти.

Развлечения в той форме, в которой ими сегодня пользуются, — робкое бегство от проблем жизни к непосредственному принятию ее наиболее броских аспектов. Они ищут не спокойствия, а забвения, не умиротворенности, а возбуждения, не наслаждения, а оргии. И, таким образом, основные проблемы остаются от них скрытыми, и возможности их разрешения отдаляются. Не побочные формы, на которые наклеивается ярлык «бегства», составляют самое серьезное бегство, а господствующие, предпочитаемые большинством формы, принятые без обсуждения, поощренные успехом. И по отношению к ним ставится вопрос: что нас «отвлечет» от развлечений?

Но существует еще один аспект подобного форсированного loisir. И он осознается из вопроса, теперь уже обязательного, который обращен к тому, кто только что вышел из необычной ситуации или из трагического или экзальтирующего опыта: «что доказывается тем, что...?» Это не банальный вопрос. Напротив,

он выражает любопытство, разделяемое большей частью людей, потому что отвечает этой распространенной потребности «бегства», о которой говорится. Это — позиция того, кто с нетерпимостью рассматривает обычный ход жизни, монотонный ряд повседневных дел и смотрит с ностальгией или желанием на события, которые прерывают этот ход своим исключительным характером. Эта позиция усиливается идеологической полемикой против всякой истинной или мнимой формы «угнетения», романтической верой в бесконечность жизни, в ее способность на неистощимое творчество. Попустительство общепринятой морали, ее отказ от того, что (бесчеловечнейшее выражение) десять лет назад называли «табу» и что проще определить как запреты, ее стремление к «либерализации», которая освободила бы ее от всяких ограничений или правил, навязываемых традицией или социальными формами, — прямое следствие этой веры. Но поскольку, с одной стороны, современное общество в силу стандартизации своих задач, способов труда, жизни, развлечений ориентируется на всевозрастающий эгалитаризм и, стало быть, на обезличенное в людях, сами люди реагируют посредством хаотичных попыток на это обезличенное и стремятся обогатить жизнь, изменяя ее любым возможным способом.

Поиск необычных и новых опытов, или по крайней мере кажущихся таковыми, имеет свой корень в той ситуации, которая ведет индивидов к нескрываемому и радостному презрению к любой традиционной норме. «Делай, что хочешь», «Не отказывай себе», «Испытай все, что можно испытать» кажутся единственными императивами морали, которая хочет быть освободительной. Употребление наркотиков и

сексуальный фанатизм являются наиболее бросающимися в глаза следствиями распространенного принятия этой морали, потому что кажутся наиболее легкими путями, чтобы выйти из повседневной рутины, освободиться от одолевающих забот, забыться, «бежать», пусть даже ценой болезненного или унизительного пробуждения. Но даже когда отсутствуют заботы и печали, поиск «нового опыта» может становиться доводящим до исступления. Это бывает тогда, когда идеал жизни видят как раз в выходе из привычного повторения (даже во многих аспектах несущего удовлетворение) и в получении как можно большего количества ощущений.

Однако человек, который питает этот идеал, живет в неустранимом противоречии. Он хочет испытать «все», потому что ни в чем, что он испытывает, ему не удается ощутить действительную ценность, которая могла бы увлечь его и составить ориентир в его существовании. Экстравагантный переход от одного мимолетного опыта к другому делает невозможными духовную зрелость и равновесие жизни. Какой смысл стремиться испытать все, если ни на чем, что испытываешь, не стоит останавливаться?

Но может ли человек действительно испытать «все»? Везде, в своем организме, в своем уме, в своей среде, человек сталкивается с условиями, которые ограничивают возможности его опыта. Если он не выявляет эти возможности и не выбирает их, они ускользают от него и обращаются против него, ведя его лишь к деградации или к уничтожению. «Все» для человека, жизнь которого краткосрочна и которой постоянно угрожают деструктивные возможности, находящие высшую точку в смерти, имеет ограниченные пределы. Та же самая смерть не может быть объектом

опыта, потому что она — конец опыта или по крайней мере конец того живого опыта, которым является существование человека. А с другой стороны, ни один человек не замкнут в ограниченной среде собственного опыта. То, что мы называем «культурой» и что является человеческим миром, составной частью которого является человек с рождения, — это та совокупность опытов, непосредственно ощущаемых или проживаемых, участником которых с необходимостью становится человек в силу потребностей своей жизни и развития своей личности. Сама эта личность зависит по своей силе и равновесию от полноты и свободы движений, которые дает ему культура.

Испытать все невозможно, и даже если бы это было возможно, то нежелательно, потому что погубило бы человека в хаотичной массе несостоятельных попыток, мешающих ему обрести равновесие, в котором состоит его индивидуальное тождество. Для поиска реализации этого тождества важно не число или мнимая новизна встреченных опытов, а скорее их качество, неповторимый отпечаток, который они наложили на индивида. Один и тот же опыт может проживаться по-разному различными индивидами и одним и тем же индивидом в разные моменты. В любом случае важна модальность, с которой он проживается, глубина и степень участия, с которой индивид проходит через него. Поэтому существуют опыты, которые учат многому, и опыты, которые ничему не учат. И существуют безвозвратные опыты, из которых индивид выходит искаленным или лишенным свободы располагать самим собой и в силу этого всеми опытами, которые для него возможны. Эта свобода — подлинный критерий, который измеряет до-

стоверность опытов, потому что она является условием всякого дальнейшего выбора опытов, который необходимо совершить. Всякий опыт, который ее умаляет, обедняет жизнь и делает ее невыносимой.

XIII
«ИГРА» И «СЛУЧАЙ»

Беды — в форме природных стихийных бедствий или катастроф, вызванных несовершенным контролем человека над техникой — периодически заполняющие газетную и радиотелевизионную хронику, вызывают тем большее отвращение и жалость, чем больше возросло число их жертв. Но всегда быстро забываются; хотя они должны быть, напротив, напоминанием о сомнениях и опасностях, которые все еще властвуют над человеком, об ограниченности его возможностей, об аспектах его жизни — часто забываемых теми, кто считает ее loisir или «игрой» — которые делают из нее драгоценный, но хрупкий дар.

Об этих аспектах старые культурные традиции, народные верования, которые выражаются в обыденном языке, сказали свое слово. Именно Природа обусловливает и делает возможной жизнь, но в этой природе существуют также силы, которые своим взрывом могут уничтожить ее. Наводнения, землетрясения, катаклизмы означали этапы человеческой истории на Земле. Но к ним добавляется сейчас то, что зависит от несовершенного господства, осуществляемого человеком над силами, которые он хотел укротить.

Таким, например, был случай с Чернобылем, трагедией, которую, безусловно, никто не воспринял как «потоп», устроенный Богом, чтобы наказать людей за их злобу, как повествовала самая древняя традиция. Этот случай является примером того, что может произойти, всегда и где угодно, из-за техники производящих человеческих механизмов, которая никогда не бывает совершенной, или из-за каких-то недостатков служб контроля и надзора.

Но наряду с Природой существует и Фортуна, всегда играющая свою роль в событиях, в которые вовлечен человек. Как и Природа, Фортуна может благоприятствовать человеку, а может и чинить ему препятствия или уничтожить его вопреки всякому возможному предвидению. В качестве второго примера может быть взят следующий: когда в декабре 1984 года тысячи людей нашли смерть в индийском городе Бхопале по вине токсичного облака, последнее двигал ветер, который убил людей, находящихся на его пути, и при этом спас других от этой опасности. И тем самым он решил судьбу и тех и других. По отношению к подобной игре случая люди всегда говорили о Судьбе: но Судьба слепа, и нельзя понять и оправдать ее причины.

Природа, Фортуна, Судьба — силы, которые человек всегда признавал господствующими в мире, в котором он живет, и против которых он не нашел иного средства, как вера в Высшую Силу, действительно господствующую над ним и спасающую его при любых обстоятельствах. Во всем мире набиты битком храмы, когда нависает опасность, перед которой бессилен человек: в вере ищут люди надежду на спасение.

В современных концепциях мира, вдохновляемых наукой, эти три силы не находят места, и их огра-

ничивают мифом. Природа — необходимый порядок мира, который поддерживается законами; Случай, от которого зависит фортуна, — встреча двух причинных рядов событий, а Судьбы не существует. Но этого видения недостаточно для того, чтобы рассеять страх и ужас, вызываемые катаклизмами, или помешать человеку питать веру и надежду на спасение.

В действительности из науки, как и из мифа, непременно возникает одна вещь: что жизнь человека — это всегда игра и что победа над угрожающим ей злом никогда не является полной и окончательной. Слепое следование ходу событий или навязчивая боязнь зла, к которому он может привести, — две равным образом фатальные позиции для безопасности и человеческого достоинства, отказ от реализации способностей, которые могут и должны вести человека к спасению. Напротив, для этой цели необходимы все более обширные познания природной среды, постоянная бдительность и предохранение от опасностей, которые могут угрожать жизни. Но столь же необходима и вера в человеческую возможность спасти жизнь в ее лучших аспектах и с ней сила сохранять в каждом случае необходимое спокойствие, чтобы привести в действие все имеющиеся в распоряжении для этой цели средства. Без этого спокойствия человеку было бы невозможно каждодневно растрачивать свою жизнь и наслаждаться ею в позитивных аспектах, которые делают ее плодотворной и радостной.

Но существуют три других аспекта, которые рассматривают жизнь как «игру». Не в ницшеанском смысле («Веселой науки») в силу наличия «Случая или Судьбы» (макиавеллиевской Фортуны) в событиях, куда вмешивается слепая Воля, подобная воле

Шопенгауэра, которой человек должен противодействовать (amor fati) с радостной оживленностью. Нет, речь идет об аспектах, которые я хочу здесь проиллюстрировать, сославшись на три книги, вышедшие в последнее пятилетие. Первая — книга Теодора Адорно под заглавием «Звезды о мире» — появилась на итальянском языке в собрании «Nuovo Politecnico» Эйнауди в 1985, а вышла в свет в 1956 году. Речь идет об анализе, проведенном Адорно над гороскопами, появившимися в 1952—1953 годах в крупной американской газете «Los Angeles Times». Эта книга составляет великолепную точку отсчета для дискуссий, которые происходят еще и сегодня на эту тему, т. е. о концепции жизни — как раз постольку, поскольку в ней господствует Случай и Судьба, но в детерминистическом смысле — понимаемой как риск или «игра».

Люди вообще верят в гороскопы. Относительно них строго научная точка зрения не получает со стороны общественности столь быстрого и полного приема, как относительно других аргументов. Вопреки мнению астрономов, которым не удается найти никакой связи между звездами и поведением людей, гороскопы продолжают быть популярными: газеты и журналы посвящают им специальные рубрики, к которым обращаются за советом многие читатели, а поборники астрологии продолжают вызывать своими дискуссиями и своими ответами интерес большого числа людей.

Анализ Адорно, во-первых, стремится выявить общие характерные черты гороскопов. Они относятся вовсе не к судьбе человечества вообще, а ограничиваются сферой индивида, как если бы (пишет он) она была совершенно отделена от сферы мира. Во-

вторых, гороскопы касаются исключительно области повседневной жизни, занятий, дел, встреч, которые составляют постоянную канву этой жизни. Третья характерная черта состоит в том, что они стремятся придать индивиду уверенность, что его проблемы будут решены при условии, что он будет выполнять определенные требования и избегать определенных негативных поступков, как это советует гороскоп.

На основе данных черт Адорно видит в астрологии один из многих инструментов, которыми пользуется современное общество для порабощения индивида, для приспособления его к тому, чтобы быть просто элементом массы, средством обмена, которое имеет не бóльшую ценность, чем любой другой товар. Но речь идет об инструменте, который хуже других, потому что он идеологизирует зависимость человека от общества, заставляя возникать последнюю как метафизический факт, т. е. как непосредственно зависящий от порядка и природы мира.

Таким образом, проклятие астрологии входит, согласно Адорно, в более широкое проклятие, которое он, как все адепты франкфуртского Института по социальным исследованиям, произносит в отношении общества Нового времени и современного общества в защиту человеческой индивидуальности, замкнутой в самой себе и лишенной всякого отношения с другими существами и с миром. Но Адорно также стремится к тому, чтобы обнаружить, какова культурная основа астрологии и, стало быть, причина ее успеха. Эта основа лежит в отсутствии отношений между двумя различными порядками познаний: познанием, присущим астрономии, которая изучает законы движения небесных тел, и познанием человеческой жизни, т. е. социальной ситуации и типичных

психологических конфликтов, которые определяют ее развитие. Именно это отсутствие связи между двумя порядками познаний, между которыми не найти никакого общего знаменателя, придает астрологии — по-своему устанавливающей отношение между двумя этими порядками — видимость оправдания и делает для нее возможным принимать вид таинственного познания, которое выходит за пределы науки.

Эта претензия является, безусловно, ложной, потому что астрология не может дать никакого доказательства связям, устанавливаемым ею между звездами и поведением людей. И эта ложность делает астрологию по своей направленности психотичной, потому что она усиливает ощущение фатальности, зависимости, подчиненности, парализующей волю к тому, чтобы изменить объективные условия общества, и отодвигает все заботы в личный план. В итоге, согласно Адорно, «астрология должна рассматриваться как уменьшенная модель социального угнетения, осуществляемого в более широком масштабе, на основе предрасположенности к паранойе».

Наиболее странный аспект этого диагноза Адорно состоит в отсутствии в нем признания той неопределенности и зыбкости жизни, которая делает людей жаждущими узнать что-то о своем будущем. В то время как все проекты человеческой деятельности обращены в будущее, человеку никогда не удается с точностью видеть, что готовит ему будущее и какой будет его судьба. Сама наука позволяет предвидеть общее развитие феноменов, но ничего не в состоянии сказать о том, что может произойти или не произойти с человеком в своеобразии его ситуации и его повседневной жизни.

Астрология родилась, вероятно, у халдеев за несколько тысяч лет до Христа, и, следовательно, она не является инструментом, изобретенным обществом товарного типа, в котором мы живем. И, с другой стороны, в любом существовании и в любое время имеются неопределенности, и потребность в каком-то предвидении, пусть даже приблизительном и ненадежном, непреодолима. Этой потребности и идет навстречу астрология, которая сегодня вовсе не претендует быть точной наукой, а предстает как результат накопленных на протяжении веков эмпирических наблюдений. В ее советах нет ничего вредного и извращенного: они вдохновляются народной мудростью, которая хочет придать мужество и твердость деятельности, которую необходимо осуществить, или заставить лучше поразмыслить над какой-то трудной ситуацией. И во всяком случае она не придает человеку ни надменности и самоуверенности, ни смирения и покорности, а питает надежды, из которых сплетена повседневная жизнь. И в силу этой своей функции ее не следует ни превозносить, ни отвергать, а оставить открытой, подобно развлечениям, игре или искусству, свободной инициативе всех.

Второй аспект жизни как «игры», все еще для того чтобы подчеркнуть ее зыбкость, но одновременно и аспекты новизны и непрерывного творчества, принадлежит недавнему учению, рожденному на стволе философии Хайдеггера. В качестве его первого поборника можно считать немецкого философа Евгения Финка, который изложил оное в своей работе 1957 года, озаглавленной «Оазис радости» (переведенной в Edizioni Rumma, в Салерно, а затем переизданной Edizioni 10—17 в 1986 г.). «Сущностью мира является игра, — пишет Финк, — так что мы играем в серьезное,

играем в подлинное, играем в реальность, в труд и борьбу, играем в любовь и смерть и даже играем в игру». Этот тезис был по сути дела повторен американским философом Джеймсом Р. Карсом в книге, вышедшей в свет в 1986 году (и переведенной в 1987 у Мондадори), которая называлась «Конечные и бесконечные игры».

Карс не останавливается на том, чтобы теоретически оправдать тождественность жизни и игры, а пытается истолковать в терминах игры все виды жизнедеятельности. И с этой целью он устанавливает предварительное различие, выраженное в заглавии, между конечными и бесконечными играми. В конечную игру, пишет он, играют для того, чтобы выиграть ее, а в бесконечную — для того, чтобы продолжить саму игру. Конечная игра подчинена правилам, с которыми согласны игроки и которые не могут изменяться в ходе этой игры. Правила же бесконечной игры должны меняться, чтобы она не имела никаких ограничений, а распространялась как энергия, которая самостоятельно творит свои правила. Поэтому в конечной игре игроку приходится на основе установленных правил выполнять какую-то роль и занимать серьезную и четкую позицию, и, стало быть, он видит в самом себе учителя, полутяжеловеса, мать или какого-то другого из бесконечных персонажей, составляющих социальный мир. Играющие в бесконечную игру не воздерживаются от исполнения ролей конечных игр. Но делают это несерьезно, обнаруживая за созданными этими играми ролями всего лишь маску, которая даже тогда, когда они ее надевают, не перестает быть для них маской.

И с этой точки зрения различие между играющим в конечную игру и играющим в бесконечную стано-

вится подобным различию, которое было установлено между человеком и сверхчеловеком или полубогом. Смерть, пишет Карс, проигрыш в конечной игре, а в бесконечной — она лишь открывает будущее по отношению к открытому, по отношению к непредсказуемому горизонту, который в силу этого является чистой неожиданностью. Стало быть, в бесконечной игре существует что-то наподобие бессмертия, потому что смерть — это всего лишь способ продолжения игры. Бесконечная игра не знает поражений, но не знает также и побед, которые означали бы могущество, потому что в нее играют не для того, чтобы стать могущественным, а лишь для того, чтобы разрядить энергию. Напротив, зло неизбежно в бесконечной игре, которая в силу этого стремится не устранить, а лишь выявить его.

В этом же духе Карс продолжает и дальше свой короткий и парадоксальный анализ жизни как игры. Так, война — это импульс, который вдохновляет игрока конечной игры, в то время как игрок бесконечной игры вдохновлен планом противостояния войне. Да и сама сексуальность различна в зависимости от двух видов игроков: в конечной игре — она обольщение, в бесконечной — возможность выбора. Бесконечная сексуальность — выражение тотальной личности, которая преобразована самой этой сексуальностью. В этом смысле сексуальность — природа. А природа — это царство невыразимого и, стало быть, также царство безмолвия, в то время как история, напротив, всегда выражение и язык, и в силу этого она обретает плоть в повествовании. И наконец, существует фундаментальное различие между конечным дискурсом и бесконечным: первый завершается, когда он услышан, второй продолжается лишь

потому, что он — способ слушать. «Бог может творить мир, лишь слушая», — пишет Карс.

Можно отчетливо обнаружить предпосылку этого анализа Карса, даже если о ней открыто и не заявляется. Это — предпосылка, которая имела свою историю в философии: превосходство искусства и, в частности, поэзии над реальной жизнью. Последняя, по Карсу, не является «реальной» на самом деле, т. е. не составляет подлинного существования человека. Существование — это фантастическое творение, миф, повествование, поэзия и, стало быть, творческая и непрерывная свобода, которую так называемая «конечная игра» пытается поставить в строгие рамки, постоянно нарушаемые и переходимые. В самой философии, как, например, у Платона, Карс видит поэтическое изображение, т. е. «игровое действие». А религия для него — миф, который не может восприниматься серьезно; и, как и все мифы, она лишь поэтическое творение, игровая абстракция. И вообще подлинное существование, каковым является существование игроков бесконечной игры, — не что иное, как радостное поэтическое творчество, которое не может иметь завершения.

Карс хотел потребовать от существования человека именно богатства возможностей, которые даются последнему и среди которых он может ориентироваться посредством своего выбора. И по крайней мере в этом с ним могут во многом согласиться его читатели.

Третий аспект, который мне очень важно подчеркнуть, состоит в том, что «игра» понимается как «риск», как непрерывная опасность, в силу которой жизнь человека подобна кораблю на море во время бури со следующей дилеммой: если кормчий обнаруживает, что кораблекрушение неизбежно, может ли

он, чтобы попытаться как-то спастись или удовлетворительно закончить собственное существование, совершить действия, которые осуждает мораль? Для того чтобы подступиться к этой проблеме (связанной отчасти с учением Ницше о сверхчеловеке), существует третья книга, о которой я заявлял немного раньше, «Волнение отражается в глубине» (Il Mulino, 1989) немецкого философа Ханса Блюменберга. Для того чтобы поставить эту проблему — можно или нельзя совершать осуждаемые моралью поступки, — Блюменберг использует забавный случай, произошедший с Лейбницем, который во время путешествия в Италию по морю, попав в ужасную бурю, начал молиться, перебирая четки; так что моряки, которые намеревались бросить его в море, чтобы поделить между собой его вещи, меняют свое решение, потому что замечают, что он не еретик. Лейбниц, отмечает Блюменберг, становится ответственным за двойное притворство: во-первых, за показ того, что он не знает плана моряков, и, во-вторых, за показ того, что он занят религиозным ритуалом, который был чужд его лютеранству. Но это, согласно Блюменбергу, не только индивидуальный грех Лейбница, а скорее неизбежный и, стало быть, повторяющийся всякий раз прием: для того чтобы выйти из опасного состояния, дóлжно также выйти и за рамки моральных правил. И этот прием является неизбежным, потому что человек реагирует не только на то, что является данностью, и на то, что познаваемо, но и превентивно противостоит возможному и, следовательно, решает о своем поведении с учетом опасностей, которые маячат на горизонте.

Блюменберг находит подтверждение этой теории в работах или позициях различных деятелей и авторов.

В эпоху Просвещения, которая была веком Разума, ясно осознавали, что если задача разума — господствовать над страстями, то сами страсти являются необходимыми для деятельности разума. Если разум — добро, а страсти — зло, не существует добра без зла, которое поэтому рискует в любой момент выйти из повиновения в перспективе будущего. Человеческая жизнь подобна кораблю, который использует ветер для своих парусов, а без ветра остается неподвижным. **Стресс**, на который мы сегодня жалуемся, — это тяжесть осуществляемой деятельности, и очевидно, что он прекратится лишь тогда, когда эта деятельность сойдет на нет. Освобождение, которое намечается для положения человека в измышленных **утопиях**, подобно идее корабля, который не только держится на поверхности воды, но и торжествует над ней. Теория эволюции могла дать основание для подобного рода утопии, заставив предположить постоянный и неизбежный прогресс жизни вообще и человеческого вида в частности.

Но принцип энтропии положил конец этой надежде, заставив предусмотреть равномерное распределение энергии; этим он предрек конец жизни во Вселенной. В заключение Блюменберг перечисляет «экзистенциальные беспокойства», т. е. сомнения, которые для человека являются неустранимыми. Первое из этих сомнений: существует на самом деле или не существует мир, в котором мы живем. Успехи техники ничего не доказывают, потому что они обнаруживаются только в мире, который нам является. Жизни (согласно сегодняшним взглядам) принадлежит ценность, которая больше не является моральной ценностью. И неизвестно, как разумно воспользоваться разумом, потому что относительно подобного

использования формулируются самые различные теории. Счастье, которое считается последней целью морали, недостижимо, потому что до этой последней цели нельзя дойти. Счастливы, потому что не знают, что такое счастье, и потому что **забота**, т. е. напряжение и беспокойство о вещах мира, господствует над существованием. А относительно смысла смерти, пожалуй, можно лишь сказать, что она — конец Озабоченности, т. е. интереса к миру.

Метод Блюменберга состоит в изоляции **повторявшихся** и **могущих повторяться** тем человеческой рефлексии и в показе ее внутреннего неизбежного противоречия. В своей предыдущей работе («Смех фракиянки», 1988) Блюменберг показал повторение и возможность повторения противоречия между наукой и практикой, которое скрыто содержится в эпизоде с фракиянкой. В данном эпизоде (рассказанном Платоном) служанка-фракиянка, лукавая и остроумная, высмеивает Фалеса, потому что, глядя ввысь, дабы узнать, что происходит на небе, он падает в колодец, оказываясь таким образом наказанным за свое пренебрежение землей. Противоречие между теорией и практикой, между наукой и реальным опытом, выраженное этим эпизодом, казалось Блюменбергу неизбежным и поэтому предназначенным к тому, чтобы вновь и вновь представать в самых различных философиях и сопротивляться попыткам устранить его. Но ему кажется столь же неизбежным то, что он называет экзистенциальным беспокойством, т. е. альтернативы, которые представляет жизнь во всех своих аспектах и которые заставляют человека иногда решать в одном направлении, а иногда в противоположном. Радикальный пессимизм лежит в основе всего этого анализа, как и того, который он посвятил

отношению между наукой и практикой: пессимизм, видящий в конкретных возможностях, составляющих существование, негативный и фатально опасный характер, который делает из существования неспокойное и фатальное плавание во время бури. Истинная реальность — Бытие (как ее всегда называла традиционная философия), а Бытие — это неизменность, необходимость, абсолютность: оно совершенно отлично от человеческого существования, которое ничего не имеет из последнего и которое поэтому и есть то самое Ничто.

Таков фундаментальный урок экзистенциализма Хайдеггера, являющегося истинным вдохновителем анализа Блюменберга. Дóлжно признать за этим анализом не только проницательность, но и определенную долю истины; однако можно оспорить негативный характер и почти что трагический тон, в который он его облекает. Можно и должно выявлять позитивный характер возможностей («игры»), которые составляют человеческое существование и которые не все обречены на крах и уничтожение, если они проживаются в направлении, относительно которого решает человеческий разум. То, что экзистенция не Бытие, не значит, что она Ничто. Что ее победы не являются полными и окончательными, не значит, что они — поражения. Что счастье, которое она обретает, не является блаженством экстаза, не значит, что она — отчаяние. И что разум, который, будучи путеводной нитью, может ошибаться, не значит, что он совершенно бесполезен при руководстве ею. Экзистенция должна обретать себя в своей мере и в ценностях, руководящих ею. И она может, как это пишет Блюменберг, напоминать корабль на неспокойном море, но это — корабль, на котором люди могут всегда обрести мир и спокойствие, если они умеют управлять им.

XIV
В КРИЗИСЕ ЛИ «ЦЕННОСТИ»?

В предыдущей главе я уже отмечал, что нынче мораль не в моде. Как в расхожем мнении, так в литературе и в кино она предстает как реликт иных времен и наследство, оставленное существами, которые с людьми сегодняшнего дня имеют мало общего. Нормы, в которых она конкретизируется, кажутся бесполезными и докучливыми и предназначенными больше, чем что бы то ни было, к сокрытию под маской лицемерия истинной реальности жизни, трагичной, потому что она основывается на Случае. И именно поэтому (слышно, как повторяют) следует проживать ее как игру: и кажется, что для того, чтобы жить хорошо, человек должен следовать лишь сиюминутным побуждениям и отказаться от всякой дисциплины, которая была бы равнозначна подавлению этих побуждений и подчинению «комплексам», делающим его слабым и несчастным. Так называемая «вседозволенность», которая охватывает повседневные нравы, воспитание и школу, является следствием этой позиции также и потому, что она кажется лучшей защитой индивидуальной свободы от всех притеснений и вмешательств, осуществляемых социальной системой над нею также и с помощью той технологии, которая навязывает все более строгие правила любому типу или форме труда. Мораль докучлива, лицемерна, раболепна: к чему заботиться о ней?

Критика, которая направлена на многие негативные аспекты современного мира, не всегда учитывает господствующую роль, которую в этих аспектах играл и играет отказ от морали, сводимой к морализму

иных времен. Кризис семьи, социальный разброд, коррупция, насилие, воровство, грабеж, презрение к труду и к компетентности часто приписываются той или иной случайной причине, в то время как легко обнаружить в их основе отказ от всяких правил или норм, которые бы упорядочивали человеческие побуждения и делали бы возможным контроль над ними и уравновешенность. Да и нормы права, к большей строгости которых взывают, чтобы поставить предел разложению, часто ослабляются или блокируются помехами, которые считаются «юридическими», но приведение в действие которых связано с отсутствием твердой моральной оценки. Утверждают, что судебные процедуры сообразуются с юридическими нормами и только с ними.

И забывают, что правовые нормы не имели бы смысла, если бы они не были направлены на сохранение моральных норм и прежде всего того, что эти нормы имеют в виду. И в самом деле не «кодексы» какого-то рода — самая важная вещь, которую следует спасти любой ценой, а скорее цель, которую эти кодексы стремятся реализовать, пусть даже приблизительно, а порой и неверно. И этой целью является целостность существования — единственная неоспоримая ценность, на которую может опереться человек и которая позволяет ему выявлять и преследовать все другие. В иные времена эти ценности писались с большой буквы (Истина, Добро, Красота), чтобы подчеркнуть их священный характер; но истина, добро и красота имеются лишь при существовании и благодаря существованию человека.

То, что обычно называют «моралью», — совокупность тех поступков, которые позволяют людям сохранять (во всяком случае в какой-то степени или

мере) целостность их существования. А целостное существование — это существование, не сводимое лишь к удовлетворению витальных потребностей и к биологическому выживанию. Это — существование, которое позволяет человеку лелеять проекты и надежды, жить в гармонии с себе подобными, выбирать свое предназначение и свою веру. Это — существование, которое не находится под угрозой в любой момент превратиться в иллюзию, отупеть в сиюминутных наслаждениях, замкнуться в изоляции и ненависти. Оно никогда не является существованием, которое ничего не видит, кроме самого себя, и которое рассматривает других просто как средства, кои можно использовать, а при надобности выбросить или уничтожить. Нормы общепринятой морали, которые в великих религиях (начиная с христианства) являются лишь условиями для подготовки к высшей жизни, являются негативными, т. е. осуждают действия, заставляющие индивида вступать в конфликт с другими; и именно они лежат в основе правовых норм, которые предписывают санкции за этот тип действий. Подлинная мораль, безусловно, является более богатой и более трудной и ничего общего не имеет с моралистическим формализмом. Но взаимность, на которой основываются эти элементарные нормы и которая находит выражение в признаваемой всеми моральными кодексами максиме: «Не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы он сделал тебе», остается необходимой преамбулой к любой морали. И именно на эту преамбулу наталкиваются теоретические и практические отрицания морали.

Нет вора или убийцы, который бы не требовал от других уважения к своей собственности или своей жизни именно тогда, когда он пренебрег или пренебрегает этим уважением по отношению к другим.

В противовес этому устремлению древний закон вменял самое строгое возмещение: душа за душу, око за око, зуб за зуб. И даже не доходя до суровости этого возмещения, совместная человеческая жизнь вменяет ту же самую взаимность позиций, без которой сама эта совместная жизнь невозможна. Сегодня много говорят о «социальности» и о «воспитании к социальности». Но если все это не болтовня, нет иной социальности, как соблюдение морального закона, и нет иного воспитания, как научение этому соблюдению. Но тогда нужно оставить сумасбродную риторику индивида, который для сохранения своей свободы и своей творческой способности будто бы должен освистывать мораль, делать то, что ему удобно, и пользоваться другими всего лишь как вещами или орудиями. Другим, если бы они приняли этот принцип, не остается иного пути, как устранить его как вещь, которая не может делать ничего иного, кроме зла. И если они его не устраняют, если они пытаются регенерировать его, так это потому, что они отвергают его отправной пункт и апеллируют к тому уважению целостности существования, которое он отрицает.

Человек не является существом, которое может жить в изоляции, как если бы других не существовало. Его свобода, его выборы, его творческие способности могут осуществляться и полностью развертываться в сообществе других индивидов. Следовательно, правила, которые позволяют этому сообществу сохранить себя и действовать, необходимы для любого типа или формы свободы, выбора и творчества. Забывать об этом главном пункте именно тогда, когда жизнь человеческого сообщества терзают всякого рода трудные проблемы, предательство или безумие.

XV
ПОТРЕБНОСТЬ В БОГЕ

Несмотря на кризис, который с повторяющейся цикличностью охватывает мораль и так называемые традиционные ценности, в современной культуре существует столь же постоянно возобновляющийся интерес к проблеме Бога и, следовательно, — естественно — также и к отношению между Богом и миром. Утверждать существование Бога или верить в Него не имеет большого смысла, если не существует какого-то представления о способе, которым Он может привести мир к тому спасению, коего с надеждой ожидает бóльшая часть человечества.

Существовали две фундаментальные концепции отношения между Богом и миром, которые разработала и защищала теологическая и философская традиция. Первая — та, которая считает Бога создателем, зодчим мира, творцом и гарантом управляющего им порядка. В этом случае Бог является **трансцендентным** по отношению к миру, т. е. обладает своей собственной реальностью, которая ничего общего не имеет с реальностью мира. Вторая концепция — та, которая рассматривает его как Силу, одушевляющую мир, как последнюю и субстанциальную Природу этого самого мира. В этом случае Бог — ничто вне мира, он **имманентен** в нем и тождественен его тотальному порядку. Последняя концепция была присуща восточным религиям и некоторым западным философиям, но осталась чуждой христианству, которое всегда с нею боролось, за исключением некоторых теологических движений прошедших десятилетий.

Ссылка на великих теологов христианской традиции — один из предпочтительных путей, чтобы бросить свет на эту проблему, и среди этих теологов святой Августин — тот, кто, благодаря богатству и сложности своей спекулятивной мысли, дает наиболее существенные наметки для рассмотрения этой проблемы, несмотря на прошедшие века и различие интерпретаций, которые даются его работам. В этой связи я хочу вспомнить книгу «Бог и Мир — Отношение, причина и пространство у св. Августина» (Edizioni Studium, 1980) молодого ученого, к сожалению, преждевременно ушедшего из жизни, Эмануэля Самека Лудовичи: речь идет о книге, которая и сегодня продолжает быть серьезным критическим обсуждением этих интерпретаций и которая ставит своей целью вновь открыть подлинный смысл августиновского учения и равным образом показать его чуждым двум альтернативам, к которым философская традиция сводит отношение между Богом и миром.

Но критика Самека Лудовичи направлена прежде всего против первой альтернативы, делающей из Бога трансцендентного творца мира. Эту альтернативу он называет «техноморфной моделью», потому что она вдохновляется деятельностью ремесленника и, таким образом, ограничивает всемогущество Бога, наивно полагая наряду с ним воображаемый материал, которым должна пользоваться его творческая сила. Следовательно, эта модель делает из Бога и мира две различные реальности, которые ограничивают друг друга по очереди и которые в силу этого разделены также и пространственно. В этом случае божественное творение — дуализм не только **субстанций** (субстанции мира и субстанции Бога), но и **проектов**, ибо одно дело — проект, замышленный Богом (и су-

ществующий, таким образом, в нем самом), а другое дело — проект, реализованный как мир актом творения. Поэтому абсолютная трансцендентность — это «овеществленная, опространственная, объективированная трансцендентность»: она ведет к рассмотрению Бога как реальности, подобной миру и вещам мира, как причины, которая действует как и все другие природные причины, как сила, которая в своей действительности не отличается от сил, действующих в материальном мире. Поэтому, если хотят твердо придерживаться чистой духовности Бога, то должны абстрагироваться от этой модели и обратиться к другой.

И в самом деле, традиция выработала другую, характерные черты и последовательность которой автор разъясняет на протяжении своей книги. Это — модель, созданная Платоном (в то время как техноморфная модель принадлежит Аристотелю), развитая неоплатониками и завершенная св. Августином. Платоновы идеи — **сущности**, т. е. причины существования вещей, но в то же самое время они находятся **за пределами** мира и его внутренних отношений, в уме Бога. И поскольку эти сущности — истинная реальность вещей, то тотальность вещей, т. е. мир, существует в самом Боге. Но в силу этого он не тождественен с Богом, с которым он связан отношением sui generis, согласно Самеку Лудовичи, образцово разъясненным Августином. Речь идет о необоюдном отношении, весьма отличном от того, которое устанавливается между людьми, когда в силу (например) дружеской связи они становятся оба «друзьями». В отношении между миром и Богом этой обоюдности не существует.

Когда посредством благодати люди начинают быть «детьми Бога», Бог начинает быть их «Отцом», но это не влечет за собой никакого изменения его бытия. Происходит то же, что и с монетой, которая может обозначать то цену товара, то заем, то кредит и т. д. без изменения своего бытия и своей формы. Поскольку все отношения, в которые мир вступает с Богом, не изменяют бытия Бога, это бытие освобождается от всех характеристик, присущих миру, а также от пространства и времени, которые регулируют жизнь последнего.

Таким образом, исключается пантеистическое тождество между миром и Богом, а также их деистическая внешняя обособленность, в силу которой Бог и мир будто бы являются двумя различными пространственно разделенными субстанциями. Самек Лудовичи убежден, что августиновское учение позволяет устранить предрассудок, согласно которому единственной формой реальности является реальность **вещей**, т. е. пространственно зафиксированных сущностей, разделенных и связанных вместе причинно-следственными отношениями. Божественная каузальность ничего общего не имеет с последней: творение — это непрерывный поток, благодаря которому мир берет начало из Бога, пребывает в Нем и возвращается в Него, хотя сам Бог не вовлечен в этот поток. Тем самым св. Августин всегда твердо придерживался различия между Богом и миром, не сводя его ни к разделению, ни к сущностному единству, а рассматривая его как асимметричное отношение, которое одновременно гарантирует неизменность Бога и изменчивую свободу мира.

Разъясненная таким образом августиновская альтернатива вырисовывается как точная постановка

с ног на голову пантеизма: не Бог существует в мире, а мир в Боге; Бог — не природа и причина мира, а идеальная основа, из которой мир может вывести свой порядок и свое реальное содержание. С этой точки зрения христианский Бог может пониматься не как космологическое первоначало, а как чистая идеальность, как «связь», которая не находит никакого примера среди вещей мира. Тогда можно спросить себя: каким путем человек может опереться на эту связь, чтобы обрести спасение? По этому поводу св. Августин не имел сомнений: постоянное увещевание, которое он обращает к человеку, состоит в том, чтобы не выходить из себя, возвращаться в самого себя, потому что внутри человека живет истина. Этим увещеванием пренебрегают в рассматриваемой книге, которая все же скрыто или открыто является радикальной критикой некоторых современных теологических концепций, желавших свести христианство к деизму или пантеизму. Но абстрактная спекуляция неоплатоников, к которым Самек Лудовичи отнес (и не без основания) основоположения августиновской теологии, оставляет в слишком подчиненном положении ту невещную реальность, которую христианство и св. Августин всегда ставили на первый план: человека, его существование, его свободу и его судьбу.

Эти размышления, также и по поводу другой работы «Бог философов» (Il Melangolo, 1989) Вильгельма Вайшеделя, ведут меня сразу же к одному утверждению, т. е. к тому, что философия не является дисциплиной, которая вовлекает в одном-единственном направлении или в сходящихся направлениях исследования, проводящиеся в ее области. Более того, эти исследования часто совершенно расходятся в своих принципах и, стало быть, приводят к различным

выводам и к различным оценкам реальности, о которой они ведут речь. Каждый философ защищает свое учение, критикуя учение, защищаемое другими философами прошлого или настоящего по тем же самым вопросам. И на этом пути окончательное и конечное согласие по какому-то вопросу никогда не может быть достигнуто.

Книга Вайшеделя как раз и показывает разногласие, в котором пребывают философы также и относительно понятия Бога, понятия, которое кажется единым. Так, по Платону, Бог — это Высшее Благо, не объективное и безличное, а всемогущая и благотворная сила, которая действует в мире и среди людей. По Аристотелю, Бог — перводвигатель мира и поэтому жизненная сила, от которой зависит мировой порядок. По св. Августину, он — Существо, с которым человек вступает в диалог в глубине своей души. По Картезию, он — Совершенная природа, гарантирующая истинность познаний, которые может обрести человек. По Спинозе, Бог — Субстанция, т. е. основа и первопричина всех вещей. По Лейбницу, он — творец и гарант той предустановленной гармонии, которая является порядком универсума. По Канту, он — Высшее Благо как творец законов природы и управитель мира.

Безусловно, этот список будет легко продолжен во втором томе работы Вайшеделя, который как раз сейчас готовится к публикации. Но он в различии этих концепций видит тот «принцип нигилизма», защищаемый Ницше и Хайдеггером, согласно которому философия никогда не сталкивается с какой-то незыблемой определенностью, и поэтому она не оставляет ничего достоверного, за исключением ничто. Именно перед лицом этого ничто религия не может

остановиться, так что был прав Паскаль, когда он отвергал Бога философов и обращался исключительно к Богу Авраама, Исаака и Иакова.

Но действительно ли Бог философов столь чужд Богу религий? Это утверждал при рецензировании работы Вайшеделя («Il Giornale», 12 febbraio, 1989) мой друг и коллега Луиджи Парейзон. В отличие от него Авраам видел в Боге истину, которая освещала и направляла его народ. Исаак всегда видел в Боге Высшую Доброту, которая спасла его самого от жертвоприношения. Иаков видел в Боге начало и основу всякого могущества, которое используется ради справедливости. Бог как истинная причина того, что происходит в физическом и моральном мире, был первоначалом, к которому апеллировали патриархи в своем поведении, но он также и первоначало, некоторые аспекты которого, показавшиеся им главными, прояснили и защищали философы.

Конечно же, для религиозной веры не необходимы сложные и трудные спекуляции профессиональных философов. Но всякая апелляция к Богу, всякий призыв, всякая молитва обращена к Существу, которое может ответить, лишь если оно обладает чертами, которые пытались прояснить философы — господством над природными силами, истинным познанием Блага, любовью к людям и ради их спасения. Во внутреннем диалоге с Богом, который св. Августин признавал в качестве истинной сущности религии, Бог открывает себя верующему как вдохновитель и поводырь всего его поведения и суровый судья его прегрешений. Но даже в самых простых молитвах наименьшего философа из верующих можно обнаружить открытое признание какой-то из тех черт, которые философы признавали за Богом. Когда Бога

просят о здоровье или о выздоровлении от какой-то болезни или об энергии, чтобы смело идти навстречу трудным ситуациям, его признают существом, которое господствует над природными силами и может направлять их к наилучшим целям. Когда просят Бога о защите от зла и искушений, его признают в качестве первопричины добра и высшего защитника справедливости. Когда Бога просят защитить любовь, семью, дружбу или сообщество, в котором родились и живут, его признают в качестве вдохновителя и хранителя той любви между людьми, которая является их истинным отношением.

Безусловно, не является необходимой явная ссылка на того или иного философа для того, кто движется в области полной и искренней религиозности. Но нельзя отрицать и того, что философские исследования, умозрительно рассматривая понятие Бога, часто вносили вклад в прояснение тех сущностных черт религиозности, которыми могут пренебрегать суеверия или эгоистические интересы. Само разнообразие представлений о Боге, которые выработали философы, никогда не является абсолютной несовместимостью между ними. То, что Бог является Бытием, не исключает того, чтобы он был Благом, и наоборот. Он — Существо, которое с помощью мирового порядка реализует Благо, или он — Благо, которое находит и должно находить свою реализацию в мире. Философы внимательны ко всему тому, что является **божественным**, что обладает неоспоримой и безусловной ценностью: именно к божественному обращена вера, являющаяся спасительной надеждой людей.

Вайшедель считает, что Ницше своим возвещением о «смерти Бога» и Хайдеггер своим пессимизмом заменили в современной философии философскую

теологию на нигилизм. Но Ницше считал, что божественное воплощается в сверхчеловеке, который обладает способностью смело идти навстречу миру и руководить им. А Хайдеггер, рассматривая ничто как смысл существования, видел в этом самом Ничто то, что отрицается за существованием. В этих случаях нигилизм — скрытая вера в божественное.

XVI
ОБЩЕСТВЕННОЕ ЗЛО

В современном обществе не только дает о себе знать постоянная потребность в Боге, но имеется в наличии и зло. Что мир, в котором мы живем, не создан и не управляется лишь благотворным началом; что ненависть, скорбь, борьба, разрушение вводятся в него и поддерживаются столь же могущественным злотворным началом — весьма древнее верование, которое нашло свое наилучшее выражение в религии Зороастра, зиждущейся на противоположности и борьбе между двумя божествами — Ормуздом и Ариманом. В третьем веке нашей эры эта концепция была возрождена и защищалась манихейством, против которого святой Августин вел свою знаменитую битву. Но она вновь и вновь возникает то здесь, то там в истории западной мысли, никогда, однако, не смешиваясь с христианской концепцией, согласно которой дьявол — творение Бога, совращенное и развращенное лишь своей собственной волей.

В современном мире многие симптомы показывают, что манихейство возвращается. Огромное количество

зла, с горечью наблюдаемого во всех формах, и сознание его полной неустранимости делают трудным принятие оптимизма классической философии, согласно которой мировой порядок, коего восхотел Бог, и есть добро, а зло — это лишь неоправданное, эпизодическое и тщетное восстание против него. С другой стороны, проблему зла все больше связывают с проблемой человека, так что вопрос, которому она дает основание, может быть поставлен так: существует ли в человеке сила, которая неотвратимо толкает его ко злу и которая, сколько бы с нею ни боролись и ни подавляли, никогда не будет полностью побеждена?

Сегодня существуют многие — ученые, врачи, антропологи, философы, — кто положительно отвечает на этот вопрос. Фрейд был первым, кто допустил действующим в человеке **инстинкт смерти**, или **Танатос**, стремящийся к агрессии и разрушению в непрерывной борьбе с **инстинктом жизни**, или **Эросом**, который стремится сохранить жизнь и организовать ее во все более пространных и гармоничных формах. Таким образом, было возрождено древнее манихейство, хотя и не в его изначальной теологической форме, понимавшее его как борьбу двух божеств, а в антропологической форме как борьбу в человеке двух противоположных тенденций, которые оспаривают его друг у друга.

После Фрейда, несмотря на дискуссию и критику, которые породил этот поворот его мысли, исследования, показывающие роль, которую инстинкт агрессии играет в жизни людей (как и в жизни животных), множились и охватывали самые различные и скрытые аспекты, в которых этот инстинкт толкает человека к уничтожению самого себя и других.

Тому, кто хотел бы иметь полную панораму этих исследований, а также их отдаленные источники, я советую прочитать книгу, опубликованную несколько лет назад (Sansoni, 1974), но помещаемую и сегодня среди лучших в своем роде, — «Неистовый человек. Исследование о коллективной агрессивности» Фаусто Антонини. Он не верит, что существует агрессивный «инстинкт», или естественное, постоянное, непреодолимое стремление к уничтожению других и самого себя. Более того, он считает, что агрессивность рождается вследствие подавления этого жизненно важного инстинкта и что его наиболее разрушительной формой является та, в которой она становится целью самой по себе. И в самом деле, существует агрессивность, которая поставлена на службу жизни и имеет цель добывание пищи, половое спаривание, защиту индивида или вида; и она является в какой-то мере неизбежной. Но существует и агрессивность, которая берет начало из подавления сексуально-психических (или, шире, аффективно-эротических) инстинктов и из изначальных агрессивных побуждений.

Эта агрессивность, являющаяся целью самой по себе, связана по большей части с подавлением, которое осуществляют формы культуры, социальные связи и нормы, идеологии и т. д., с подавлением, которое вызывает в силу процесса противодействия постоянный и патологический рост самой агрессивности. И полным и тотальным выражением подобной агрессивности, которая может быть «сублимирована», т. е. сведена к благотворным целям лишь на короткие периоды, является война, которую Антонини, как и полемолог Бутуль, коим он вдохновляется, считает неоправданной и не могущей быть оправданной

ни с какой точки зрения, поскольку она лишь «дозволение и, более того, подстрекание давать и получать смерть». Против деструктивной агрессивности ни один из существующих политических режимов, ни одна из самых распространенных политических идеологий, ни одно из оспаривающих друг друга движений, ни либеральное воспитание, которое нынче в моде, ни «ненасилие» не составляют эффективных преград, потому что они являются одновременно ее причиной и следствием.

Стало быть, для человека нет никакой надежды? Согласно Антонини (который в этом пункте придерживается мнения многих этологов) надежда есть — укрепить направленную к жизни агрессивность, которая творит, строит и властвует в противовес агрессивности, стремящейся лишь к уничтожению. Первая связана в человеке с рациональной оценкой преимуществ и слабых сторон агрессивной деятельности; она податлива и эластична и перед предполагаемым большим злом может отступить (даже если таким образом она рискует вызвать собственное возрастание).

Но для того, чтобы сдержать другую, согласно Антонини, существуют лишь старые идеалы свободы и справедливости: свободы, понимаемой как «безграничная возможность опытов, психологических измерений, эмоциональных выражений для каждого человека за исключением тех, которые ограничивают не символически, а непосредственно материально равную свободу других»; и справедливости, понимаемой как «гармония и симметричность отношений» и основанной на любви, а не на долге.

Но свобода и справедливость, безусловно, сакральные и неоспоримые ценности, однако довольно отда-

ленные от сферы инстинктов, которые будто бы составляют истинную природу человека. Сам Антонини показывает, что мало верит в возможность их реализации, когда на последней странице книги, предаваясь «безвредному» излиянию своей личной агрессивности, признается, что чувствует себя утешенным мыслью, что атомная война положит конец «обществу ненависти», в котором мы живем. И в самом деле, на какую силу можно рассчитывать, чтобы реализовать эти ценности? Быть может, на силу инстинкта жизни, который позволял и позволяет подавлять, деформировать, совращать себя тысячами способов и который поэтому готов превратиться в мириады деструктивных импульсов, поглощающих всю его мощь? И не стремится ли этот самый изначальный инстинкт жизни, так называемый Эрос, исключительно, безжалостно к выживанию, а в человеке к выживанию индивида, отказываясь от всякого расчета и всякого контроля?

Современная антропология, примечательным исследованием в составе которой является книга Антонини, заменяет старое понятие человека, понимаемого как «разумное животное», на понятие «инстинктивное животное». Если старое понятие было оптимистическим и ограничивающим, потому что разум в человеке вовсе не природный и не гарантированный дар; то новое оказывается таковым равным образом потому, что инстинкт в человеке не является постоянной, всемогущей и благотворной силой.

Человек гораздо сложнее, чем позволяют считать эти редукционистские определения: двойственность его природы, его способность выражать себя тем или иным способом — единственные позитивные данные, которые возникают из касающихся его исследований.

И, быть может, в этой его способности заключена единственная надежда на спасение, которое сегодня основывается уже не на более или менее слепых или бессознательных инстинктах или импульсах, а на долгосрочных проектах и расчетах, которые вовлекают индивидов и группы во всеобщую солидарность.

Когда Антонини писал свою работу, в итальянском обществе еще не было всплеска терроризма. Но ужасные последующие события «свинцовых лет» вовсе не лишают достоверности его диагноз, не устраняют надежду на то, что Италия сможет выйти из витка ненависти и насилия как раз благодаря тем «старым идеалам» свободы и справедливости, которые как в действительности, так и в сказках в конечном счете всегда торжествуют.

XVII
О ПРЕСТУПЛЕНИЯХ И НАКАЗАНИЯХ

Если терроризм, кажется, нами побежден, повсюду все больше распространяется наглая преступность. Она всемогуща и коварна настолько, что лишает граждан минимума спокойствия, которого требует цивилизованная жизнь, в то время как борьба против нее редко оказывается эффективной в силу неопределенности принципов, которые должны были бы управлять ею, и в силу недостатка средств, которыми располагают. Но прежде всего именно неопределенность принципов, пожалуй, делает слабой и колеблющейся борьбу против преступности, препятствуя также и осмотрительному выбору необходимых средств.

Не существует политического режима, который мог бы обойтись без защиты силой безопасности граждан; и более того, чем больше какой-то режим стремится быть совершенным и окончательным, тем больше он укрепляет инструменты, гарантирующие в нем порядок. Даже если бы было реализовано или могло реализоваться царство любви, то и внутри него не была бы исключена возможность возрождения ненависти и, следовательно, необходимость противостоять ей.

Если принять все это, то цель уголовного судопроизводства в демократическом обществе состоит в том, чтобы гарантировать автономию и свободное развитие индивидов — гарантировать их негативно, препятствуя, насколько это возможно, тому, чтобы их попирали или уничтожали. В своей знаменитой книге «О преступлениях и наказаниях» (1764 г.), которая означала решающий поворот в уголовном судопроизводстве во всем мире, Чезаре Беккариа утверждал, что целью наказания «является не что иное, как воспрепятствовать преступнику наносить новый вред своим согражданам и отвращать других от того, чтобы делать то же самое». Этот принцип позволил Беккариа отбросить старое понятие наказания как «возмещения», т. е. как отмщения, осуществленного по отношению к преступнику на основе правила «око за око, зуб за зуб». Кроме того, он позволял ему выразить требование, чтобы наказание было как можно менее суровым, но зато быстрым и неотвратимым: быстрым, чтобы избавить преступника от мук неопределенности и потому что лишение свободы, которое само по себе является наказанием, не может предшествовать осуждению; неотвратимым, потому что неотвратимость даже умеренного наказания

является более эффективной, чем страх перед другим, более ужасным, но соединенным с надеждой на безнаказанность.

Эти требования вдохновляли и вдохновляют все учения Нового времени о праве, хотя с трудом находят полное применение в практике уголовного судопроизводства. К ним добавляется другое требование, требование «реабилитации» преступника, включения его вновь в цивилизованную жизнь, требование, которое включает в себя то, что наказание, каким бы оно ни было, не должно делать невозможной эту операцию, уничтожая в силу способа, коим отбывают наказание, тот остаток человеческого достоинства, который до́лжно предполагать даже у самого закоренелого преступника.

С другой стороны, все бо́льшая забота о правах гражданина в отношении уголовного суда, который часто рискует быть ускоренным, поспешным и произвольным, привела к тому, что делает упор на том, что Беккариа назвал «гласностью» судопроизводства.

Сейчас нет сомнения, что соблюдение этих требований является неотъемлемой частью цивилизованной жизни. Они все подчиняются понятию демократического порядка, который в качестве своей цели имеет достоинство и безопасность граждан. Но также несомненно и то, что, если эта цель является их основой и их оправданием, они не могут быть доведены до того, чтобы ставить под сомнение или отрицать саму эту цель. Защита прав преступника или лица, на законных основаниях подозреваемого в преступлении, не может ослаблять или сводить на нет защиту свободы и безопасности граждан: потому что как раз в силу этого права и на его основе эта защита может быть оправданна и к ней могут взывать.

Но существует масса литературы и, более того, псевдоинтеллектуалистическая атмосфера, которая ведет к тому, чтобы обнаружить «жертву» в оскорбителе, а не в оскорбленном, и поэтому стремится переместить симпатию с последнего на первого и встать на его сторону, по крайней мере там, где это позволяют непосредственные интересы.

Безусловно, эта атмосфера питается лишениями, несправедливостью, хаосом, которые представляют современные общества, кажущиеся неспособными быстро и эффективно принимать необходимые меры; так что несоблюдение норм, которые они санкционируют, иногда надевает на себя маску оправданного бунта. Но речь идет всего лишь о маске. Несправедливость и беспорядок не исцеляются, а отягощаются состоянием неуверенности, в которое ввергают граждан в силу неэффективности уголовного судопроизводства. Эта неэффективность — часть беспорядка, и она способствует тому, чтобы сделать его неизлечимым. Всякое ослабление защиты неприкосновенности граждан рано или поздно превращается в покушение на сам этот принцип, который руководит цивилизованной жизнью; и лишает всякой основы также и требование, чтобы за виновным гражданином признавались особые права.

Понять ближайшие и отдаленные мотивы наиболее распространенных преступлений — моральная и социальная задача, которая может способствовать тому, чтобы предотвратить их, но которая не устраняет необходимости и неотложности предотвращения, основанного на функционировании уголовного суда. Это предотвращение не могло бы сойти на нет даже в случае, когда удалось бы установить, что (как считают некоторые) преступник — всего лишь «больной», которого необходимо лечить: и в самом деле,

больной также подвергается изоляции, если он представляет опасность для общественного благоденствия.

Требование все бо́льших наказаний, возврат к духу мести, неконтролируемые индивидуальные и коллективные акции являются неизбежными феноменами, когда в теории или на практике ставится под сомнение или ослабляется принцип, который требует защиты граждан посредством умеренных и контролируемых санкций. Этот принцип составляет багаж не какой-то партии: он основа демократии, которая делает возможной также и жизнь партий.

XVIII
БОРЬБА С НАРКОТИКАМИ

Смерть от наркотиков в сентябре 1984 года голландской девочки шести лет, уже занимающейся проституцией, взволновала мир как наиболее симптоматичный показатель одной из болезней нашего времени, наряду со СПИДом. Несмотря на постоянно ведущуюся против них «войну», наркотики продолжают циркулировать и распространяться во всех странах, не находя препятствий в возрасте, в социальном положении, в семейной привязанности и в том уважении физической и моральной целостности, которая должна была бы быть заботой всех. Случаи, о которых чаще всего сообщается, это — случаи с подростками или молодыми людьми, умершими от них. Но их подпольное распространение должно быть не имеющим границ, если тайная торговля ими мобили-

зует армии производителей, торговцев, распространителей, которые извлекают из них огромные прибыли. Время от времени просачиваются слухи или подозрения относительно злоупотребления наркотиками со стороны известных деятелей, действительную причину смерти которых узнать не удается. И последние также являются знаками подпольной циркуляции, которая ускользает от всякой статистики. То, что кажется очевидным, так это связь торговли и употребления наркотиков со всеми формами преступности и ее организации и с актами насилия, которые свирепствуют во всех слоях сегодняшнего общества.

Инструменты предотвращения оказываются малоэффективными. Обнаружение и уничтожение важных ячеек по распространению и сбыту, аресты и осуждение ответственных, частные изъятия даже значительного количества наркотиков не препятствуют их распространению, потому что новые организации занимают место устраненных. Перспектива огромных прибылей всегда вдохновляет бессовестных людей подвергать себя опасности, которую, впрочем, действующие законодательства не делают очень серьезной. Многое ожидалось и ожидается от широкой и снабженной иллюстративным материалом пропаганды, которая донесла бы до всех, даже до подростков и молодых людей, учащихся в школах, фатальную опасность наркотиков. Но и это ожидание кажется до сих пор вызывающим разочарование. Становится очевидной легкость, с которой подростки, молодые и менее молодые люди позволяют себе покайфовать от наркотиков, оставаясь после того, как они попробовали их несколько раз, их рабами и в большинстве случаев даже не пытаясь освободиться от подобного рабства. Сегодня невозможен никакой

оптимизм относительно эффективности средств, которыми располагают в превентивной борьбе против наркотиков.

Если дело обстоит таким образом, быть может, уместно рассматривать в его реальности состояние духа молодежи, которая часто мучается от запретов и возбранений и лишена зрелости, необходимой для того, чтобы оценить их значение. Потребность в свободном излиянии бьющей через край жизненной силы, любопытство познать и испытать на собственном опыте все стороны жизни, влечение к наслаждениям и легко доступному удовлетворению являются естественными и позитивными аспектами молодости, и они часто вступают в борьбу с замкнутостью и трудностями семейной жизни, с требованиями образования и учебы, с малообнадеживающими перспективами, предложенными непосредственным будущим, с разочарованиями и неудачами, которых всегда предостаточно во всех возрастах, но которые порой приобретают для молодых людей значение большее, чем они имеют. В этой борьбе между двумя аспектами жизни молодежи нет ничего трагического, потому что она скорее путь, необходимый для достижения зрелости и равновесия сформировавшейся личности. В ней, как и во все моменты жизни, могут быть уступки и заблуждения, делающие самым неясным и трудным ее исход. Но кайф от наркотиков как раз и состоит в том, чтобы заставить забыть об этих уступках и заблуждениях, о трудностях, неудачах, проблемах, и в том, чтобы замкнуть индивида в фиктивном мире, в котором кажется, что все идет хорошо. По сравнению с этим кайфом опасности от наркотиков кажутся пустяком. И кажутся пустяками запреты, которые давят со всех сторон, но нару-

шение которых отмечают все и особенно молодые люди. Сегодня употребление наркотиков превозносится как акт свободы и протеста, как отказ от общества и от его эгоистического и в своей основе тиранического образа жизни. Почему же тогда не попробовать их? Молодой человек, как правило, безгранично верит в собственные силы и в собственные возможности. Поэтому он наивно считает, что употребление наркотиков не будет для него рабством и что при желании он сможет его прекратить.

Некоторые темы пропаганды против наркотиков, кажется, укрепляют его в этой вере и в самом употреблении наркотиков. Вину за это употребление возводят на семейные и общественные условия и вообще на проблемы и трудности, которые представляет современная жизнь. Таким образом, отрицается или уменьшается ответственность за выбор, который всегда принадлежит индивиду, и его открыто или скрыто оправдывают, приписывая всю вину обществу, в котором он живет. При одобрении принятия наркотических средств в лечебных целях делают упор на легкости, надежности и на успехе подобного лечения, которое в действительности является трудным, а во многих случаях заканчивается безрезультатно. Сам факт, что употребление и обладание минимальным количеством наркотиков не считается преступлением, облегчает распространение этой язвы. Свобода, к которой взывают в этом случае, — ложный призрак; свобода того, кто своим выбором уничтожает ее, одновременно уничтожая свое человеческое достоинство.

Должно опасаться, как бы шумная пропаганда против употребления наркотиков не дала широкомасштабный обратный эффект. Она не может не освещать

следствия, ожидаемые от наркотиков теми, кто становится их приверженцами: забвение всех трудностей, безразличие к труду, к человеческим отношениям и ко всему тому, что влечет за собой напряжение, усилие, старание и постоянство намерений. Только диалог человека с человеком в сфере искреннего понимания и подлинного интереса может облегчить отвращение от наркотиков того, кто еще не был искорежен их худшими эксцессами. Родственники, к которым молодой человек сохранил свою привязанность, подлинные друзья, религиозные деятели, которые могут заставить почувствовать сакральность некоторых ценностей, являются наиболее пригодными посредниками в трудном деле отвращения от наркотиков. И сообщества, которые постоянно формируются для реабилитации нарушивших закон, как раз и управляются лицами подобного рода и состоят из них.

Однако в любом случае быстрое, справедливое, но строгое пресечение не только сбыта, но и употребления наркотиков теперь уже обнаруживает себя необходимым и не может и дальше блокироваться ложными оправданиями. Подобное пресечение, без сомнения, должно давать широкие возможности «раскаявшимся», как это делается для других преступников. Но следовало бы избегать, чтобы само это раскаяние было мнимым признанием вины для возврата к наркотикам.

Это — трудная борьба, которая объявляется довольно долгой. Уже в 1798 году Мальтус в своем «Исследовании о народонаселении», констатируя все более серьезный дисбаланс между приростом народонаселения и ростом средств существования, видел

в этом пороке один из способов уменьшить этот дисбаланс. Сегодня мы знаем, что его диагноз в общих чертах был точен, что народонаселение земного шара имеет тенденцию к непомерному увеличению и что формы этого порока возрастают и усугубляются. Но если разум и в самом деле должен служить человеку, чтобы как выжить, так и быть свободным и обладающим достоинством, должно надеяться, что употребление наркотиков не явится одним из путей, которые ведут к уменьшению этого дисбаланса, и что станет более эффективным стремление противостоять ему на разумных началах.

XIX
ТЕРРОРИЗМ И ПРЕСТУПНОСТЬ

Атмосфера осмотрительного оптимизма начинает циркулировать над странами индустриальной цивилизации. Благосостояние, кажется, распространяется и устанавливается под давлением свободной экономической инициативы и посредством орудий, предоставляемых все более рафинированной и мощной техникой. Конечно же, нет недостатка и в трудных проблемах, подобно проблемам всевозрастающего разрыва между доходами различных слоев или проблеме безработицы, которая отчасти вызвана также и распространением техники. Но проблем предостаточно в любой форме и в любом виде человеческой жизнедеятельности. А перспектива возможного понимания между крупнейшими мировыми державами (как, кажется, внушает политика Горбачева)

заставляет надеяться на упрочение мира и позволяет направить на более гуманное использование богатства, которые, между прочим, продолжают быть задействованными в гонке вооружений.

Я не намерен здесь анализировать ни последние репрессивные события в Китае, ни симптомы распада Советской империи (с возможными «возвращениями» к жестокостям, которых мы все опасаемся, в Восточной Европе и со столь же возможными малыми войнами, еще более кровопролитными, чем война в Афганистане, на дальней оконечности СССР). Напротив, для меня важно — при подведении пусть сколь угодно обобщенного и временного баланса современной ситуации — подчеркнуть, что невозможно абстрагироваться от все более стесняющего присутствия негативных сил, которые могут угрожать порядку и спокойствию в мире.

Одной из этих сил, безусловно, является терроризм, который по праву называли «скрытой войной». Я не имею в виду, в частности, итальянский терроризм, который сегодня уже, кажется, побежден. А тот, который все еще гнездится в Европе и во всем мире. Порой он принимает черты «открытой войны», подобно тому, как на Ближнем Востоке и в Ливане, где вместе с другими арабскими государствами располагаются настоящие «центры», в которых организуют кровавые покушения. Теперь уже становится очевидным, что оправдательные предлоги и знамена, за которыми скрывает себя терроризм, являются повсюду лишь масками.

В его основе лежат политические, экономические или иной природы интересы, которые пытаются открыть себе окольным путем дорогу или добиться преобладания как раз посредством террора при решении

определенных проблем. Военная и полицейская защита против терроризма, безусловно, обязательна, но одна она не может одолеть его. Сейчас он обрушивается на места работы или встреч беззащитных граждан и, следовательно, в своих ходах является непредсказуемым и не вызывающим заранее подозрений. Поиск интересов, которые им движут, и решительная конфронтация с ними является, пожалуй, наилучшим путем для того, чтобы бороться с ним, наряду с твердым неприятием со стороны большинства граждан — как это произошло в Италии — его методов и его насильственной идеологии.

Вторая сила, угрожающая порядку нашего мира — и я хочу это здесь вновь повторить, — сила наркотиков. Почти во всех странах употребление различных наркотиков все больше распространяется, особенно среди молодежи, и все больше наводняет места работы, школы и сами семьи. В Соединенных Штатах прямо говорят о «войне с наркотиками» и постоянно ищут действенные средства, чтобы выиграть эту войну. Но, безусловно, наступление против торговцев и сбытчиков, которое часто регистрирует шумные успехи, не достаточно для того, чтобы бороться с ними. При их всевозрастающем распространении прибыли, которые дают наркотики, столь высоки, что привлекают все новых сбытчиков; и не надо забывать о том, что целые регионы на Юге Америки и на Дальнем Востоке живут за счет огромных ресурсов от сельскохозяйственного производства наркотиков.

Поэтому сейчас пытаются прежде всего дойти до причин, побуждающих к употреблению наркотиков. Среди них — и я никогда не перестану повторять это — дефицит общения, распад семьи, моральная распущенность, давление, которое общество, требовательное, подобно нашему, оказывает на своих членов.

И безусловно, именно эти причины вызывают отвращение к господствующим способам жизни, желание уклониться от труда, забот, неудач, с которыми сталкивает жизнь, и забыть все и вся в искусственном, но легкодоступном блаженстве.

Для индивидов, слабых по природе или с нетвердым характером, потребление наркотиков — путь выхода из ситуаций, которым они чувствуют себя не в состоянии противостоять. Для других индивидов — это вызов обществу, которое хотят осудить в его целостности, но с которым не знают, как бороться. Для третьих, это — ловушка, в которую они попадают в силу любопытства получить новый опыт или дать себе наслаждения, которые не могут найти при обычном ходе жизни. Безразличие ко всем человеческим ценностям, вызываемое наркотиками, ставит нарушителя вне рамок всякой возможности подлинных отношений с другими людьми и с самим собой и, стало быть, делает его способным на все, чтобы удовлетворить свои потребности в наркотиках. Кражи, насилие, проституция и даже убийства не отвращают от наркотиков, которые, стало быть, оказываются вовлеченными во все формы преступности. В силу всего этого трудно выйти из мира наркотиков, раз в него уже попали: излечение — трудно, а рецидивы болезни — легки, и смертные случаи из-за ошибок или передозировки — часты.

Употребление наркотиков нельзя больше определять как ограниченный или частичный феномен, потому что оно не ограничено узким кругом, а имеет тенденцию распространяться повсеместно. Часть человечества отчуждается в силу них от самого себя и становится источником серьезных опасностей во всех областях. Токсикоманы не только не способны на

непрерывный, упорядоченный общественно-полезный труд, но и готовы принимать участие в случайно подвернувшихся и насильственных видах деятельности, таких как терроризм и обычная преступность.

Преступность как раз и есть третья сила, угрожающая современной цивилизации. В этой цивилизации она находит возможность, которой не могла располагать в другие периоды истории, и, следовательно, она также имеет тенденцию к распространению и усилению. Располагание все большим количеством денег и благ облегчает кражи и грабежи, а обладание все большими познаниями и техническими средствами облегчает организацию краж и грабежей во все большем масштабе и со все большей вероятностью избежать суда. При всех видах правления и особенно при демократических сегодня возможно совершать широкомасштабное мошенничество, чем и в самом деле ежедневно заполнена газетная хроника. Располагая соответствующими средствами, преступность сегодня может организоваться в мощные ассоциации, которые действуют и в таких специфических областях, как похищение людей и торговля наркотиками.

Убийства и всякого рода насилие составляют обычные средства, с помощью которых эти ассоциации достигают своих целей и сохраняют свою секретность. Но помимо организованной преступности современное общество часто являет случаи индивидуального насилия, которое выказывает абсолютнейшее презрение к неприкосновенности и жизни других человеческих существ, даже тех, с которыми связаны самым близким семейным родством. Народное негодование и манифестации, которые происходят вслед за подобными преднамеренными преступлениями, не являются, по всей видимости, мощным средством

сдерживания. А с другой стороны, прогресс общественного мнения и правового порядка при признании прав индивида делают все более легкой защиту виновных, даже при серьезных преступлениях, и более трудным наложение сурового наказания. Таким образом, оказывается ослабленным страх перед наказанием при неизбежных подсчетах того, кто вступает на путь нарушающего законы поведения. Современное общество, которое основывается на выполнении множества задач, часто наполненных ответственностью, стало слабее при защите этих задач против нарушений, которые делают их вредоносными и извращенными.

В основе этих трех негативных сил, влияние которых подчеркивалось, лежит тот самый моральный дефицит, который всегда сопровождал историю человека, но который сейчас может иметь для человеческого общества самые разрушительные последствия. Наше общество требует сознательного и корректного участия со стороны всех своих членов, а не только привилегированной элиты. Для нормального осуществления всех функций этого общества и, следовательно, для защиты благосостояния, которое оно делает возможным, необходимы честность в труде и во взаимоотношениях личного характера между отдельно взятыми гражданами, исключение систематической лжи, насилия и обмана, уважение всеми свободы и достоинства всех. Это — требования, которые религиозные и моральные кодексы великих цивилизаций признали в качестве основных, но которые часто и сегодня рассматриваются как выражения несвоевременного морализма. Но если эти требования не сделаются живыми и действующими в семье, в воспитании, во всех формах культуры и искусства

и в общественных и личных отношениях, то жизнь современного общества будет становиться все более трудной и чреватой опасностями и угрозами для всех. И не будет богатства или привилегированного положения, которое сможет спасти от этих опасностей.

Несмотря на продолжение существования некоторой нерешительности и уступок, религиозный дух все больше нацеливается на решительную защиту требований сознательной и прочной моральной жизни. Для нацеливания на эта защиту светский дух и всякая форма духовности любого рода должны будут примкнуть к этой самой защите. Сегодня больше, чем когда бы то ни было, человек находится перед лицом альтернативы, которая всегда стояла перед его жизнью: быть человеком или встать на путь разложения и уничтожения.

XX
АРИЙСКИЕ МИФЫ И НЕОРАСИЗМ

Одно из зол, одолевающих мир, — расизм. Эпизоды антисемитизма, которые являют себя во многих странах, обнаруживают, что в глубинах современного общества продолжает существовать один из наиболее вредоносных мифов, которые оно создало в первые десятилетия нашего столетия. Это — миф о высшей расе, с которой будто бы связаны все преимущества цивилизации, творения культуры, моральный и гражданский порядок и которой противостоит неполноценная раса, не способная на все это и живущая в качестве паразита за счет другой и, стало быть,

не достойная принимать участие в ее благодеяниях и правах и предназначенная жить в изоляции гетто. Доведенный до псевдонаучной формы в работе Альфреда Розенберга 1930 года, этот миф стал знаменем гитлеровского нацизма, который пользовался им для того, чтобы оправдать, с одной стороны, свою претензию на мировое господство посредством силы, а с другой — систематичное уничтожение евреев, несколько миллионов которых и в самом деле унесла смерть.

Казалось, что с концом нацизма и с разоблачением его жестоких и отвратительных сторон этот миф померк окончательно. Уже в 1951 году комиссия ученых, собранная ЮНЕСКО, отрицала всякую достоверность за принципами расизма, утверждая, что расы — это лишь способы классификации, которые различают человеческие группы в зависимости от их физических характеристик, что не существует высших и низших рас и что не являются расами (и еще меньше «чистыми» расами) этнические группы.

Эти основоположения не ставились больше под сомнение современной наукой.

С другой стороны, порочащие определения, которые были приписаны расизмом еврейскому народу, опровергаются историей. В религиозной области этот народ дал начало тому строгому монотеизму, который стал предпосылкой христианства и ислама. В моральной области он выразил фундаментальные принципы, которые являются условием любого упорядоченного человеческого сообщества. У него была оригинальная литература и искусство, и в современном мире не перечислить вклад, внесенный им в культуру всех стран, в которых его диаспора имела хоть какой-то минимум свободы для самовыражения. Достаточно вспомнить здесь лишь о работах Эйнштейна.

Итак, помимо критики, которая может сегодня высказываться или не высказываться в адрес государства Израиль из-за антипалестинских репрессий, что еще лежит в основе того векового антисемитизма, который имел в расизме свое крайнее выражение и который все еще находит некоторое, пусть даже эпизодическое, прибежище в современном обществе? Быть может, с самого начала существует недоверие, которое затем становится нетерпимостью и ненавистью, к тому, что является иным, к тому, что освобождается от господствующего конформизма, даже если оно для этого конформизма не представляет угрозы или опасности. Еврейские группы оставались даже в самых неблагоприятных обстоятельствах верными своим традициям и сплоченными внутри себя, и, таким образом, им удалось спасти и сохранить в неприкосновенности свою религию и свои ритуалы, нравы и обычаи, составляющие неотъемлемую часть их истории. Их отличительной чертой было также постоянное трудолюбие, которое не останавливается перед трудностями, которое осмотрительно использует обстоятельства и имеющиеся в наличии средства и которое часто позволяет достигать определенной степени благосостояния. Все это представляет собой легкую добычу не только для нетерпимости узколобого конформизма, но и для того, что Ницше назвал **черной завистью**, т. е. бессильной ненавистью к тому, чем не могут быть или что не могут иметь.

Несмотря на все завоевания свободы и демократии, эти подходы остаются в некоторых затемненных зонах нашего общества, к счастью, часто лишь в безобидной форме предрассудков, которые, однако, порой выливаются в эпизоды ярой нетерпимости, регистрируемые периодической печатью.

Против этих предрассудков и против более или менее грубого и сознательного расизма, который является их истоком, может иметь силу лишь решительная критика двух принципов, составляющих их основу: расового детерминизма и отрицания индивидуальности. И в самом деле, прежде всего всякий расизм — это детерминизм в том смысле, что он считает, что все, чем может быть индивид или что он может делать, является необходимым продуктом расы, к которой он принадлежит, и имеет ценность лишь как таковой. С этой точки зрения важно не то, чем может быть индивид или что он может делать, а лишь его расовая принадлежность. Безусловно, падение мифа о расе как единственной жизненной творческой силе уже свело счеты с этой предпосылкой. Но этого было еще недостаточно для того, чтобы признать за индивидом, из какой бы расы или страны он ни происходил, его право, чтобы о нем судили лишь на основе его ответственных выборов.

В большей части философских учений и политических идеологий, являющихся наследниками XVIII века, продолжает существовать более или менее явное допущение о полной подчиненности индивида каким-то абстрактным сущностям, которые, как полагают, господствуют в мире или в истории. Разум, Воля к жизни, Половой инстинкт, а с другой стороны, Нация, Класс, Революция — некоторые из этих сущностей, представляемые главными действующими лицами на мировой арене, лишь марионетками которых, дергаемыми за нити, являются люди. Раса была и является одной из них и, безусловно, одной из наиболее зловредных. Если ее рассматривают как жизненную силу, которая навязывается индивидам необходимостью судьбы, то оказываются перед пара-

доксом, что сами высшие индивиды, которые ее составляют, не обладают ни достоинством, ни автономией, а представляют собой стадо животных, точь-в-точь такое же, каковыми они считают индивидов низшей расы.

Презрение к индивидуальности, забвение ценности личности во всем, что касается человека, в пользу каких-то абстрактных идолов, которые, кажется, могут оправдать все как раз потому, что они ничего конкретного не объясняют, — составляют еще искушения культуры, которой не удается освободиться от своих предрассудков. Взрывы антисемитизма и лежащего в его основе расизма в конечном счете связаны как раз с этой ментальностью, которой не удается исправить себя. И до тех пор пока ее остатки будут продолжать существовать, признание человеческого достоинства будет осуществляться лишь на словах, и право каждого человека, чтобы его судили и оценивали по тому, чем он сам выбрал быть, будет нарушаться насилием, которое не прекращают питать предрассудки.

Никто лучше Леона Полякова с его работой «Арийский миф» (Rizzoli, 1976) не способствовал тому, чтобы разоблачить претензию какой-то «расы» считать себя выше других. Немногие народы в мире освобождались от этого искушения, по крайней мере на некоторые периоды своей жизни. Поляков занялся историей этой претензии в европейском мире, показав различные элементы, сконденсировавшиеся для того, чтобы составить миф, приведший нацистскую Германию к совершению наибольшего геноцида, который помнят, и к развязыванию Второй мировой войны. Поляков склонен истолковывать психоаналитически этот миф как перенос на расу «примитивного

нарциссизма» — ребяческого желания вернуться к бессознательному счастью материнской утробы, к слиянию с Матерью-природой. Но, как и многие психоаналитические объяснения, последнее является двусмысленной метафорой, смысл которой можно было бы перевернуть: ибо ностальгия по Матери-природе присуща властителям не больше, чем рабам, и в слиянии с Матерью-природой исчезает также и разрыв между властителями и рабами. Стремление приписать природе, т. е. расе или крови, истинное или мнимое превосходство в действительности подчиняется потребности оправдать это превосходство, считать его вечным и несокрушимым и заставить его считать таковым и тех, кто к нему причастен. Любой расистский миф стремится стимулировать или подкрепить определенную социально-историческую ситуацию, наделить ее идеологическим смыслом, который бы опроверг сомнения и неуверенность, потому что он апеллирует к неизменным природным данностям.

Проблема, которую порождает этот миф, даже в своих ослабленных, но продолжающих существовать формах, в которых он сегодня выжил, — это проблема отношения человеческого существа с природой. Но Природа ли определяет посредством своих железных законов наследственности все характерные черты и способности индивида и, стало быть, всю его судьбу? Генетика — наука, которая сделала за последнее время гигантские шаги, показывает, что многие физические и умственные характеристики индивида зависят от наследственности, носителями которой являются **гены**. От цвета кожи до роста, от группы крови до определенных органических образований, от формы головы до некоторых умственных

способностей действие генов обнаруживает себя в какой-то мере детерминирующим черты, присущие определенной человеческой группе.

Но если это так, кажется, что природа не делает всех людей одинаковыми. Каждый человек, кажется, предопределен быть таким, как он есть, своими генами, которые руководили его происхождением и которые дали ему характерные черты и способности, различные силы и слабости, отличающиеся от сил и слабостей других, происходящих от иного унаследованного достояния. И в самом деле, таково заключение, которое некоторые ученые выводят из результатов генетики, дойдя, когда был удостоверен наследственный характер умственных способностей, даже до того, чтобы считать оправданной некоторую форму расизма.

Но этот генетический детерминизм оказывается опровергнутым в самом лоне науки, из которой он берет истоки. Если бы генетическая наследственность создала все, индивиды, произошедшие от одной и той же наследственности, должны были быть все отличными от других, но все равными между собой. Но это не так. Даже среди так называемых идентичных (или монозиготных) близнецов существуют различия, которые делают из них людей, в значительной степени отличающихся друг от друга. Не существует двух индивидов, во всем равных между собой. Это происходит потому, что деятельность, развертываемая генами, является не изолированной и не необходимо детерминирующей, а обусловленной **противодействиями** других факторов, и в первую очередь средой, в которой оказывается индивид. Иными словами, наследственность — не багаж физических и умственных характерных черт, который передается

нетронутым от одного организма к другому, а совокупность возможностей, которые реализуются более вероятно в одних условиях и менее вероятно в других: так что сходная наследственность может иметь различные последствия в различной среде, а различная наследственность может иметь сходные последствия в аналогичной среде.

Стало быть, генетическая наследственность не детерминирует способности индивида, как если бы она была основанной на необходимости силой, а скорее **обусловливает** их, делая для индивида более легкими или трудными определенные приобретения, склоняя его определенным, но всегда способным измениться образом к выборам, которые ему предлагает среда. Но любая среда должна быть в состоянии предлагать многообразие выборов. Генетики пролили свет на парадоксальное следствие совершенно эгалитарной социальной среды: генетические различия без коррективных реакций одерживали бы верх и определяли между индивидами непреодолимое неравенство.

Теодезиус Добжанский, автор уже известной работы «Mankind Evolving» (1963, итал. перев. «Эволюция человеческого вида», Einaudi, 1975), разъяснил в другом сборнике работ («Генетические различия и человеческое равенство», Einaudi, 1975) моральные и социальные последствия современных результатов генетики. Последняя исключает всякую форму расизма, потому что никакое наследственное неравенство не является определяющим и не поддается тому, чтобы быть измененным или контролируемым соответствующей средой. Она также исключает и утопический эгалитаризм, который хотел бы посредством однообразия среды свести всех людей к общему зна-

менателю. Равенство — не природная реальность, а моральная и социальная норма, которая не стремится сделать людей равными, а признает, что каждый индивид отличается от других и имеет право следовать выбранному им пути при условии невмешательства в те же самые права других.

Добжанский считает, что равенство в этом смысле требует по сути дела двух вещей. Во-первых, права иметь доступ ко всему спектру экономических уровней и социальных условий, независимо от статуса родителей и родственников. Во-вторых, признание того, что разные люди как носители различного набора хромосом находят различную среду для самореализации, что требует подготовки разнообразных видов среды и типов воспитания и обучения, пригодных для различных наборов хромосом различных людей.

Таковы безусловно главные пункты, которые имеют свою опору уже в старой традиции мысли и которые сейчас находят подтверждение в самых последних результатах современной науки. И это пункты, ставящиеся вне игры определенными современными тенденциями, кои хотели бы уравнивания на одном и том же культурном уровне, который, естественно, был бы самым низким и который, если бы он нашел применение, положил бы начало не совершенному равенству, а самому невосполнимому и чудовищному неравенству.

XXI
ЖИТЬ С БОМБОЙ

Начиная с 1945 года, или с момента сбрасывания бомбы над Хиросимой, мы все привыкли жить в «атомной опасности». Это сбрасывание означало не только быстрое и решительное окончание долгой и безжалостной войны. Оно означало также и начало новой эпохи в истории рода человеческого, эпохи, в которую оптимистические надежды, поддерживающие таковой историю в предшествующие века, были утрачены, и встали проблемы, охватывающие собой судьбы всего человечества. До этого момента люди всегда считали (и вполне обоснованно), что разрушения, которым можно было идти навстречу по причине войн, эпидемий, связанных или несвязанных с волей человека бедствий, удерживались всегда в определенных границах, которые не угрожали глобальному выживанию; и, следовательно, могли рассчитывать на преобладание благотворных сил и на возможность оправиться после каждого удара и вновь встать на путь прогресса.

Хиросимская бомба показала, что эти границы нарушены, что человечество вступило в обладание оружием, способным уничтожить его бóльшую часть, а также разрушить среду, необходимую для жизни человека. Именно в тот момент уверенность, которой до сих пор наслаждалось человечество, начала сходить на нет. Сразу же стало понятно, что мощь этого оружия еще больше увеличится, как это на самом деле и произошло; и что ни один член человечества и ни одна часть земли не будет свободна от этой угрозы.

Несомненно, эта угроза до сих пор служила сдерживающим средством для применения данного оружия и побудила максимально ограничить радиус действия войн, которые существовали и существуют. Но проблема осталась нерешенной и, более того, за последнее время усугубилась из-за состояния лишений и беспокойства, в котором находится сейчас мир. И это — не только политическая проблема, и она касается не только мощи и равновесия мировых держав, а сознания всего человечества и каждого отдельно взятого человека. Это — проблема, ставящая под вопрос даже ценность и полезность науки. Дух XIX века, который превозносил науку как безотказное средство умиротворения и прогресса, испытал жестокий удар. На науку возложили главную ответственность за наличие этого оружия, подобно тому как на технику возлагается главная ответственность за истощение природной среды.

В действительности же (как уже учил Платон) человеку недостаточно знания: он должен также познать наилучший способ использования собственного знания. Всякое открытие, всякое познание, всякое орудие, пусть даже скромное, которым удается овладеть человеку, может быть использовано им самыми разнообразными способами в зависимости от целей, которые ставит себе человек. И именно на эти цели должен быть направлен его выбор. Та же самая атомная энергия, как знают все, может быть использована в мирных целях во благо, а не для уничтожения рода человеческого. Но кто или что гарантирует, что это будет так?

Возможно, абсолютной гарантии не будет никогда, и человек должен будет привыкнуть жить при постоянно скрытой угрозе. Но ни одна гарантия,

даже частичная или относительная, не будет возможна до тех пор, пока выборы будут следовать произволу или хаосу, вдохновленные легкомысленным и слепым эгоизмом или волей к власти, основанные на проектах непосредственной выгоды или неосуществимых утопий и готовые каждый раз изменяться в зависимости от перспектив, навязываемых политическими властями или конформизмом масс.

Естественно, сознательные, решающие, вновь и вновь обновляющиеся выборы с полной ответственностью также и по отношению к наиболее серьезным трудностям, которые ставят целью мирное выживание человечества и представляемых им в мире ценностей, не могут основываться на неустойчивости чувств или смутных стремлений. Не пригодны для того, чтобы стимулировать и поддерживать их и призывы к любви и всеобщему братству, которые звучат отовсюду; призывы, которые, как это ни парадоксально, сопровождают самые бездумные взрывы насилия и ничуть не способствуют их прекращению. Любовь, когда она подлинная, является чрезвычайно избирательной и индивидуальной, и ее нельзя ни приказать, ни навязать ни самому себе, ни другим. Уважение к человечеству, неотъемлемой частью которого являются и вне которого не могут жить, признание за другими тех же самых требований, которые считают собственными, чувство ценностей, которые руководят историей рода человеческого, богатой заблуждениями и страданиями, но также красотой и славой — лишь последние могут быть основами его деятельного согласия, гармонии между народами и индивидами, которая исключает прибегание к насилию или, по крайней мере, к тому крайнему насилию, которое бы завершилось полным уничтожением.

Но эти согласие и гармония, в свою очередь, не могут быть реализованы добрыми намерениями, а также робкой доброй волей частного порядка. Они должны обрести плоть и кровь в прочных и устойчивых институтах, доступных корректировке в зависимости от обстоятельств или результатов, постоянно поддерживаемых согласием народов и индивидов, будучи выше неизбежного соперничества, и способных удерживать это соперничество на цивилизованном уровне. Учреждения, которые должны были бы вовлекать не только государства, но и сами народы, чтобы быть представленными в их повседневной жизни.

Проблемы, с которыми человечество должно будет столкнуться в ближайшем будущем, если иметь в виду его выживание (и его выживание не просто как «вида животных», рассеянного среди других, а именно как «человечества»), многочисленны, и угроза атомного уничтожения — только одна из них. Но все они связаны вместе и могут быть разрешены лишь духом согласия. Удастся ли человеку жить в соответствии с этим духом? Никто не может сказать этого, на это можно лишь надеяться.

XXII
ВЕРА В РАЗУМ

Надежды, которые мы все питаем на будущее без уничтожения и войн, а на будущее с относительным миром, гарантированным по крайней мере тем, что в атомном конфликте две сверхдержавы взаимно

уничтожат друг друга, имеют свою основу в «разуме». Если быть точнее, то речь идет о «разумности», которой нынешняя культура похваляется как отличной от старой, традиционной разумности и более высокой по отношению к ней.

Как говорят, речь идет о более открытом и понимающем Ratio, не отвергающем в области иррационального требований, потребностей, ценностей, которые свойственны человеку и человеческому обществу и которые в последнее время были признаны как таковые все более многочисленными социальными группами и вдохновили политические, социальные и моральные реформы или требования. Если старая разумность ограничивала себя рамками интеллекта и поэтому составляла исключительное достояние тех, чей труд является осуществлением интеллектуальной деятельности, то новая разумность, полагают, должна включать в себя все аспекты жизни и в силу этого стать общим достоянием людей.

Но на самом ли деле нова подобная разумность? И является ли новым или по крайней мере более распространенным и настоятельным требование подчинить исследованию и контролю разума аспекты жизни, которые предстают все более вызывающими отвращение? Разум всегда понимался во всей традиции западной цивилизации как автономный путеводитель человека во всех областях его деятельности. Применение разума всегда признавалось правом каждого человека, и фундаментальная свобода отождествлялась с этим правом. С другой стороны, ни один аспект человеческой жизни, ни одна область деятельности никогда не могла быть освобождена, разве что тираническим диктатом, от исследования и критики самого разума. Сколь ни различны были

техники или приемы, которые философы и ученые признавали свойственными разуму, ни одно принципиальное ограничение казалось несовместимым с автономией разума и с его способностью применяться к самым различным областям.

Поэтому разумная критика распространялась на все виды человеческой деятельности: не только на познание, но и на способы поведения и жизни, на мораль и нравы, на общественный строй и политический режим. Что характеризует эту критику, так это как раз ее автономия, ее способнось абстрагироваться от предрассудков и признавать их как таковые, ее стремление использовать все известные средства исследования, ее склонность исправлять возможные ошибки, которым, как и всякая человеческая деятельность, она может быть подвержена. И с этой точки зрения так называемые интеллектуалы, т. е. те, кто осуществляет труд, в котором применение разума играет преобладающую роль, имеют больше не прав, а обязанностей, чем другие; подобно тому, как все мастера своего дела, берущиеся выполнить работу добротно, оказываются больше других обязанными избегать предрассудков, заблуждений, иллюзий, значительных преувеличений, которые могут сделать человека рабом табу или обособленных интересов.

Безусловно, понимаемый подобным образом разум не претендует быть единственной реальностью или единственным началом, действующим в человеке. Он не стремится выводить из себя в качестве собственных творений или проявлений все аспекты человека: его тело и его потребности, чувственность, эмоции и страсти, многочисленные интересы, которые связывают человека с миром и с другими людьми. Он не стремится поработить все эти аспекты и

свести их к средствам или к инструментам собственной цели. И в самом деле, у него нет никакой собственной цели. То, что он ищет или может искать, — лишь наиболее полное и свободное развертывание этих видов деятельности, устранение всякого их ущемления или деградации, разрешение конфликтов, в которые они могут вступать.

Следовательно, какая-то деятельность или способ существования могут называться «разумными», когда они разворачиваются автономно, согласно собственной природе, не блокируются и не прерываются другими, не принимают размеров, которые бы препятствовали их продолжению, и не ведут к собственному уничтожению. Для тела разумность состоит в его «святости», т. е. в состояниях, которые делают возможным правильное функционирование его органов и менее опасными распад и болезни. Для труда разумность состоит в дисциплине, которая бы освобождала от чрезмерного напряжения, стрессов, ущемления материальных и моральных потребностей.

Разумна сексуальность, которая не превозносит себя в оргиях и не умерщвляет в отказе, а выражается свободно в симпатии и любви, включающих в себя уважение и сближение между участвующими сторонами. Разумны развлечения, игра, застольное веселье, беседа, которые составляют необходимые паузы в ходе жизни, уменьшают груз одолевающих забот и помогают сохранять его спокойным. Противоположностью разумности являются безвозвратные пути, на которые может вступить человек в тщетном поиске полного удовлетворения: алкоголизм, наркотики, повышенная сексуальность, оргии, лишающие человека всякой возможности автономии.

В политике разумность состоит в поиске форм цивилизованной совместной жизни, которые бы позволяли каждому индивиду осуществление своей автономии, в то время как противоположностью ей являются абсолютизм классов, партий и государств, инфантильный утопизм, насилие как самоцель.

Поэтому единственным истинным субъектом разумности является индивид, который мыслит и действует, спорит и критикует других индивидов, слушая их и слушаемый ими. Ничто и никто не может обладать монополией на разумность, и всякое ее делегирование лишь упраздняет ее.

Одно время считали, что церковь, государство или какой-то другой тип власти является органом, предназначенным принимать решение относительно разумности и того, как ее использовать. Сегодня предпочитают видеть этот орган в классе, партии или массах, но итог тот же самый — диктат вместо критики, порабощение вместо свободного располагания самими собой.

Безусловно, осуществление разумности трудно и полно ответственности и риска, поскольку принципиально отказывается от всякой претензии на непогрешимость. И ничто не гарантирует того, чтобы всегда побеждала разумность, или того, что побеждающий сам по себе разумен. Но в конечном счете лишь разумность при ее свободном и действенном осуществлении может сделать возможным полное достоинства выживание рода человеческого.

XXIII
ПИСЬМО В БУДУЩЕЕ

Мы живем на рубеже третьего тысячелетия, но я не могу сказать, что сможет уготовить поколениям, которые придут, будущее. И в самом деле, должны ли мы сегодня печься об их судьбе? Предположим даже, что расходование всех ресурсов планеты сделает в определенный момент невозможной жизнь человека: является ли это злом, которого мы должны избежать, жертвуя самими собой. И желательно ли на самом деле бесконечное продолжение существования человеческого вида?

Эти вопросы ставятся сегодня не закоренелыми пессимистами, которые считают человека дьявольским чудовищем, а моралистами и юристами, пытающимися прояснить моральную позицию, с которой сталкиваются определенные перспективы будущего человека. Несомненно, что источники энергии, которыми мы располагаем, быстро истощатся, если их потребление будет продолжаться в принятых размерах. Несомненно, что хрупкое равновесие, которое планета Земля обрела в своей долгой эволюции, быстро нарушается в силу деятельности человека и что ее беды в значительной мере непоправимы. Можно предвидеть, что в определенный момент, не слишком близкий, но, быть может, не слишком отдаленный, жизнь человека, каковой она была от предыстории до сегодняшних дней, станет невозможной из-за недостатка ресурсов и ухудшения состояния окружающей среды. Не следует возражать на это предвидение, что поколения далекого будущего будут иметь другие требования и найдут способ на них ответить и

противостоять своим проблемам. Существуют требования (и потребности), которые не могут измениться в человеке; и упование на будущие чудесные возможности, которые должны будут возникнуть из ничего, походит на безответственную отговорку. Стало быть, проблема остается: какую обязанность имеем **мы** по отношению к поколениям, которые появятся в конечном счете? Прежде чем определить отказы, которые мы должны будем сделать ради них, необходимо выяснить, существует ли на самом деле эта обязанность?

Традиционные моральные учения оказываются безоружными перед лицом этой проблемы. Поколения, которые будут жить (если они будут жить) в далеком будущем, не «существуют» для нас, не являются составной частью того «ближнего», с которым мы связаны бесчисленными узами и с которыми, стало быть, мы должны обращаться как с самими собой. Закон обоюдности, являющийся основной нормой всех человеческих моралей, кажется, не распространяется на существа, с которыми, собственно говоря, нет сосуществования. Именно это сосуществование делает необходимыми нормы, ограничивающие и обусловливающие деятельность индивидов и человеческих групп. И там, где нет сосуществования, эти нормы утрачивают свой смысл.

К этому выводу, кажется, ведут моральные учения, основанные на различных установках. Если вместе с Гоббсом считают, что мораль необходима для того, чтобы воспрепятствовать людям взаимно уничтожать друг друга и чтобы гарантировать мир, сразу же становится ясно, что никакая угроза войны и уничтожения не может исходить для нас от далеких поколений, по отношению к которым поэтому не существует и соответствующих обязанностей.

Если считают, что цель морали состоит в том, чтобы способствовать наибольшему счастью как можно большего числа людей, то можно усомниться, что в число этих людей входят те, которые будут жить в далеком будущем и с которыми мы не имеем никакой возможности общения. Если считают, что основой морали является долг по отношению к другим, то непонятно, почему в число «других» следует включать существа, которые по отношению к нам не имеют этого самого долга. Если верят в действие провидения, то склонны считать, что если каждое поколение думает о самом себе, то Бог будет думать обо всех.

Трудность, которая возникает со всех этих точек зрения (как и с других, которые можно было бы привести) — всегда одна и та же: поколения далекого будущего не имеют и не могут иметь для нас реальности конкретного и живого присутствия, с которой можно вступать в отношения. Они входят в состав лишь гипотетической перспективы, потому что, между прочим, нельзя исключить того, чтобы по различным причинам человеческий вид мог прийти к концу в какой-то ограниченный период времени. С существами, рассматриваемыми в этой перспективе, невозможна никакая форма сожительства, коммуникации, взаимности и, стало быть, основанного на договоре обмена. Они не могут быть нам ничего должны, и даже если бы мы должны были что-то им, это могло бы быть бесполезным.

Существует на первый взгляд простой способ выхода из этих трудностей, и это — апелляция к универсальному моральному миру. Можно сказать, что существует идеальное сообщество, составной частью которого являются все люди, как те, которые будут жить завтра, так и те, которые живут сегодня и жили

вчера. Поэтому обязанности, налагаемые принадлежностью к какому-то сообществу, не имеют границ во времени и не могут терпеть исключений: права будущих поколений, даже самых отдаленных, имеют в нем силу так же, как и права настоящих поколений.

К сожалению, в человеческой реальности нет и следа этого идеального сообщества. Человеческие морали многочисленны и часто находятся в противоречии друг с другом; каждая из них включает в себя различия и иерархии прав и обязанностей, обязательств и требований. Если мораль хочет быть действующим порядком, который сделает возможным мир и солидарность в роде человеческом, она не может изолироваться в фиктивной идеальности, в которой люди с их потребностями и их ограниченностью не узнают самих себя.

Но, быть может, эта самоизоляция не является необходимой, чтобы вызвать в людях справедливую озабоченность своим будущим, даже и отдаленным. Но ни одно поколение не живет изолированным и замкнутым в собственном времени. Поколения переплетаются в силу непреодолимой биологической необходимости; ни одно из них не может думать лишь о самом себе, и, даже если оно думает о самом себе, требование выживания на протяжении всего его существования накладывает на него определенные обязанности. Непредусмотрительность, разбазаривание природных и человеческих ресурсов, непомерная трата духовного и материального достояния, отказ от его обогащения или, по крайней мере, от его сохранения, насколько это возможно, в его целостности не являются требованиями, налагаемыми лишь заботой о поколениях далекого будущего, но прежде всего

заботой о близких поколениях, жизнь которых перепутывается и переплетается самыми разнобразными способами.

Не требуется какой-то другой морали, т. е. новых правил, чтобы спасти от уничтожения поколения отдаленного будущего, предстающего как гипотетическое. Достаточно правил, которые служат тому, чтобы придать порядок и меру современным поколениям. Конечно, сегодня человек часто пренебрегает этими правилами, обуреваемый прометеевской жаждой преодолеть всякую ограниченность, иметь все и задаром. Но результаты этой жажды уже налицо и не оставляют сомнений.

Этим не сказано, что будущее всегда является непредсказуемым. И в самом деле, ближайшее да и более отдаленное будущее унаследует, насколько мы ему позволили, меру и порядок жизни или ее уничтожение. Следовательно, давайте готовить достойное будущее для поколений, которые придут. У нас остается немного времени, tempus fugit.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аббаньяно (Abbagnano) Никола 5–20, passim
Аббаньяно (Abbagnano) Улисс 24, 25
Аббаньяно Бернабó (Abbagnano Bernabó) Амелия 25
Аббаньяно Боккони (Abbagnano Bocconi) Джильола 103
Аббаньяно Дель Ре (Abbagnano Del Re) Роза 64
Аббаньяно Тэйлор (Abbagnano Tayler) Марион 92
Августин (Augustinus Sanctus) Аврелий 73, 78, 244, 245–249, 251
Авраам 249
Адорно (Adorno) Теодор Визенгрунд 228–230
Адорно (Adorno) Франческо 61, 90
Аликата (Alicata) Марио 84
Алиотта (Aliotta) Антонио 24, 39, 40, 54
Алифе (Alife) граф ди 32
Альтюссер (Althusser) Луи 106
Амброзини (Ambrosini) Луиджи 33
Амендола (Amendola) Джованни 25, 29, 42
Аморозо (Amoroso) Леонардо 151
Антонини (Antonini) Фаусто 253–256
Аркуно (Arcuno) Альфредо 54
Аристотель (Ἀριστοτέλης) 136, 145, 245, 248
Базиле (Basile) Никола 42
Банфи (Banfi) Антонио 6, 86–87, 88, 109–114, 130,131
Бартолини (Bartolini)) Луиджи 84
Беккариа (Beccaria) Чезаре 257–258

Бенинказа (Benincasa) Орсола 64
Бергсон (Bergson) Анри-Луи 37, 67, 92, 105, 183
Биролли (Birolli) Ренато 84
Блондель (Blondel) Морис 67
Блюменберг (Blumenberg) Ханс 235–238
Боббио (Bobbio) Норберто 6, 75, 98, 155–160
Бонджоанни (Bongioanni) Фаусто 91
Бонтемпелли (Bontempelli) Массимо 84
Бор (Bohr) Нильс Хенрик Давид 70
Борхес (Borges) Хорхе Луис 154
Боттаи (Bottai) Джузеппе 12, 81, 83–86
Бракко Роберто 41
Бранкати (Brancati) Виталиано 85
Бруно (Bruno) Джордано 73
Буоцци (Buozzi) Бруно 34
Бутуль (Bouthoul) Гастон 253
Буцано (Buzano) Пьетро 95
Буццати (Buzzati) Дино 84
Буццати-Траверсо (Buzzati-Traverso) Адриано 95
Бэкон (Bacon) Фрэнсис 192
Вайлати (Vailati) Джованни 69
Вайшедель (Weischedel) Вильгельм 247–249
Валиани (Valiani) Лео 14, 59
Ваттимо (Vattimo) Джанни 97, 151–155
Вебер (Weber) Макс 67, 106, 135, 177
Века (Veca) Сальваторе 98
Вергилий (Vergilius) Марон Публий 65
Виано (Viano) Карло Августо 90, 97
Вико (Vico) Джамбаттиста 71
Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг Йозеф 106
Витторини (Vittorini) Элио 84
Вольпе (Volpe) Джоаккино 34
Гадамер (Gadamer) Ханс Георг 97
Галли (Galli) Галло 73

Гарэн (Garin) Эудженио 87, 88, 99, 100
Гатто (Gatto) Альфонсо 84
Гаэта (Gaeta) Франческо 41
Гверрьеро (Guerriero) Августо 54
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих 41, 46, 49, 51, 56, 59, 71, 109, 148, 155–159
Гейзенберг (Heisenberg) Вернер Карл 70, 168
Гитлер (Hitler) Адольф 83
Гоббс (Hobbes) Томас 81, 129, 157, 158
Гобетти (Gobetti) Пьеро 29, 30, 32, 33, 74
Гораций (Horatius) Квинт Флакк 65
Горбачев Михаил Сергеевич 265
Грамши (Gramsci) Антонио 29, 59
Гранди (Grandi) Дино 83
Гуттузо (Guttuso) Ренато 84
Гуццо (Guzzo) Августо 86, 87, 90
Даль Лаго (Dal Lago) Алессандро 151
Д'Аннунцио (D'Annunzio) Габриэле 70
Данте (Dante) Алигьери 71
Де Бартоломеис (De Bartolomeis) Франческо 90
Де Бенедетти (De Benedetti) Джулио 103
Де Векки (De Vecchi) Чезаре Мариа 73
Де Кирико (De Chirico) Джорджо 84, 85
Делез (Deleuze) Жиль 153
Делла Вольпе (Della Volpe) Гальвано 86, 87, 91
Дель Ноче (Del Noce) Августо 98
Дель Ре (Del Re) Альфонсо 64
Де Робертис (De Robertis) Джузеппе 84
Деррида (Derrida) Жак 153
Де Санктис (De Sanctis) Франческо 46
Джансенио (Giansenio) Джованни 74
Джеймонат (Geymonat) Лудовико 6, 95, 98, 160–164
Джеймс (James) Уильям 67

Джентиле (Gentile) Джованни 7, 9, 12–19, 23–26, 29, 30, 34, 36, 41, 45–46, 55–63, 71, 81, 85–87, 106, 110, 155
Джолитти (Giolitti) Джованни 33
Ди Джакомо (Di Giacomo) Сальваторе 41, 105
Добжанский (Dobzhansky) Теодезиус 278–279
Дойль (Doyle) Артур Конан 73
Достоевский Федор Михайлович 71, 78
Дьюи (Dewey) Джон 67
Заратустра (Zarazustra) (Зороастр) 251
Зуккерт (Suckert) Курт 34
Зомбарт (Sombart) Вернер 67, 177
Зенон (Ζήνων) 139
Иаков 249
Иллич (Illich) Иван 195–199
Исаак 149
Кабелла (Gabella) Джорджо 84–86
Казаленьо (Casalegno) Карло 106
Казати (Casati) Алессандро 44
Казорати (Casorati) Феличе 74
Кальвин (Calvine) Жан 63
Кампанелла (Campanella) Томмазо 73, 108
Кангилем (Canguilhem) Жорж 169, 170
Кант (Kant) Иммануил 71, 81, 108, 115, 136, 248
Кантони (Cantoni) Ремо 106, 130–135
Карабба (Carabba) Рокко 72
Карабеллезе (Carabellese) Панталео 86, 87
Кардарелли (Cardarelli) Винченцо 84
Кардуччи (Carducci) Джозуе 70
Каркья (Carchia) Джанни 151
Карлини (Carlini) Армандо 85, 86
Каррá (Carrá) Карло 84
Карс (Carse) Джеймс 232–234
Картезий (Cartesius) (Декарт Рене) 71, 166, 170, 248

Кассирер (Cassirer) Эрнст 95, 96, 111
Кастелли (Castelli) Энрико 91
Кафка (Kaffka) Франц 78
Каччиари (Cacciari) Массимо 98
Квазимодо (Quasimodo) Сальваторе 84
Киоди (Chiodi) Пьетро 78, 79, 90, 91
Коген (Cohen) Герман 111
Колли (Colli) Джорджо 135–139
Комолли (Comolli) Джанпьеро 151
Конт (Conte) Огюст 108
Контини (Contini) Джанфранко 84
Коста (Costa) Филиппо 151
Креспи (Crespi) Франко 151
Кроче (Croce) Бенедетто 6–20, 23–35, 41–51, 54–59, 68–73, 86, 90, 106, 110, 115, 155, 156
Кроче Дзампанелли (Croce Zampanelli) Анджолинелла 27
Кромвель (Cromwell) Оливер 202
Кун (Kuhn) Эва 42
Кьеркегор (Kierkegaard) Серен 62, 66, 67, 80
Кэмпбелл (Campbell) Герберт Джеймс 201–204
Лабриола (Labriola) Артуро 26
Ладзарини (Lazzarini) Ренато 91
Лакан (Lacan) Жак 153
Ламанна (Lamanna) Эвстакио Паоло 114–117
Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм фон 235, 248
Ленин (Ульянов) Владимир Ильич 63
Линкольн (Lincoln) Авраам 202
Локк (Locke) Джон 129, 157
Лонганези (Longanesi) Leo 34, 84, 85
Лоффредо (Loffredo) Луиджи 69
Лупорини (Luporini) Чезаре 86, 87, 91
Майорка (Maiorca) Бруно 98, 104
Макиавелли (Machiavelli) Никколо́ 158

Маккари (Maccari) Мино 34, 84
Маккья (Macchia) Джованни 84
Мак Таггарт (Mac Taggart) Джон Эллис 67
Малапарте (Malaparte) Курцио (псевдоним Зуккерта) 34
Мальтус (Malthus) Томас Роберт 264
Манн (Mann) Томас 70, 71
Манчини (Mancini) Антонио 105
Мао Цзэ-дун 202
Маргарита Савойская (Margherita di Savioa), королева Италии 64
Маринетти (Marinetti) Филиппо Томмазо 28, 54
Маркони (Marconi) Диего 151
Маркс (Marx) Карл 33, 63, 66, 87, 109, 126, 152, 158, 202, 203
Маркузе (Marcuse) Герберт 61, 183
Марсель (Marcel) Габриэль 80, 93
Маттеотти (Matteotti) Джакомо 13, 26, 30, 35
Матье (Mathieu) Витторио 98
Маши (Masci) Филиппо 39
Минь (Minge) Жан-Поль 72
Модильяни (Modigliani) Джузеппе Эмануэле 34
Мондольфо (Mondolfo) Родольфо 86, 126–129
Монтале (Montale) Эудженио 84
Монтанелли (Montanelli) Индро 84, 85, 103, 124
Монтень (Montaigne) Мишель 71
Монтинари (Montinari) Мадзино 138
Моран (Morand) Поль 54
Мориак (Mauriac) Клод 54
Мунье (Mounier) Эмманюэль 106
Муссолини (Mussolini) Бенито 7, 11, 13, 15, 16, 27, 29, 30, 32, 33–37, 42, 43, 46, 81, 83, 86, 105
Мушетта (Muscetta) Карло 84
Наторп (Natorp) Пауль 111

Нери (Neri) Фердинандо 90
Нерон (Nero) Юлий Цезарь 82
Николини (Nicolini) Фаусто 10, 25, 27
Ницше (Nietzsche) Фридрих Вильгельм 72, 87, 98, 106, 112, 138, 152, 248, 250, 251, 273
Оккам (Ockam) Уильям 72, 73
Олсен (Olsen) Регина 66
Ольджати (Olgiati) Франческо 86, 87
Омодео (Omodeo) Адольфо 41, 42
Ортега-и-Гассет (Ortega-y-Gasset) Хосе 26, 106
Павезе (Pavese) Чезаре 70, 74, 75
Пампалони (Pampaloni) Джено 9, 45
Папини (Papini) Джованни 67
Парейзон (Pareyson) Луиджи 80, 91, 93, 249
Парменид (Παρμενίδης) 87, 139, 140, 144–146, 148, 150
Паскаль (Pascal) Блез 71, 74, 78
Пастонки (Pastonchi) Франческо 74
Пачи (Paci) Энцо 86, 87, 88, 91
Пеллегрино (Pellegrino) Джованни 39
Пеллицци (Pellizzi) Камилло 86, 87
Пепе (Pepe) Габриэле 54
Перон (Perón) Эва Дуранте де 96, 97
Перон (Perón) Хуан Доминго 96
Перрелла (Perella) Франческо 24, 54
Персико (Persico) Энрико 95
Пивано (Pivano) Фернанда 75
Пинтор (Pintor) Джиайме 84
Пиньятелли (Pignatelli) Аделаида, княгиня ди Сронголи 64
Пиовене (Piovene) Гвидо 103, 117–126
Пирс (Peirce) Чарлз Сандерс 67
Пистелли (Pistelli) Эрменеджильдо 33
Планк (Planck) Макс 70

Платон (Πλάτων) 38, 69, 137, 144, 145, 184, 193, 206, 234, 245, 248, 281
Поляков (Poliakov) Леон 275
Поппер (Popper) Карл Раймунд 77, 106
Порцио (Porzio) Джованни 105
Пратолини (Pratolini) Васко 84
Прац (Praz) Марио 84, 105
Прецголини (Prezzolini) Джузеппе 36, 44, 67, 97, 105
Протагор (Πρωταγόρας) 69, 206
Роватти (Rovatti) Пьер Альдо 151
Розенберг (Rosenberg) Альфред 272
Ройс (Royce) Джосайа 67
Романо (Romano) Серджо 59
Росси (Rossi) Паоло 98
Росси (Rossi) Пьетро 91, 97
Рудофски (Rudofsky) Бернар 205–206
Руссó (Rousseau) Жан-Жак 108, 129, 132, 157, 158
Рýссо (Russo) Луиджи 33
Руффо ди Баньяра (Ruffo di Bagnara) Фабрицио 33
Савинио (Savinio) Альберто 84
Саландра (Salandra) Антонио 33
Самек Лудовичи (Samek Ludovici) Эмануэль 244–247
Самнер (Sumner) Уильям Грехэм 205
Сантуччи (Santucci) Антонио 169
Сартр (Sartre) Жан-Поль 89, 92, 93, 97, 106
Сассу (Sassu) Алиджи 84
Северино (Severino) Эмануэле 98, 139–151
Сенека (Seneca) Луций Анней 82
Сервантес (Cervantes) де Сааведра Мигель 71
Скипа (Schipa) Микеланджело 41
Сократ (Σωκράτης) 69, 78, 102, 137
Солари (Solari) Джоэле 107–109
Солери (Soleri) Марчелло 33
Сольдати (Soldati) Марио 84

Сорель (Sorel) Жорж 37, 63
Спампанато (Spampanato) Бруно 43
Спиноза (Spinosa) Бенедикт 112, 248
Спирито (Spirito) Беньямино 32
Спирито (Spirito) Уго 86, 87
Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович 64
Стендаль (Stendhal) Фредерик (Бейль Мари-Анри) 32
Стефанини (Stefanini) Луиджи 73
Стирлинг (Stirling) Джеймс Хатчинсон 67
Тассо (Tasso) Торквато 42
Тейлор 67
Тильгер (Tilgher) Адриано 54
Тимпанаро (Timpanaro) Себастьяно 34
Тольятти (Togliatti) Пальмиро 59
Тритемио (Tritemio) Джованни 72
Тромбадори (Trombadori) Антонелло 84
Тромпео (Trompeo) Пьетро Паоло 84
Турати (Turati) Филиппо 127
Уильям де Баскервиль 73
Унгаретти (Ungaretti) Джузеппе 84
Уоллэс (Wallace) Уильям 67
Уэддинг (Wadding) Лукас 72
Фабро (Fabro) Корнелио 96
Фалес (Ξαλῆς) 237
Фарина (Farina) Фортунато 39
Ферми (Fermi) Энрико 70
Феррарис (Ferraris) Маурицио 151
Феррароти (Ferrarotti) Франко 91, 98
Финк (Fink) Евгений 231
Фирпо (Firpo) Луиджи 107
Форнеро (Fornero) Джованни 98
Фортунато (Fortunato) Джустино 33, 105
Фосколо (Foscolo) Уго 171

Франц Иосиф I (Franz Joseph I), император Австрии 105
Франко Баамонде (Franco Bahamonde) Франсиско 202
Фрейд (Freud) Зигмунд 134, 183, 252
Фрола (Frola) Эудженио 95
Фуко (Foucault) Мишель 153
Хайдеггер (Heidegger) Мартин 25, 67, 68, 80, 92, 93, 98, 145, 147, 231, 238, 248, 250, 251
Холмс Шерлок 73
Цезарь (Caesar) Гай Юлий 65
Чеккато (Ceccato) Сильвио 95
Чекки (Cecchi) Эмилио 84
Чекко Беппе (Сессо Верре), прозвище Франца Иосифа I 105
Чиано (Ciano) Галеаццо 28
Чионе (Cione) Эдмондо 27
Шекспир (Shakespeare) Уильям 71
Шельба (Scelba) Марио 101
Шопенгауэр (Schopengauer) Артур 50, 66
Шпенглер (Spengler) Освальд 82
Эйнауди (Einaudi) Джулио 75, 228
Эйнштейн (Einstein) Альберт 192
Эко (Eco) Умберто 72, 151, 154
Энгельс (Engels) Фридрих 128
Энрикес (Enriques) Федерико 69
Эпикур (Ἐπικοῖρος) 102
Ясперс (Jaspers) Карл 67, 68, 80, 93

ПРИМЕЧАНИЯ

Стр. 24. Bon mot (*фр.*) — острота, острое словцо.
«Sein und Zeit» (*нем.*) — «Бытие и время».
Стр. 25. Naturaliter (*лат.*) — естественно, по природе.
Стр. 26. Die Lust zu fabulieren (*нем.*) — удовольствие рассказывать.
Стр. 27. Potins (*фр.*) — сплетни.
Slogans (*англ.*) — лозунги.
Стр. 30. «La rivoluzione liberale» — «Ла риволюционе либерале» («Либеральная революция»).
Стр. 32. Pour cause (*фр.*) — не без основания, по делу.
Les petits faits vrais (*фр.*) — небольшие подлинные истории.
Стр. 34. «Popolo d'Italia» — «Пополо д'Италия» («Народ Италии»).
«L'Epoca» — «Эпока» («Эпоха»).
Стр. 35. «Giornale d'Italia» — «Джорналед'Италиа» («Итальянская газета»).
«Corriere Italiano» — «Коррьере итальяно» («Итальянский курьер»).
Стр. 36. «La Critica» — «Ла Критика» («Критика»).
Стр. 38. Ratio (*лат.*) — разум.
Thàuma (*греч.*) — удивление.
Стр. 42. «Voce» — «Воче» («Голос»).
Стр. 44. «La Voce» — см. примеч. к с. 42.
Laterza — изд-во «Латерца».
Стр. 45. «Enciclopedia Italiana» — «Энчиклопедиа итальяна» («Итальянская энциклопедия»).
Стр. 49. Tout court (*фр.*) — просто-напросто, всего-навсего.
Стр. 54. «Biblioteca di Filosofia» — «Библиотека ди философиа» («Философская библиотека»).

Стр. 59. «Corriere della Sera» — «Коррьере делла сера» («Вечерний курьер»).
Стр. 61. Ratio — см. примеч. к с. 38.
Стр. 64. Curcuc honoris (*лат.*) — карьера.
Стр. 65. «De bello gallico» — «О галльской войне».
Pectus (*лат.*) — стиль мышления, склад ума, манера изложения.
Стр. 66. Amor fati (*лат.*) — любовь судьбы; любовь к судьбе.
«Paregra» — «Назидания».
Стр. 67. «Leonardo» — «Леонардо».
«Sein und Zeit» — см. примеч. к с. 24.
Enten-Ellen (*лат.*) — или-или.
Aut-aut (*лат.*) — или-или.
Стр. 68. Kultur (*нем.*) — культура.
Стр. 70. Docta pietas (*лат.*) — ученая набожность; просвещенное милосердие.
Стр. 72. «De scriptoribus ecclisiasticis» — «О церковных писателях».
«Annales minorum ad annos 1308–1323–1347» — «Малые анналы 1308–1323–1347 годов».
Doctor invinciblis (*лат.*) — непобедимый учитель.
Стр. 74. Gentilhomme qui le fait, jean-fouttre qui le dit (*фр.*) — Благородный человек, кто это делает; негодяй, кто об этом говорит.
Стр. 78. Loescher — изд-во «Лешер».
Стр. 81. Homo homini lupus (est) (*лат.*) — человек человеку волк.
Стр. 82. Deutsche Technik (*нем.*) — немецкая техника.
Стр. 83. «Primato» — «Примато».
Стр. 84. «Critica fascista» — «Критика фашиста» («Фашистская критика»).
Стр. 85. Frondeurs (*фр.*) — фрондеры.
Стр. 90. Ricciardi — изд-во «Риччарди».
«Quaderni della Critica» — «Куадерни делла критика».
«Sein und Zeit» — см. примеч. к с. 24.
Стр. 91. Sansoni — изд-во «Сансони».

Стр. 92. «L'être et le néant» — «Бытие и ничто».
Стр. 95. Silva — изд-во «Сильва».
Стр. 97. Honoris causa (*лат.*) — диплом, присуждаемый без защиты диссертации.
Caudillo (*исп.*) — предводитель, главнокомандующий.
Star (*англ.*) — звезда.
Стр. 98. U. T. E. T. — изд-во У. Т. Э. Т.
«Quaderni di Sociologia» — «Куадерни ди сочиолоджиа» («Тетради по социологии»).
«Rivista di Filosofia» — «Ривиста ди философиа» («Философский журнал»).
Стр. 99. Taylor — изд-во «Тэйлор».
Стр. 100. «Nuovi Argomenti» — «Нуови аргоменти» («Новые аргументы»).
Стр. 101. Felix (*лат.*) — счастливая.
Стр. 102. Laudator temporis acti (*лат.*) — почитатель нынешних времен.
A posteriori (*лат.*) — исходя из опыта, на основе опыта.
Стр. 103. U. T. E. T. — см. примеч. к с. 98.
«Stampa» — «Стампа».
«Giornale» — «Джорнале».
Стр. 104. Cul de Paris (*фр.*) — подушечка под женское платье; искусственный зад.
Стр. 105. «Penna d'Oro» — «Пенна д'оро» («Золотое перо»).
Чекко Беппе — прозвище Франца-Иосифа I, императора Австрии.
Стр. 108. Laterza — см. примеч. к с. 44.
In aenigmate (*лат.*) — иносказательно.
Стр. 115. In fieri (*лат.*) — в проекте.
Стр. 117. «Giornale» — см. примеч. к с. 103.
Стр. 124. Имеется в виду двадцать лет существования фашистской диктатуры в Италии.
Стр. 128. Praxis (*лат.*) — практика.
Стр. 130. Confrère (*фр.*) — собрат.
«Giornale» — см. примеч. к с. 103.

Стр. 132. Mores (*лат.*) — нравы.
Стр. 133. Standard (*англ.*) — стандарт.
Ethos (*греч.*) — этос.
Стр. 135. Ethos — см. примеч. к с. 133.
Стр. 140. Adelphi — изд-во «Адельфи».
Стр. 145. Armando editore — изд-во «Армандо».
Стр. 148. Rizzoli — изд-во «Риццоли».
Стр. 149. Epistéme (*греч.*) — наука.
Стр. 153. Pietas (*лат.*) — набожность, благочестие.
Стр. 157. Princeps (*лат.*) — князь.
Einaudi — изд-во «Эйнауди».
Homo homini lupus (est) — см. примеч. к с. 81.
Стр. 162. Rusconi — изд-во «Рускони».
Стр. 163. Status (*лат.*) — статус, положение.
Стр. 168. «Il Mulino» — изд-во «Иль Мулино».
Стр. 176. Referendum (*лат.*) — референдум.
Стр. 177. Ultras (*лат.*) — ультра.
Стр. 181. Loisirs (*фр.*) — забавы, развлечения, досуг.
Стр. 189. Slogans — см. примеч. к с. 27.
Стр. 191. Spray (*англ.*) — спрэй, аэрозоль.
Стр. 195. Mondadori — изд-во «Мондадори».
Стр. 199. Élites (*фр.*) — элита.
Эпиметей, брат Прометея, отличавшийся недалеким умом (букв.: «крепким задним умом»).
Стр. 201. Mondadori — см. примеч. к с. 195.
Стр. 205. «Folkways» — «Народные обычаи».
Стр. 207. Jeans (*амер.*) — джинсы.
Стр. 210. Hard-core (*амер.*) — сердцевину которого составляют жестокости.
Стр. 216. Partner (*англ.*) — партнер.
Стр. 220. Happening (*англ.*) — хепенинг.
Стр. 221. Loisir — см. примеч. к с. 181.
Стр. 228. Amor fati — см. примеч. к с. 66.
«Nuovo Politecnico» — «Нуово политекнико».
«Los Angeles Times» — «Лос-Анджелес Таймс».
Стр. 231. Edizioni Rumma — изд-во «Эдициони Румма».
Edizioni 10–17 — изд-во «Эдициони 10–17».

Стр. 235. Il Mulino — см. примеч. к с. 168.
Стр. 244. Edizioni Studium — изд-во «Эдициони Студиум».
Стр. 245. Sui generis (*лат.*) — своего рода, особого рода.
Стр. 247. Il Melangolo — изд-во «Иль Меланголо».
Стр. 249. «Giornale» — см. примеч. к с. 103.
Стр. 253. Sansoni — см. примеч. к с. 91.
Стр. 275. Rizzoli — см. примеч. к с. 148.
Стр. 278. «Mankind Evolving» — «Эволюционирующее человечество».
Einaudi — см. примеч. к с. 157.
Стр. 284. Ratio — см. примеч. к с. 38.
Стр. 292. Tempus fugit (*лат.*) — время бежит.

Содержание

А. Л. Зорин. «Воспоминания философа», или «Анти-Кроче» Николы Аббаньяно 5

Воспоминания философа 21

Часть первая 23

I. Дон Бенедетто и я 23
II. Абсолют и запах рыбы 37
III. В благороднейшем Неаполе 44
IV. Открытие Кьеркегора 62
V. С Павезе на велосипеде 70
VI. «Выводок» фрондера Боттаи 81
VII. В подражание Сартру 89

Часть вторая. Друзья и мыслители 107

I. Джоэле Солари 107
II. Антонио Банфи 109
III. Паоло Ламанна 114
IV. Гвидо Пиовене 117
V. Родольфо Мондольфо 126
VI. Ремо Кантони 130
VII. Джорджо Колли 135
VIII. Эмануэле Северино 139
IX. Джанни Ваттимо 151
X. Норберто Боббио 155
XI. Лудовико Джеймонат 160

Аспекты времени 165

I. Наше тело 166
II. Жизнь на двоих 171
III. Индивиды и мегаполисы 177
IV. Свобода индивида 181
V. Опасности коммунизма 186
VI. Злоупотребление технологией 190
VII. Общество приятного времяпровождения 195
VIII. Наука наслаждаться 200
IX. Одежда и стыд 205
X. Искусство и непристойность 208
XI. Секс и мораль 213
XII. Бегство от повседневного 217
XIII. «Игра» и «случай» 225
XIV. В кризисе ли «ценности»? 239
XV. Потребность в Боге 243
XVI. Общественное зло 251
XVII. О преступлениях и наказаниях 256
XVIII. Борьба с наркотиками 260
XIX. Терроризм и преступность 265
XX. Арийские мифы и неорасизм 271
XXI. Жить с бомбой 280
XXII. Вера в разум 283
XXIII. Письмо в будущее 288

Указатель имен 293
Примечания 303

Директор издательства:
О. Л. Абышко
Главный редактор:
И. А. Савкин

Художественный редактор:
Н. И. Пашковская

Корректоры:
В. И. Важенко,
Е. Г. Белоус

Редактор:
Л. А. Абышко

Оригинал-макет:
Ж. О. Григорьева

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 13
Телефон: (812) 567-2239
Факс: (812) 567-2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 03.02.2000. Подписано в печать 05.06.2000.
Формат 70×100 $^1/_{32}$. 10 п.л. Тираж 1500 экз. Заказ № 3277

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia

НИКОЛО АББАНЬЯНО