



А. М. Руткевич

Социальная
философия
мадридской
школы



Издательство
Московского университета



А.М. Руткевич



Социальная
философия
мадридской
школы



Издательство
Московского университета

1981

Рецензенты:

доктор философских наук И. С. Нарский,
кандидат философских наук А. М. Каримский

Алексей Михайлович Руткевич

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
МАДРИДСКОЙ ШКОЛЫ**

Заведующая редакцией Г. С. Ливанова

Редактор И. Б. Чистякова

Художественный редактор Н. Ю. Калмыкова

Технический редактор К. С. Чистякова

Корректоры Л. А. Костылева, Л. А. Кузнецова

Тематический план 1981 г. № 20

ИБ № 845

Сдано в набор 16.10.80. Подписано к печати 16.07.81. Л-97173
Формат 84×108^{2/32}. Бумага тип. № 1. Гарнитура литературная
Высокая печать. Усл. печ. л. 9,24. Уч.-изд. л. 8,77. Изд. № 784
Зак. 204. Тираж 3400 экз. Цена 75 коп.

Издательство Московского университета

103009, Москва, ул. Герцена, 5/7

Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленинские горы

Руткевич А. М.

Социальная философия Мадридской школы. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. — 176 с.

Монография является критическим исследованием основного течения испанской философии XX века. В работе рассматривается эволюция Мадридской школы от экзистенциализма к философской антропологии, социально-философские и социально-политические воззрения Х. Ортеги-и-Гассета и его последователей.

Рассчитана на преподавателей, аспирантов и студентов философских факультетов.

Р $\frac{10506-150}{077(02)-81}$ 20—81 0302010000

© Издательство Московского университета, 1981 г.

Еще в начале XX века В. И. Ленин обратил внимание на необычайное многообразие, пестроту различных учений и школ в буржуазной философии. Каждая школа претендует на оригинальность и тщательно отличает свои «истины» от чужих: взаимная критика создает впечатление «рождения истины» в споре. Но сами западные философы, вернее, наиболее дальновидные среди них, сознают, что «вместо живущей единством философии» у них есть «философская литература, перерастающая всякие пределы и почти бессвязна. Вместо серьезной дискуссии между конфликтующими теориями... имеется псевдосоотношение друг с другом и псевдокритика, простая видимость серьезного философствования» [52, 5]. Эта характеристика Э. Гуссерля перна, поскольку истина из спора различных буржуазных философских учений не рождается, а полемика зачастую ведется по вопросам десятистепенной важности. Однако эта характеристика все же не совсем точна. Прежде всего потому, что речь идет о буржуазной философии. Сколь бы велики не были различия между, скажем, психоанализом К. Г. Юнга и «критицизмом» К. Поппера, у этих учений имеется нечто общее — их объединяет откровенный антикоммунизм. К тому же разнородные философские учения не только противостоят друг другу, но и взаимодополняют друг друга. Наконец, можно говорить об определенном единстве философских учений и школ, образующих основные течения современной буржуазной философии.

Каждое учение или школа в пределах течения (экзистенциализма, неосхоластики, неопозитивизма) обладает совокупностью только ему присущих черт, обусловленных особенностями предшествующей философской и культурной традиции, а также специфическими условиями той страны, в которой появилось учение. В границах одной страны (или нескольких — можно говорить об англоязычной или испаноязычной философии) существует некоторая преемственность многих долговременно действующих

щих материальных и идеологических факторов, которые преломляются определенным образом в философских размышлениях. Философское учение нельзя вырвать из социально-исторического контекста, даже когда обращено оно не к «злобе дня», а к «вечным проблемам». Духовные традиции, язык, воспитание в духе той или иной религии, поставленные и нерешенные предшественниками проблемы — можно перечислить еще многие чисто идеологические факторы — все это создает прочное единство философствования в рамках страны, традиции.

Испанская философия в советской литературе исследована в значительно меньшей степени, чем, скажем, английская, французская или немецкая. В последнее время, правда, были написаны содержательные диссертации и статьи о философии Х. Ортеги-и-Гассета, вышла первая монография [см. 7] о его творчестве. Особое внимание исследователи уделили эстетике Ортеги и его концепции «восстания масс», были проанализированы и некоторые другие стороны его философии. Но уже об Унамуно, всемирно известном писателе и философе, критическая литература практически отсутствует¹, а идейная борьба последних 30-ти лет в Испании вообще не исследована. Освещение многообразных изменений, происходящих в испанской общественно-политической и философской мысли, требует специальных исследований этого процесса как в целом, так и в пределах отдельных философских учений. Данная работа посвящена одному из важнейших течений испанской философской мысли — испанскому варианту экзистенциально-антропологической мысли, представленному Мадридской школой.

Что представляет собой эта школа? Крупнейший испанский философ нашего века Хосе Ортега-и-Гассет в 20-30-е годы подготовил к самостоятельной деятельности значительную группу философов: К. Субири, Х. Гаоса, Л. Рекасенса Сичеса,

¹ Об Унамуно немало и хорошо писали исследователи его литературного творчества. Отметим особенно работу И. А. Тертерян [см. 19], в которой дается и общая характеристика его философских взглядов.

М. Самбрано, А. Родригеса Уэскара, М. Гранеля, М. Гарсия Моренте, П. Гарагорри, Х. Мариаса. К Мадридской школе относят также многих философов, которые, хотя и не учились у Ортеги, находятся под явным влиянием его творчества. П. Лаин Энтральго, Х. Ферратер Мора, Х. Л. Арангурен являются наиболее видными среди них. Х. Ферратер Мора так определил в своем «Философском словаре» основные черты Мадридской школы: «Хулиан Мариас предложил это название для того, чтобы охарактеризовать серию философских трудов, которые имеют своим истоком мышление Ортеги-и-Гассета, или, так или иначе, находились в контакте с его мышлением. Это не значит, что выражение «Мадридская школа» идентично выражениям «ортегианство» или «философия Ортеги». Можно считать принадлежащими школе мыслителей, чьи доктрины по многим пунктам отличаются от учения Ортеги» [42, I, 205].

Об Ортеге в Испании написано чрезвычайно много: о каждом этапе его деятельности опубликованы многие тома. Поскольку наша работа посвящена школе в целом, мы только в самых общих чертах коснемся эволюции взглядов самого Ортеги, а основное внимание уделим поздним работам, в которых его близость экзистенциализму несомненна и которые оказали наибольшее влияние на испанскую мысль 40—50-х годов. Естественно, рассмотрение трудов всех представителей школы — практически невыполнимая задача: каждый из них выпустил значительное число работ. Но в этом и нет необходимости. Прежде всего по той причине, что многие философы-ортегианцы эмигрировали после поражения республики, и влияние их произведений в Испании было незначительным (за немногими исключениями — Х. Ферратер Мора, например). Философы-эмигранты плодотворно работали в Мексике, Венесуэле и других странах Латинской Америки, и их деятельность привела к широкому распространению ортегианства в этих странах. Но их воззрения по ряду моментов отличались от концепций, которые развивались оставшимися в Испании представителями Мадридской школы. Например, работы наи-

более видного из ортегианцев-эмигрантов Х. Гаоса близки воззрениям Ортеги 20-х годов, в то время как в философии самого Ортеги в 40—50-е годы произошли определенные изменения, начался постепенный переход от экзистенциализма к философской антропологии в работах некоторых его последователей.

Поэтому при характеристике Мадридской школы основное внимание мы обратим на работы Ортеги последнего этапа его творчества и на произведения тех его учеников, чьи воззрения представляют наибольший теоретический интерес (и получили широкую популярность у испанской либеральной интеллигенции после гражданской войны 1936—1939 гг.). (Некоторые ученики Ортеги радикально изменили свои философские взгляды: М. Гарсиа Моренте в результате душевного кризиса во время войны принял монашество и осудил свои прежние убеждения; Х. Л. Арангурен в 60-е годы далеко ушел от ортегианства. Работы других — Ф. Велы, П. Гарагорри — являются не более чем популярными изложениями идей Ортеги. Наибольший интерес представляют труды трех последователей Ортеги: Ксавьера Субири, Хулиана Мариаса и Педро Лаина Энтральго. Они создали, отталкиваясь от некоторых идей Ортеги, собственные философские учения и являются крупнейшими испанскими буржуазными философами последних сорока лет. Выбор этих авторов определяется еще и тем, что «ортегианство» и «Мадридская школа» — понятия хотя и близкие, но нетождественные. В некотором смысле все представители «школы» — ортегианцы, но одни из них, как Мариас, в основном следуют положениям учителя, заняты развитием учения Ортеги, тогда как другие отошли довольно далеко от этих основоположений. Относится это прежде всего к Субири, который, в свою очередь, оказал большое влияние на многих других «мадридцев», особенно на Лайна и Арангурена. По ходу изложения мы остановимся на вопросе об отличии «субиризма» от ортегианства, а пока отметим, что ортегианство является вариантом экзистенциализма, тогда как взгляды Субири и Лайна представляют собой фи-

лософскую антропологию персоналистского толка, хотя исходным пунктом для них является ортегианская экзистенциальная аналитика.

Поскольку речь идет о творчестве испанских философов после гражданской войны, необходимо учитывать, что популярность Мадридской школы во многом связана с тем, что на протяжении двух десятилетий это учение было единственным течением испанской буржуазной мысли, находившимся в оппозиции господствующей идеологии франкистского режима. Эта идеология представляла собой синтез достаточно разнородных идейных образований и претерпела значительную эволюцию от откровенно фашистских теорий сразу после гражданской войны до разного рода «технократических» и «либерализованных» вариантов неофранкизма последних лет режима. Сущность режима, конечно, оставалась прежней, не менялся и ультрареакционный характер этой идеологии — изменились лишь обстоятельства ее применения.

Особенностью испанского фашизма была, в отличие от немецкого или даже итальянского, значительно большая его связь с полуфеодальными институтами и католической церковью. Объясняется это как социально-экономической отсталостью Испании, так и тем, что испанская церковь со времен Реконквисты и инквизиции всегда стояла на пути каких-либо перемен в экономической, политической и духовной жизни страны. Испанские фашисты легко нашли общий язык с так называемыми «традиционалистами», для которых объектом поклонения были «традиционные испанские ценности». К этим ценностям относились прежде всего фанатичное следование догмам католицизма, преследование любой гетеродоксии, воинственный клерикализм и осуждение не только социализма, но и любого «прогрессизма». От имени «традиционно испанского» воздавались похвалы инквизиции и всеобъемлющей власти церкви, «традиционной» была объявлена якобы исконно присущая испанскому народу ненависть к прогрессу и разуму. Отвергались достижения европейской науки и культуры, а любое инакомыслие осуждалось как «ересь».

После прихода к власти Франко и заключения конкордата с Ватиканом в руках фанатичных и невежественных церковников оказалась вся сфера образования, была введена помимо государственной церковная цензура, которая не переставала работать вплоть до II Ватиканского собора и некоторой либерализации режима в 60-е годы.

Благочестивое мракобесие воцарилось и в философии. Неотомизм сделался чуть ли не государственной философией, потеснив даже традиционно сильных в Испании августинистов и суаресистов. Философские факультеты и кафедры оказались в руках монахов различных церковных орденов. Любая светская философия осуждалась, и в первую очередь учения тех испанских философов, которые получили значительное распространение перед гражданской войной. Таковыми были прежде всего учения М. де Унамуно и Х. Ортеги-и-Гассета.

Критики испанского экзистенциализма — неотомисты всеми силами стремились включить произведения Ортеги в папский индекс (философские произведения Унамуно в 1957 году были в него включены) и объявляли ортегианство антикатолическим и антииспанским учением. Так, архиепископ Гранадский, осудив виднейших испанских историков и естествоиспытателей за отклонения от святой веры обвинил в том же и Ортегу, пайдя в его учении «натурализм, перспективизм, экзистенциализм, релятивизм и историзм» [47, 1060—1061]. Для святого отца различия между этими терминами мало что значили. Другой архиепископ — Кордовский — сразу же после смерти Ортеги писал о «ядовитых семенах» оставленного им на земле учения, которое «развращает юношество». Философы-неотомисты говорили о том же, только несколько более профессионально. Тон задавал доминиканец Сантьяго Рамирес, декан теологического факультета в Саламанкском университете, опубликовавший за три года пять объемистых томов с «разоблачениями» идей Ортеги и его учеников [см. 89—92, а также работы других неотомистов: 30, 40, 63, 102].

Не отставали и видные представители франкистского режима, которых волновало прежде всего

политическое инакомыслие представителей Мадридской школы. Наиболее яростными противниками ортегианства были Г. Фернандес де ла Мора и Р. Кальво Серер. Этим критикам удалось показать многие слабые места ортегианской философии. Но они обвиняли Ортегу и в том, в чем его «вины» собственно и не было: натуралистом и рационалистом он был в глазах только тех, кто вообще отрицал достижения современной культуры и науки.

Ученики Ортеги — Мариас, Лаин, Арангурен — отвечали контркритикой, которая имела весьма своеобразный характер. Так, в программной книге Мариаса «Мадридская школа. Исследование испанской философии» опровергается близость философии Ортеги к осужденному в папской энциклике экзистенциализму: глава «Присутствие и отсутствие экзистенциализма в Испании» раскрывает сверхзадачу работы. В Испании нет экзистенциализма, — пишет Мариас, — потому, что «есть философия, которая экзистенциализмом не является, но которая тем не менее предусматривала и экзистенциальный роман, и наиболее близкие истине тезисы экзистенциализма», но лишена недостатков концепций Хайдеггера и Сартра. «По-моему, — продолжает Мариас, — испанская мысль XX века предварила большую часть открытий, сделанных философами, которые именуют себя экзистенциалистами, и не впала в отдельные ошибки, последствия которых сегодня становятся очевидными» [67, 20].

Заслуга создания такой философии, считает Мариас, принадлежит Х. Ортеги-и-Гассету, а ученики его продолжают развивать это учение дальше. Мариасу вторит Ф. Вела. В книге «Ортега и экзистенциализмы» он подчеркивает: Ортега «освободил нас от субъективизма и от холодного объективизма, безразличного к человеческому существованию; от идеализма и релятивизма, от безграничного рационализма, который в своем внутреннем логическом движении почти всегда приводил к катастрофическим результатам, дойдя до конечных выводов. Но он освободил нас также от его противоположности — иррационализма, от витализма; в целом — от всех этих радикальных противоположностей. И,

наконец, Ортега освобождает нас сегодня от экзистенциализма» [101, 31—32].

В 40—50-е годы экзистенциализм был, пожалуй, наиболее популярной философией в странах континентальной Европы, и ученики Ортеги пытались доказать, (1) что Ортега раньше всех сформулировал основные «истинные» тезисы экзистенциализма; (2) сделал это таким образом, что преодолел все пороки экзистенциализма; (3) ученики Ортеги развили это учение так, что оно стало совместимым полностью с наукой («преодоление иррационализма» экзистенциалистов) и с католицизмом («преодоление» атеистического экзистенциализма). Это была попытка доказательства того, (4) что ортегианство есть высшая форма философии XX века.

Несмотря на то что Ортега, а вслед за ним и Мариас резко отрицательно относились к характеристике их учения с помощью сартровского термина «экзистенциализм»², они в 40-50-е годы придерживались воззрений, присущих именно этому направлению западной философии. Поворот же к «преодолению» экзистенциализма и построению религиозной философской антропологии (о котором речь пойдет во второй главе) произошел позднее в работах К. Субири и П. Лаина Энтральго, которые также при этом отталкивались от экзистенциальной философии Ортеги.

Данная работа посвящена социальной философии Мадридской школы. Термин «социальная философия» широко распространен на Западе, хотя его содержание не очень определено. Разного рода антропоцентричные учения в современной буржуазной философии в принципе все могут быть названы «социальной философией», так как основной темой

² Известно, что Ж.-П. Сартр отказался от этого термина еще в 1949 году, тогда как К. Ясперс и М. Хайдеггер его никогда не принимали в качестве характеристики своих учений. Дело, однако, не в названии: понятия *Dasein*, *Existenz*, *Pour-Soi*, *Realidad radical* при всех отличиях в нюансах должны были обозначать одну и ту же реальность человеческого существования, ставшую единственным предметом философствования (или по крайней мере уникальным сущим, способным «вопрошатель о смысле Бытия» у Хайдеггера).

для них является бытие человеческого индивида в соотношения с обществом — и только через него со всей Вселенной. В первую очередь это относится к экзистенциалистским учениям, в рамках которых постоянно поднимается вопрос о «подлинном» и «неподлинном», т. е. в конечном счете индивидуальном и общественном бытии человека. Относится это и к «мадридцам», которые много писали на эту тему. В предлагаемой читателю книге основное внимание обращается именно на эту сторону ортегианства; она является не единственной, но главной, представляет собой центральный пункт учения. Философия науки Субири (его представления о пространстве и времени, об эволюции и т. п.), эстетика Ортеги, социология Ф. Айялы, философия права Л. Рекасенеса Сичеса, теория познания или этика всех ортегианцев — все это особые темы исследования. В равной степени таковыми являются труды каждого из них, так как почти все они вносят нечто новое в учение Ортеги.

За исключением Ортеги, их воззрения пока не разбирались в советской критической литературе — данная работа является первой попыткой анализа этого основного течения испанской философской мысли нашего века в той форме, как оно существует в Испании после гражданской войны 1936—1939 годов.

Автор выражает искреннюю благодарность членам кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ, ознакомившимся с ранним вариантом работы и сделавшим ценные замечания, научному редактору книги А. С. Богомолу, а также И. С. Нарскому, Ю. Н. Давыдову, А. М. Каримскому, чьи советы и критика во многом помогли автору.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Испания вступила в XX век социально-экономически и политически отсталой страной. В 1898 году в результате сокрушительного поражения в войне с США были потеряны последние заморские колонии. Слабая испанская буржуазия так и не смогла взять в свои руки политическую власть в многочисленных гражданских войнах XIX века: страна оставалась полуфеодальной монархией, раздираемой противоречиями между различными классами и социальными группами. Хотя Испания не принимала участия в первой мировой войне, общий кризис капиталистической системы настолько сильно проявился в Испании, что правящие классы смогли удержать власть в 20-е годы лишь с помощью военной диктатуры генерала Primo de Rivera. Падение диктатуры и монархии, шесть лет республики, гражданская война и приход к власти франкистского режима — таковы основные вехи истории Испании первой половины нашего века. Эти бурные социально-политические процессы в различных формах отражались в общественном сознании в различных политических, экономических и философских учениях.

Экзистенциализм был первым оригинальным буржуазным философским учением в Испании. Это учение, созданное М. де Унамуно и Х. Ортегой и Гассетом, оказало огромное воздействие не только на философов-профессионалов. Крупнейшие историки, писатели, поэты Испании (достаточно упомянуть величайшего испанского поэта нашего века Антонио Мачадо) в большей или меньшей степени находились под влиянием идей Унамуно и Ортеги. «Проникновение экзистенциализма, — пишет Х. Л. Абельян, — будь он ортегианских или других от-

тенков — было столь глубоким, что можно сказать, что почти ни один испанский мыслитель последних сорока лет не был полностью от него свободен, вплоть до людей, специальность которых была весьма далека от философии. Так, например, историографическая революция, произведенная Америко Кастро, в значительной степени основывалась на работах Дильтея и Ортеги» [25, 147]. В 40—50-е годы, несмотря на активное противодействие идеологов франкистского режима и католической церкви, ортегианство достигает пика популярности, но именно в эти годы начинается постепенный переход представителей Мадридской школы от экзистенциализма к философской антропологии.

Можно говорить о двух вариантах экзистенциализма в пределах Мадридской школы. Первый из них представлен работами Ортеги 40—50-х годов, а также произведениями Х. Мариаса, попытавшегося систематизировать экзистенциальное учение Ортеги. Другой вариант был разработан на первом этапе творчества К. Субири. Поэтому в данной главе речь пойдет об эволюции учения Ортеги, некоторых центральных положениях его философии и философии истории, которые были в целом приняты всеми представителями школы (§ 1); об экзистенциальной философии Ортеги и Мариаса 40—50-х годов (§ 2) и о религиозно-философском учении Субири на первом этапе его творчества (§ 3).

§ 1. «Идеи» и «верования». Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета

Х. Ортеги-и-Гассет, несомненно, является наиболее известным испанским философом XX века. Многие его работы стали бестселлерами, в соответствии с эстетикой Ортеги писались романы, а историко-культурные работы и статьи о современной литературе по-прежнему считаются классическими. Ортега принимал самое активное участие в политической и культурной жизни Испании, но прежде всего

он был философом, и его имя до сих пор вызывает горячие споры в Испании и Латинской Америке. Какого бы мировоззрения ни придерживался современный испанский философ, через 25 лет после смерти «мыслителя из Эскуриала» он вынужден так или иначе оценивать учение Ортеги, уже хотя бы потому, что практически все философские термины Ортеги, в том числе неологизмы, стали общеупотребительными в испанской философской литературе и в публицистике.

Учение Ортеги неоднородно и претерпело значительные изменения за 50 лет активной работы философа. Испанские авторы посвятили рассмотрению этой эволюции множество работ. При всех различиях их оценок философии Ортеги¹ они согласны в том, что от неокантианства Ортега перешел к «перспективизму», а от последнего — к «рационализму», т. е. учению о «жизненном разуме». Иначе говоря, путь Ортеги от неокантианства к экзистенциализму был опосредован «философией жизни».

Философия Ортеги складывалась под воздействием многих идейных источников: на разных этапах своего творчества Ортега находился под несомненным влиянием Когена и Наторпа, Гуссерля, Шелера, Хайдеггера. Однако ортегианство не сводится ни к одному из этих источников, будучи оригинальным испанским вариантом экзистенциальной философии. Дело не только в особенностях испанской культурной традиции. Учение Ортеги в значительно меньшей степени, чем экзистенциализм Унамуно, связано с собственно испанскими источниками — с воззрениями мистиков типа Сан Хуан де ла Крус или с интересной испанской «народной философией». Учение Ортеги является своеобразным отражением того социального и культурного кризиса, который в первой трети XX века поразил не только Испанию, но и буржуазную цивилизацию в целом.

В первые годы нашего века Ортега разделял присущие практически всем буржуазным филосо-

¹ Наиболее интересными и информативными являются работы Х. Л. Абельяна, Х. Марисаса, С. Морона и Х. Феррера Моря [см. 26, 43, 70, 75].

фам того времени взгляды. В духе своих учителей Когена и Наторпа он считал, что буржуазное общество способно преодолеть все трудности и противоречия, что развитие науки и культуры приведет к бесперебойной постепенной эволюции западных стран. Отсталость Испании Ортега связывал с отсутствием науки и говорил о «европеизации» Испании как о «педагогической проблеме». «Если Европа, — писал он, — превосходит чем-либо азиатский или африканский тип, то благодаря науке. Европа-Наука: все остальное у нее общее со всей планетой» [76, I, 102]. Прогресс общественных институтов и морали сами собой вытекали из развития науки. Ортега даже приветствовал в то время социалистическое движение в Испании, в котором видел «европеизирующую» силу («исправляя», правда, марксизм в духе неокантианского «этического социализма»). Соответственно задачи философии сводились к разработке теории познания и этики, которые должны были обосновать непрерывную эволюцию науки и общества.

Однако общество развивалось не по канонам неокантианской философии. Первая мировая война положила конец иллюзиям о непрерывном «прогрессе» буржуазного общества, революция в России и самостоятельные выступления рабочего класса (совсем не в духе «этического социализма») показали, что «цивилизация» вступила в полосу кризиса. Буржуазные философы по-разному отреагировали на непредвиденные ими общественные процессы, но всем стало ясно, что неокантианство не соответствует тем быстрым переменам, которые произошли как в общественной жизни, так и в науке, искусстве, теологии и просто обыденной жизни миллионов людей.

В широких кругах буржуазной интеллигенции родилось новое мироощущение, наименование которому дал Шпенглер, — «Закат Европы». «Неокантианство, — вспоминает о том времени Г. Г. Гадамер, — чья более чем спорная аутентичность была признана по всему миру, рухнуло в траншеи войны одновременно с культурным высокомерием либеральной эры и его верой в прогресс, основан-

ный на науке» [87, 43]. Искусство, религия, постижение через «сопереживание» были противопоставлены научному познанию, на которое ориентировалась академическая философия довоенного периода. Гносеологизм неокантианцев и позитивистов стал объектом самой резкой критики, поскольку разработка вопросов логики и методологии науки привела к потере философией ее мировоззренческого характера. «Любовь к философии, являющейся основанием для жизни, протестовала против научной философии», — писал К. Ясперс, так как при всей разработанности гносеологических процедур философия оказалась «слепой по отношению к реальности» [48, 26]. Жизнь общества, а тем более индивидуальная жизнь каждого человека, действительно, не вмещается в физико-математические формулы, а законы общественного бытия людей буржуазные философы игнорировали. Следовательно, жизнь иррациональна — к такому выводу пришли независимо друг от друга многие философы начала века. В эпоху бурного развития науки философы объявили ее мелкорассудочной, неспособной сказать что-либо о человеке и даже враждебной человеку. Философы-экзистенциалисты выразили эту мысль сильнее всех остальных.

Некоторые основания говорить об иррациональности бытия человека у них были: XX век изобилует примерами как иррационального поведения отдельных людей, массового безумия, так и того, что наука может принести человеку не только благо, но и страшное зло. Но эти философы объявили, что таково вечное «условие человеческого существования» (*condition humaine*), что сама жизнь человеческая иррациональна, а попытки сделать ее более разумной ведут только к насилию и неразумию в еще более широких размерах.

Конечно, не все философы-экзистенциалисты столь прямо, как Унамуно (а в России Л. Шестов), открыто отстаивали иррационализм. Но близкие по духу суждения можно найти у всех «философов существования».

Расхождения между философами-экзистенциалистами немаловажны; у них нет единства по

большинству вопросов, как, скажем, у неотомистов. Но объединяет их столь многое, что практически все исследователи подчеркивают близость разных вариантов одной философии. Объединяет этих философов прежде всего стиль философствования: все они начинают свое исследование с «конкретного человека», субъекта. Трудно говорить о какой-либо «философии природы» или «философии науки» в экзистенциализме. Это философия субъекта в первую очередь. Но, в отличие от субъективистских учений прошлого, субъект рассматривается экзистенциалистами только вторично как мыслящее существо. Первично «конкретный человек» есть существо деятельное, чувствующее, «однако экзистенциализм — не философия действия: это философствование относительно действующего человека причем в качестве действия берется нравственное решение (или даже решимость), а не действительная производственная и общественно-революционная деятельность» [4, 300].

Экзистенциалисты на первое место выдвинули проблемы свободы и ответственности, выбора, аутентичности персонального существования. Практически все они пишут о конечности и смертности человека, чувстве вины, об отчуждении, отчаянии, «трагическом чувстве жизни» словами Упамуно. Особое внимание они уделяют эмоционально-волевой жизни человека, которая противопоставляется ими интеллекту: критика интеллектуализма и рационализма — одна из важнейших черт экзистенциализма. Социальная критика, противопоставление «аутентичного» бытия личности «псаутентичному», безличному миру коллектива, представляет собой важную черту экзистенциализма.

Ортегианство, подобно другим экзистенциалистским учениям, начинается с критики научного познания и философских учений, ориентировавшихся на науку, прежде всего классической буржуазной философии от Декарта до Гегеля, рационализма².

² Сопоставление классической буржуазной философии и ортегианства подробно освещается в работе А. Б. Зыковой [см. 7].

Человеческая субъективность противопоставляется миру объектов, познаваемых с помощью науки, и объявляется непостижимой «извне». Экспликация противопоставляется дескрипция, а описание признается возможным только «изнутри», с помощью экзистенциального анализа, осуществляемого не «геометрическим», а «жизненным разумом». Следствием данного разрыва философии и науки было отрицание у человека какой-либо «природы», ибо человек рассматривается как беспрерывно становящееся и изменчивое существо. Другим следствием были разработка метода постижения этой «человеческой реальности» и возникновение экзистенциальной аналитики (в какой-то мере заимствованной у Хайдеггера). Наконец, темы подлинного и неподлинного существования человека и сосуществования его с другими людьми, индивида и коллектива, элиты и массы становятся центральными для ортегианцев, а философские и культурфилософские вопросы тесно связываются с политическими реалиями XX века.

Таким образом, основные проблемы, поставленные испанскими экзистенциалистами, совпадают с теми, которые решались их немецкими и французскими единомышленниками. В значительно меньшей степени, правда, представлены такие темы, как «грех», «вина», «смерть», «абсурд», и совершенно отсутствует тема трансценденции, бога (исключая «теистический» экзистенциализм первого этапа творчества К. Субири). Это давало повод ортегианцам дистанцироваться от Хайдеггера, Ясперса и Сартра. Отличия, несомненно, имеются, но они являются второстепенными. Связаны они и с особенностями философской эволюции Ортеги, на которого, скажем, Кьеркегор никакого влияния не оказал, тогда как влияние «философии жизни» было столь значительным, что он полностью так и не освободился от витализма и своеобразного пантеизма. Значительно меньшим, чем на других экзистенциалистов, было и влияние феноменологии Гуссерля. Но помимо этих (и ряда других) отличий, которые объясняются субъективными предпочтениями и относятся к особенностям мирозер-

цания разных философов, были и некоторые объективные причины.

Ортега и его единомышленники действовали в значительно отставшей от ведущих европейских стран Испании, в которой развитие общественных отношений, науки и культуры всячески сдерживалось полуфеодальными общественными институтами, прежде всего католической церковью. Испанская церковь до самого последнего времени была фанатичным противником любого общественного и научного прогресса, а потому неудивительно, что идеологи либеральной буржуазии, к которым вне всякого сомнения принадлежал и Ортега [см. 26 и 62], так или иначе отстаивали достижения буржуазной цивилизации, писали о необходимости «европеизации» Испании и защищали права свободного от церковного авторитета научного и философского исследования. Особенно остро эта проблема встала перед «мадридцами» в «эру Франко». Поэтому наряду с критикой современного общества и науки, которые в первую очередь отвергались немецкими и французскими экзистенциалистами, мы находим у ортегианцев и похвалу науке и разуму, и попытки обосновать достижения современного естествознания и соединить их с основоположениями экзистенциализма. На фоне откровенного мракобесия идеологов церкви ортегианство многим казалось в 40—50-е годы чуть ли не научной философией. Однако ведущим в творчестве «мадридцев» было все же то, что объединяло их с другими экзистенциалистами.

Об этом свидетельствует и эволюция воззрений Ортеги. Уже первая его значительная работа «Размышления о Кихоте» начинается с критики рационализма и коллективизма. Ортега порывает с неокантианством и ставит проблему соотношения человеческой жизни в ее непосредственности, «спонтанности», и того, что навязывается человеку извне, обществом, существующей культурой. Эту сферу спонтанного, считает Ортега, предшествующие философы игнорировали; но именно эта реальность «персонального существования» лежит за всеми научными теориями и ценностями культу-

ры, «зонами идеальной и абстрактной жизни», которые без этого фундамента невозможны. Сфера спонтанной деятельности обозначается Ортегой как «обстоятельства» (*circunstancia*, «*cir-cunstan-cia*», «об-стоятельства»), т. е. непосредственно и дорефлексивно данное, мир переживаний, без которых невозможно и само индивидуальное «я» человека. — «Я — есть я и мои обстоятельства, — пишет Ортега, — и если их убрать, то исчезну и я». Позднее Ортега придавал этой формулировке огромное значение, ибо видел в ней основу собственного экзистенциального учения и оспаривал приоритет Хайдеггера в создании экзистенциальной аналитики.

Действительно, уже в этой работе 1914 года «обстоятельства» Ортеги имеют характер «жизненного мира», на который разомкнуто человеческое «я» и вне которого оно не существует. Ортега уже в это время делает из феноменологии Гуссерля и работ известного биолога фон Иксюлля основание для дальнейшего описания этого мира обстоятельств независимо от научного познания, редуцирующего эту нерасчленимую целостность к психофизическим эмпирическим закономерностям. Однако нельзя согласиться с Ортегой и Мариасом, когда они пишут о «рождении» ортегианского «рационализма» с появлением данной работы. Близкие экзистенциализму положения Ортеги были затеряны среди многочисленных тезисов в духе «философии жизни», рассуждений о германской и средиземноморской расах. «Спонтанная» деятельность в «обстоятельствах» была для Ортеги в то время следствием биологической дифференциации биологических же потенций, оформляющихся затем в ценности культуры. Поэтому тема соотношения индивида и мира (в том числе социального) стояла на втором плане, тогда как на первом находились традиционные для «философов жизни» рассуждения о противоречивом сосуществовании «жизни» и «культуры».

Правда, в отличие от Бергсона и Шпенглера, «жизнь» у Ортеги почти никогда не рассматривалась как некая космическая сила. Индивидуальное

«я» трактовалось Ортегой как кантианское трансцендентальное единство апперцепции, опирающееся на витальную основу. По существу это были первые попытки выйти за пределы неокантианства и «философии жизни». К тому же в работах Ортеги начала 20-х годов, где Ортега предпринимает первый опыт осмысления кризиса, поразившего буржуазное общество после первой мировой войны и социалистической революции в России, виталистические мотивы усиливаются.

В наиболее известной работе этого периода «Тема нашего времени», в которой проблема кризиса европейской культуры решается в духе общего для «философии жизни» противопоставления разуму и омертвевшей, «византинизовавшейся» культуре «жизненных потенций», была также набросана «доктрина точки зрения», или «перспективизм». Перспективизм представляет собой первую формулировку «рационалитизма» Ортеги.

Рационализм, считает Ортега, схематичен и абстрактен, безразличен к тому, что каждый человек обладает собственным «взглядом на мир», селективно выбирая из чувственного данного мира то, что вообще способно войти в его «перспективу». «Из бесконечного количества элементов, которые интегрированы в реальность индивида, его воспринимающий аппарат пропускает определенное их число, которые по форме соответствуют его сетчатке. Все остальные вещи — события, факты, истины — остаются вовне, игнорируются, не воспринимаются» [83, 9]. Все эти перспективы, образованные «точкой зрения» на мир, способны уловить какие-то истины, но среди них нет абсолютных. Ни одна из этих перспектив не является ложной, в чем-то они сходны, в чем-то отличаются друг от друга: различие в ситуации определяет то, что пейзаж организуется вокруг каждой из них по-разному.

Казалось бы, такое утверждение предполагает наличие общей основы для действительно различающихся «точек зрения». Однако эта основа Ортегой отвергается: «Такой пейзаж-архетип не существует и не может существовать. Космическая

реальность такова, что может быть видима в одной из перспектив. Перспектива — это один из компонентов реальности. Не деформация, но ее организация. Реальность, которая наблюдалась бы с разных точек зрения и оставалась бы всегда идентичной, есть абсурдное понятие» [83, 99]. У реальности нет собственного, самого себе равного лица и в равной степени не существует анонимного, безличного, абсолютного взгляда на мир. То же самое Ортега пишет и об искусстве (в конечном счете его доктрина «дегуманизации искусства» основана на этом постулате): когда художник думает, что он смотрит анонимно, что он рисует, не вкладывая своей субъективности, то этим можно восхищаться «как бесхитростностью ребенка, не более». Перспективы исторически обусловлены, и «два различных субъекта приходят к разным истинам. Мы видим нынче, что дивергенция между различными мирами субъектов не определяет ложности какого-либо из них... Это расхождение не есть противоречие, но взаимодополнение» [83, 100]. Абсолютная истина невозможна для каждой из перспектив, она может возникнуть только из сопоставления всех возможных «точек зрения». Но субъект всегда смотрит с одной «точки зрения», и истина *sub specie aeternitatis* не существует. Такого рода гносеология, считал Ортега, становится «выше» материализма и идеализма, хотя обоснование «перспективизма» полностью принадлежит идеализму.

Действительно, знание о мире относительно и изменчиво. Но мы не могли бы вообще сопоставлять разные исторически обусловленные «точки зрения», если бы нечто вроде «архетипа» (в терминологии Ортеги) не лежало за исторической ограниченностью любой теории. Когда Ортега утверждает, что сама «перспектива» есть «компонент реальности», то речь идет не о первичности объективного перед субъективным в познании. Они сливаются у него в некое единое целое: «перспектива» содержит «точку зрения» и «пейзаж», которые ответственны друг другу так же, как «рука приспособляется к материальному объекту, чтобы лучше

ухватывать его, а каждый материальный объект одновременно содержит заранее сходство с определенной рукой» [82, 52]. Мир плюралистичен, он распадается на множество «перспектив», своего рода «атомов» мироздания. Согласно логике Ортеги, без «точки зрения» в «перспективе» нет «пейзажа», другими словами, нет объективной реальности без воззрения на нее субъекта. «Без субъекта нет объекта, без объекта нет субъекта» — эта старая формула субъективного идеализма принимается Ортегой, но, в отличие от, скажем, Авенариуса с его «принципиальной координацией», Ортега строит «онтологию перспектив», гносеология является не самоцелью, а средством.

«Перспективизм» в основных чертах заимствован Ортегой у Ницше³. Вслед за Ницше Ортега отвергает возможность существования объективной истины и связывает вопрос об истине с удовлетворением «жизненных» стремлений индивида, темных и иррациональных. Впоследствии Ортега отошел от биологизма «философов жизни», а сами эти дорефлексивные переживания человека получили название «верований». Но релятивизм и иррационализм сохраняются, причем релятивизм теоретико-познавательный является в Ортеги основанием для релятивизма морального. На место объективных императивов он ставит субъективные: искренность, порыв, удовольствие. «Недостаточна научная или политическая идея, — пишет Ортега, — которая кажется истинной для геометрического разума. Требуется также, чтобы она вызывала у нас полную веру (*le plenaia*)... Геометрически совершенная мораль, оставляющая нас тем не менее холодными, которая не зовет нас к действию, является субъективно аморальной» [83, 52]. Морально лишь то, что рождается из спонтанного творчества субъекта, из его «жизни», а потому не может быть каких-либо общезначимых моральных ценностей. Хотя Ортега не столь последователен, как Ницше,

³ Многие термины заимствуются Ортегой из «Воли к власти», а такие работы, как «Тема нашего времени», «Бесхребетная Испания», «Восстание масс» (само понятие взято из «Воли к власти»), написаны под явным влиянием Ницше.

в «переоценке ценностей», результатом подобного противопоставления «жизни» и «культуры» и отрыва морали от разума оказывается моральный релятивизм. У критиков ортегианства — неотомистов были некоторые основания для осуждения этого учения как «проповеди аморализма».

Основные моменты «перспективизма» Ортега сохранил в «рациовитализме» и «рациоисторизме», прежде всего онтологизм. Уже через год после выхода «Темы нашего времени» он пишет своего рода программную статью «Ни витализм, ни рационализм», а к концу 20-х годов складывается в общих чертах доктрина «жизненного или исторического разума» («рациовитализм»).

«Описательная психология» Дильтея и феноменология Гуссерля преобразуются Ортегой в онтологию человеческого существования. Эта онтология выступает одновременно и в качестве «фундаментальной психологии», которая должна «осветить общую структуру сознания и родовую систему ее функционирования, короче говоря, реальность жизни сознания в ее типичной артикуляции. Эта наука будет одновременно философией...». По мнению Ортеги, область сознания интегральна и объяснима только из самой себя: «Наше сознание образует закрытую циклическую систему, все части которой находят свое выражение и причину в самой системе» [81, 162]. Описание самых общих черт этой «жизни сознания» является, по Ортеге, основной задачей философии, которая предстает одновременно метапсихологией и метаисторией, раскрывая аналитически человеческое бытие-сознание (сходство с Хайдеггером здесь несомненно). Бытие-сознание дано в любой рефлексии, причем «саморефлексия показывает, что это единство является предельной реальностью, которой она может достигнуть» [81, 180]. В этой единой системе «жизни сознания» имеются различные структурные уровни. Соотносятся не биологические импульсы и культурные ценности, а «верования» и «идеи», но общий смысл соотношения остается прежним: за «идеями», за рефлексией скрыта основная часть «айсберга» человеческой психики.

«Вся наша интеллектуальная жизнь, — пишет Ортега в работе, так и озаглавленной «Идеи и Верования», — есть нечто вторичное по отношению к нашей реальной и аутентичной жизни и представляет собой по отношению к ней только случайное и воображаемое измерение» [76, V, 388]. Положение Декарта *cogito ergo sum* должно уступить место *sum ergo cogito*. Весь рационализм Нового времени, по мнению Ортеги, основан на краеугольном камне картезианского сомнения, а человек рассматривается философами-рационалистами как существо, всегда способное подвергнуть сомнению окружающий его мир, найти опору всему наличному в собственном мышлении. Ортега вполне справедливо считает такой взгляд на человеческую природу иллюзорным. Еще французские материалисты XVIII века показали, что рационалистическая метафизика Декарта противоречит его физике, ведет к спиритуализму, что картезианское сомнение не может служить основанием для какой-либо системы (об этом писали уже Гоббс и Гассенди).

Но Ортега критикует процедуру сомнения Декарта с иных позиций. Как и некоторые другие философы конца XIX — начала XX века, Ч. Пирс например, он обрушивается на представление рационалистов о способности разума освободиться от мира кажимости, схоластических догматов и религиозных верований, подвергнув их сомнению. Современная буржуазная философия отвергает такого рода «иллюзии» с порога, разум подчиняется вере. «Человек, — пишет Ортега, — в основе верует или, иначе говоря, сформирован верованиями на наиболее глубоком уровне жизни, который лежит под всеми остальными». Все системы идей опираются на этот уровень дорефлексивного верования: мы автоматически считаемся с верованиями, или даже являемся сами системой верований. «Они действуют в нас позади нашего светящегося ума, и чтобы открыть их для себя, нам не нужно искать их среди «идей, которые мы имеем», но среди «вещей, с которыми мы считаемся» [76, V, 392].

Теории, по мнению Ортеги, пребывают в человеческом сознании как системы «идей», которые

принимаются или отвергаются. Отказаться от верований невозможно, не перестроив одновременно всю жизнь, ибо они суть «последняя инстанция нашей жизни». За творениями человеческого разума, научными или философскими теориями латентно пребывают верования. Отсюда различие Ортегой «идеом» и «драом»: каждая теория «имеет под уровнем очевидных идеоматических принципов иные, латентные, которые не являются очевидными для ума их автора именно потому, что сам автор есть жизненная реальность, он находится в верованиях, «в которых есть, живет и движется», как христианин во Христе по Св. Павлу. Верование есть не идеома, но драма, жизненное действие, невидимый ингредиент жизни» [76, VIII, 259]. Научная или философская теория есть, по Ортеге, система верований, а уже потом артикулированных идей и принципов. Поэтому анализ творчества того или иного философа должен начинаться с этого латентного уровня жизни.

Процедура методологического сомнения, считает Ортега, не способна преодолеть глубинные верования, она касается только «идеом». Выйти за пределы верований, преодолеть их — значит вообще перестать жить. Тем не менее сомнение играет огромную роль. Общая неопределенность и непредсказуемость каждого следующего мгновения всегда порождает сомнения — даже у истово верующего. Кроме того, верования людей многообразны: «Когда человек сталкивается с чужими верованиями, он теряет свою невинность, понимает, что они только верования... и приобретает по отношению к ним свободу, которой раньше не имел» [76, VIII, 289], т. е. начинает рефлексией разрушать первоначальное единство существования в вере. Сомнение возникает при столкновении различных, часто противоположных верований. Оно не является какой-то самостоятельной способностью человека, ибо, усомнившись, человек не перестает верить, но он раздваивается, веруя одновременно в два противоположных предмета.

Философия, согласно ортегианству, начинается именно с потери веры, с сомнения, которое разъ-

сдаст систему верований после того, как одни верования столкнулись с другими. «Я утверждаю, — пишет Ортега, — что философия рождается и возрождается, когда человек теряет веру или свою систему традиционных верований. В вере пребывают, в сомнение проваливаются и в философии находят выход из сомнения» [76, VIII, 274]. В вере человек живет, философствовать он начинает, утратив твердую почву под ногами. Жизнь человека в сомнении — «эхо хаос, дикая сельва, неопределенность. Человек теряется в ней. Но его ум реагирует на это ощущение кораблекрушения и потери, старается найти «путь» в сельве, т. е. ясные и отчетливые идеи о Вселенной, позитивные убеждения о том, что такое вещи и мир» [76, VIII, 294].

Может показаться, что Ортега дает хотя и излишне драматизированное, но в конечном счете правильное указание на то, что человек преодолевает свои сомнения, познавая, «что такое вещи и мир». Философия, по Ортеге, выступает в двух обликах, выполняет две функции: познавательную и «витальную». Неокантианец в прошлом Ортега обращает иной раз большое внимание на теорию познания, но от работы к работе он все меньшее значение придает философии как гносеологии и общей методологии познания, подчеркивает именно «витальную» ее роль, т. е. то, что она способна дать «ориентиры» потерявшему веру человеку, независимо от их верности, от процесса познания. Вопрос об истинности или ложности теории отрывается Ортегой от процесса познания: учение истинно, по Ортеге, когда оно разрешает ситуацию сомнения, «кораблекрушения».

Первобытная магия, древнегреческий миф или предсказания оракула, восточные теософские системы, все они в равной степени служили средствами преодоления сомнения и возвращали к базисному состоянию верования. Поэтому, считает Ортега, они равноценны с наукой и философией по «жизненной функции», вопрос об истинности научной теории в сравнении с предсказаниями оракула даже не может быть поставлен. Речь может идти не об истинности, а об эффективности преодоления

сомнения. Философия «аутентична» только в том случае, если дает возможность выплыть из «кораблекрушения», когда она есть путь выхода из неопределенности сомнения для отдельного человека или для целой эпохи, переживающей кризис.

Исторический кризис представляет собой, по мнению Ортеги, особого рода изменение мира, которое приводит к крушению системы верований. Собственно, Ортега говорит не об общественных изменениях как таковых, а только о переменах в системе верований. Малые изменения абсорбируются системой без существенных в ней изменений. «Но когда наступает исторический кризис, изменение мира состоит в следующем: мир, система убеждений, принадлежавших прошлому поколению, уступают место такому жизненному состоянию, когда человек остается без убеждений, а следовательно, без мира». Единственное, в чем индивид уверен в такой ситуации, так это в том, что «традиционные нормы ложны и неприемлемы, ...а суть положения в том, что у него нет позитивных верований, которые смогли бы заменить традиционные» [78, 86].

Поиски новых идей и убеждений насыщают эти кризисные периоды разнообразными теоретическими конструкциями, философскими доктринами, религиозными ересями, но одновременно с этими творческими поисками налична явная «варваризация», процветают разного рода кинические умонастроения. Кризис Римской империи «был не просто нашествием варваров, затопивших римскую культуру, но и тем, что люди культуры превращались в варваров» [78, 96—97]. То же самое происходило в эпоху Возрождения. «Цезарь Борджиа был прототипом нового варвара, который неожиданно возник посреди старой культуры. Он был человеком действия. Как только в истории появляется человек действия ...это значит, что угрожающе вырисовывается варварство. Как альбатрос перед бурей, человек действия появляется на заре каждого кризиса» [78, 97].

Появление такой зловещей фигуры на сцене истории связано, по мнению Ортеги, с загниванием

предыдущей культуры, которая становится излишне разветвленной, ритуальной, отчужденной от каждого индивида настолько, что он сам в ней теряется. Верования, которыми ранее жил индивид, становятся конвенциональными, а культура оказывается пустой, она не может ориентировать человека в мире. Человек исчезает за своей социальной ролью — так индивид позднего средневековья запутался в ритуализированной, омертвевшей культуре. Одновременно с этой фальсифицированной культурой возникает ее двойник — варварство. Его представитель — человек действия — стремится к уничтожению ритуальной и «византизированной» культуры, а не к созданию новой, появляющейся только тогда, когда человек обнаруживает «точку опоры», основание, на котором можно построить новую культуру. «Переход от христианства к рационализму» — так Ортега окрестил «кризис эпохи Возрождения». Декарт был, по его мнению, «отцом» Нового времени: на место веры в христианского бога он поставил «веру в разум». Именно поиски в области философии создают возможность нахождения новой веры, поскольку находится базисное верование, которое первоначально формулируется как «идея» (картезианское *cogito*), а потом становится верованием (в данном случае «верой в разум»).

Таким образом, философия истории Ортеги основана на учении об идеях и верованиях, их соотношении. История философии оказывается центральным пунктом философии истории (по крайней мере европейской), поскольку, по Ортеге, философские изыскания закладывают основы новых верований в кризисные эпохи. Каждый кризис был прежде всего мировоззренческим, рушился определенный способ мышления (основанный на верованиях), и возникал, под воздействием философии, новый. Тот или другой способ мышления, после породившей его философской революции, находит свое выражение в долговременно господствующей системе верований, причем философия является квинтэссенцией данного способа мышления.

Способы мышления различаются Ортегой не

столько по тому, как в них понимается бытие, сколько по тому, как понимается само мышление. «Следствием этого, — пишет Ортега, — является практический совет, говорящий нам, что для понимания философской системы мы должны оставить в стороне ее догмы и постараться открыть со всею точностью, как эта философия понимает мышление» [76, VIII, 71]. История философии становится основанием философии истории, поскольку эпохи истории различаются Ортегой согласно господствующим типам мышления. Философия истории Ортеги откровенно идеалистична: перемены в области философского умозрения определяют все дальнейшие изменения — по крайней мере европейская история рассматривается Ортегой как ряд способов мышления. Если систематизировать многочисленные соображения Ортеги и других «мадридцев» по поводу этих «способов мышления», то основными способами мышления они считают: 1) досократический, 2) аристотелико-схоластический, 3) декартовский, 4) современный.

Для «досократического» способа мышления характерна аутентичность философствования, мышление понимается как «путь», «открытие скрытого». Вслед за Хайдеггером Ортега в работе «Происхождение философии» противопоставляет «бытийственную» философию досократиков тому «любомудрию» (а не «мудрости» как таковой Гераклита и Парменида), которое начинает господствовать со времен софистов и Сократа. Философия теряет свой аутентичный характер: возникает новый «способ мышления», лучше всего представленный Аристотелем.

Ортегианцы потратили массу страниц на критику «аристотелико-схоластического способа мышления». Отдельные их замечания безусловно верны, особенно по поводу схоластической метафизики и логики. Резкость этой критики понятна — неотомизм был в то время господствующим в Испании учением. Но истолковывается этот «способ мышления» весьма своеобразно. Метафизика Аристотеля и схоластов трактуется Ортегой как «материалистическая»: по его мнению, все философы-греки бы-

ли материалистами, «так как кроме тел в природе были их движения и изменения, греки видели их причину в невидимых и нематериальных вещах, из которых происходили их движение и телесное изменение. Но эти нематериальные предметы мыслились ими в конечном счете как материальные» [79, 166]. Ортега верно отметил онтологизм греческой мысли. Но из этой «бытийственности» вовсе не следует утверждаемая Ортегой материалистичность философии Платона, Аристотеля или даже стоиков, а тем более схоластов средневековья.

«Декартовский способ мышления» был, по Ортеге, выходом из европейского кризиса XIV—XVI веков, когда вера в бога поколебалась, а новый символ веры еще не появился. Объектом новой веры стал человеческий разум, воплощенный в научном познании. Можно отметить близость Ортеги Шпенглеру: так же, как у последнего, на место статики греков становится динамика, вместо величины — функция, вместо материализма (а схоласты для Ортеги, хоть и непоследовательные, но материалисты) — идеализм. Различие с автором «Заката Европы», в периодизации. «Фаустовская душа» впервые появляется у Декарта. Со времен Декарта «вся современная философия является идеализмом», поскольку есть только два исключения: «Спиноза, который не был европейцем, и материализм, который не был философией» [76, IV, 38]. Ортега и его ученики связывают развитие науки с господством идеалистической философии, с исследованием сознания и самосознания в рамках рационализма от Декарта до Гегеля, а затем до Гуссерля. Рационализм тождествен идеализму, считает Ортега, а потому любое «преодоление» рационализма ведет к философии неидеалистической.

«Новый опособ мышления», по Ортеге, есть мышление, избавившееся от «элеатизма». Натурфилософия греков с ее онтологизацией телесного и идеализм Нового времени, в котором «элеатизм был радикальной интеллектуализацией бытия» [86, 195], должны быть преодолены. Как онтология тела, так и онтология духа (особенно резко критикуют ортегианцы Гегеля) не дают возможности рас-

смотреть «феномен человека», и поэтому «вера в божественный космос» и «вера в науку» должны уступить место «вере в человека». Все беды XX века, современный общественный кризис объясняются Ортегой как проявление кризиса «веры в разум», кризиса научного мировоззрения. Ортега пытался в терминах своей философии истории описать противоречивые общественные процессы 30-х годов. Соответственно, критике он подвергал сторонников «старой веры» (в науку), а также «людей действия», представителей «человека-массы» и т. п. Выход из кризиса Ортега видит в приобщении к новому «способу мышления»; на место «геометрического разума» Нового времени должен встать «жизненный или исторический разум», который имеет предметом человеческую жизнь. «Чтобы говорить о человеческом бытии, мы должны выработать неэлеатическое понятие Бытия, так же как другие разработали неэвклидову геометрию. Пришло время, когда семя, посаженное Гераклитом, должно дать свой могучий урожай» [86, 115].

Реконструкция историко-философского процесса в учении Ортеги не выдерживает никакой критики. Эта история философии является законченно европоцентристской, не учитывает связь философских учений в развитии социальных отношений, науки и культуры. Эволюция естествознания с XVII по XIX век произвольно связывается с идеализмом, тогда как «материалистическими» оказались системы средневековых схоластов.

Философия истории, опирающаяся на столь шаткое основание, рушится при первой же попытке описания конкретных исторических процессов. Ортега критиковал Шпенглера и Тойнби за их теории, разрывавшие историю Европы на практически несвязанные друг с другом «культуры». Но его собственное учение о «способах мышления» мало чем от них отличается. Особенно хорошо это видно по поздней работе Ортеги «Идея принципа у Лейбница и эволюция дедуктивной теории», в которой он идет куда дальше, чем А. Койре, описывая отсутствие континуитета в развитии науки от Эвклида к Ньютону и Лейбницу. Реальное развитие нау-

ки явно не вмещается в прокрустово ложе теории «идей-верований» и «способов мышления». Так как действительных причин возникновения философских и научных систем Ортега не затрагивает, то «творческое воображение», «творение ex nihilo» становятся окончательными инстанциями появления нового. Стоит отметить и сугубо элитаристский характер философии истории Ортеги: отдельные «избранные» личности творят у него системы «идей», которые затем в упрощенном виде преобразуются в «верования» масс, продолжающих верить до тех пор, пока им не будет предложен новый символ веры.

Учение об «идеях» и «верованиях» и «способах мышления», созданное еще в 20—30-е годы, послужило основанием для социальной философии Ортеги. Одновременно он начал разработку «доктрины поколений», которая должна была конкретизировать философско-исторические построения. Окончательное оформление социальной философии ортегианства произошло уже в 40—50-е годы. Ортеге, правда, так и не удалось полностью изложить свое учение: обещанная им еще в середине 30-х годов фундаментальная работа «Аврора жизненного разума» так и не была написана. В книге «Введение в философию» (прочитанной и одобренной Ортегой) и ряде других работ Мариас попытался систематически изложить «доктрину жизненного или исторического разума» и дать решение центральной для любого экзистенциального учения проблемы человека.

§ 2. Метод «жизненного разума» и экзистенциальная аналитика

Доктрина «жизненного или исторического разума» Ортеги была в какой-то мере ответом на откровенно иррационалистическое экзистенциальное учение другого всемирно известного испанского мыслителя — Мигеля де Унамуно, писателя и поэта, философа, политического деятеля. В своей книге «О трагическом чувстве жизни у людей и у народов» (1913) он вообще отвергал возможнос-

ти разума, науки и философии в постижении жизни человека. Унамуно писал в этой работе, что «жить — это одно, а познавать — совсем другое, и как мы видим, между ними такое противоречие, что можно сказать, что все жизненное антирационально, а не просто иррационально, и что все рациональное — антижизненно. И таково основание трагического чувства жизни» [100, 51]. Как отмечал позднее Мариас, взгляды Унамуно послужили исходным пунктом Мадридской школы, несмотря на то что философские и политические позиции Ортеги и Унамуно сильно отличались друг от друга. Основной задачей своего «экзистенциального или персонального романа» Унамуно считал рассмотрение человека «изнутри» в противоположность науке и «позитивистскому роману» (Гонкуры, Золя), которые описывают человека лишь «извне». «Миссией экзистенциального романа, — пишет Мариас, — является выявление истории личности, он развивает перед нами и освещает внутреннее движение, чтобы раскрыть в нем окончательное ядро личности. В нем предполагается изображение человеческой экзистенции в ее истине» [67, 31].

Мариас считает Унамуно первооткрывателем экзистенциалистских истин, но отмечает, что его взглядам присущи и все недостатки экзистенциализма. К таковым Мариас относит иррационализм, отрицание постигаемости человеческого существования с помощью философии. Унамуно даже отрицал наличие у него собственной философии — философия и разум для него всегда «антижизненны». Мариас справедливо замечает, что какое бы то ни было описание человеческого существования — даже в романе — невозможно без определенных философских предпосылок⁴. «Ядро личности» может раскрыть только метафизика, философское учение. «Ортега — вот кто создал метафизику

⁴ Отметим, что Мариас в известной мере упрощает философские взгляды Унамуно, рассматривая его исключительно как предшественника Мадридской школы. Своеобразная негативная диалектика («антитетика») Унамуно интересна сама по себе, независимо от сопоставления ее с ортегианством.

sensu stricto, — пишет Мариас, — хотя она до сих пор не изложена систематически и детально, и его ученики, непосредственно или опосредованно, которых стали называть вне Испании представителями Мадридской школы» [67, 31]. Подойти к «ядру личности» можно, только опираясь на доктрину «жизненного разума», которая снимает противоположность рационализм — иррационализм, поскольку «разум» из «антижизненного» становится «жизненным», способным постигнуть жизнь человека «изнутри».

Что же представляет собой этот новый метод постижения? Каково открываемое им «ядро личности»? Для ответа на эти вопросы необходимо рассмотреть в основных чертах доктрину «жизненного разума».

В первую очередь нужно выяснить, как ортегианцы понимают сам процесс философствования, что понимают под «разумом».

Во «введении в философию» Мариас принимает различие Ортеги «мышления» и «познания» (*pensamiento, conocimiento*). Мышление — это то, «что мы делаем — *что бы то ни было* — для выхода из сомнения, в котором мы оказались, чтобы вновь прийти к определенности». Познание представляет собой частную историческую форму мышления, заключающуюся в «разрешении жизненной мистерии через формальное функционирование механизмов интеллекта, через предельное использование понятий и их комбинирование в рассуждениях» [76, V, 530—531].

Мышление не обязательно имеет форму познавательной деятельности. Философия и наука как способы реагирования на мир, основанные на познании, со временем вообще могут исчезнуть, если мышление примет иную, чем познание, форму.

Мариас проводит тщательный исторический и этимологический анализ различных древнегреческих, латинских и новоевропейских определений разума. Разум (мышление у Ортеги) определяется в итоге так: «Давать себе отчет о чем-либо или осознавать нечто» [66, II, 152]. Крайняя неопределенность такого «определения» служит отождеств-

лению «мышления», «разума» с любым реагированием человека на мир — в этом-то смысле «человек конститутивно разумен». Научное познание является только одной из форм «реакции» на мир, не единственной (что верно) и не отличающейся от других с точки зрения истинности (с чем, естественно, нельзя согласиться). По Мариасу, «разумность» человека понимается столь широко, что она растворяется в любых формах взаимодействия человека с миром. Если Гегель хотел «поднять» все эти формы на уровень мысли, логики, то ортегианцы низводят рациональное мышление к дологическому уровню, приравняв его к простой «реакции» на окружающий мир.

Подобно Ортеге, Мариас видит основную роль мышления в восстановлении состояния «уверенности» (*certidumbre*), которое отсутствует у потерявшего «верования» и пребывающего в «сомнении» индивида. Пребывание в «верованиях» характеризуется Мариасом как состояние «истинности». «Истина прежде всего есть, — пишет Мариас, — состояние, в котором мы находимся, когда знаем, на что опереться, и, во-вторых, то, что дает нам возможность вновь обрести потерянные безопасность и уверенность; только последняя, которую можно было бы назвать истиной познанной, восстанавливает нас в первой, т. е. в состоянии истинности, в котором мы находились до этого, сами того не зная» [66, II, 82]. Идея истины вообще появляется в сомнении и неуверенности, чтобы из них выбраться и восстановить равновесие с окружающим миром. Человеку, который находится в «состоянии истинности», сама истина не нужна. Только утратив верования, человек начинает различать истину и ложь. «Истина» вообще возможна потому, что ранее было «состояние истинности», т. е. «жизнь в кредит» в верованиях, аутентичное существование: «Истинное верование есть верование аутентичное, в котором я нахожусь, с которым я чувствую себя солидарным, на которое я опираюсь, чтобы жить».

Любая «идея истины» становится в конце концов верованием, поскольку «истина», к которой

приходят, превращается в истину, в которой находятся, и то, что было идеей, начинает функционировать как верование» [66, II, 96].

Сходство ортегианства и прагматизма несомненно, особенно если учесть выше рассмотренное учение Ортеги о «сомнении» и «веровании»⁵. Общим источником является кантовская «прагматическая вера». Но есть и отличия. Как отмечает Ю. К. Мельвиль, для прагматизма характерен анализ «верований» в двух аспектах: «Во-первых, вера связывается с готовностью действовать, с типом поведения и, следовательно, рассматривается в бихевиористском плане; во-вторых, она понимается как особое состояние сознания, противоположное состоянию сомнения, и выступает в психологическом плане» [11, 258]. Первый аспект наименее свойствен учению Ортеги, так как последний отвергает любые «объективирующие» теории человеческого поведения. Иначе решается и психологическое сопоставление «сомнения» и «верования»: Ортега не отождествляет сомнения с «раздражением» а веру — с «удовлетворением», как это было у Пирса. Сомнение сходно с отчаянием «потерпевшего кораблекрушение» человека, а верование обозначает выход из такого состояния, обретение почвы под ногами. «Сомнение» и «верование» характеризуют прежде всего аутентичность человеческого существования.

Аутентичность жизни индивида связана с аутентичностью верований его времени. Отношение к истине может быть различным в разные эпохи. «Классические эпохи, — пишет Мариас, — это эпохи истинных верований, когда человек опирается на почву, с которой действительно солидарен, и живет в строгой аутентичности». В эпохи «сомнения» многие люди живут с «истиной на горизонте», в стремлении обрести аутентичное верова-

⁵ Многие исследователи отмечают, что из всех вариантов экзистенциальной философии ортегианство ближе всех к прагматизму, хотя сам Ортега резко отрицательно характеризовал прагматизм У. Джемса. Это не мешает П. Лайну, представителю Мадридской школы, опираться при анализе «верований» как на Ортегу, так и на Джемса. О сходстве ортегианства и прагматизма писал Д. Маккуорри [см. 64, 30—31].

ние: «это форма жизни интеллектуала в полном смысле слова, она равна первой по аутентичности (хотя стоит под противоположным знаком) — таковы два возможных способа жизни в истине»: Третье отношение к истине, наиболее распространенное среди людей, есть существование, опирающееся «на репертуар менее или более связанных верований, с которыми человек не чувствует себя до конца солидарным» [66, II, 97—98], — такова жизнь в «правдоподобности». Наконец, аномальным и парадоксальным является отношение человека, выраженное в «жизни против истины», которое оказалось доминирующим в современном мире. Страх и ненависть перед истиной — таков, по Мариасу, предел неаутентичного существования.

«Два возможных способа жизни в истине» Мариаса суть религиозная вера и «философская вера» (Мариас не употребляет последнего термина, но нетрудно увидеть здесь сходство с другими экзистенциалистскими доктринами «теистического» толка, с учением о соотношении веры и разума Ясперса в первую очередь). «Классические эпохи» Мариаса — это те периоды, когда устойчивая иерархия верований определяет жизнь каждого человека, прообразом выступают средние века. «Чудо, тайна и авторитет» религии принимаются человеком без сомнения: они выступают в качестве основания и в то же время вершины всех остальных верований. Но как только наступает кризис всей системы верований, авторитет рушится, и аутентично существуют те, кто из бездны сомнения, отчаяния приходит к «жизни в истине», т. е. к вере. Философия есть «путь» к восстановлению «жизни в истине». Обнаруживший себя в болезненном состоянии сомнения, индивид начинает понимать, что «идеи» и «верования», в которых он жил, неаутентичны, не являются его собственными: источником большей части этих интерпретаций реальности выступает общество: «Реальность закрыта обществом и историей, сетью интерпретаций, которая дана мне в первую очередь, и поэтому непосредственным требованием познания является освобождение реальности от этой сети, чтобы раскрыть ее

в ее самости» [66, II, 129]. Речь идет здесь не об освобождении от «идолов» — «снятие интерпретаций» Мариаса есть «очищение» реальности от тех интерпретаций, которые были созданы другими людьми, чтобы индивид создал независимую от них, «аутентичную», поскольку чужие интерпретации непригодны для оказавшегося в сомнении и дезориентированного человека.

Такого же рода проблема, считает Мариас, поднималась и ранее, начиная с различения «пути истины» и «пути мнения» у Парменида, а особенно ярко она была поставлена Декартом, универсальное сомнение которого, однако, было иллюзорным в силу антиисторизма. Методом «снятия интерпретаций» должна быть история. «Мы исходим из интерпретации реальности, — пишет Мариас, — которую принимают обычно за саму реальность; но если подойти исторически, то наше верование, казавшееся нам неподвижным и безопасным, самой реальностью, оказывается чем-то созданным когда-то людьми» [66, II, 131]. Поэтому утвердившиеся интерпретации реальности должны быть сняты, а история есть «органон этого методологического регресса от интерпретации к открытию реальности, так же как сомнение было для картезианства переходом от полученных идей к идеям очевидным» [66, II, 132].

Мариас подвергает критике два традиционных способа отличения «реальности» от «интерпретации»: экспликацию и дескрипцию. Метод всех частных наук, экспликация, всегда заменяет непосредственно данное чем-то иным, редуцирует непонятное к понятному, следствия к причинам. Но тогда, считает Мариас, редуцируется и принципиально нередуцируемое — сама реальность. Дескриптивные построения Гуссерля и Дильтея также не приводят исследователя к самой реальности. Гуссерль редуцирует «экзистенциальную позицию»: «безличное сознание» Гуссерля предает забвению персональное существование, «радикальную реальность человеческой жизни». Описательная психология Дильтея или экзистенциальный роман Унамуно представляют собой только первую сту-

пень постижения «радикальной реальности» (realidad radical).

В центральной формуле ортегианства «Я есть я и мои обстоятельства» первое «Я» обозначает «радикальную реальность человеческой жизни», в пределах которой взаимодействуют второе, индивидуальное «я» и «обстоятельства». «Радикальная реальность есть «жизнь» индивида, его дорефлексивное существование, частями которого являются рефлексизирующее «я» и «обстоятельства», «жизненный мир» этого «я». Континуум вещей и воспринимающего их человека, субъекта и объекта, представляет собой «радикальную реальность», в которой «укоренены» (están radicados) все остальные реальности на дорефлексивном уровне «жизненного чувства», «переживания». «Я есть я и мои обстоятельства» соответствует «бытию-в-мире» Хайдеггера. В «Я» всегда присутствуют «обстоятельства», т. е. человек находит себя сразу «в мире», который дан ему как возможность действия в «прагматических полях» (campos pragmaticos). В этом смысле для Ортеги «человек есть в первую очередь и фундаментально — действие ... Судьбой человека является, следовательно, первичное действие» [76, II, 123]. И если онтическое, рефлексивно-рассудочное «я» погружено в повседневные «дела», «хлопоты», «заботы» (quehacer — этот термин соответствует хайдеггеровской «заботе»), то онтологическое «Я», «радикальная реальность человеческой жизни» проявляют себя в качестве «первичного действия» в форме выбора, проекта.

Научное познание неприменимо к «радикальной реальности»; напротив, сами научные теории суть только «укорененные реальности» и становятся понятными только вместе с «пониманием» той «жизни, в которой они присутствуют. Поэтому в самой жизни должны быть поняты все остальные «реальности», в том числе интерпретации, данные человеку обществом и историей. «Жизненный разум» является «историческим разумом» так как история дает возможность «снять» привнесенные извне интерпретации, уяснить «саму реальность» и жизнь другого человека.

«Любой жизненный акт, — пишет Мариас, есть интерпретация, а не только «интеллектуальный акт»... — Жить уже значит понимать, первичной и радикальной формой интеллекции является жизнедеятельность... и понимать — значит соотносить нечто с тотальностью моей жизни в ее движении, т. е. в процессе осуществления жизни, проживания. Сама эта жизнь делает вещь интеллигибельной, поместив ее в свою перспективу, внеся ее в свой контекст и заставив ее в нем функционировать» [66, II, 171]. Так человек перестает отождествлять интерпретации других людей и реальность, как только он осознает их укорененность в «радикальной реальности» его собственной жизни. После этого любая интерпретация становится понятной как исторически возникшая, а жизнь того или иного человека можно описать, обратив внимание на те «обстоятельства», в которых она протекала.

Мариас следующим образом описывает ступени «метода жизненного разума», который очищает реальность от прошлых интерпретаций и даст возможность понять исторически любую реальность.

1) Войти в контакт с реальностью, которая вызывает сомнение, т. е. взять ее в той форме, «в которой ее характер и структура даны нам в жизни; таким образом, вместо того чтобы искать интеллектуальное местопребывание объекта, исходить из понятий и дефиниций, нужно устремиться к ее переживаемой наличности в наиболее непосредственной форме».

2) Различить реальность и интерпретацию реальности, т. е. «отвергнуть решение, предполагаемое «данной» интерпретацией, чтобы удержать реальность в самой ее вопросительности, т. е. как нечто проблематичное, с чем я столкнулся, не зная на что мне опереться».

3) «Соотнести эту реальность с тотальностью жизни, в которой она дана, другими словами, внести реальность в ее действительный контекст, представить реальность в интегральной перспективе жизни, в конкретной ситуации ее функционирования».

4) Выделить ее из комплекса других вещей,

«вместе с которыми она дана, без которых ее нет, но с которыми она не идентична».

5) «Исследовать ее самость или сущность, разыскивая ее необходимые условия (*los requisitos*) в смысле данном Лейбницем этому термину, которые ее обуславливают и конституируют».

6) «Изучить эту реальность в ее конкретности, т. е. в обстоятельствах (*circunstancialmente*). Необходимо соотнести эту реальность, действительно или в воображении с моей жизнью, единственным «местом», в котором она аутентично реальна, и таким образом увидеть ее внутри репертуара моих взаимосвязанных действий, к ней отнесенных».

7) Для понимания этой реальности «мне необходима тогда абстрактная теория жизни».

8) «Наконец, из этой жизни, в которой укореняется реальность, необходимо двигаться, осмысляя (*dando razón*) ее измерения, которые мы ранее обнаружили и которые нас заставили... прибегнуть к жизни в ее тотальности» [66, II, 173—174].

Таким образом, считает Мариас, любая реальность может быть освобождена от скрывающих ее интерпретаций, а индивид создает одновременно новую, собственную, интерпретацию и реальность, поскольку с изменением «перспективы» меняется и «реальность». «Единственный способ быть живым — жить, а единственный способ говорить о жизни — значит рассказать о ней в ее конкретности. Рассказ есть форма презентации и выявления человеческой жизни в ее внутренней артикуляции, в ее жизненной связанности» [66, II, 177]⁶.

По правилам метода Мариаса, научную теорию, скажем, теорию относительности, можно рассматривать, только включив ее в «жизнь» Эйнштейна, «рассказывая» всю совокупность связей «я» Эйнштейна и «обстоятельств» в его «жизни». Человеческая жизнь понимается как поток ситуаций, а потому должна рассматриваться ситуационно, «в обстоятельствах» — таково основное требо-

⁶ «Исторический разум», когда речь идет о жизни того или иного индивида, становится рассказывающим, «нарративным разумом». История, по Мариасу, есть процесс «рассказывания».

вание «жизненного разума», с которым нельзя не согласиться, если взять его само по себе. XVIII век наделял человека какой-то раз и навсегда присущей ему природой — Ортега и его ученики видят в этом «трагическое заблуждение». «Субстанция человека, — пишет Ортега, — есть его изменчивость и историчность. У человека нет «природы», у него есть история. Его существование... разнообразно и многогранно в каждое время и в любую эпоху» [81, 145]. Ортега считал, что говорить о «природе» человека нельзя, «ибо у человека нет природы. Человек — это не его тело, которое есть вещь, не его душа, сознание или дух, которые также суть вещи. Человек — это не вещь, но драма, его жизнь, чистое и универсальное событие, совершающееся с каждым из нас, и в этом свершении каждый, в свою очередь, есть событие» [86, 200]. Какое-либо фиксированное бытие, существование, не присущи человеку, «реальности», которая не допускает применения к ней методов частных наук. Поэтому «мы должны... радикально освободиться от физического, природного подхода к человеческому элементу. Другими словами, крушение физического разума освобождает место для жизненного, исторического разума» [86, 182].

Критика узости рационализма просветителей (а именно они подвергаются ортегианцами особенно резкой критике) была и является общим местом у многих буржуазных философов XIX—XX веков. Но задолго до них истинную критику концепции «природы» человека осуществил Маркс, да и в целом можно сказать, что материалистическое понимание истории и историзм нераздельны. Однако требование рассматривать любое явление конкретно-исторически ничего общего не имеет с ортегианством.

Прежде всего сама цель исторического познания вовсе не сводится к «снятию» интерпретаций, которые, к тому же являются совершенно равноправными и равновозможными. Это «снятие» чужих интерпретаций необходимо, согласно Мариасу, для «аутентичного» видения мира, каковым может стать какая угодно интерпретация, лишь бы она

была собственной. Удивительно то, что Мариас считает, будто, освободившись, «очистившись» от интерпретаций других людей, человек видит «саму реальность». Скорее, такое «очищение» приведет к полной потере памяти, так как сам Мариас признает, что большая часть «идей» и «верований» дана человеку обществом и отказаться от них невозможно. «Сняв» все интерпретации, человек окажется и без собственной. К тому же человек никогда не стал бы заниматься «переинтерпретацией», если он заранее знает, что его воззрение будет столь же истинным (или столь же ложным), как и все им отвергнутые. Особенно это относится к деятельности ученого: создаваемая последним теория ценна для последнего не тем, что она абсолютно оригинальна, но тем, что открывает нечто новое в сравнении с теориями предшественников, которые не отвергаются с порога, — только на их основе может быть создано новое в науке.

Работа ученого-историка сводится Мариасом к труду писателя над биографическим романом, который должен сопереживать своему герою, а его личность «соотносить с тотальностью жизни» автора. Сколь бы К. Поппер ни был далек от подлинно научного рассмотрения исторического процесса, его критика Дильтея (которая от первого до последнего слова относится и к ортегианству) верна, когда он пишет о том, что «психологический процесс со-переживания не является существенным» для исторического исследования, но только вспомогательным средством [см. 88, I, 44—46]. Конечно, историческая наука предполагает анализ биографии того или иного исторического лица, но свестись к «рассказыванию» до этого «сопережитой» биографии она никак не может. Подобно всем экзистенциалистам, ортегианцы рассматривают жизнь как поток ситуаций, объяснить которые невозможно, которые можно только истолковать, «рассказать» [см. 66, II, 187].

Мариас настаивает на том, что иррационализм экзистенциализма «преодолевается» в ортегианстве потому, что, в отличие от некоторых философов этого направления, Ортега писал о возможности

познания «жизни», как собственной, так и другого человека, используя вышеперечисленные «правила метода» и «ситуационную логику» (т. е. рассказ в единичных суждениях). Но «познаваемость жизни» с помощью «исторического разума» мало чем отличается от герменевтики Дильтея, на которую опирались и другие экзистенциалисты. «Нарративный разум» Ортеги и Мариаса отличается от идиографического метода Баденской школы и герменевтики Дильтея тем, что и «реальность» природы исследуется как «историческая», т. е. как история разных теорий, интерпретаций, «перспектив». Все точки зрения одинаково истинны и одинаково ложны — таков вывод Ортеги, который нельзя не признать доведенным до абсурда релятивизмом.

Другое отличие от историцизма Дильтея (и сходство со всеми экзистенциалистами) заключается в том, что релятивизм соседствует в ортегианстве с метафизикой, с онтологической конструкцией. Мариас признает, что «описанию» необходимы какие-то точки отсчета, ибо иначе история может быть «рассказана» как угодно. Седьмое «правило метода» Мариаса утверждает необходимость «абстрактной теории жизни»: «Необходимо трансцендировать реальность в обстоятельствах, чтобы понять ее как конкретность определенных или инвариантных структур, которые являются значениями, превращающимися в аутентичные смысловые функции при получении содержания от обстоятельств» [66, II, 181]. Беспредпосылочный историцизм является только одной стороной ортегианства. Релятивизм бесконечного множества одинаково истинных «перспектив» обосновывается в метафизике, изучающей неизменные априорные структуры «радикальной реальности человеческой жизни», а «описание» опирается на «аналитику человеческого существования» как такового, т. е. нечто внеисторичное, данное на все времена (сколь бы часто Ортега и Мариас не подчеркивали, что речь идет всегда о «моей жизни»). Подобно другим экзистенциалистам Ортега совершает поворот от отрицания какой-либо определенности, детерминированности извне у человеческой «жизни», «здесь-

бытия», «экзистенции» к утверждению наличия неких априорных структур, без которых человеческая жизнь немыслима. Хотя Ортега и Мариаз крайне редко употребляли термин онтология, речь идет о конструкции, которая многими своими чертами напоминает фундаментальную онтологию Хайдеггера, исходным пунктом которой была «аналитика здесь-бытия». Правда, вопроса Хайдеггера о бытии Ортега не задает: для Ортеги существует только «человеческая жизнь»⁷. Хотя Ортега отрицал наличие «природы» у человека, в данном случае речь идет все-таки об определенном понимании человеческой природы, основных особенностях бытия человека — как еще назвать совокупность самых общих характеристик, всегда человеку присущих? В многочисленных работах Ортега пытался определить «собственно человеческое» в его отличии от минерального, растительного и животного.

В работе «Витальность, Душа, Дух», которая была написана во время увлечения философией жизни», Ортега пытался, рассмотрев три обозначенные в заглавии сферы, определить «собственно человеческое». Находил он его тогда среди эмоций, переживаний, аффектов — того, «что мы называем душой». Между витальностью, которая определенным образом «подсознательна, темна и спрятана в глубинах нашей личности, — пишет Ортега, — и духом, который мыслит и желает, есть средний район, более ясный, чем витальность, и не столь освещенный, как дух» [76, II, 144]. Витальное и разумное, по Ортеге, суть не свойства индивидуальности, но наиболее всеобщие черты, объективные, зависимые или от природы, или от культуры. Они тождественны в людях, отличия чисто количественные. В то же время чувства и переживания индивидуальны. «Думать — значит выходить за собственные пределы, растворять себя в универсальном духе. Любить, напротив, значит уходить от всего, что не есть Я, и через личную инициативу, на собственный страх и риск, осуществлять про-

⁷ О полемике Ортеги и Хайдеггера по поводу «вопроса о Бытии» [см. 76, VIII].

чувствованное действие» [76, II, 162]. Целостность этих переживаний является для Ортеги «душой», отличающей человека от остального мира и от других людей.

Но в 30-е годы Ортега отмечает и такой подход к «подлинному» — перед ним встал вопрос: что есть действительно аутентичное «Я»? Если целиком аутентична область переживаний, то все люди ведут аутентичное существование, ибо зачатки переживаний имеются у любого дикаря, их не лишены даже самые сухие ученые-рационалисты. Между тем размышления о европейском кризисе, о наступлении «человека-массы» на культуру ведут Ортегу к иным выводам как о структуре душевной жизни, так и о том, где можно найти «подлинность», аутентичное бытие человека.

Показательной, по мнению Ортеги, является ситуация, в которой человек оказался в современном мире: «Весь мир находится в волнении, — пишет Ортега, — вне себя, а пребывая в другом, человек теряет свой наиболее существенный атрибут: возможность размышлять, сосредоточиться на самом себе, чтобы выяснить в согласии с самим собой и уточнить, во что же он верит, что поистине ценит и что презирает» [84, 36]. Люди живут не размышляя, механически, в состоянии сомнамбулизма. Именно эта ситуация заставляет человека нашего времени, говорит Ортега, пристально рассмотреть собственные существенные черты, которые отделяют его от мира животных. «Нигде лучше мы не увидим того, что способность размышлять есть поистине существенный атрибут человека, чем в зоопарке, перед клетками с нашими двоюродными братьями-обезьянами» [84, 36]. Обезьяны постоянно насторожены, вслушиваются в сигналы окружающей среды, а когда такого рода сигналы не поступают — они просто засыпают. Животное «не управляет собственной жизнью, не живет изнутри самого себя, но всегда насторожено по отношению к находящемуся вне его; оно есть нечто другое, чем оно само», и, напротив, «объекты и события окружающей среды, управляющие жизнью животного, движут им, как марионеткой» [84, 37]. Эту ситуа-

цию Ортега называет *alteración*, т. е. пребывание в другом, под управлением чего-то другого, чуждого, в отчуждении. Подобно животному, человек существует в отчуждении, но он наделен и стремлением выйти за его пределы, что и есть сущностное определение человека.

Человек способен вернуться к самому себе, остаться наедине с собой. Ортега обозначает эту способность *ensimismarse*, что буквально значит «уйти в себя», «вернуться к себе», «самоуглубиться». Этот термин он вводит вместо традиционных «мыслить», «размышлять» (*pensar, meditar*) не случайно, поскольку Ортега всячески отгораживается от рационализма⁸. Но есть и сходство с обычным в трудах рационалистов противопоставлением разума и аффектов: только погрузившись в мир «самоуглубления», «самообретения» (*ensimismamiento*), человек преодолевает свою животность, существование в *alteración*, способен создать внутренний мир идей, проектов, планов.

Ортега подчеркивает роль практического освоения окружающего мира, сущностью же освоения он считает развитие техники. «Благодаря ей и по мере ее развития человек может возвращаться к самому себе. Но и наоборот, человек — техник, он способен модифицировать окружающей его мир в смысле приспособления его к своим нуждам» [84, 40]. Техника создает для человека «зону безопасности», благодаря которой он может без риска для жизни «уходить в себя». Но техника есть следствие, а не причина способности «ухода»: без нее не было бы техники. Какие-либо внешние воздействия, имеющие эмпирический характер, не могут оказывать влияние на внутренний, говоря кантовским языком, умопостигаемый мир «самообретения». Практические действия должны исходить из внутреннего мира «самообретения», иначе они яв-

⁸ Ортега неоднократно критиковал Паскаля, Кьеркегора и Унамуну за мистицизм, однако предлагаемая им процедура «самоуглубления», которая должна привести к единению с «подлинной реальностью», весьма напоминает то, что исследователи поздней античности называют «интровертивным мистицизмом» [см. 38, 78—85].

ляются чисто механическими, определенными извне, а потому «животными» действиями.

То, что Ортега говорит о «практическом», мало напоминает гегелевское решение проблемы практики (хотя движение от *alteración* к *ensimismamiento*, а потом к *praxis* понимается Ортегой как триадическое), и тем более далек он от марксизма. Идеи первого издания «Критики чистого разума», преломленные через призму работы Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», определяют конструкцию Ортеги. Человеческая деятельность опирается не на разумное познание мира: деятельность, да и сами акты мышления формируются базисной способностью воображения, фантазии. За способностью разума «отдавать себе отчет» об «обстоятельствах» лежит синтетическая деятельность воображения, и разум есть только одно из свойств способности воображения, составляющей сущность «самообретения». Идеи — это проявления воображения человека, находящегося в сомнении, созданные для выхода из него: рефлексия эквивалентна фантазированию, и любая научная или философская теория есть фантазмагория. «Если бы Лейбниц и Декарт, — пишет Ортега, — создав математику как «чистое понимание», сделали еще один шаг, они признали бы, что любое понимание есть воображение... Мыслить — значит только фантазировать» [76, VIII, 256]. Идеи вообще не являются отражением реальности: «это конструкции наших возможностей, наши чистые воображения, или чистые идеи» [76, IX, 184].

Возвеличивание Ортегой способности воображения многократно подвергали критике неотомисты, хотя критика их была малоосновательной. Они шли от известного положения схоластики, что воображение есть низшая, животная способность человека, а потому утверждали, что Ортега не проводит различия между животным и человеком. Доминиканец С. Рамирес особенно часто приписывал Ортеге естественнонаучное понимание человека, в чем Ортега был вовсе не «повинен». Напротив, Ортега придал способности воображения какой-то мистический ореол, видя в ней сущность челове-

ского. Он оторвал одну из сторон познавательного процесса и абсолютизировал ее. Воображение у Ортеги тождественно с творчеством как таковым, изобретением, которое отличает человека от животного. «Императивом аутентичности, — пишет Ортега, — является императив изобретения. Поэтому первичной способностью человека является фантазия» [76, VIII, 37].

Действительно, без воображения процесс творчества невозможен, а воображение человека отнюдь не есть нечто «животное», низшее. Человек «не только отражает мир, но и творит его», и воображение играет в процессе творчества огромную роль. Но у испанского философа любой акт мышления отождествляется с фантазированием, а данные науки оказались по этой причине «метафорами», «фантасмагориями», — образы кентавра или химеры ничем не отличаются от научного закона. Причем это не просто преувеличение, метафора, призванная обратить внимание на воображение не в ущерб другим сторонам процесса творения нового. Таково глубочайшее убеждение Ортеги. В работах «Что такое философия?», «Идеи и верования» и ряде других он специально оговаривает, что с точки зрения истинности «химера» и научная теория тождественны, поскольку все это — только «фантасмагории».

Вопрос о том, на каком основании, почему человек творит нечто новое, не возникает перед Ортегой: по его мнению, воображение творит совершенно автономно. Это не эмпирическое воображение, а фундаментальная способность синтеза нового, которая обуславливает «аутентичность» и свободу человека в «самообретении». Это и отличает человека от животного. И если теологи обвиняли Ортегу в том, что он отождествил человека с животным (а заодно сделал бога продуктом фантазии), то в действительности следует критиковать Ортегу за то, что он оторвал человека от всего остального, «эмпирического» мира, наделив его трансцендирующей этот мир «фундаментальной» способностью, ничего общего с миром не имеющей. Если бы человеческое сознание не отображало,

пусть неполно, внешнего мира, если бы человек творил *ex nihilo* мир идей, ничего общего не имеющий с объективной реальностью, он просто не смог бы существовать. Новая научная гипотеза или художественный образ являются продуктами творчества только при том условии, что они по-новому выражают объективно существующую ситуацию — это не творение *ex nihilo*. Для Ортеги характерна присущая именно религиозному мышлению оценка творчества. Только божественной способностью творить «из ничего» наделяется человек. Испанский философ отделяет эту «божественную» черту человека (творчество, «самообретение») от контингентной, механизированной жизни в *alteración*. Воображение, по его мнению, есть даже источник всех остальных человеческих душевных способностей, да и причина эволюции от животного к человеку. Первый антропоид, сумевший сосредоточиться на каком-то образе воображения, стал первым человеком⁹. История человека есть вообще история того, как человек овладевал силами своей способности воображения. «История разума, сеньоры, — читал лекцию Ортега, — есть история стадий, по которым шло приручение нашего необузданного воображения... и то, что мы называем разумом, есть только оформленная фантазия» [76, IX, 211]. Ортега сам отмечал, что рассказывает миф и не собирается подкреплять его фактическими данными. И неудивительно: трудно найти научные данные, которые могли бы подтвердить этот миф. Но они и не нужны Ортеге, поскольку речь идет вообще не об эмпирическом воображении, а о трансцендентном, которое, естественно, никак не может быть объяснено эмпирическими причинами.

Воображение не является единственной такого рода характеристикой человека: его отличает от эмпирического мира еще целый ряд черт. Обстоятельства даны человеку в качестве возможности

⁹ Гипертрофия воображения и биологическая «недостаточность» предка человека ввиду слабости инстинктов, считает Ортега, привели к возникновению человека.

действия; возможностей этих дано множество, и человек прокладывает свой жизненный путь, выбирая между ними. Выбор не будет аутентичным, если он зависит от чего-либо, эмпирически его обуславливающего: проект человека сверхъестествен, он есть нечто необъективируемое, никогда не превращающееся в бытие. В этом смысле человек всегда свободен, «он не свободен не быть свободным». Он всегда должен выбирать и никогда от выбора не отрешен. В основании проекта лежит устремленность в будущее — сходство с Хайдеггером и Сартром несомненно¹⁰. Это чисто экзистенциалистское положение об абсолютной свободе выбора и «детерминированности будущим» настолько часто пропагандировалось «философами свободы» всех стран, что стало символом веры этого направления в современной буржуазной философии.

Превращенный в «экзистенциал» факт целеполагания в процессе человеческой практики, правда, соседствует в экзистенциализме с прямо противоположным утверждением абсолютной (и опять-таки «фундаментальной», а не эмпирической) необходимости. Но если экзистенциалисты религиозного толка «снимают» это противоречие в божественном примирении всех противоположностей, то у «забывших бога» представителей этого направления это противоречие становится самым настоящим парадоксом.

Не избегал его и Ортега. Рядом со «свободой» стоит другой экзистенциал — «призвание» (*vocación*). Ортега определяет «призвание» как «интегральную и индивидуальную программу экзистенции». Если внешний мир и влияет на человека, предоставляя возможности для реализации, то собственно миром человека он становится лишь в совокупной программе человеческого существования, в «призвании», дающем каждому моменту существования внутреннее значение. «Аутентичное «Я» каждого человека есть его призвание» [76, IX,

¹⁰ Удивительной поэтому кажется резкая неприязнь Ортеги по отношению к сартровской концепции свободы — один французский исследователь учения Ортеги [см. 35] без труда изложил его языком Сартра.

97], — утверждает Ортега. Сам по себе термин «призвание» (при-звание) говорит о каком-то внешнем «призыве» по отношению к человеку. У Ортеги оно таковым и является; извне данной «миссией» конкретной экзистенции. Человек может выбрать что угодно, но аутентично он существует, только выполняя свою запрограммированную свыше миссию. Свободен человек и по отношению к призванию, ибо может от него отказаться, выбрав неаутентичное существование, навязываемое ему внешним миром. Но тогда он теряет мир внутренний, оставляет «должное» ради «преходящего». В человеке действует императив аутентичности — Ортега отталкивается от кантовской этики. Но если для Канта свобода заключается в принятии единственного, категорического императива, который содержит в себе основание любого гуманизма — видеть в человеке цель, а не только средство, то ортегианский «императив аутентичности» может требовать все, что угодно. Человек может иметь «призвание» быть вором или убийцей (Ортега сам приводит этот пример), и если он это свое призвание или миссию не исполняет, поддавшись воспитанию других людей, то теряет самого себя. Для Ортеги «призвание», т. е. необходимость поступать, как должно, есть слепой рок, раз и навсегда данная человеку судьба [см. 80].

Ортега часто говорит об ответственности человека за каждый свой поступок, но какого рода ответственность может быть перед роковой силой «призвания»? Ведь познать «призвание» нельзя, его можно только почувствовать: «Человек узнает свое уникальное призвание только по чувству удовольствия или неудовольствия, которое имеет от каждой ситуации» [76, IV, 406]. Но это возвращает вопрос «на круги своя» — как же можно по эмпирическому чувству понять «глубочайшую» основу жизни — призвание? Кант указывал достаточно точно, что удовольствие и неудовольствие основой какой-либо этики быть не могут. К тому же Ортега определяет удовольствие через призвание: удовольствие доставляет «жизнь, посвященная занятиям, которые являются единственным призванием для

каждого» [76, IV, 406]. Логический круг очевиден, да логика и не может не отказать, если темную силу ортегианского «призвания» начать растолковывать не языком мистики (чего Ортега не хочет делать), а языком философии.

Неудивительно поэтому, что «мягкие» критики Ортеги из схоластов говорят именно о религиозных корнях его понятия «призвание». Так, Ф. Гоенэча пишет: «Без божественного присутствия вопрос о призвании повисает в воздухе. ...Ортегианская доктрина должна подводить его к этому вопросу, и вся его концепция призвания громко призывает к божественному присутствию» [49, 192]. Правда, бог Ортеги, возродившийся после ницшеанской «смерти», более сходен со слепой силой античного фатума. Но во всяком случае в «безбожной» философии Ортеги присутствуют теологические темы: предопределение, призвание, свобода воли, стоящие «по ту сторону» эмпирически-контингентного мира.

Все указанные выше характеристики являются, по Ортеге, «априорными условиями человеческого существования»: без «бытия-в-мире» («Я есть я и мои обстоятельства»), «проекта», «призвания» нет человека. Как мы уже отмечали, анализируя эту доктрину Ортеги и Мариаса, конечным пунктом при «снятии» интерпретаций является «радикальная реальность». Исходя из этой реальности «жизни каждого» возможно построение аутентичной интерпретации. «Жизненный разум» высвечивает в «жизни» условия существования самой жизни, а потому присущих жизни каждого. «Это необходимая структура, а потому универсальная; она есть а priori по отношению к каждой жизни» [71, 81]. Такого рода «аналитическая структура» была описана Мариасом во «Введении в философию» и в «Идее метафизики». Отталкивался он от вышеупомянутых «экзистенциалов» Ортеги, добавив еще в качестве «жизненных а priori» «временность», «футуризацию или антиципацию через воображение будущего», наделенность языком, социальность бытия-в-мире, конечность жизни, смертность и целый ряд других.

Подобно всем экзистенциалистам, Мариас объявляет эти характеристики онтологическими в противоположность онтическому. Только исходя из этих апприорных условий, считает Мариас, можно понять реальную жизнь человека. Апприорная аналитика конкретизируется в эмпирических структурах, исследуемых «метафизической антропологией», а затем в социологии и других эмпирических науках. Но все они невозможны без метафизического усмотрения «аналитики».

Чтобы «обрести себя», человек как бы развертывает из «радикальной реальности» все остальные «реальности». Весь мир имманентно дан человеку, разворачивается «в его жизни» и вне ее не существует. Мариас считает вслед за Ортегой, что определяет человека не прошлое, а проект, будущее. Но будущее конструируется воображением человека, а отсюда следует, что весь мир создается воображением из ничего.

Таким образом, человек в ортегианской теории оказался весьма странным существом: творцом мира «из ничего», не имеющим никакой основы, материала для такого творения. Мариас, говоря об «аналитике», вполне правомерно связывает вопрос о «познании самого себя» с познанием мира. Но возможно ли знание самого себя до и вне знания о мире — ведь апприорная аналитика именно такова, что знание о ней абсолютно противостоит всякой «объективации». «Все можно свести, — пишет Мариас, — к двум радикальным и неотделимым друг от друга вопросам: ...1) Кто Я? 2) Что со мною будет?». Причем первый связан с человеком в его «радикальном одиночестве», вне эмпирии, а второй — с его сосуществованием с другими людьми и со всем миром. Ответить на эти вопросы одновременно невозможно: «Знание первого обозначает незнание второго; а насколько есть ответ на второй, исчезает личностный характер этого Я, превращающегося в Что, в какую-то вещь» [71, 45]. Когда же человек пребывает «у себя», сознавая свою личностность, он ничего не может сказать о мире, да и о себе как существе эмпирическом, не знает, «что с ним будет». Мариас признает, что,

отвечая на первый вопрос (а вся его философия посвящена ответу именно на него), он рассматривает человека вообще вне мира, в царстве воображения, т. е. в воображаемом мире. А конкретные науки, выясняющие закономерности самого мира, забывают о персональном «кто», интересуются «что».

Такой «принцип неопределенности» во многом напоминает кантовскую постановку вопроса о свободе и необходимости, и преодолении этой антиномии ни у Мариаса, ни у других ортегианцев найти нельзя. Человек в их философии — оторванное от мира, поистине «воображаемое существо» ровно настолько, насколько он человек. Подобное исследование «изнутри» и не может дать ничего иного, кроме принципиально неverifiedируемых образов.

Подводя итог рассмотрения «доктрины» жизненного разума», можно отметить, что какого-либо «преодоления» экзистенциализма в ортегианстве нет и быть не может, поскольку учение Ортеги есть один из вариантов экзистенциальной философии и разделяет все недостатки последней. «Витальный солипсизм» — эта характеристика вполне правомерно может быть употреблена по отношению к «рациовитализму». Невозможность выведения всего мира из «жизни» человека, оторванной от мира как нечто трансцендентное; неразрешимые противоречия «проекта» и «призвания», доведенного до предела релятивизма «перспектив» и «априорной аналитики», годной на все времена, свободы и необходимости, подрывают это учение.

Именно на это обратили внимание некоторые последователи Ортеги, которые попытались превратить субъективный идеализм учителя в объективный, который мог бы одновременно быть опорой для теологии и не отрицал в столь явной форме всякое значение научного познания мира.

§ 3. «Метафизика индивидуальности» К. Субири

Многие исследователи экзистенциализма отмечали зыбкость границ между «теистическим» и «атеистическим» направлениями этого учения. «Те-

изм» Марселя и Ясперса далек от христианской ортодоксии, а подчеркнутый «атеизм» даже столь антирелигиозно настроенных философов, как Сартр или Камю, всегда обращен к теологическим вопросам. Достаточно вспомнить героев-богоборцев в романах и пьесах этих авторов. Показательной в этом отношении является философия Хайдеггера, учение которого вообще трудно классифицировать в рамках дилеммы «теизм — атеизм». Один из крупнейших западных исследователей экзистенциализма Д. Маккуорри (который, кстати, сам отталкивается от Хайдеггера в теологических работах — «Принципах христианской теологии» например) отмечал, что «бытие» Хайдеггера многими своими чертами напоминает христианского бога: «Конечно, — пишет Маккуорри, — Хайдеггер не отождествляет Бытия с богом, но тем не менее мне кажется, что было бы правомерно сказать, что Бытие заняло у него место бога. Ибо Бытие, несомненно, наделено большей частью атрибутов, которые традиционно принадлежали богу. Бытие непостижимо и является чем-то совершенно иным, чем *ens creatum*. ... Бытие трансцендирует мир и имманентно ему; Бытие есть источник откровения и милости» (65, 17). От анализа человеческого существования Хайдеггер перешел к «поискам Бытия» (об этом, правда, он заявил еще в «Бытии и времени»), что и знаменовало «поворот» в его философии.

В стане испанских экзистенциалистов ситуация была такова, что «поворот» от аналитики к онтологии совершился не в трудах Ортеги, но одного из его учеников — Ксавьера Субири. Субири попытался соединить идеи Ортеги и «раннего» Хайдеггера (ассистентом которого он был в конце 20-х годов) со схоластической традицией. «Философия Ортеги есть наилучшее введение в философию Субири», — писал П. Гарагорри, учившийся у обоих мыслителей; он полнее других осветил вопрос о преемственности в книге «Унамуно, Ортега, Субири» [46, см. также 45].

Но несомненны и отличия, о которых говорит даже стиль философствования. В отличие от Орте-

ги, Субири пишет не изящные эссе, а переполненные философскими «технизмами» и ссылками на Священное писание трактаты. В отличие от Ортеги и большинства других философов-экзистенциалистов, Субири не только совершенно свободно оперирует данными современного естествознания, но и пытается создать своеобразную философию науки¹¹. Синтез научного знания, экзистенциальной философии и католической теологии привел к построению сложной метафизической системы.

Ученики Субири выделяют три этапа его философской эволюции. Первый этап начинается с учебы у Ортеги, Гуссерля и Хайдеггера и заканчивается публикацией книги «Природа, история, бог» (1942) и уходом из университета в знак протеста против засилия узколобных фанатиков во всех высших учебных заведениях Испании и подавления интеллектуальных свобод после гражданской войны. Хотя уже на этом этапе появляются многие положения будущей метафизической системы Субири, в целом его позицию можно охарактеризовать как оригинальный «теистический» вариант экзистенциализма, центральным понятием которого является «религация», т. е. связанность человеческого и божественного. Во время второго этапа, который длился до начала 60-х годов и завершился публикацией фундаментального исследования «О сущности» (1962) [см. 104], Субири читал курсы лекций крайне узкой группе «избранных». Эти лекции прослушали виднейшие ученые Испании

¹¹ См., например, изложение его лекций по проблемам пространства и времени [см. 97]. Субири — знаток теоретической физики, биологии и антропологии (он был учеником Шредингера и де Бройля в физике, Рея Пастора и Цермело — в математике, Вай Геухтена, Слеманна и Гольдшмидта — в биологии). Кроме обычной для богословов латыни и древнегреческого (учитель Субири — В. Иегер) он часто обращается к восточным языкам — санскриту, арамейскому, ивриту, коптскому — в своих этимологических исследованиях, чем совсем не облегчает участь того, кто читает эти по-своему совершенные «суммы этимологии». Одним словом, Субири является энциклопедистом в науке, необычайно образованным теологом (по признанию как его почитателей, так и хулителей из среды теологов) и знатоком истории философии, особенно древнегреческой.

того времени, на некоторых из них учение Сублири оказало значительное влияние. В это время Сублири разрабатывает свою философскую антропологию, тщательно сверяя ее с данными конкретных наук. Третий, «метафизический» этап, продолжается и поныне.

Хотя многие положения Сублири остались неизменными, начиная с первых его статей 20-х годов, можно говорить об эволюции его философии от экзистенциализма к «философской антропологии», опирающейся на объективно-идеалистическую «метафизику реальности». Основные работы Сублири второго и третьего этапов его творчества (которые могут быть объединены в один) до сих пор не опубликованы, что затрудняет характеристику его метафизики и философской антропологии¹². Поэтому мы сосредоточим основное внимание на экзистенциальном учении Сублири — важном этапе развития экзистенциализма в Испании.

Книга «Природа, история, бог» состоит из ряда написанных ранее статей, и первая из них, озаглавленная «Наша интеллектуальная ситуация», ставит проблему кризиса европейской цивилизации. Тема эта является общей для всех экзистенциалистов, и диагноз болезни европейского духа, который ставит Сублири, многими чертами напоминает работы Ортеги 30-х годов.

На смену истинной интеллектуальной жизни, пишет Сублири, пришли всепоглощающие утилитаризм и антиинтеллектуализм. Позитивизм, прагматизм и историцизм стали типичными схемами мышления современного человека, а это привело к отрыву от мира самих вещей, от подлинной реальности, превратившейся в «факты», состояния сознания субъективистских теорий. Возникновение современного кризиса Сублири относит ко времени появления рационализма: «Декарт оказался впервые в истории человеческого мышления в трагичной и парадоксальной ситуации отделеннос-

¹² К настоящему моменту Сублири опубликовал книгу «О сущности» и ряд статей [см. 104, 105, 106]. В самых общих чертах философская антропология разбирается в статье «Философская антропология Мадридской школы» [см. 16].

ти не только от вселенной — это было реализовано христианством в начале новой эры, — но отделенным также от бога... Только без мира и без бога человеческий дух обнаружил себя в неуверенности во вселенной» [103, 230].

Ссылаясь на Ортегу, который писал о двух «великих метафорах», Субири утверждает, что «первая метафора», выраженная греческой философией, видит в человеке «часть мира, вещь среди вещей», а знания о мире сводит к впечатлениям, отпечаткам вещи в сознании. С Декарта начинается иное истолкование, «вторая метафора», согласно которой «человек есть не часть вселенной, но некто, в чьем сознании содержится вселенная, насколько она есть» [103, 238]. Так было потеряно первоначальное единство человеческого мышления и мира. Философия, потеряв связь с истоками, осталась наедине с собой и не способна найти бытие, мир, бога. «Когда человек и разум поверили, что они есть все, то потеряли самих себя; оказались определенным образом униженными. Таким вот образом человек XX века вновь обнаружил себя в одиночестве; на этот раз без мира, без бога и без себя самого. Особая историческая ситуация. Интеллектуально человеку не остается другого места в мире, кроме онтологического, где он может вписаться в реальность мира, бога и собственной экзистенции. Это абсолютное одиночество» [103, 27]. Необходимо бежать от собственной пустоты, от повседневности, поверхностности существования к тем основаниям, на которых строится мир — к бытию и истине.

Цель Субири — найти прочное основание для человеческого разума, который неизбежно терпит крушение, когда утверждает свою автономность, независимость от реальности. Субири подвергает справедливой и иногда меткой критике различные субъективно-идеалистические теории, прежде всего позитивистское низведение объективной действительности к чувственно данным «фактам». Нужно преодолеть разрыв мысли и реальности, разума и чувственности. Ничем неоправдан, считает Субири, разрыв «интеллигенции» и «чувствительности»: обе

суть моменты единого процесса познания. В каждом акте сознания присутствует как целое «чувствующая интеллигенция» (*inteligencia sentiente*). Человек движется не среди субъективных впечатлений, а среди самих вещей, живет в реальном мире, с вещами. «Мышление, — продолжает Сублири, — несомненно направлено на завоевание вещей, но это так только потому, что оно уже изначально движется среди них. Истина, как соответствие с вещами, предполагает предварительное нахождение в них. Имеется истина... радикальная и первичная: конститутивная погруженность интеллигенции в вещи» [103, 21—22]. Истина, как соотношение суждения и реальности, вторична, первично единство вещи и мысли.

Человеческое существование, утверждает Сублири, не есть часть вселенной, как это было для греков, но и мир не сводится к данным сознания, как думали идеалисты Нового времени. На смену этим «двум метафорам» должна прийти «третья метафора»: «Человеческая экзистенция обладает интеллектуальной миссией осветить бытие вселенной; человеческое бытие... состоит просто в аутентичном бытии истинным лучом вещей» [122, 239]. В луче конституируются не сами вещи, но их бытие, которого нет без света сознания: «В луче обретают они свое истинное бытие вещей» [103, 240]. Но любой луч имеет освещающий фокус, источник света. «Чувствующая интеллигенция» есть высвечивающий реальность луч, дающий бытие вещам, но бытие самого этого луча не автономно, оно независимо от воли и желания человека. Человек с рождения живет и движется в мире, с вещами, которые «актуализируются» сознанием человека, когда их освещает «иллюминирующий луч».

«Третья метафора» Сублири — это перетолкование «перспективизма» Ортеги с тем отличием от субъективистского учения последнего, что «иллюминирующий луч» создает перспективу не сам по себе и исходит не от самого индивида. Человек существует как луч и видит только в этом луче, но его существование зависит от источника света. Сублири не без основания ссылается на Платона и Ав-

густина, которые использовали этот же образ. Однако от платонизма Субири достаточно далек: это высвечивающее мир бытие человека не есть сознание последнего, «интеллигенция» — речь идет о глубинах экзистенции. Кризис современного мира есть кризис не только науки и философии. Субъективизм, утилитаризм и антиинтеллектуализм являются следствиями беспочвенности человека: «Потеря корней актуальной интеллигенцией есть только аспект потери корней всей экзистенции. Только то, что возвратит к новому укоренению экзистенции в ее первоначальных корнях, может восстановить в полноте благородное занятие интеллектуальной жизни. Издревле укоренение экзистенции имеет точное наименование: называется религацией или религией» [103, 27]. А для того чтобы найти корень человеческого бытия в нас самих, нужно, полагает Субири, искать в глубинах собственной экзистенции, т. е. осуществлять экзистенциальный анализ.

Этот анализ Субири проводит на основе аналитики Dasein Хайдеггера и учения о «радикальной реальности» Ортеги. Однако к выводам он приходит иным, чем эти индифферентные к религиозной проблематике мыслители. Субири согласен, что экзистенция первоначально обнаруживает себя «в мире», с вещами, что становление ее происходит в неразрывной с ними связи. «Человеческая экзистенция заброшена в вещи, и в этой заброшенности обретает бесстрашие существовать. Конститутивная нужда человека — его небытие без вещей — есть следствие заброшенности, его радикальное онтологическое ничто» («ничтожество» — *nihiidad*) [см. 103, 240]. Констатация «ничтожества» человека есть только начало пути. Заброшенность есть одновременно «включенность» (*implantación*) экзистенции.

Иначе понимается и «экзистирование». Это не только поток и смена ситуаций, непрерывный безосновный выход за собственные пределы. Экзистенция есть и то бытие, к которому человек приходит в процессе трансцендирования. Экзистенция у Субири не только исторична и изменчива, как

«жизнь» у Ортеги. Она содержит в себе и нечто постоянное, вечное бытие, и это «бытие определенным образом находится по ту сторону экзистенции в смысле «жизни» [103, 371]. Недаром в историцизме Субири видит один из симптомов кризиса нашего времени, поскольку историзируется вечное в экзистенции.

Но это бытие, по Субири, ничего общего не имеет с *ges*, субстанцией философов Нового времени, будь она даже духовной субстанцией, «Я». Это бытие — личность, которая «находит себя включенной в бытие, чтобы реализоваться». Личность есть онтологическое измерение экзистенции, тогда как «жизнь» есть способ реализации персонального бытия. Человек не «заброшен» в бытие, он «обнаруживает себя посланным (*enviado*) в существование, или ему послана экзистенция» — такова «миссия» человека. Он обнаруживает не только собственное становление в мире вещей, но и некую поддерживающую его в этом становлении силу — «откуда к нему приходит сама жизнь». Эта поддержка, опора и «делает нас бытием», ибо сам по себе человек «ничтожен»: «Человек не только есть ничто без вещей, он вообще сам по себе не «есть», так как не способен создавать самого себя, если нет того, что делает его создающим себя. Его онтологическое ничто радикально; он не только есть ничто без вещей и без делания чего-либо с ними, но он, кроме того, сам по себе не обладает силой быть делающим самого себя, чтобы прийти к бытию» [103, 37].

Таким образом обнаруживается, что кроме вещей, которые «имеются» (*lo que hay*), есть также то, что «делает, чтобы они имелись» (*lo que hace que haya*). Это и есть опора становления экзистенции, религация, связь с глубинными корнями собственного существования. «Мы должны экзистировать, поскольку предварительно связаны с тем, что нас делает экзистирующими. Эта онтологическая связь бытия есть религация... В религации мы находимся более чем подчиненными, поскольку мы связаны... с тем, что делает нас бытием» [103, 372]. В религации человек покорно следует воле того, от

кого мы «приходим в мир и получаем «миссию», а потому имеет место «покорность признания» перед тем, кто «делает, чтобы имелось» [103, 372]. Религация «фундаментальна», благодаря ей человек осознает связанность своей экзистенции со всем миром: «Только в человеке формально актуализируется религация; но в этой формальной актуальности человеческой экзистенции все является в религации, включая материальный универсум, как поле, освещенное лучом религированной фундаментальности» [103, 373]. Без религации человек обречен на субъективистскую слепоту к реальности.

Преодолеть субъективизм и «вернуться к самим вещам», считает Субири, можно, лишь вернувшись в лоно религии. Не что иное, как «обезбоженность» современного мира, приводит его к кризису, ибо люди забыли о своей «покорности» творцу. Более того, человек немыслим без религии, хотя сегодня и отвергает ее: «Религация и религия не суть нечто, что можно просто иметь или не иметь. Человек не имеет религии, но состоит в религации или религии. Поэтому можно иметь или не иметь религии, позитивной религии. Но с христианской точки зрения очевидно, что только человек способен на откровение, поскольку только он состоит в религации: религация есть онтологическая предпосылка откровения» [103, 374]¹³.

Религирован человек как личность, — Субири отвергает наличие «естественной теологии». Сама наша личность включает момент религации, а потому «религия не есть ни свойство, ни необходи-

¹³ Всеобщую «связанность» с богом в религации Субири доказывает путем этимологического анализа латинского «*religare*». Отметим, что Энгельс еще сто лет назад подверг критике подобные «изыскания»: «Слово религия, — писал Энгельс, — происходит от *religare* и его первоначальное значение — связь. Следовательно, всякая взаимная связь двух людей есть религия. Подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается не то значение, которое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своего происхождения» [1, 21, 293].

мость, но нечто отличное и высшее: формальное измерение бытия человеческой личности» [103, 374]. Так на место «естественной теологии» становится экзистенциальная философия религии, обнаруживающая в религии априорное условие существования человека как личности. Она связывает человека с богом еще до принятия им какого-либо символа веры.

Всем своим существом человек связан с богом, хотя очевидным для человека в религии он еще не является. Религия дает представление о «божестве», разум позднее распознает в этом «фундаментальном корне экзистенции» бога. Но разум не мог бы сделать этого, «если бы заранее онтологическая структура его личности, религия, не вводила интеллигенцию в сферу божества, в силу самого факта персонального и религированного существования» [103, 375]. Будучи религированным, человек находится не «с» богом, но «в» боге, в отличие от мира вещей, «с» которыми и среди которых существует человек.

Мы не будем останавливаться на том, как Субири рассматривает путь от религии, т. е. «божества», открытого человеку, к «божественной реальности», а от нее к самому богу, а также всех остальных проблем чисто теологического характера. Остановимся только на проблеме свободы в религии. Субири сразу отвергает представление о свободе, которое ограничивается пониманием ее как свободного или несвободного действия. Сама экзистенция человека есть свобода, существовать — значит освобождаться от вещей, и благодаря этому освобождению мы можем обращаться к ним, понимать их и модифицировать. Свобода обозначает тогда освобождение, свободную экзистенцию. Но экзистенция невозможна вне религии, а потому и свобода невозможна без нее. «Свобода существует только у сущего, включенного в максимальную фундаментальность своего бытия. Нет свободы без фундамента; *Ens fundamentale*, бог, не есть внешнее ограничение свободы, но эта фундаментальность придает человеку его свободное бытие» [103, 387—388]. Без религии, счи-

тает Субири, свобода была бы для человека максимальным бессилием и радикальным отчаянием, а с религией и богом он свободен и могуществен. Свобода вырастает из подчинения воле творца.

Но человек может отказаться от своей «радикальной» свободы. Атеизм есть проявление этого свободного отказа человека от истины, от той связи, которая конституирует само свободное бытие человека. «Экзистенция, которая чувствует себя несвязанной (*desligada*), есть атеистичная экзистенция, которая не пришла к собственным глубинам. Возможность атеизма есть возможность почувствовать себя несвязанным» [103, 392].

А чувство это возникает вместе с идентификацией жизни и бытия. Высокомерие, самовозвеличение, этот величайший грех, есть причина атеизма, фундаментальной формой которого является «бунт» (*rebeldía*). «Обожествление жизни» — другой, более глубокий вариант атеизма, обладающий идеалом человекобожества. Но сами эти варианты атеизма, отсутствия связи с богом, «дезлигации» возможны только потому, что есть религия и религия. «Открытость божественного, — пишет Субири, — не есть результат какого-то определенного опыта человека, будь он историческим, социальным или психологическим, но есть сам принцип любого возможного опыта» [103, 357]. В том числе и опыта атеистического заблуждения, считает философ, но кроме «персонального греха» есть «исторический грех»: наше время есть время атеизма, признает Субири, эпоха «дезлигации и дефундаментации». Причем философия оказывается выражением этой дезлигации, преисполнена «обожеванием экзистенции».

Ортега относится как раз к мыслителям, повинным в этом «обожевании». Субири предпочитает не критиковать открыто своих учителей, но подспудная критика Ортеги и Хайдеггера в его книге несомненна. Однако столь же несомненна для читателя связь религиозной системы Субири с «атеистическими» учениями данных философов. Свой анализ Субири начинает с экзистенции, «откры-

той» реальности и богу, а изложенная затем онтология опирается на анализ экзистенции, т. е. исходный пункт рассуждений Сублири тот же, что и у «забывших о боге» экзистенциалистов. Ортега видел основание человеческого мышления в дорефлексивных «верованиях», отмечая, что в «системе верований», всегда имеется доминантное верование. Сублири обозначил его как «религированность», т. е. присущую человеку по самому бытию до- и сверхразумную «связанность» с миром и богом. Если Ортега приходит к «витальному солипсизму», то Сублири обосновывает самое существование человека разумного сверхразумной «включенностью» в бытие, причем «включен» он волей творца. Собственно говоря, у Сублири присутствует своего рода онтологическое доказательство бытия бога, поскольку из наличия направленности к богу, религии, делается вывод о бытии бога, постигаемом разумом. Естественно, такого рода доказательство может убедить только того, кто уже верит и считает, что он «открыт» богу, — «укоренить в божественной реальности» неверующего оно никак не может, поскольку апеллирует не к разуму, а к вере.

Критика атеизма у Сублири поэтому направлена не против истинного атеизма, основой которого является научное мировоззрение, а против «бунта», не выходящего за пределы религиозного мирозерцания, в котором экзистенция заменила бога. Пока речь идет о такого рода «атеизме», рассуждения Сублири о «религии» и ее негативной форме — «дезрелигии» — еще имеют какой-то смысл, поскольку критике подвергается непоследовательное религиозное мировоззрение. Спор идет в одной плоскости, когда «бунту» противопоставляется в рамках религиозной философии «покорность». Но атеистические убеждения совсем не обязательно являются «бунтом» или «обожествлением экзистенции», а потому аргументация Сублири, видящего в атеизме греховную форму религии, абсолютно неприемлема не только по отношению к последовательному атеизму марксизма, но и к любой форме атеизма, не связанной с «экзистенциальной

аналитикой» (сколь бы непоследовательным ни был атеизм Фрейда или Рассела, к нему критика Субири не относится). Напротив, когда речь идет о «веровании», «призвании», «судьбе» и т. п. как об основных философских категориях, то незамедлительно встает вопрос о дополнении их «божественным». Субири «исправил» учение Ортеги в христианском духе.

Нет противоречий между Ортегой и Субири и по вопросу о свободе. Мы уже отмечали на примере Ортеги и Мариаса, что безбрежная свобода выбора оказывается в конечном счете абсолютным ограничением свободы — «призванием». Субири видит свободу в ограничении свободы и в «покорности». Утверждение Субири: «человек конституируется в религии как свободное бытие» — парадоксально. Свобода тождественна подчинению, беспрекословному принятию того, что приказывает ему и исполняет через него бог. По сути дела, Субири переводит на язык экзистенциальной философии старую теологическую проблему соотношения предопределения и свободы воли, а потому он крайне далек от подлинного решения вопроса о свободе человека. Отличие Субири от Ортеги сводится к тому, что он основное внимание уделяет не «свободе выбора», а «покорности» человека, его «укорененности» в вере.

Субири писал так в 1942 году, когда казалось, что вся Европа находится во власти неразумия. Поразительно сходство Ортеги и Субири при оценке исторической ситуации и возможностей ее преодоления. Правда, Ортега писал о «самообретении», «возвращении к самому себе», тогда как «одиначество» Субири предполагает выход к архетипу, к основанию бытия. Исследователи испанской литературы прослеживают влияние Ортеги и Субири на «тремеидизм» Селы, Лафорет и других писателей, которые мрачными красками описывали жизнь франкистской Испании 40-х годов. Только в одиночестве человек является самим собой, общество убивает все человеческое — так можно кратко определить мысль испанских экзистенциалистов.

Они совершенно не замечали того, что «онтистическая» демагогия режима и глубокое отчаяние одинокого интеллектуала суть две дополняющие друг друга стороны одного и того же мира, что «поверхностный» индивид «толпы» является таким же социальным атомом псевдоколлектива, как и принципиально одинокий мыслитель. Содержания официальной демагогии и «глубинного» постижения философа-экзистенциалиста оказываются тождественными, хотя и противоположными по форме. Когда официальная идеология говорит о «едином порыве испанского народа», на пути которого стоят асоциальные одиночки, Ортега пишет об одиночестве «самопогружения» перед лицом «восставших масс». Когда схоластика заменяла в школах и университетах науку и философию, навязывая догмы религии извне, Субири стоит за постижение таинств религии «изнутри». Вполне естественно, какое-либо преодоление антиинтеллектуализма этот уход от мира не предполагает. Ортега и Субири, протестуя против «поверхностности», «механизированности» людей в буржуазном обществе, одновременно объявляют эти условия или вечными условиями человеческого существования вообще, или ищут причину в забвении религиозных верований, хотя последние и так усердно навязываются правящими классами¹⁴.

Субири, в отличие от протестантских теологов, более свободных в использовании экзистенциальной философии, всегда ориентировался на труды отцов церкви и схоластов. Особенно сильное воз-

¹⁴ «Суть и главная опасность данного варианта экзистенциализма, — отмечал Э. Ю. Соловьев относительно «теистического» варианта данного учения, — состоит не в том, что он прямыми или косвенными способами ведет к принятию этих представлений, а в том, что в обстановке колоссального давления на массы со стороны буржуазной пропаганды, в условиях, когда действительность (даже с точки зрения простой информации о фактах, не говоря уж о собственной превратности социально-экономических отношений) все более заменяется вымыслом, экзистенциализм выступает с проповедью самого иллюзорного пути освобождения от иллюзий — религиозного пути изменения в вере, бесконечной перелицовке преднайденной системы воззрений» [17, 34].

действие на него оказала греческая патристика с ее онтологизмом. Неудивительно поэтому, что имеется определенное сходство позднего учения Субири о реальности с «метафизикой человеческой реальности» известного русского философа-идеалиста С. Франка. Но и в тот период творчества Субири, когда он придерживался в целом основных положений экзистенциализма, в его учении появились темы, которые затем были развиты в существенно отличную от экзистенциализма философию. Если для философов-экзистенциалистов, в том числе «теистов» вроде К. Ясперса и Г. Марселя, в центре внимания всегда стоит уникальная экзистенция, отношение которой с трансценденцией, богом, описывается как «мистерия», парадокс, иррациональный скачок, то у Субири само экзистирование возможно только благодаря вечному в переходящем. Этим вечным оказывается человеческая личность, «религированная» с богом. Поэтому можно говорить о персонализме Субири, который был затем развит в учении о «двух природах» человека: «первая природа» — это психосоматическое единство «чувствующей интеллигенции», «реальность» человека, тогда как «вторая природа», бытие человека заключается в его религии.

Субири является католическим философом, его экзистенциализм был далек от религиозного мистицизма Унамуно, чуждого любой ортодоксии. Это не могло не сказаться на философии Субири. Конечно, его учение не является «ветвью неотомистского древа», как это утверждал воинствующий противник ортегианства Г. Фернандес де ла Мора, пытавшийся полностью противопоставить учения Субири и Ортеги [см. 41]. Такое противопоставление неправомерно, поскольку основные темы философии Субири непосредственно связаны с ортегианством. Об этом свидетельствует, например, опубликованный недавно курс об «историческом измерении» человека — основные положения философии истории Ортеги со сравнительно небольшими изменениями принимаются Субири. Кроме того, такие ортегианцы, как Х. Марияс, П. Лаин Энтральго, Х. Л. Араигурен, считают себя учениками

как Ортеги, так и Субири. «Поворот» Субири от экзистенциального анализа к философской антропологии оказал на них огромное влияние. Поэтому можно говорить о том, что в середине 50-х годов совершается переход большинства учеников Ортеги на позиции философской антропологии¹⁵. Речь идет о том круге идей, которые в разных вариантах уже около четверти века преподносятся как последнее слово в изучении человека, как очередное преодоление крайности предшествующих учений.

¹⁵ Речь идет, как и ранее, о живущих в Испании представителях Мадридской школы. Эмигрировавшие в страны Латинской Америки ученики Ортеги, напротив, усилили историчистские мотивы философии Ортеги, а философия виднейшего среди них, Х. Гаоса, является откровенно субъективистским развитием ортегианского «перспективизма».

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

К середине 50-х годов экзистенциализм исчерпал себя как учение, способное дать целостную картину человеческого существования. Долговременная популярность экзистенциализма объяснялась тем, что это учение своеобразно отразило условия человеческого существования индивида в обществе, пережившем две мировые войны, концентрационные лагеря, разрушения. В Англии и Соединенных Штатах эта философия долго не «прививалась» не только из-за засилья позитивистских доктрин, но и потому, что эти страны не так сильно пострадали от войн, буржуазная интеллигенция этих стран не извела страха, отчаяния и других подобных человеческих чувств, которые были описаны экзистенциалистами как «подлинная» сторона существования. Вместе с некоторой стабилизацией общественной жизни Европы начался затяжной кризис экзистенциализма: враждебное отношение ко всей современной цивилизации, иррационализм, доведенный до предела релятивизм, бесплодные суждения о «подлинности» существования независимо от социального и природного окружения человека дискредитировали это учение. Многие моменты экзистенциализма вошли в другие, родственные течения буржуазной мысли и живут второй жизнью в разного рода «неомарксистских» ревизиях марксизма. Одновременно с попытками уяснить, «что живо и что мертво в экзистенциализме», появились работы, в которых экзистенциалистское рассмотрение человеческого бытия приспособлялось к изменившейся общественной ситуации, к догматам религии. Это движение получило название «позитивный экзистенциализм». Од-

нако если экзистенциализм «отчаявшихся» (как окрестил его Э. Мунье), пусть в самой иллюзорной форме, отразил реальное положение людей и вещей в капиталистическом мире, то «позитивный экзистенциализм» представляет собой лишь далеко не лучшую (среди возможных) апологию существующего порядка [см. 22].

Философская антропология возникла в Германии практически одновременно с экзистенциализмом: в 20—30-е годы создавались основные труды М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена. Близость этих двух течений не вызывает сомнений. Практически теми же являются источники («философия жизни», феноменология Гуссерля, герменевтика Дильтея), велико сходство и в способах критики современной цивилизации, техники, обезличения человека и т. п. Наконец, все философские проблемы в обоих случаях сводятся к проблеме человека. В принципе и об экзистенциализме можно говорить как об антропологическом учении, несмотря на то что некоторые экзистенциалисты считали себя онтологами, а не антропологами¹.

Однако при всем сходстве значительны и различия. В отличие от экзистенциалистов, которые вообще отвергали возможность применения научных методов при исследовании неповторимой и свободной экзистенции, философские антропологи стремились обосновать в целом сходное с экзистенциалистским понимание человека с помощью данных биологии и психологии. Биологическая неспециализированность и «недостаточность» человека (кстати, Ортега сформулировал данную точку зрения много раньше Гелена: общим источником, вероятно, является Ф. Ницше), «преждевременное» рождение человеческого ребенка, «эксцентрическая» природа человека и т. д. служат для философских антропологов основаниями для утверждения свободной, ничем не детерминированной активности человека, отличающей его от всех остальных

¹ Поэтому вполне оправданным является подход к экзистенциализму Ж.-П. Сартра как к философской антропологии, реализованный в содержательной книге Л. И. Филиппова [см. 21].

ных существ. Философские антропологи критиковали экзистенциализм за стремление рассматривать человека исключительно «изнутри» и стремились соединить родственную экзистенциализму концепцию человека с данными «объективирующих» наук, исследующих человека «извне» как предметное бытие².

Если в Германии философская антропология и экзистенциализм возникли одновременно как различные варианты субъективистского истолкования человеческого существования, то в Испании ситуация была несколько иной. Собственно, Ортега был одновременно родоначальником как экзистенциализма, так и философской антропологии. В 20-е годы он был близок М. Шелеру, особенно в таких статьях, как «Витальность, душа, дух», «Об экспрессивности как космическом явлении». Хотя позднее он по-экзистенциалистски «очистил» человеческое существование от «субстанциализма», проводил он это «освобождение от физического, естественного подхода к человеческому элементу» далеко не столь последовательно, как французские или немецкие экзистенциалисты. Даже в самых последних работах Ортеги мы находим положения, которые сближают его как с биологически ориентированной антропологией Гелена, так и с культурно-философской антропологией. Поэтому его нередко «классифицируют» в качестве «философского антрополога» [см., например, 32]. Субири, оказавший значительное влияние на остальных ортегианцев, уже в 40-е годы начал разработку философской антропологии.

Фактически, уже с середины 50-х годов, Мадридская школа представляет собой скорее вариант философской антропологии, чем экзистенциализма. Ученики Ортеги пытаются соединить экзистенциальный анализ и «объективирующую» науку, поскольку стало ясно, что невозможно рассматривать человеческое существование независимо от накопивших огромный эмпирический материал биологии, психологии и социологии.

² Основные направления немецкой философской антропологии рассмотрены в [12].

Раньше всех остальных программу соединения «натуралистической» и «экзистенциальной антропологии» выдвинул К. Субири. Философия, считает Субири, опирается на данные позитивных наук при исследовании реальности, но идет дальше последних, ибо «обращена к самой реальности», тогда как наука неизбежно редуцирует «реальность как таковую», а эмпирические законы науки всегда представляют собой относительные истины, вырванные из целостного контекста реальности, которой исчерпать они поэтому не могут. Философия должна вернуть характер «реального как такового» тому, что исследует физик или биолог. Наука дает интерпретации реальности — задачей философии является определение того, что представляет собой вещь «как таковая» («талитативный» этап исследования) и что она представляет «сама собой» как реальная («трансцендентальный порядок» исследования).

Проблема соединения «объяснения» и «описания» не нова: в той форме, как она предстала перед мадридцами, ее поставил еще Гуссерль, соотнося феноменологическую психологию и «психофизику». Экзистенциалисты вообще отбросили «объяснение», заменив его герменевтическими процедурами «сопереживания». Для Ортеги единственным путем проникновения в реальность человеческой жизни были «рассказ истории жизни» человека, биографическое исследование, опирающееся на то же самое вчувствование, сопереживание. Данные естественных и общественных наук, считал Ортега, ничего не могут сообщить нам о жизни другого человека. Более того, по Ортеге, аутентично человек существует только в «самоуглублении», а потому всякое общение между людьми приводит к отчуждению, к разрушению мира «радикального одиночества». «Витальный солипсизм» Ортеги ничего общего не имел с ортодоксальным католичеством.

На основе метафизики Субири Х. Мариас и П. Лаин Энтральго попытались, во-первых, придать ортегианству «научообразность», во-вторых, иначе поставить проблему коммуникации и,

в-третьих, показать совместимость экзистенциального анализа и религии.

§ 1. «Метафизическая антропология» Х. Мариаса

Мариас менее всех остальных ортегианцев отошел от воззрений Ортеги, однако многие испанские исследователи констатировали его отход от идей Ортеги как раз в области антропологии [см. 27 и 98]. Связано это с эволюцией взглядов Мариаса, которая началась, как он сам об этом пишет, когда перед ним возник вопрос: «Можно ли перейти прямо от аналитической структуры к единичной реальности, находящейся в конкретных обстоятельствах? Не отсутствует ли между ними промежуточная ступень?» [71, 83]. В эссе «Психиатрия, рассмотренная с точки зрения философии» и «Человеческая жизнь и ее эмпирическая структура» он попытался дать первый набросок этой «промежуточной ступени».

Мариас столкнулся с вопросом: как понять на основе выведенных «изнутри» экзистенциалов конкретное психическое заболевание — и вынужден был признать, что абстрактная аналитика «позволяет понять всякую возможную жизнь, любого возраста, пола, состояния, любой эпохи или страны, даже только воображаемую... но недостаточна для постижения особенности того больного человека, который находится перед нами» [68, 72]. Действительно, абстрактная и произвольная «аналитика» психиатру совершенно не нужна.

Мариас пытается приспособить к нуждам психологии и психиатрии экзистенциальную аналитику, обратившись к опосредующему звену — «эмпирической структуре». «Ее реальность, — разъясняет Мариас, — соответствует возможной вариации человека в истории, обладающей, однако, существенной стабильностью... Нет исторических констант, но есть устойчивые, перманентные элементы, которые подолгу сохраняются в истории. В принципе можно мыслить определенные ингредиенты человеческой жизни, которые «длятся» от Адама до Страшного Суда, не переставая при этом

быть историчными» [68, 73]. «Эмпирическая структура» дает, по мнению Мариаса, возможность определить нормальность и ненормальность, проследить траекторию индивидуальной жизни в герменевтическом описании, которое он по-прежнему считает единственным способом постижения «жизни», «биографии». Мариас, конечно, не отрицает значения телесных факторов при заболевании — такой отказ был бы явным абсурдом, — но постоянно подчеркивает их второстепенность. Психиатрия исследует биографию больного, а науки могут только способствовать или мешать этому постижению. Мариас распространяет это положение на всю медицину вообще.

Несомненно, нельзя приуменьшать роли ознакомления с биографией больного, причем необязательно душевнобольного. Но Мариас явно преувеличивает роль «биографического исследования», сводя к нему всю медицину. Диагностика заболевания часто требует выяснения условий существования больного, его работы например, которая может способствовать профессиональному заболеванию. Но довольно часто биография больного совершенно не интересует врача: травма в результате несчастного случая, простудное заболевание, удаление аппендикса — можно привести список множества болезней, которые не требуют «биографического исследования». Даже в тех случаях, когда с биографией больного знакомятся подробно, она сводится, по сути дела, к истории болезни, — врач не может и не имеет права тратить время на доскональное выяснение всех перипетий жизни больного. Врачу приходится бороться не с причинами, а со следствиями. Без правильного диагноза излечение невозможно, но без умения вылечить нет и самой профессии врача, тогда как Мариас сводит все врачебное дело к диагнозу, а последний трактует как герменевтическое постижение «жизни» другого человека. Если бы медицина превратилась в герменевтику, больные от этого не стали бы выздоравливать.

В статье «Человеческая жизнь и ее эмпирическая структура» Мариас учение об «эмпирических

структурах» переносит на исследование человеческой жизни в целом. По мнению Мариаса, после выяснения с помощью экзистенциального анализа априорных «условий наличия самой человеческой жизни» должны исследоваться «эмпирические структуры», которые «предшествуют любой конкретной индивидуальной биографии. ...Реальность этой эмпирической структуры простирается на то, что, не будучи условием а priori человеческой жизни, она фактически принадлежит тем конкретным жизням, которые я эмпирически обнаруживаю» [68, 54].

В этих эссе Мариас только перечислил различные эмпирические структуры, и лишь через 18 лет выпустил книгу, в которой попытался дать их систематическое описание. Мариас считает, что «Метафизическая антропология» есть своего рода завершение его системы, ибо она образует промежуточное звено между философией («Введение в философию») и социологией («Социальная структура»).

«Человеческая жизнь», т. е. «радикальная реальность», в которой «укоренены» все остальные реальности, исследуется метафизикой, но «реальность человека» есть предмет философской антропологии. Аналитическая структура, совокупность «экзистенциалов», раскрытых метафизикой, всегда воплощена в «эмпирические структуры», в стабильные исторические формы существования отдельных людей. Человек в антропологии есть единство «эмпирических структур», и в этом смысле Мариас разрешает говорить о человеческой природе. Но изучается человек не конкретными науками. Взгляд на человека как на продукт эволюции правилен как научная интерпретация, но не более, это только взгляд «извне». «Если мы изменим перспективу и будем говорить изнутри моей жизни, то все это теряет смысл: этим я хочу сказать, что моя жизнь не находится в космосе, а напротив: космос есть нечто находящееся в моей жизни, это укорененная в ней реальность» [71, 78].

Поскольку в «радикальной реальности», «жизни» укоренена и реальность человека, то исследо-

ваться она должна не эмпирическими науками, но «изнутри моей жизни», как и любая другая «реальность». Конкретные науки изучают «сущее», тогда как философская антропология занята биографической структурой человека, динамичной и изменчивой, но структурой, состоящей из подструктур.

Есть среди подструктур самые общие: «включенность» (*instalación*) — эмпирическая форма укорененности в «человеческой жизни как радикальной реальности» и «векториальная структура», противоположная по значению «включенности», поскольку обозначает «проективность», направленность человеческого «пребывания» (*estar siendo*). «Включенность» и «векториальная структура» обуславливают характер всех «измерений эмпирических структур» [71, 99—107]. Третьей «эмпирической структурой» всеобщего значения является «телесность» (*corporeidad*), которая непосредственно связана с экзистенциалом «обмирщенности» (*mundanidad*), Мариас вводит этот экзистенциал наряду с экзистенциалом «бытие-в-мире». Жизнь в любом случае является «мирской», протекающей в том или ином мире, но, «будучи телесным, я являюсь мирским этого мира, эмпирические атрибуты «обмирщенности» определяются телесностью» [7, 110].

Мариас предупреждает, что эмпирическую структуру телесности нельзя путать с пониманием тела в физических и биологических теориях. Телесность дана «изнутри», «внутренней теорией», а отнюдь не есть факт науки. Поскольку эти «бытие-в-мире» или «обмирщенность» телесны у человека (а у ангелов — бестелесны, как отмечает Мариас), то человек наделен чувственностью, благодаря которой он способен обнаружить самого себя и вещи вокруг. Это не чувственная ступень познания, но «открытость», «прозрачность» мира, структура, существующая до познания. Данной структурой обладают люди и не обладают животные (последние только реагируют на стимулы).

Мариас следует здесь учению Субири о «чувствующей интеллигенции», согласно которому уже

человеческому чувству раскрывается смысл, «открыта реальность». Разбирая значение различных чувств (не органов чувств, но «форм включенности» в мир), Мариас исходит не из того, что дано человеку природой, но из априорных предпосылок. Независимо от конкретных условий эволюции живых существ на Земле или предполагаемых условий возможного возникновения жизни и разума на других планетах, жизнь, по Мариасу, обладает аналитической структурой. «Аналитика» же признается, «наблюдая свою жизнь, находя условия или предпосылки, без которых она не была бы возможной» [68, 52].

Как видим, критерий этот чисто субъективный. Отсюда ненаучность рассуждений Мариаса о том, что «человеческий вид вполне мог бы быть глухим, ...говоря на уровне аналитической структуры; на уровне же эмпирической структуры, т. е. на антропологическом, это не так: слух есть эмпирический способ человеческого сосуществования» [71, 133].

Подобным же образом Мариас пишет и о других органах чувств. Они не даны человеку природой, но наличны, поскольку необходимы для выполнения аналитически заданной функции. Так, «эмпирическая структура» человеческого зрения создает структуру самого мира, ибо вне зрения нет организующего принципа, «перспективы» (а она должна быть по аналитической теории), а слух создает область значения. Вернее, речь идет даже не о зрении и слухе, что слишком близко подвело бы к «физическому» пониманию этих способностей, но о «видении» и «слышании», которые, по Мариасу, играют мирообразующую роль.

Метод исследования всюду один и тот же: устанавливается экзистенциал «аналитической структуры», на основе которого раскрываются «эмпирические структуры» в их взаимозависимости и иерархичности. Так, способность сообщения информации, наделенность словом, «принадлежит человеческой жизни как таковая, в ее необходимой и универсальной аналитической теории; речь же принадлежит эмпирической, фактической структуре

жизни» [71, 242]. При этом «лингвистическая плочечность» исследуется совершенно независимо от действительной проблемы возникновения языка как средства общения между людьми.

Своего рода завершением темы, ее кульминацией, является у Мариаса традиционное для экзистенциализма рассмотрение смерти, причем авторитетом здесь для него выступает уже не Ортега, а апостол Павел. Если «эмпирическая структура» обречена на гибель, то «человеческая жизнь» обретает в «горнем» мире «жизнь новую». Исчезает определенность земная, но «аналитика» может воплотиться в другое бытие. Словами старого католического гимна *Dies irae* Мариас заканчивает свою книгу.

Философская антропология Мариаса является, таким образом, прямым продолжением экзистенциального анализа: «эмпирические структуры» суть не что иное, как «земные» воплощения экзистенциалов «аналитической структуры». Отличие от Ортеги сводится к тому, что Мариас отходит от бескомпромиссного историцизма Ортеги и признает наличие «эмпирической» реальности человека. Но природа эта понимается так, что действительные биологические и социальные характеристики человека превращаются в априорно заданные «аналитическую» и «эмпирическую» структуры. Опытные данные, приводимые иногда Мариасом, присутствуют в его антропологии как субъективистски истолкованные «реальности» в пределах «радикальной реальности человеческой жизни». Весь мир выводится «изнутри» этой «радикальной реальности», в том числе и такая «реальность», как человек. Ничто не может проникнуть в этот мир извне, ибо все с самого начала содержится в «жизни», «укоренено» в ней. Весь мир оказывается коррелятом человеческого сознания.

Если в других своих работах Мариас постоянно делал разного рода «реалистические» оговорки, то в «метафизической антропологии», призванной быть итогом его системы, они начисто отсутствуют, хотя книга была предназначена для описания «структур», т. е. чего-то данного в опыте ученому-

антропологу, «эмпирического». Вне всякого сомнения, если кто-нибудь из психиатров попытался бы практиковать согласно Мариасу, то отличить нормальность от ненормальности он не сумел бы. Историк или антрополог также не почерпнул бы ничего нового в учении об «эмпирических структурах»: они оказываются запертыми в рамках собственного сознания, тогда как изучать им нужно не собственное сознание (и бытие, естественно), а других людей. «Структуры» Мариаса являются субъективистски перетолкованными фактами. То, что человек видит или слышит, обладает телом, живет в обществе с другими людьми, конечно, не есть воплощение «аналитической структуры» в «эмпирическую». Это в подлинном смысле эмпирические, действительные характеристики человеческого рода, сформированные природой и историей.

Мариас чувствует, что опасно приблизился к солипсизму, и обращается к последнему «гаранту» — к богу. Но даже бог у него имманентен «жизни», даже вера не выводит за ее пределы. Неотомист Рамирес не зря задавался вопросом о проблематичности «католического ортегианства». Пока речь идет об Ортеге и Мариасе, действительно, трудно говорить о совместимости приближающейся к солипсизму философии и католической веры. Бог ортодоксального христианина является абсолютom, творцом мира и человека. У Мариаса же человек творит бога, мир и самого себя в акте свободного выбора. Поэтому спорными являются утверждения Мариаса о совместимости ортегианства и католицизма.

Но еще в меньшей степени удастся Мариасу соединение экзистенциального описания «изнутри» и научного объяснения «извне», поскольку «изнутри» выводится и объект научного исследования, и наука как форма человеческой деятельности. За пределы «витального солипсизма» Ортеги Мариас не выходит, и работа «Метафизическая антропология» свидетельствует об этом, пожалуй, лучше всех остальных его трудов. Мариас по-прежнему выводит весь мир «изнутри», и его философия находится в противоречии с научным познанием.

Педро Лаин Энтральго — одна из наиболее интересных фигур интеллектуальной истории Испании последних десятилетий. Его работы посвящены широкому кругу вопросов: от истории испанской литературы до специальных медицинских исследований. Пьесы Лаина по-прежнему успешно идут на сценах испанских театров, а сочинения по истории науки, истории медицины, деонтологии и медицинской антропологии принесли ему широкую известность за пределами Испании. Он принимал активное участие в политической жизни страны, причем его политические позиции претерпели существенную эволюцию.

Лаин был одним из немногих видных интеллектуалов, примкнувших к франкистскому мятежу. Будучи идеологом фалангизма, он входил в верховный орган правящей партии — Национальный совет, занимал ряд высоких правительственных постов в 40-е годы, а в 50-е был ректором Мадридского университета. Но постепенно Лаин становится одним из немногих тогда представителей либерально-буржуазной оппозиции режиму, а в 60-е годы уже открыто выступает как противник франкизма³.

Христианская вера является основанием мировоззрения Лаина, поэтому его политическая эво-

³ Вышедшая в 1976 году книга Лаина «Освобождение сознания» [см. 61] представляет собой своего рода экзистенциальную автобиографию, важное место в которой занимает освещение политической эволюции Лаина — от полуфашистских воззрений (одна из первых работ Лаина имеет характерное название — «Национал-синдикалистская этика») к демократической оппозиции режиму, к поддержке выступлений рабочих и студентов против франкизма. Подобная эволюция характерна для многих представителей католической интеллигенции. Так, Д. Ридруэхо, автор фалангистского гимна «Лицом к Солнцу», добровольцем отправившийся на Восток в рядах «Голубой дивизии», стал одним из ведущих деятелей демократической оппозиции и основателем социал-демократической партии, которая влилась в правящий ныне «Демократический центр». Он также выпустил автобиографическую книгу «Написано в Испании», в которой изложил причины отхода либералов от франкизма [см. 93].

люция — своеобразное отражение эволюции широких масс католиков по отношению к франкизму. «Крестовый поход» на «безбожных коммунистов и анархистов» во славу «традиционных испанских ценностей» завершился приходом к власти наиболее реакционных сил испанского общества. Вернувшиеся из «Крестового похода» крестьяне и мелкобуржуазная интеллигенция, которые примкнули к мятежу «по призыву церкви», достаточно скоро обнаружили, что «традиционные ценности всех испанцев» освящают полуфеодалную зависимость крестьян, запрещение даже чисто экономических выступлений рабочих, террор, отсутствие элементарных гражданских свобод, подцензурность печатного слова и «охрану» испанской интеллигенции от всех «разлагающих» влияний современной цивилизации. Рост недовольства прихожан привел к тому, что церковь в 60-е годы перестала быть безупречной опорой режима — даже верхи церковной иерархии. После II Ватиканского собора изменилось и отношение к науке: уже мало кто из теологов осмеливался обвинять в ереси тех, кто не признает, что в шесть дней несколько тысяч лет назад «совершены небо и земля, и все воинство их».

Лаин был одним из тех испанских мыслителей, которые подготавливали сознание католиков к признанию как необходимости политических реформ, так и необходимости интеллектуального обновления испанского «традиционализма». Сквозь все работы Лаина проходит мысль о том, что «традиционализм» и «прогрессизм» не должны противостоять друг другу, что их синтез — гарант будущего Испании⁴.

⁴ Лаин принимал активное участие в двух важных дискуссиях с представителями неосхоластики. В дискуссии с С. Рамиресом речь шла о приемлемости ортегианства и достижений современной науки для католиков. Дискуссия с Р. Кальво Серером шла о «проблеме Испании» [см. 55 и 58]. Последний подверг либерализм Лаина суровой критике с позиций воинствующего католического интегризма и политического авторитаризма. Впоследствии, однако, сам Кальво Серер перешел на близкую Лаину точку зрения. Последняя работа Лаина по «проблеме Испании», озаглавленная «Что

Либерально-буржуазные политические воззрения Лаина идейно близки христианской демократии. Гуманизм и христианская вера для Лаина тождественны: реформизм в области социальной и соединение христианства с современной наукой и философией в идеологии противопоставляются им марксизму. Мы обратим особое внимание на его попытку соединить религиозную философию и науку, поскольку основное внимание Лаин уделяет все же не политике, а «чистой» философии.

Как уже было отмечено выше, Лаин опирается на метафизику Субири, когда от частных вопросов (история медицины, история культуры) переходит к философским обобщениям. Один из учеников Лаина так характеризует источники антропологии учителя: «В философской антропологии Лаин Энтральго связан со вполне определенной концептуальной системой — метафизической персоналистской традицией христианства, обогащенной той линией мышления, которая от Дильтея, через Шелера, Хайдеггера и Ортегу, достигла своего наивысшего синтеза в трудах Ксавьера Субири, мыслителя, отношения с которым у Лаина, согласно его собственному признанию, «братски ученические» и влияние которого можно вне всякого сомнения оценить как «решающее» в конфигурации мысли Лаина» [91, I, 319]. Кроме того, источниками философской антропологии Лаина являются современная биология, психология и медицинская антропология. Будучи известным историком медицины, знатоком достижений биологии и психологии, Лаин, естественно, опирается на данные этих наук, чтобы обосновать свою философскую антропологию и христианский персонализм.

Целый ряд работ Лаин посвятил попытке персоналистски переосмыслить медицинские науки.

мы называем Испанией?» [см. 60], свидетельствует о том, что и в 70-е годы Лаин продолжал считать соединение «традиционализма» и «прогрессизма» важнейшей задачей испанцев. Интересно, что после демократических реформ, происшедших в последние годы, о подобном синтезе говорят в основном неофранкисты, вкладывая, впрочем, в слова о «традиции» и «прогрессе» совсем иное, чем Лаин, содержание.

Лаин солидаризируется с З. Фрейдом, Л. Крелем, В. фон Вейцеккером, Р. Зибекком, К. Ясперсом, представителями «психосоматической медицины». В Испании над теми же вопросами работали Роф Карбальо и Лопес Ибор, которые также стремились идеалистически истолковать данные общей и медицинской биологии. Но к специальным работам, хотя и довольно интересным для понимания философской антропологии, мы обращаться не будем, поскольку основные свои идеи Лаин выразил в собственно философских трудах. По той же причине мы оставим в стороне его историко-культурные и теологические работы. Отметим только, что иногда он оставляет философию и сразу переходит от науки к теологии. Например, в книге «*Mysterium doloris. К христианской теологии заболевания*» [см. 54] он переходит от медицины к чисто теологической проблематике: разбирает вопросы «болезни и греха», медицинской деонтологии с точки зрения христианской веры и т. п. Книжки Лаина вообще насыщены теологическими размышлениями. Мы сознательно избегаем разбирать такого рода вопросы, так как они далеки от действительных проблем науки и философии, хотя в контексте философской антропологии Лаина они занимают весьма важное место. Все крупные работы Лаин начинает с обращений к Священному писанию, к трудам отцов церкви и крупнейших схоластов средневековья.

Христианская традиция представлена целым рядом направлений: авторитетом Библии подкреплялись подчас противоположные точки зрения. В лекции «Христианин в мире» Лаин отмечает, что есть три типа отношения христиан к миру: «творческая включенность, простое приспособление и полемика» [56, 38]. Лаин отвергает приспособление, которое на заре христианства вело к гностицизму, т. е. «неразборчивому принятию» восточного дуализма, эллинистических мистерий, философии. Сегодня, считает Лаин, христианству тем более угрожает такой подход. Но и противоположная тенденция полемики с миром, выраженная в античности Тертуллианом и Татианом, неверна. Она ведет к самозамыканию христианства, оторванности

его от забот и тревог современного мира. Золотой серединой было отношение к миру и его мудрости Юстина, Лактанция, Августина, позднее Ансельма и Фомы. «Сражаясь иногда с миром, когда он притесняет или подстрекает христианина к этому; принимая в конце концов истину мира, христианин исполняет свое изменчивое историческое назначение» [56, 38]. Речь идет о приспособлении «истины мира» к христианской вере; эта традиция является для Лайна основополагающей, когда встает вопрос об отношении христианства к современной философии и науке.

«Великим действительным предприятием христианина, — пишет Лайн, — является поглощение, принятие, спасение в этом радикальном и трансцендентальном единстве мышления современного мира» [56, 56]. Такова цель его философской антропологии. Ортегианство в его «чистом» виде мало подходит для такой цели: во-первых, своим явным субъективизмом оно дискредитирует науку, запрещает говорить о каком-либо научном понимании человека — биология и психология суть «объективирующие», а поэтому «неаутентичные» источники постижения «жизни». Во-вторых, субъективизм противен католической теологии. Метафизика Субири значительно удобней для этой цели. Как было упомянуто выше, Субири разбирает три «порядка» реальности, которым соответствуют три уровня постижения: научный, «талитативный» и «трансцендентальный». Лайн во всех своих философских трудах следует этой схеме Субири: «Ожидание и Надежда», «Теория и реальность Другого», «О дружбе» — все эти книги начинаются с историко-философского анализа (очень подробного, до половины книги), а во второй части исследуется проблема на указанных трех уровнях. Историческая часть исследований у Лайна напоминает то, что В. Соловьев называл «критикой отвлеченных начал». Лайн разбирает одно учение за другим, дает имманентный критический анализ, показывает ограниченность учения в силу «отвлеченности» самих его принципов.

Наиболее подробно он разбирает различные ва-

рианты экзистенциальной философии — именно она поставила те проблемы, которые Лаин пытается решить в своей философской антропологии. Книга «Ожидание и Надежда» родилась из размышлений над концепцией Хайдеггера, который рассматривал человеческое бытие как «вопрошающее». Но, спрашивает Лаин, «что произошло бы, если вместо бытия в вопрошании исходить из бытия в веровании? Никто не будет отрицать, что последнее есть обычный способ бытия человеческой экзистенции — более того, когда я задаю вопрос, то неизбежно исхожу из фундаментальной душевной расположенности, которая онтологически и экзистенциально соответствует нашей идее надежды» [53, 309]. Экзистенциальные философы обратили внимание на такие состояния человека, как страх, отчаяние, безнадежность и т. п. Но христианская вера говорит о надежде. Книга Лaina является одновременно критическим рассмотрением и «усвоением» экзистенциалистского учения — «антропологией надежды».

Чувства, эмоции, аффекты всегда так или иначе исследовались философией. Но, как правило, в классической буржуазной философии эмоции и аффекты рассматривались как нечто второстепенное или даже как нечто отрицательное, помеха истинному познанию мира. Были, конечно, исключения (Паскаль писал об «истинах сердца»), но даже идеалистическая философия апеллировала в то время к науке, и «страстям души» должного внимания не уделялось. Часто подобный подход приписывается марксизму, хотя марксизм далек от метафизического материализма, который сводил рассмотрение человеческой психики к физиологии. Человеческая практическая деятельность включает в себя не только познавательный, но также эмоциональный, волевые моменты. В. И. Ленин писал, что «...без «человеческих эмоций» никогда не бывало, нет и быть не может человеческого искания истины» [3, 25, 112]. Советские философы и психологи, следуя основным положениям классиков марксизма, вовсе не предают забвению эту сторону человеческой деятельности, хотя именно

в этом их обвиняют многие западные философы «антисциентистского» толка, а также ревизионисты разных мастей. Но марксистская философия столь же далека от сосредоточения всего внимания на этом пункте, от «онтологизации» эмоций, которая присуща экзистенциализму.

В аффектах и страстях, считают экзистенциалисты, мир раскрывается аутентично. Эмоциональные состояния являются своего рода регистраторами главных аспектов «бытия-в-мире», становятся особыми априорными структурами, которые «созвучны» миру, и выражают его сущность. Сам мир содержит нечто, улавливаемое лишь эмоционально. Это, конечно, не интеллектуальное «уловление», которое разбивает «бытие-в-мире» на субъект и объект, но цельный образ «бытия-в-мире», который дан в том или ином аффекте. Это образ именно целостной структуры «бытия-в-мире», которая, по мнению экзистенциалистов, и не субъективна, и не объективна, но дана до этого различения. Когда возникает страх или отчаяние, тоска или тошнота (но в равной степени надежда или радость), человек усваивает нечто, присущее этой цельной структуре. По мнению экзистенциалистов, «если философствовать в терминах нашего целостного бытия-в-мире, чувства представляют ключ к окружающему бытию, в которое помещена экзистенция» [65, 162]. Экзистенциалисты расходятся лишь в определении того, какое чувство лежит в основе всех остальных, выражает наиболее фундаментальный слой бытия-в-мире, является к нему «ключом».

То, что Унамуно назвал «трагическим чувством жизни», было основным мотивом экзистенциальных онтологий. Кьеркегор, Хайдеггер, Сартр — для всех этих философов «тревога», «тоска», «отчаяние» пробуждают от иллюзий и ложного чувства безопасности, являются ключом к бытию человека, которое раскрывается как парадоксальное и даже абсурдное. «Философия страха и отчаяния», как назвал ее один из советских критиков этого идейного течения, по-своему отразила кризисное состояние современного буржуазного общества, которое порождает чувства безысходности, страха и т. п.,

хотя сами представители экзистенциализма считали, что им удалось показать онтологические эмоциональные структуры, извечно человеку присущие.

Естественно, верный догматам католицизма философ не может согласиться с пессимистичными выводами экзистенциализма, а если он, как Лаин, одновременно является естествоиспытателем, то не может согласиться и с тем, что бытие человека описывается только «изнутри», а объективная действительность присутствует в этом описании как уже эмоционально пережитая субъектом, как, если можно так выразиться, эмоциональный коррелят субъекта. На примере антропологии Мариаса мы показали бесплодность попыток соединения экзистенциализма с наукой.

В системе Лайна «отчаяние» должно уступить место «надежде», а к экзистенциальному «со-переживанию» добавляется научная аргументация. Мы не можем понять, считает Лаин, какое-либо человеческое явление, будь то индивид или эпоха, без понимания того, во что люди верили, на что надежались, чего ожидали: «Человек без надежды был бы метафизическим абсурдом, так же как человек без интеллекта или без деятельности» [53, 314]. Анализ «ожидания» и «надежды» (*espera*; *esperanza*) дает основу для понимания человеческого бытия. Задача анализа формулируется так: «Во-первых, я буду исследовать акт ожидания, рассматривая «извне» его появление в реальности человеческого индивида: ожидание как навык (*habito*) психофизической реальности человека. Во-вторых, проанализирую и постараюсь уловить «изнутри», как интимный опыт, человеческую деятельность ожидания, исследуя связь между проектом, вопрошанием и ожиданием. В-третьих, наконец, постараюсь раскрыть и показать отношение между ожиданием и надеждой» [53, 751].

Лаин подвергает критике экзистенциалистов, которые оставили без должного внимания телесную организацию человека. Чтобы понять роль ожидания в жизни человека, нужно отталкиваться от биологического, психосоматического индивида.

Когда речь идет о предмете минерального мира, говорить о его будущем трудно. Оно неопределимо, так как бесконечно велико количество причин, которые на него действовали, действуют и будут действовать. Напротив, будущее живого существа, растения и животного определено. Рождение, рост, воспроизводство, старение, смерть — этот цикл неизбежен для живого существа. Жить — значит обладать уже определенным будущим, быть в движении к смерти индивида и продолжению жизни рода. Растение лишь в очень смутном смысле «ожидает» чего-либо в будущем. Здесь только один цикл: рождение, воспроизведение, смерть. Напротив, животное обладает целым рядом циклов: «Бодрствование и сон, поиск добычи и сытость, нападение и бегство, заболевание и выздоровление. Сон превращает животное в растение, только в бодрствовании оно становится полностью животным: животное существование есть постоянный полярный ритм между высшим и наиболее полным существованием (настороженное бодрствование) и низшим или вегетативным (сон)» [53, 758—759]. Только в бодрствовании реализуются все остальные циклы жизни животного, которые входят в общий цикл. У животных присутствует стремление, приближающее их к людям: «Двигаясь к исчезновению, движимый базисным и первичным импульсом своей собственной реальности, животный индивид стремится к полной реализации своей специфической животности» [53, 760]. Лайн ссылается на опыты Келера с шимпанзе и утверждает, что «чем большую трудность представляет собой предложенная ситуация, тем более сходны с человеком антропоиды» [53, 760], и переносит этот вывод на животных вообще.

Сразу отметим, что Лайн подгоняет опыты Келера под свою концепцию. В условиях эксперимента шимпанзе сталкивались с ситуацией, которая требовала необычной для них рефлексорной реакции. Вне эксперимента шимпанзе не проявляют даже той зачаточной «сообразительности», которую они продемонстрировали в опытах Келера. В естественных условиях нет какого-либо «разры-

ва» инстинктивно-рефлекторных цепей ни у шимпанзе, ни у любого другого животного. В условиях эксперимента у антропоидов, самых близких родственников человека в биологическом мире, проявляются зачаточные черты человеческого действия. Те же самые опыты с собакой ни к чему не приводят.

Лаин считает, что в любой трудной напряженной ситуации животное приближается к человеку. Это «возвышение» животных необходимо Лаину для доказательства наличия «ожидания», не эмпирического, но метафизического атрибута, у животных. «Состояние настороженности» есть проявление «ожидания» бодрствующего животного, находящегося в угрожающей или благоприятной для него ситуации, и это «позволяет нам утверждать, — пишет Лаин, — что обудуществление (*futurición*) животного существования имеет свойственную себе форму в ожидании» [53, 761]. Лаин особенно преувеличивает значение таких состояний животного, как борьба, напряженность, опасность, бегство. Такого рода ситуации, которые, пока речь шла о человеке, экзистенциалисты называли «пограничными», Лаин считает подводящими животных к человеку. Но Лаин ошибается: именно в этих ситуациях животное действует согласно инстинкту, безусловные рефлексы играют в них большую роль, чем условные.

Все виды «животного ожидания», по мнению Лаина, присущи и человеку, но, «в отличие от животного ожидания, человеческое ожидание может представлять собой отказ от инстинктивного удовлетворения потребностей, которые возбуждает среда и требует тело; человек, движимый собой самим и изнутри самого себя, способен на ожидание радикально сверхинстинктивное» [53, 762]. Человек разрывает непосредственную связь со средой, «отдает себе отчет о ситуации», сталкивается с ней как с «реальностью», сверхситуационная «открытость» дает возможность человеку выжить и принимает форму «человеческого ожидания». У человека качественно иное отношение к будущему. Способ ожидания человека — «давать себе отчет

о ситуации», «брать ситуацию на себя (hacerse cargo de la situación) — есть проект.

Исследование человеческого ожидания, по Лаину, нужно начинать с физиологии, поскольку необходимо знать, что происходит в теле, когда человек ожидает. Более того, всегда кроме физиологии есть патология: «Биография Леопарди и Ницше позволяет обнаружить ясное отношение между состоянием здоровья и персональной расположенностью к надежде» [53, 775]. Важными он также считает исследования психологических эффектов наркотических средств (Лаин ссылается на известную книгу О. Хаксли «Двери перцепции»), разного рода синдромов, показательных для понимания «ожидания» и «надежды»⁵.

Человеческий дух еще более, чем тело, устремлен в будущее, преисполнен ожидания. Переход от тела к духу у Лаина весьма характерен. Ангельское существование — только духовное: поэтому и «надежда» у ангелов иная, чем у обладающих телом людей. Тело и дух человека связаны с проектом, который является «собственной и первичной формой нашего ожидания» [53, 781]. Если «ожидание» есть «проект будущего», то какое отношение существует между «ожиданием» и «надеждой» (заметим, что в испанском языке они обозначаются однокоренными словами⁶)?

К этому вопросу Лаин подходит, анализируя понятия «проект», «вопрос» и «ожидание». «Чувствующая интеллигенция» никогда не может схватить реальность полностью, исчерпать ее: «Именно в этой неудовлетворенности и ошибочной частности нашей интеллекции реального заключена основа

⁵ Концепция «надежды» Лаина, пока речь идет о биологии и психологии, имеет много общих черт с психоаналитической трактовкой надежды Э. Фроммом в его «Революции надежды» [см. 44].

⁶ «Espera» может иметь и значение «надежды», тогда как *esperanza* значит какую-то высшую степень надежды. Этот момент Лаин обыгрывает в своей пьесе «Cuando se espera» [см. 57].

Перевод может быть двояким — и «Когда ожидают» и «Когда надеются» (действие происходит в привокзальном «зале ожидания» или «зале надежды»).

существования будущего» [53, 785]. Иначе будущее было бы вечным настоящим, а не принималось в «кредит», на веру. До какой-то степени реальность интеллигибельна, а потому она представляет собой одновременно «тайну и проблему» для человека. «Та же самая реальность будет для меня тайной, как удивительная и неисчерпаемая, и проблемой, как интеллигибельная и оказывающая сопротивление» [53, 785].

И созерцание и действие проективны, а проект всегда есть воление и вопрос. Проектируя, человек хочет чего-то от реальности и спрашивает у нее. Вопрос всегда проективен, а проект вопрошает. Даже самый простой вопрос есть одновременно проект будущей ситуации: «Вопрос есть рациональное выражение проекта, проект есть жизненный или экзистенциальный фундамент вопроса» [53, 787]. Человек проектирует, но всегда есть возможность и «быть кем-то» и «не быть». Вопрос есть претензия бытия, включающая возможность небытия. «Вопрошание открывает уму человека перспективу его собственной конечности и ничто, так как «ничто» есть полное «небытие». Спрашивая, человек верит в то, что будет ответ, и человек задает вопросы, поскольку верит. За эмпирическими наблюдениями и знаниями людей лежат верования. Вопрос открывает ему не только перспективу конечности и ничто, но также часть тех верований, на которые опирается вопрошающее существование» [53, 791].

Так совершает Лаин переход «к «верованиям» — здесь он непосредственно опирается на Джемса, Ортегу и Мариаса. Метафизически, считает Лаин, человеческое существование невозможно без веры в нечто, выходящее за пределы его конечности, без чего человек не может существовать. Это необходимо и психологически и онтологически. Но Лаин видоизменяет ортегианское представление о веровании: не только человек верует, но и реальность такова, что способна вызывать верование. «Верование есть конкретное пересечение первичной вероятности (*credibilidad*) реального и радикальной доверчивости (*credentidad*)

человеческого духа» [53, 796]. Отношение человека к миру «креденциально», человек «доверчив» (*confiante*). Вопросание направлено в конечном счете к абсолютному «Ты», лежащему за всеми остальными «ты». «Любой вопрос направлен также к последнему пределу, к абсолютному «Ты», которое представляет собой основу и дарственно создает реальность. В этом «Ты» имеет свою поддержку «доверие» (*confianza*), которое мы обнаруживаем внутри вопрошания» [53, 813]. Вопрос всегда направлен к «кому-то» (а *Quién*), а не к «чему-то» (а *qué*): безличное Бытие Хайдеггера Лаин, подобно Марселю и Буберу, заменяет на абсолютное «Ты».

«Ожидание» есть, по Лаину, наиболее существенная черта «первой природы» человека, его земной жизни. «Как биологическая черта нашего существования, ожидание есть желание продолжать жить по-человечески, или, если предпочесть более научную формулу, есть человеческий модус инстинкта самосохранения» [53, 818]. По самой своей биологической конституции человек «ожидает», хотя делать это он может по-разному: Лаин описывает аутентичные и неаутентичные формы «ожидания». Аутентично существующий человек всегда сталкивается с возможностью «ничто», — тут Лаин согласен с экзистенциалистами. Но, по его мнению, описанная ими «безнадежность» также есть «ожидание», только в нем преобладает «неверие». Но жизнь человека есть изначально «вера» (*fianza* — «верие»), которая только затем превращается в «доверие» (*confianza*) или «неверие» (*defianza*). Ссылаясь на Субири, Лаин пишет о «первичной религации» человека с богом, которая имеется даже в «дезлигации» атеиста. Забвение бога привело современного человека к отчаянию, безнадежности.

Как раз на доверие опирается надежда, без него надежда невозможна. Ожидание есть характеристика «первой природы», состоящей в необходимости желать, проектировать, покорять будущее. Человек не может не ожидать — отсутствие ожидания есть только бледный его вариант. Надежда

вырастает из ожидания, это «особенность второй природы человека, в которой он более или менее уверенно доверяет реализации возможности бытия, которое предлагается его жизненным ожиданием» [53, 851]. Надежда есть ожидание, которому доверяют: ожидание и доверие — таковы основные элементы, образующие антропологическую структуру надежды. А так как ожидание связано с земной жизнью, с биологией человека, то можно говорить о «естественной надежде».

Объектом надежды является соединение «нечто» и «всё», части и целого. В животном стремлении, в ожидании — присутствует момент сохранения собственного бытия. Надежда направлена на продолжение собственного бытия, обладание собственной жизнью. Это устремление всегда трансцендентно, оно есть желание *Summum bonum*, проявляющееся в каждом акте надежды. Человек отвечает на это требование своей природы или положительно (надежда), или отрицательно (отчаяние). Субъектом надежды является сам человек: он живет в «скудости» (*pesagio*) и надеется на «полноту бытия». «Проект, вопрошание и творчество — таковы естественные формы человеческой скудости; мольба (*plegaria*) есть ее религиозная форма» [53, 863]. Как католик, Лайн отвергает полную трагизма протестантскую концепцию надежды: в католицизме, по его мнению, «доверие» богу создаст радостное каждодневное «проективное ожидание» в надежде. Более того, «история есть безмерное временное развертывание человеческой надежды», и «через каждого человека «ожидает» весь космос: в реальности человека достигает кульминации и смысла космическое движение минерального, растительного и животного» [53, 867—868], ибо эволюция обладает не только естественным, но и сверхъестественным смыслом.

Ожидание, однако, может переродиться в отчаяние, а не в надежду. От ожидания, присущего каждому человеку, по «первой природе» ко «второй природе» надежды и доверия нет естественного пути. Напротив, внешняя среда, психологические задатки, социальное окружение часто мешают истинной

надежде произрасти в человеке. Нет «техники надежды», но есть «аскетика надежды», четыре условия которой таковы: рассмотрение жизни как испытания, практика жертвенности, творчество и медитация о смерти. Надежда невозможна без «первой природы», но не сводится к ней, ибо является сущностью «второй природы», проявляется в религии, трансцендировании земного. «Естественная надежда» открывает человеку «ожидание божественного» в той или иной форме (пантеизм, деизм и теизм — три формы этого «естественного блага»). Но есть и сверхъестественная надежда, данная христианской верой. «Благодаря своей естественной способности человек может ожидать «вечного бытия» и «бытия в боге». Осветив свою душу верой и христианской надеждой, эти «вечное бытие» и «бытие в боге» постигаются им в вере и надежде согласно обетам Христа. Новое бытие, новый мир и жизнь новая открываются тогда надежде» [53, 879]. Этим заканчивается работа Лаина, поскольку он подошел к границам теологии.

«Антропология надежды», таким образом, является предварением теологии. Трудно сказать, приемлема ли она для теологов⁷, но в качестве антропологии, учения о человеке, она явно неприемлема.

В отличие от Мариаса, у которого «эмпирические структуры» по определению разворачиваются «изнутри человеческой жизни», что делает их просто телесными проявлениями экзистенциалов, Лайн пытается исходить из «самой реальности». Но на самом деле он отталкивается не от данного человеку в опыте мира, а от мира, уже истолкованного по канонам идеалистической философии. Биология не находит и не может найти в мире животных метафизических атрибутов вроде «ожидания» и тем

⁷ В изданной для широкого читателя книге одного из теологов-неотомистов А. Ройо Марина «Теология надежды. Христианский ответ на экзистенциалистское отчаяние» антропология Лаина используется как элемент «естественной теологии» [см. 94]. Это свидетельствует о том, что «католическое ортегианство» уже более не рассматривается схоластами как учение, противное церкви и католической вере.

более не утверждает стремления животных к «полноте бытия» (льва к «львиности», например), которое должно проявляться в «пограничных ситуациях» животного царства. Данные биологии в учении Лаина являются своеобразным «довеском» к метафизическим постулатам, а потому ничуть не подкрепляют его концепцию: естественное (инстинкт самосохранения, например) становится чем-то сверхъестественным. Естественная целесообразность также трактуется как сверхъестественная — эволюция, по Лайну, ведет к конечной цели, к «спасению» животных вместе с человеком. Финализм, как известно, вообще несовместим с наукой, тем более в той чисто теологической форме, в которую он облачен у Лаина. Таким образом, биологическое «основание» антропологии Лаина представляет собой распространение на живую природу близких экзистенциализму представлений о человеке и религиозно-метафизическое истолкование эволюции.

То же самое можно сказать о его учении о человеке. Целесообразность человеческой деятельности отрывается Лаином от причинной обусловленности «проектов» и «вопрошаний» человека. Человек, действительно, изменяет мир согласно своим целям, но цели эти не независимы от мира, они детерминированы внешним миром через потребности человека: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное» [3, 39, 171]. Для Лаина же процесс целеполагания автономен, человеческий мир есть область, где существуют исключительно «проекты» будущего, и в первую очередь «надежда» на «спасение» как своего рода «абсолютный проект».

Критика Лаином экзистенциализма неэффективна по той причине, что его концепция находится в рамках той же «парадигмы». Отчаянию, безнадежности, неверию противопоставляются ожидание, надежда, доверие. Это те же онтологизированные эмоциональные состояния. В феномене «отчаяния» просвечивается «отчаявшееся бытие в мире», в «надежде» — «обнадеженное». И дана эта надежда богом, ибо человек «вопрошает» не безличное бы-

тие, но обращается к творцу. Основой основ человеческого существования становится вера. Это не ортегианское «верование», за которым стоит неизвестность. У Лайна в «доверии» открывается то, что «доверено» человеку свыше. На место иррационализма сравнительно нового, современного становится иррационализм религиозный, освященный церковной традицией.

Лаин возводит до уровня космической и даже сверхъестественной величины хорошо знакомые каждому человеку эмоциональные состояния. Действительно, ожидание и надежда, уверенность и неуверенность, а иногда и безнадежность сопровождают человеческую деятельность. С этими эффектами знаком каждый: ожидая результата деятельности, можно потерять надежду, но можно, напротив, продолжать стремиться к цели, так как не потеряна надежда. Художественные произведения, в которых воссоздаются эти эмоциональные состояния человека, ценятся по тому, насколько в них передано богатство «страстей души». Но психология перестала бы быть наукой, если бы сводилась к перечислению и описанию отдельных эмоций.

Известна мысль К. Маркса, что если бы сущность лежала на поверхности, то никакая наука не была бы нужна. Наука неизбежно огрубляет, в чем-то упрощает реальность, когда пересоздает ее как картину реальности в человеческом сознании, но только она дает возможность понять смысл самого явления, в том числе и психических процессов во всей их сложности. Истины науки, особенно когда речь идет о науках о человеке, всегда остаются относительными (хотя содержат момент абсолютной истины), но они дают человеку возможность практически изменять мир, да и себя самого — в этом процессе, собственно, проверяется истинность научных данных. Но для Лайна, как и для многих других буржуазных философов, самым глубоким оказывается лежащее на поверхности. А научные теории становятся не более чем подтверждениями априорных утверждений религиозного характера.

Начиная свое исследование, Лаин пишет о том, что он рассматривает человеческое существование

как «извне», так и «изнутри». Но «извне» он видит только то, что уже постулировано «изнутри». «Изнутри» даны «надежда», «доверие», «религация» и т. п. характеристики человеческого бытия, а «ожидание» есть не более чем подготовительная ступень для них в «первой природе» человека, которая имеет своей конечной целью «вторую природу». Иного содержания земное существование не имеет. Вполне естественно, что там, где речь идет о конечной цели, появляется и первая причина, каково́й является бог христианской религии.

Борьба между «линией Платона» и «линией Демокрита» проходит через всю историю философии. В свое время Демокрит попытался, пусть в наивно-материалистической форме, дать причинное объяснение всех явлений мира, в том числе и эволюции в живом мире. Практически одновременно Платон дал свое объяснение (в форме мифа в конце «Тимея») различий между живыми существами: души наделялись той или иной телесной оболочкой в зависимости от их задатков и моральности поведения ранее. Конечно, материалистическое понимание эволюции далеко ушло ныне от объяснения Демокрита, а аргументацией Платона философы-идеалисты не пользуются. Но сущность этих двух линий остается той же. Материализм исходит из самого мира в его изменении и развитии, который изучается и переделывается человеком, идеализм, так или иначе, обращается к сверхъестественным сущностям.

Вывести мир «изнутри» — значит или сделать мир коррелятом психики «радикально одинокого» индивида, или прибегнуть к первопричине и конечной цели, которые даны не разуму, но вере. Лаин непосредственно переходит от первого ко второму: человек покидает свое «одиночество» только благодаря «доверию» к богу. Итог его «антропологии надежды» таков: изучение человеческого бытия «извне», согласно данным науки, играет роль совокупности примеров для подтверждения выводимого «изнутри» набора априорных утверждений, последним гарантом которых является вера, ибо разум изгоняется из учения о человеке.

Практически все философы-экзистенциалисты утверждали, что введение в теорию экзистенциала «бытие-с-другими» представляет собой опровержение индивидуализма и субъективизма, а также гарантию «понимания», основу коммуникации. Однако классический экзистенциальный анализ содержал явно негативную оценку сосуществования людей. Только в одиночестве человек существует аутентично, когда он «ясно осознает, что его поступки выражают только его самого и ничего больше, что невозможно подлинное общение с людьми в их повседневном существовании, а возможно только «со-бытие» (Mitsein), опирающееся на признание и уважение взаимной некоммуникабельности [24, 170]⁸.

Подобного рода проблемы освещались в XX веке не только экзистенциалистами разного толка (мы не останавливаемся на немаловажных различиях между представителями этого идейного течения). О сосуществовании писали сторонники разных философских направлений: психологи, писатели. Тема «отчуждения» и преодоления его в «диалоге» в последние десятилетия освещалась на Западе многочисленными истолкователями. Среди них и многие представители философской антропологии, которых не удовлетворял экзистенциалистский тезис, что «ад — это другие». Сартра критиковали чаще других, поскольку он довел до конца логику экзистенциального анализа. Так же как и

⁸ «Со-бытие» Хайдеггера есть по крайней мере признание возможности какого-то соединения «Я» и «Ты» в «Мы» или хотя бы сравнительно мирного сосуществования. Для Сартра общение между людьми неизбежно есть «война всех против всех»: «Поэтому бесполезно, — пишет он в «Бытии и Ничто», — для человеческой реальности пытаться выйти за пределы данной дилеммы: один должен либо трансцендировать Другого, либо позволить ему трансцендировать самого себя. Сущностью отношений между сознаниями является не Mitsein, это конфликт» [96, 428]. Третья глава третьей части данной работы посвящена доказательству невозможности сосуществования без взаимоотчуждения.

в других случаях, «философские антропологи» ведут критику «односторонности» экзистенциализма, дополняют экзистенциальный анализ данными науки и метафизическими атрибутами. Однако по существу философская антропология и экзистенциализм бьются над одной и той же проблемой, которая является своеобразным отражением действительного сосуществования людей в буржуазном мире, причем оба эти направления приходят к данной проблеме, критически переосмысливая философскую традицию, прежде всего классическую буржуазную философию.

Работа Лаина «Теория и реальность другого» представляет собой попытку целостного рассмотрения сосуществования людей и в историческом и в теоретическом аспектах. Историческая часть работы является как исследованием действительного общения людей в разные эпохи, так и историко-философским анализом освещения этой проблемы в философии Нового времени. Вторая часть посвящена «решительному повороту» в постановке этой проблемы в нашем веке. Наконец, третья часть книги представляет собой изложение его собственной точки зрения на эту «метафизическую, антропологическую и социологическую проблему, каковой является со-житие (con-vivencia) людей друг с другом» [59, I, 34].

Древняя философия, считает Лаин, ни в Индии, ни в Греции не обращалась к взаимопониманию как к проблеме. Только вместе с христианством возникла «проблема другого», потому что христианство обращается не к «политическому животному», а к «внутреннему человеку», образу и подобию бога, «не только психологическому и моральному, но также сотериологическому и метафизическому» [59, I, 27]. Лаин перечисляет ряд причин, в силу которых именно человек Нового времени осознал другого человека как «проблему». Кроме изменений в рамках самой философии он обращает известное внимание на социальные изменения, связывая новое мироощущение («одинокость в мире») с переходом к буржуазному обществу. Лаин прослеживает, как этот вопрос рассматривается в философских системах от Декар-

та до Гуссерля, и видит в гуссерлианстве завершение новоевропейского стиля философствования, кульминацию «Я-изма» (Yoismo).

«За исключением Гегеля, — пишет Лаин, — Я-изм» которого был, строго говоря, «Мы-измом» (Nosismo) и пантеизмом, мыслители Запада подходили к другому так, словно были очевидны две предпосылки: 1) что нам дано прежде всего собственное «Я» и 2) что другое человеческое существо нам дано в первую очередь как телесный феномен, форма и движение тела, и, только основываясь на этих данных его физической видимости, мы можем подойти... к предположению о его одушевленности, к предположению о существовании чужого «Я» [59, I, 206]. Мышление классиков философии Нового времени колебалось между солипсизмом и пантеизмом. В пантеизме «Мы» означало идентичность «Я» и «Ты», солипсизм же вообще не знает «Мы», так как для него существование любых «Ты» есть только воображаемое существование в рамках «Я».

Некоторые положения Лаина звучат вполне убедительно, когда он критически анализирует солипсистские учения. В отличие от большинства ортегианцев, он постоянно обращается к изменениям самой социальной действительности, которые затем так или иначе преломляются в философских доктринах, хотя Лаин крайне далек от материалистического понимания истории. Речь у него идет о замене одного «типа мышления» другим.

В начале XX века, считает Лаин, обнаружилось, что начался закат определенного типа личности, буржуа, который определял историю и культуру Запада с конца средневековья. Лаин здесь повторяет то, что неоднократно уже говорилось Вебером, Шелером, Зиммелем, Ортегой, Зомбартом и многими другими. «Невозможно отрицать, — пишет Лаин, — величия исторического подвига буржуазии. Научное и техническое освоение мира, небывалый рост производства, политическая и административная организация гражданской жизни... всегда будут титулами ее неоспоримой славы. Но в жизненном отношении буржуа к реальности — а таким образом и к другим — имеются крупные недо-

статки, вплоть до подлинных аберраций. Для буржуазной души реальность есть прежде всего объект господства» (59, I, 212). Ссылаясь на Шелера, Лаин констатирует отсутствие какой-либо любви к миру у буржуа, пока нет господства и обладания. Именно буржуазное общество с его эгоизмом, недоверием, конкуренцией, договором и подсчетом есть основа солипсистского понимания «другого», по аналогии с самим собой. XX век в корне изменил ситуацию, на место буржуа пришел новый тип человека, более открытого миру и другим людям. Что это за тип человека, Лаин не уточняет, а его анализ общественного бытия носит откровенно идеалистический характер. Лаин не идет дальше указания на то, что изменилось мироощущение людей и появилась «внутренняя жажда человеческой общности, за катастрофами и преступлениями... открывается, что «Мы» есть одно из ключевых слов к нашей бурной исторической ситуации. Другой человек стал для всех нас неустранимой реальностью и все мы обладаем живым сознанием этого» (59, I, 396—397).

Таким образом, по Лаину, история «проблемы другого» распадается на два этапа. Первый этап — с начала XVII века до первой мировой войны. Осмысление проблемы проходило в основном в рамках солипсизма. На втором этапе, за несколько десятилетий XX века, было обнаружено: «а) что в онтологическом порядке бытие моей индивидуальной реальности конститутивно соотносено с бытием других; поэтому метафизический солипсизм есть искусственное умственное образование, неоправданное и далекое от того, чтоб быть окончательным; б) что в психологическом порядке «Мы» предшествует «Я» и всегда его так или иначе сопровождает» (59, II, 17). Но, считает Лаин, Шелер, Ортега и Бубер, обратив внимание на проблему взаимопонимания, диалога, не разработали теории сосуществования, а с экзистенциалистскими концепциями он не соглашается. Лаин предлагает собственный вариант решения проблемы «интерперсонального отношения», которое он называет «жизнью в близости» (*vida en proximidad*), и понимает

как особый род сосуществования между двумя людьми, «где и тот и другой являются «ближними» друг для друга» [59, II, 29].

Чтобы понять, кто же является «ближним», нужно исходить из самого обнаружения двух людей вместе, в их столкновении, встрече. «Слово «встреча» (*encuentro*), идущее от позднелатинского *incontra*, выражает идею наполовину пессимистическую, наполовину оптимистическую. Так же как другие неолатинизмы, *rencontre* и *incontro*, как немецкое *Begegnung* или английское *encounter*, *encuentro*, этимологически есть факт столкновения, более или менее враждебного». Встреча с другим человеком была поначалу «чувством, что другой находится против меня» [59, II, 29]⁹. Опыт общения, встречи далеких индоевропейских предков с «другим» был в той или иной степени «противлением», «противостоянием». Но кроме этимологии, справедливо отмечает Лаин, есть история: исторически же совершился переход от понимания встречи как враждебного столкновения к индифферентному персональному отношению. «От имплицитного *homo homini lupus* это отношение стало *homo homini tunc homo*» (59, II, 30). Разобраться нужно в самих предпосылках встречи между людьми, различая метафизические и эмпирические предпосылки (психофизиологические и социально-исторические). Таким образом, необходимо ответить на вопрос: «Что имеется в конституции человеческого бытия, что делает возможным акт встречи?» [59, II, 35]. Лаин рассматривает не основные закономерности действительного общения людей, но «условия возможности», чтобы затем выяснить лежащую за «эмпирическим» область идеально определяющего «смысла» общения.

⁹ Отметим, что мы переводим *encuentro* как «встреча», хотя этимология русского слова «встреча» не содержит момента враждебного противостояния. Бодуэн де Куртенэ видит в нем производное от древнеиндоевропейского «хороший, счастливый случай». «Встретить», «обрести» — не обязательно связано с враждебным противостоянием [см. 20]. Правда, «встречу говорить», противоречить, употреблялось в русском языке с давних времен [см. 9, 2, 162].

Метафизические предпосылки могут быть выяснены только при наличии определенной общей концепции реальности. Можно подойти к феномену встречи, отталкиваясь от эллинско-схоластической интеллектуальной традиции, т. е. рассматривать реальность с точки зрения «того, что есть» (*lo que es*). Можно, напротив, исходить из метафизики гуссерлевского типа и понимать реальность с точки зрения «что я есть» (*el que soy*). Традиционная метафизика рассматривает встречу в контексте онтологической категории «отношение», выявляя специфические особенности «отношения встречи» между людьми. В отличие от животного, которое также встречается с другим животным (апетитивное отношение, *relación apetitiva*), человеку присущи при встрече интеллектуальное постижение и свобода. «Человек ищет, свободно становясь на путь поиска, ...и поскольку таково латинское значение термина «*peto*», то я обозначаю человеческий способ реализации категории «отношение» петитивным отношением (*relación petitiva*) и буду называть его личностной встречей или встречей, как прежде всего человеческий способ встречать, хотя бы он до этого ее не искал, эту реальность другого человека» [59, II, 30].

Исходя из физического космоса невозможно объяснить «интеллигентного и свободного характера петитивного отношения и персональной встречи» [59, II, 36]. Но в равной степени и из картезианского *cogito* нельзя вывести «встречу», так как *cogito* не открывает, а скрывает «реальность другого». Шелер впервые обратил внимание на онтологическую «открытость» «Я» для «другого», а Хайдеггер установил, что человек есть не только *Mitsein*, но и *Mitdasein*, отношение становится уже не «категорией», а «экзистенциалом»: это «существование о...», а не «сознание о...». Основные экзистенциальные черты сосуществования таковы: «Генитивный, коэкзистенциальный, дательный и экспрессивный, до-представительный или имажинативный характер человеческого существования: таков систематический порядок, главные предпосылки отношения, а потому и встречи, которые откры-

ваются во внимательном анализе бытия, которым я являюсь» [59, II, 44]. К этой совокупности «экзистенциалов» Лаин добавляет «телесность», в которой все они себя обнаруживают. Экзистенциальный анализ, считает Лаин, снимает противоположность традиционной метафизики и картезианства: в бытии «того, что есть» просвечиваются экзистенциальные характеристики, а в бытии «что я есть», т. е. выводимого изнутри субъекта, всегда есть «телесность», т. е. факт бытия телесной экзистенции, которой внутренне присущ одновременно «генитивный, коэкзистенциальный, дативный и до-представляющий характер» [59, II, 45].

Психофизиологические предпосылки встречи (прямохождение, ретикулярная формация, нейрофизиологические структуры и т. п.) и социально-исторические предпосылки весьма подробно описываются Лаином, но рассматривает он их как эмпирические, изменчивые. Из этих предпосылок невозможно понять сущность встречи, с их помощью только сознаются условия возможности или невозможности конкретного случая общения между людьми. Феноменологическое описание, напротив, дает идеальную сущность встречи. Лаин следует гуссерлевской «феноменологической установке», редуцируя данные в «естественной установке» факты науки. Поэтому его дальнейшее изложение «феномена встречи» проходит «по ту сторону» разделения на субъект и объект. Разбирается интенциональная «выразительность», экспрессивность «внешней инстанции» и «адекватная диспозиция моего сознания» как «внутренняя инстанция» (а не субъект и объект).

В рамках этого описания появляются два типа встречи: «встреча первоначально объективная или не-аффектирующая и встреча первоначально персональная и аффектирующая» [59, II, 70]. Первый тип таков, что другой человек является только возможностью «ты», представляется как «он», т. е. происходит случайная встреча в «заботе». Во втором случае сразу же появляется «ты». Но речь идет в обоих случаях о «ты» (потенциально или актуально), поскольку и «ты» и «он» суть «реаль-

ности, выражающие интенцию, которые аффектируют возможности моего существования» (59, II, 72). Во встрече присутствует не только интенция объективировать «другого»; «взгляд другого» Сартра не обязательно есть стремление уничтожить мою свободу. Во встрече есть «взаимность», так как возможности существования являются «совозможностями». До того, как есть «встреча», лично уже нечто общее, «наше» разных людей. Это еще не «мы», поскольку «мы» появляется вместе с «ответом» на интенцию другого. «Наше» (*nostriudad*, «нашесть») есть только переживание чего-то «нашего», которое существует до конкретного содержания и есть некая «со-человечность». «Горизонт нашего сосуществования определен в первую очередь нашей со-человечностью», но существует она до отделения «ты» и «я», «конституирует возможность кооперации или возможного конфликта» [59, II, 106—108]. Но это «наше», будучи переживанием общности (*comunidad*), еще не дает общения, коммуникации (*comunicación*). До ответа одного человека другому есть только общность до общения (*comunidad precomunicativa*). Здесь нет еще персонального отношения, а потому нет и объективации: восприятие «его» является инстанцией возможного «ты».

Уже самое восприятие есть «ответ» — даже годовалый ребенок «отвечает» на обращение другого человека. «Но ответ на восприятие другого не достигает полноты, пока он не происходит при ясном сознании, пока он не есть акт свободы ответственной личности; т. е. пока во встречу не вступает личностный момент» [59, II, 114]. Только с персональным ответом появляются «ты» и «он».

Ответ начинается с простого решения — отвечать или нет экспрессивно (словом, жестом, делом) на восприятие интенционально ко мне направленного «другого». Вместе с ответом распадается на «я» и «ты» до этого существовавшее «наше», «я-и-ты». Другой человек есть сначала «ты-он», реальность, способная стать «ты» или «он». «Радикальный импульс бытия, которым я являюсь, движет меня постоянно к ответу. Но хотя моя сво-

бода не абсолютна, я свободен. Будучи должным отвечать, я могу сделать это, а могу и не делать этого» [59, II, 114]. Если я отказываюсь от ответа, то встреча остается без завершения: «Для меня была встреча, поскольку в моем сознании, посреди неопределенности, возникла недвусмысленная уверенность в существовании другого» [59, II, 117]. Но для другого встречи нет, поскольку он не получил ответа. Уклончивое молчание — это также сосуществование, это промежуточная стадия между «неаффектирующей встречей» и «полной встречей».

Персонально ответив, человек проявляет себя как творец, ответ всегда интеллектуально и морально труден. «Если мой ответ должен быть персональным, то он должен быть новым, — подчеркивает Лаин, — отвечать свободно и персонально — значит действовать оригинально, творить» [59, II, 122]. Иначе встреча неаутентична, без личностного характера она становится слепым следованием установленным формам.

Ответ, в отличие от восприятия, содержит этический момент ответственности. Только после ответа начинается общение с другим, который становится «ты» или «он», появляется и самое «я». «Мой ответ определил сущность другого, придал сущность нашему существованию» [59, II, 127]. Ответ, таким образом, есть свободное деяние. Генотип, фенотип, ситуация ограничивают свободу человека, но, отвечая персонально, человек свободен.

С точки зрения этой «конститутивной свободы» тремя основными способами встречи являются следующие: «1) С моим ответом другой становится для меня объектом: отношение объектуальности (*objetualidad*). 2) С моим ответом другой становится для меня и я становлюсь для него личностью: отношение персональности (*personeidad*). 3) С моим ответом я становлюсь для другого и другой становится для меня ...ближним: отношение близости (*proximidad*)» [59, II, 132].

Когда человек решает видеть в другом объект, то он как бы заявляет: «В себе самом ты есть личность; но хотя ты и личность... я решаю своим ответом на твое присутствие, что ты будешь просто

объектом, чем-то поставленным передо мною, брошенным — ob-jectum — на пути моей жизни» [59, II, 232]. Какие дискриптивные черты характеризуют это появление другого как объекта? Ланн рассматривает следующие:

1) Охватываемость. Когда другой сводится к объекту, то весь комплекс его характеристик становится охватываемым, становится совокупностью данных.

2) Законченность. Другой — объект есть реальность законченная, определенная. Будущее другого рассматривается только как развертывание того, что уже дано. Ничего нового мы от него не ожидаем.

3) Явность. В другом нет ничего латентного, ничего скрытого от изучения.

4) Исчисляемость. Реальность другого аддитивна. Как личность человек «именуем» (nombrable), как объект он только «исчисляем» (numerable).

5) Количественность. Другой — объект легко «квантифицируется», количественно измеряется. Только в качестве объекта человек может быть оценен как более или менее сильный, интеллигентный, энергичный. «В мире личностей персональные ценности проявляются как качественные, несопоставляемые реальности; в мире объективирующем и объективированном персональные ценности квантифицируются: становятся измеряемыми» [59, II, 235].

6) Дистанцированность. Между субъектом и объектом всегда имеется дистанция, даже когда в пространстве происходит контакт.

7) Вероятностность. Реальность другого — объекта можно поставить под сомнение, она вероятностна.

8) Индифферентность. Пока человек для меня есть объект, он безразличен, взаимоотношение с ним не аффектирует.

Поэтому «другой всегда есть «он» и никогда «ты» для того, кто своим ответом его объективировал... Какой бы она ни была, объективирующая интенция делает другого охватываемым» и т. д. [59, II, 235], натурализует человека. Это отношение имеет разные формы, так как есть две ситуации: кооперации и конфликта. Человека можно рассматривать как

«простое препятствие», которое любым способом можно убрать с дороги как «инструмент», «вещь», «средство» для достижения цели — все это характеризует конфликтную ситуацию. Лаин подробно их описывает, видя в этих формах основную беду современного человека. На уровне объективации есть и формы кооперации: в созерцании или при обучении «другой» выступает как объект, но без конфликта. Но и здесь аннулируется «мы», человек одинок в мире объектов.

Само это «превращение другого в объект требует от меня определенного насилия над собой, ибо «он» и «я» являемся и стремимся быть личностями. Во встрече присутствует личностный момент, поскольку другой просит от меня адекватного ответа на то, чем он реально является» [59, II, 267]. Человек как личность («персональная реальность», «вторая природа» по отношению к «первой» — «животному реальностей») противостоит не «не-я», а другим «я», «ты» и «он». Личность обладает характеристиками, диаметрально противоположными другому как объекту. Другой — личность предстает соответственно как нечто неохватываемое, незаконченное, недостижимое, неисчислимое, неквантифицируемое, недистанцированное, невероятностное, неиндифферентное. Суммируя, Лаин утверждает: «для того, кто как личность обращается к другому как личности, другой всегда есть «ты и никогда «он» [59, II, 273—274]. Если другой — личность, то он «не есть для меня препятствие, инструмент, спектакль или трансформируемый объект; мое отношение к нему не есть созерцание или манипулирование, но со-исполнение (со-еjesición)» [59, II, 274]. Личности со-чувствуют, со-переживают, со-действуют, со-зируют. Это отношение также может быть кооперативным и конфликтным. Враждебное персональное отношение имеет разные формы: ненависть, зависть, презрение, простое соперничество и т. п. Но объективации тут нет — презируют и ненавидят личность, а не объект.

Основные отношения кооперации («дилективные») — это любовь и дружба. Дружба есть основа любого другого «дилективного» отношения между личностями: «То, что в этом отношении есть соеди-

нение между одной личностью и другой, есть дружба, а то, что в нем не есть дружба в строгом смысле, есть результат физического присутствия в этом отношении какого-либо объективирующего момента: пола, возраста, социального состояния и т. д.». [59, II, 287].

Любое интерперсональное отношение есть взаимопонимание, открытость — тут нет ничего от объяснения поведения объекта. «Интерперсональная тотальность понимания стремится перейти от воспринятой экспрессии к интенции, которая в ней выражена, чтобы со-переживать ее со-исполнительно и со-чувственно» [59, II, 297]. Таким образом, личностное общение выступает как взаимопроникновение, внутренний обмен в диалоге. Это отношение, однако, ограничено свободой каждого из людей, отношение «я—ты» всегда находится под угрозой из-за «неизвестности», которая кроется в неисчерпаемой личности другого.

Лаин подмечает здесь действительную слабость экзистенциального анализа интерперсональной «коммуникации» — ее неустойчивость, постоянную неуверенность одного человека в отношении с другим. Действительно, для Ясперса коммуникация — «парадокс», для Марсея — «чудо» или «мистерия», которой всегда грозят неизвестность, конфликт, распад, превращение в отношение «я» — «он». Но, как считает Лаин, все эти угрозы коммуникации отпадают, как только вступившие в персональное отношение обращаются к религиозной вере. За описанием отношения «я» — «ты» следует еще 100 страниц его книги, которые посвящены отношению «близости», символом которого является назидательный рассказ Евангелия о добром самаритянине. На современном языке Лаина проповедь «возлюби ближнего своего» звучит как требование «не объективировать другого». Милосердие не дает разрушиться личностной дружбе и любви, оно выше их, ибо «возлюбить другого милосердной любовью — значит следовать и подражать божественной любви к этому человеку» [59, I, 25], — отмечал Лаин еще в начале своей книги. Развитие этого положения он посвящает свой анализ

милосердия, на основании которого могут сохраняться и совершенствоваться личностные отношения. Совершается переход от «ты» к абсолютному «Ты», в котором только и возможно воистину человеческое отношение.

Если оставить в стороне рассуждения Лаина о «христианском милосердии», этом божественном «гаранте» сохранения личностных отношений, то его анализ мало чем отличается от экзистенциального. Отличие, по сути дела, заключается в том, что Лаин совсем исключает то злободневное социальное содержание, которое так или иначе присутствовало в экзистенциализме. Для Лаина «объективирующие» отношения между людьми суть результат «ответа», персонального действия человека, а не характеристика отношений, существующих до воли и сознания людей. Отношения, которые заставляют людей вступать в общение друг с другом в обезличенной форме, воспринимать друг друга как препятствие, товар, угрозу, становятся просто результатом персонального выбора индивида. Так, буржуазное общество есть для него следствие появления «нового типа» личности, которому свойственно «отвечать», объективируя другого человека. А тип личности определяется тем выбором, который она свободно осуществляет. История становится простым пересечением разных личностных действий, принятых со всей «ответственностью» и «осознанием ситуации».

Описывая различные формы общения между людьми, Лаин обращает внимание только на психологию отдельного человека. Эти описания иногда очень правдоподобны, чувствуется, что они созданы человеком, которому не чуждо литературное творчество. Когда речь идет о специально-психологических вопросах, Лаин демонстрирует невероятную эрудицию, знакомство с достижениями современной экспериментальной науки и с историей вопроса. Но от правильного понимания общения между людьми его концепция крайне далека, т. к. методология Лаина неприемлема для отображения этой проблемы социальной психологии.

Мы уже отмечали, что он принимает основные

догматы феноменологии и «редуцирует» данные естествознания, чтобы перейти к «сущностям». Но «устотрение сущностей» оказывается простым толкованием «феноменов», как они даны вне научного знания. Поэтому все приведенные Лаином данные физиологии и психологии никоим образом не подкрепляют его теории коммуникации. Сама по себе проблема диалогичности общения интересна и содержательна (к ней уже давно обратились некоторые советские исследователи, достаточно упомянуть работы М. Бахтина или Л. Выготского). Однако для Лаина осталась закрытой та область исследования, осознание значения которой дает основание для понимания общения двух людей. Мы имеем в виду общественное бытие людей.

Методологически неверно начинать исследование с «Я», как это делает Лаин. Он критикует идеализм Нового времени за «Я-изм», говорит о первичности «Мы», но начинает свой анализ с субъекта, хотя и иначе понятного, чем в классической философии. «Открытость», «сосуществование» фиксируются им как «экзистенциалы», т. е. онтологические черты, но черты самого «Я», субъекта. Эта констатация «открытости» ни к чему не ведет: в конце концов речь должна идти не об экзистенциальной онтологии, которая имеет дело с оторванным от мира субъектом, а о действительном сосуществовании людей, которое определяется не априорной структурой «экзистенциалов», а самой историей человечества.

Прежде всего у Лаина отсутствует какое-либо истолкование происхождения общения. В огромной по объему работе есть лишь намек на то, что когда-то общение («встреча») было враждебным. История также излагается весьма скупо: констатируется, что до появления «типа» личности буржуа преобладало «интерперсональное общение», к которому человечество вновь возвращается после нескольких веков «объективации». Утверждения такого рода довольно часто повторяются в современной западной философии и социологии — на Лаина, несомненно, оказал большое влияние Ф. Тённис, работу которого Лаин часто упоминает. Социально-исторические реалии вообще мало интересуют Лаина, когда речь

идет об общении: последнее феноменологически описывается независимо от них, именно поэтому Лайн и не смог бы ничего сказать о происхождении и развитии общения между людьми, т. к. остается в рамках «усмотрения сущности» и вне действительной истории.

Если все-таки обратиться к истории человеческого общения, то сразу отпадает необходимость обращаться к божественному «гаранту», благодаря которому, по Лайну, люди наделены способностью общаться. Отношения животных — это непосредственно-телесные отношения, «для животного его отношение к другим не существует как отношение» (1, 3, 29). У животных, вполне естественно, нет приязни или неприязни: их отношения природны, у них нет потребности общаться. Потребность общения возникает только там, где рвутся отношения, построенные на инстинкте. «Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми» [1, 3, 29]. Материальная деятельность даже первобытного человеческого коллектива требует общения между людьми, и язык как средство общения появляется в качестве замены биологических сигналов: «Необходимо было выработать такие средства коммуникации, которые не просто сигнализировали бы о чем-то, но побуждали к определенному совместному действию или к его прекращению, иными словами, являлись бы средствами общественной регуляции поведения» [10, 46].

Естественно, на первых ступенях развития общение между людьми чрезвычайно примитивно, но уже стадо питекантропов в какой-то степени имело средства регуляции поведения, поскольку иначе оно не смогло бы существовать. «Начало это, — писали классики марксизма, — носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это — чисто стадное сознание и человек отличается от барана лишь тем, что сознание замечает ему инстинкт, или же, — что его инстинкт осоз-

нан» [1, 3, 30]. Развитие орудий производства, рост производительности труда, разделение труда и появление новых потребностей — все это выводит общество из состояния первобытной дикости, а вместе с тем изменяются и общественные отношения и соответственно формы общения людей, их взаимопонимания и взаимонепонимания.

Внутренний мир другого человека, действительно, недоступен для непосредственного постижения: поговорка «чужая душа — потемки» иной раз не так уж далека от истины. Никакое «со-переживание» не может уловить бесконечного множества мыслей, чувств, эмоций каждого из людей. Понимание одним человеком другого опосредовано миром материальной и духовной культуры, и даже не «полное» понимание, а необходимое для узкопрактических целей часто затруднено, хотя бы в силу различий языков, культур и т. п. Отношения людей в докапиталистическую эпоху, которые склонен идеализировать Лаин, совсем необязательно были отношениями «любви» и «дружбы», даже в рамках одной культуры или одной общины.

Существуют, однако, вполне определенные общественные отношения, которые могут способствовать или препятствовать взаимопониманию людей. Лаин совершенно не обращает внимания на эту сторону дела, хотя именно уровень развития общественных отношений характеризует в конечном счете форму и содержание общения между двумя людьми. Общение между двумя рабовладельцами отличается от общения «господина и раба» — это общение опосредовано всем уровнем развития общества, в том числе и наличием института рабовладения. То же самое можно сказать и о современном обществе. Призыв Лаина «не превращать личность в объект» является не более чем упованием, а его учение о том, что характер общения между людьми зависит от «персонального выбора», является апологией буржуазного общества. Даже если речь идет не о капиталисте и рабочем, которые никак уж не рассматривают друг друга как «я» и «ты» в едином «мы», отношения в капиталистическом обществе для человека таковы, что оказывается

«сущностная связь, соединяющая его с другим человеком — несущественной связью, и, напротив, его оторванность от другого человека оказывается его истинным бытием...» [1, 42, 24]. Конкуренция разъединяет самих представителей правящего класса, отношения начальника и подчиненного на бюрократической лестнице далеки от «личностности», рабочие конкурируют друг с другом, опасаясь увольнения — вряд ли кто-либо из них, если отбросить лицемерие, сочтет требование Лаина быть христиански милосердным заслуживающим внимания.

Лаин, подобно многим другим буржуазным философам, обвиняет Маркса в «экономизме», в том, что «личностные» отношения «редуцируются» к отношениям купли-продажи, и т. п. Речь может идти, напротив, только о том, что классики марксизма блестяще показали обезличенность, отчужденность человека в буржуазном обществе, определенную самой социальной структурой этого общества, и историческую необходимость замены этого общества социалистическим. Марксизм вовсе не отрицает того, что человека нужно рассматривать как цель, а не только как средство, говоря кантовским языком. Именно в условиях господства частной собственности люди «редуцированы» и разобщены — на это обратил внимание еще Руссо. «Частная собственность, — писал Маркс, — сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем» [1, 42, 120]. Это относится и к другому человеку. Человек сводится к средству для достижения цели самой действительностью капиталистического общества, и воспитанные этим обществом люди интериоризируют сложившиеся отношения как единственно возможные, если они к тому же верят на слово апологетам этого общественного строя.

Производственные отношения определяют в конечном счете всю совокупность отношений между людьми, без их изменения остается неизменной основная структура общения. Конечно, формы общения многообразны — это совсем необязательно от-

ношения по поводу материальных предметов. Но во всех этих формах просвечивается основная определяющая их форма. Два человека вступают в общение не отрешенными от общества, в котором они живут, — межличностное общение всегда имеет определенное социальное содержание. Человек не может существовать без межличностного общения: «Так как он родился без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится в зеркало, в другого человека» [1, 23, 62]. Социальная психология давно установила, что без эмоционально насыщенных связей с другими людьми не может сформироваться полноценная личность, «что «я» — структура межличностного происхождения, сохранение и укрепление которой даже у взрослого человека невозможно без позитивных эмоциональных связей с другими людьми» [18, 210].

Лаин отрывает межличностные отношения от всех остальных, вернее, все остальные для него просто не существуют. Но и общение личностей рассматривается им неправоммерно: Лаина не интересуют действительные особенности межличностного контакта. Личность вообще неизучаема, по Лаину, и межличностное отношение характеризуется им апофатически, как совокупность характеристик, противоположных «объективирующему» отношению. Сама личность, по Лаину, не поддается какому бы то ни было изучению, а потому и контакт двух личностей выступает как нечто мистическое, детерминированное только «свободным выбором».

Отношение «Я» — «Ты» у Лаина подспудно содержит своего рода аналог отношений в троице. В безначальном бытии «Я» (первая ипостась) порождается через «ответ», т. е. «слово», логос, «Ты» (вторая ипостась), а третья ипостась — «Мы» проявляется как дружба, любовь, животворное начало. Все от «отца», «Я», через «сына» — «Ты», и в «духе», в «Мы», представляющем собой целостность. Все ипостаси «нераздельны и неслиянны» — человек, «образ и подобие», несет черты всевышнего. Уподобление Христу в милосердии превращает-

ся в образец человеческих отношений, и, только будучи освященными религией, они объявляются Лаином подлинно человеческими.

Слова Ф. Энгельса о Фейербахе еще в большей степени относятся к Лаину, ибо он «все основанные на взаимной склонности отношения людей — половую любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование и т. д. — не берет просто-напросто в том значении, какое они имеют сами по себе, вне зависимости от воспоминаний о какой-нибудь особой религии...» [1, 21, 293]. Если Фейербах биологизировал отношения людей, то Лаин их «христианизировал» и совершенно оставил в стороне действительные характеристики межличностного общения.

Конспектируя книгу Дж. Милля «Основы политической экономии», К. Маркс кратко остановился на отношении «Я» — «Ты», вырастающем из экономических отношений в буржуазном обществе. Человек в этом обществе вообще не рассматривается как человек, пока он не собственник, пока он не может предложить что-либо для обмена: «Если тебя рассматривать просто как человека, без этого орудия обмена, то твой спрос есть неудовлетворенное стремление с твоей стороны, а для меня — пустая фантазия. Следовательно, в качестве человека ты не находишься ни в каком отношении к моему предмету, так как и я сам не имею к нему никакого человеческого отношения» [1, 42, 34].

За элементарным актом общения Маркс видит те общественные структуры, которые его определяют, общение людей вырастает из тех социальных отношений, которые господствуют в обществе. Для Лаина же, как и для многих других представителей экзистенциализма и философской антропологии, межличностное общение совершенно отрывается от всей совокупности общественных отношений, а сами общественные отношения сводятся к контакту отдельных индивидов, «Я» и «Ты», двух пустых абстракций.

У Лаина в «диалог» вступают не живые люди конкретного общества, а априорные схемы, которые ничего общего с миром не имеют. «Диалог» в

таким описании бессодержателен, а общность «Мы» — иллюзорна. «Объективирующие» личность отношения «преодолеваются» поэтому столь же иллюзорно, в мистическом единении, в «боге». «Философия дошла до того, — писал Ф. Энгельс, — что тривиальный факт необходимости общения между людьми, факт, без знания которого вообще никогда не появилось бы на свет последующее, когда-либо существовавшее, поколение людей и который заключается уже в половом различии, — этот факт философия в конце своего пути выставляет как величайший результат. И к тому же в мистической форме «единства Я и Ты» [1, 42, 343]. Если «туизм» Фейербаха предполагал хотя бы биологическое взаимоотношение людей, то «Мы-изм» Лаина к фактам вообще никакого отношения не имеет — это вытекает из феноменологической установки. А совокупность «идеальных сущностей» неизбежно требует «сущности сущностей», бога.

Философская антропология Лаина является, таким образом, феноменологическим описанием таких «сущностей», как «ожидание», «надежда», «выразительность», «дружба», «любовь», «милосердие» и т. п., которые затем рассматриваются в качестве онтологических структур, подводящих человека к богу. В отличие от экзистенциалистов, Лаин использует, и довольно широко, данные науки, но они «редуцируются», как только речь заходит о «сущностях», которые высвечиваются в самом человеческом существовании. «Реализм» Лаина, подобно «реализму» Субири, есть снятие отношения субъект — объект, экзистенции и мира, взгляда «изнутри» и взгляда «извне» в мистическом божественном тождестве. Это откровенно идеалистическая философия, сознательно посвященная обновлению и укреплению католицизма.

Лаину не слишком нравится антропологический «тип личности» буржуа. Он говорит о «новом духе общности» XX века, хотя не совсем ясно, о чем идет речь. В конце концов франкизм также обещал укреплять «общность всех испанцев». Как правило, у Лаина под общностью понимается христианская община, в ней он видит и социальный

идеал — современный капитализм, пронизанный общинными отношениями всеобщего «милосердия». По разбросанным по разным книгам Лаина социологическим описаниям можно утверждать, что он в целом следует Ортеге, хотя его отношение к общественной жизни лишено «крайностей» Ортеги: Лаин далек от элитаризма последнего, но одновременно заменяет социальный критицизм Ортеги христианской проповедью. Лаин видит в «Теории и реальности другого», «антропологический фундамент социологии», однако построить какую бы то ни было социологию, видя во всех отношениях людей проявление отношения к богу, невозможно.

Поиски «подлинного существования» не выходят у Лаина за пределы капиталистического общества — человек всегда, по его мнению, «подлинно» существует в христианской вере. Поэтому даже тот реформизм, к которому склоняется Лаин в политике, не связан с его философией. Согласно последней, человек поистине существует, только веруя, на коленях, подчиняясь во всем церковному регламенту и власти («кесарю кесарево», любая власть «от бога»). Таковым был и идеал франкизма, так что в своей общественной деятельности Лаин шел вразрез с собственной философией, поскольку эта философия только удаляет человека от действительного мира и действий по его преобразованию.

Философская антропология мадридцев, при всей критике экзистенциализма, в основных своих положениях повторяет логику «экзистенциальной аналитики». «Рационалистические» и «реалистические» их положения — не более чем дань уважения науке. В главных своих чертах сохранились субъективизм и иррационализм — два главных порока ортегианства. «Преодоление» солипсизма осуществляется посредством «христианизации» философской проблематики. Вполне закономерно, что этот путь не приводит не только к правильному решению проблемы человека, но и к постановке этой проблемы.

Итак, откровенно антисциентистские позиции Ортеги не способствовали сохранению ортегианства в «чистом» виде. Как отмечал с сожалением Мариас,

с начала 60-х годов «в испанском интеллектуальном теле родилось намерение не обращать внимания на Ортегу» [70, I, 16] — его произведения продолжают читать и комментировать, но философия Ортеги перестала быть «социальным явлением». На некоторое время философская антропология, усилиями Субири и Лаина, приобрела авторитет «научной философии» среди ученых и известность среди верующих как «католическое ортегианство». Ученики Ортеги приложили все усилия для того, чтобы совместить основные принципы экзистенциализма с католицизмом, и этот синтез, как мы уже отмечали, в общем-то Субири и Лайну удалось осуществить. Как уже отмечалось выше, испанские теологи перестали рассматривать ортегианство в качестве «антикатолической и антииспанской» ереси. Более того, можно говорить о существенном влиянии метафизики Субири на современную испанскую теологию. В целом верна характеристика Ф. Хайнеманна (кстати, в книге, посвященной памяти Ортеги): «Путь экзистенциализма ведет от религии, через агностицизм и атеизм, обратно к религии» [50, 2—3]. Конечно, религиозные сомнения, «агонию христианства» Унамуно трудно назвать агностицизмом, а полное безразличие к официальному культу и религиозной проблематике вообще Ортеги — атеизмом. Но по отношению к ним верна характеристика И. А. Тертерян: «Испанский экзистенциализм все же должен быть понят как путь от религиозного мышления, как удаление от фидеизма, составлявшего интеллектуальную норму в обществе, внутри которого развивались испанские философы» [19, 54]. Напротив, ученики Ортеги, несколько обновив концептуальный аппарат религиозной философии (экзистенциализм и философская антропология вместо неотомизма), стремились показать, что наука и философия не противостоят религии, разум — вере. Испанский экзистенциализм прошел путь «обратно к религии» до конца.

Однако соединить «чудо, тайну и авторитет» с наукой «мадридцам» не удалось: науке отводится неподобающее ей место служанки идеалистической философии и теологии, т. е. «соединение» произошло

за счет науки. Неудивительно поэтому, что сегодня и этот вариант философии Мадридской школы теряет популярность, несмотря на все усилия учеников Субири и Лайна показать «научность» этой философии¹⁰. Философская антропология мадридцев претендует на «целостное» рассмотрение человека и его познавательных способностей. Но в этой «целостности» разум оказался низшей способностью, над которой возвышаются «усмотрение сущностей» и герменевтическое «понимание», тогда как главной и определяющей способностью является религиозная вера. Антропологизм сливается в учении мадридцев с иррационализмом, а из целостного рассмотрения человека явно выпадает общественный характер его существования.

¹⁰ Даже Х. Л. Арангурен, на которого философия Субири оказала большое влияние, отметил, что схоластические построения Субири и его учеников в «Семинаре Ксавьер Субири» предельно далеки от подлинных проблем современной науки и сегодняшнего общества [см. 29].

СОЦИОЛОГИЯ

Теоретическая социология Ортеги создавалась на протяжении нескольких десятилетий. В 20-е годы были разработаны основные принципы изучения социальных процессов. С тех пор его философско-историческая концепция практически не изменилась. Однако и в те годы социальная философия Ортеги не ограничивалась общими философско-историческими и культурфилософскими принципами. Он пытался применить свое учение к анализу злободневных проблем. Первым опытом такого анализа была «Бесхребетная Испания», затем вышла книга «Восстание масс», которая принесла Ортеге всемирную известность. В этой ярко написанной работе была развита доктрина «массового общества» и в общих чертах изложены социально-философские и социально-политические взгляды Ортеги.

Но сам Ортега считал, что «Восстание масс» является, скорее, памфлетом, чем теорией социальных процессов. Между общими философскими и философско-историческими положениями, с одной стороны, и социально-политической доктриной — с другой, образовался разрыв. Недоставало, как писал Мариас, «теории общества, теоретического познания того, чем является общество» [67, 277]. Политические события 30—40-х годов подтолкнули Ортегу к внимательному изучению социологических теорий. Ортега считал, что и с экономическим, и с политическим кризисом капитализма можно справиться, если будут разработаны соответствующие общественные науки, но их можно будет развить только в том случае, если будет создана «фундаментальная социологическая наука», своего рода «общая механика» социальных процессов [см. 76, V, 206]. Эту за-

дачу должна была решить работа Ортеги «Человек и Люди», которая не была, однако, завершена и вышла посмертно в 1957 году. С тех пор каких-либо существенных изменений в социологических воззрениях ортегианцев не произошло: все они опираются на изложенное в данной работе учение об обществе.

Необходимо было разработать и метод исследования конкретной исторической реальности, поскольку общих философско-исторических принципов явно недостаточно для понимания исторических событий. Еще в 20-е годы Ортега выдвинул «доктрину поколений», которая должна была стать общей методологией исторического исследования. Но она так и не была разработана Ортегой, и лишь в 40—50-е годы в трудах Х. Мариаса и П. Лаина Энтральго оформилась окончательно. Социально-политические воззрения учеников Ортеги также претерпели определенные изменения.

В данной главе мы рассмотрим «философскую социологию» Ортеги (§ 1) и социально-исторические и социально-политические воззрения представителей Мадридской школы в последние десятилетия.

§ 1. Человек и люди

Изданное уже после смерти Ортеги произведение «Человек и Люди» «представляет собой концентрированное выражение взглядов Ортеги и Гассета и своеобразный итог его деятельности» [6, 25]. План-проспект этой работы предполагает рассмотрение практически всех социальных образований — закончить книгу Ортега хотел рассмотрением всего человечества. Ему удалось выполнить программу только на одну треть. Но уже по тому, что написал Ортега, можно определить сущность его социальных воззрений.

Задачей книги «Человек и Люди» является феноменологическое описание «социальной реальности». Первые главы ее представляют собой «очищение радикальной реальности» от «субстанциализма», о котором мы говорили ранее. «Феноменология надежды» Ортеги призвана описать в целостности отноше-

ния между «я» и «обстоятельствами», укоренить в «радикальной реальности» все остальные реальности.

Ортега в целом ряде работ отмечал неудовлетворительность современной теоретической социологии, которая, по его мнению, даже не ставит вопроса о том, что есть общество. Между тем каждый человек легко обнаруживает, что общество воздействует на него, хотя не всегда может отличить, что же является его личным, а что общественным. Разграничение этих двух «реальностей» является главной проблемой анализа Ортеги. Поскольку вне человека нет общества, то речь должна идти при исследовании не о том, «что человек находится в обществе, но что общество в нем находится» [76, V, 201], как одна из реальностей в «радикальной реальности».

«Социальное» есть одна из реальностей, обладающая специфическими чертами. Минеральная и растительная «реальности» явно не содержат ничего социального, тут нет социального феномена, ответного действия на действия человека. Животная «реальность» обладает некоторыми чертами сосуществования: «Не только животное есть для меня, но и я для него есть, а именно являюсь другим животным» [84, 124]. Но сосуществование это явно не социальное.

Только с появлением «другого» можно говорить об истинном «со-общении», без которого нет и социальной «реальности». Телесность «другого» реальна, тогда как его внутренний мир всегда сомнителен. Но «другой» может стать более ясным для «Я», он может стать «Ты», и в этом случае общаются две «интимности» (*intimidades*), а первая область, появляющаяся при изучении общения, есть область «взаимности» (*reciprocidad*). Каждый человек является, по Ортеге, «открытым для другого», поскольку «первое, что появляется в жизни каждого, суть другие люди» [84, 134]. «Другой» есть возможность того или иного рода общения: это только первое проявление мира людей, абстракция, дающая возможность обнаружить иные, конкретные реальности.

«Другой» всегда представляет собой опасность, угрозу в силу самого своего существования. Обще-

ние между людьми есть «борьба», гармония есть лишь равновесие, «результат взаимного приспособления, полученный через столкновения с другими» [84, 192].

Первой формой «реальности» общения между людьми является отношение «Мы», реальность взаимного действия. «Другой» становится «Ты». Отношения «Я» и «Ты» строятся на основании взаимности, действий, исходящих из «интимности», т. е. определяемых и планируемых самими людьми. Эти отношения Ортега называет «интериндивидуальными». За этой сравнительно небольшой группой «Ты» находится обширное множество просто знакомых, относительно которых можно так или иначе догадываться о наличии «адекватно отвечающего». Горизонт замыкается людьми, полностью взаимозаменяемыми, безразличными для «Я». Таким образом, отношения между людьми распределяются «от максимума интимности до нуля», хотя полного совпадения между «радикальными одиночествами» быть не может, а полное отсутствие «интимности», касающееся всех тех, с кем мы никогда не общались и о ком не имеет ни малейшего представления, потенциально содержит «интериндивидуальное отношение» — «Я» — «Ты». Дружба и любовь являются высшими формами интериндивидуального общения. Несколько глав Ортеги, посвященных интериндивидуальному общению, феноменам «Ты», «Он», «Она», «Мы», оказали значительное влияние на Лайна, который развил учение Ортеги об экзистенциальной коммуникации.

Но для Ортеги «интериндивидуальное» вовсе не является «социальным». Друзья, влюбленные, родственники действуют по отношению друг к другу персонально. Здесь сохраняются инициатива, понимание, ответственность. Человек выходит из одиночества, но продолжает действовать как «персональная реальность», по собственной воле и вдохновению. Эти действия «составляют то, что можно назвать «личной жизнью» индивида, которая всегда есть творчество» [76, IX, 680]. Между тем «социальная реальность» есть нечто иное, не простое продолжение «персональной реальности». «Социальное

появляется, — пишет Ортега, — не так, как его ранее себе представляли, противопоставляя индивидуальному, но в противостоянии с интериндивидуальным» [84, 216].

Ортега приводит многочисленные примеры человеческих действий, обладающих иным характером, чем персональные. Общение с полицейским, который запрещает переходить улицу в неположенном месте, ничего общего не имеет с общением с другом, который считается с моей индивидуальностью. Действия полицейского не исходят из его «интимности», он рассматривает «Я» другого человека как объект, нарушающий установленный порядок вещей. Он действует не «за свой собственный счет», не из своей «персональной реальности», но подчиняется чему-то иному. То же самое можно сказать о человеке, который при встрече на улице со знакомым приподнимает шляпу или пожимает руку. Почему они так поступают? Действия эти явно не персональны, совершенно иррациональны. Человек просто следует установленному правилу, порядку, обычаю. Субъектом здесь является не сам индивид. «Но кто делает то, что делается? Люди. Но кто это — люди? Все, никто определенный». Это делают потому, что так делается. «Таковы человеческие действия, которые реализует индивид, не будучи ни творческим субъектом, ни ответственным за них и даже не понимая, почему он их осуществляет. Поэтому это определенным образом нечеловеческие действия» [84, 207, 219].

Так возникает новая реальность, в корне отличная от реальности интериндивидуального общения. Новая реальность «состоит из действий, которые индивид сознательно выполняет, не имея относительно них ни идеалов, ни желаний, но которые навязаны ему человеческим окружением, коллективом или обществом, в которое мы погружены. В них индивид ведет себя не творчески, но, напротив, как автомат, механически» [84, 207]. Точно так же человек обнаруживает, что большая часть его мыслей мыслится им безответственно, «не за собственный счет, но поскольку мы это слышим и это говорим, поскольку говорят (*se dicen*)» [76, IX, 680]. Эти положения

Ортеги близки концепции *das Man* Хайдеггера человек выступает в качестве социального автомата, мыслит и действует безлично, согласно тому, что говорят, думают, делают.

В своих действиях человек не видит смысла, он поступает так же, как растет дерево или вьет гнездо птица. Поэтому Ортега называет эти действия промежуточными между действиями человека в его «персональной реальности» и природой. Для них характерны механистичность, иррациональность, бездушность. Ортега критикует Дюркгейма, который, по его мнению, смешивал интериндивидуальное и социальное, наделял общество «душой»¹. «Коллектив, — пишет Ортега, — является, будучи человеческим, человеческим без человека, человеческим без духа, человеческим без души, обесчелоченным человеческим» [84, 202]. С отделением интериндивидуального остается собственно социальное, то что делается, говорится, мыслится людьми, а не человеком.

Все эти действия обозначаются Ортегой как «обычай» (*los usos*), которые и представляют собой социальное как таковое. «Обычай» отличается от «привычки» (*costumbre*), хотя смешиваются в обыденном сознании друг с другом. Обычай касается не одного, но всех людей общества, это коллективная санкция, «человеческое действие, превратившееся в механическое наложение коллективности на индивида». Привычки относятся к отдельным индивидам, обычаи являются общественными. Они возникают в результате многократного коллективного повторения: «Чтобы они сформировались, люди, их множество должны были вести себя одинаково по отношению к одной и той же вещи» [84, 234].

Экстраиндивидуальность, безличность, отсутствие смысла для исполняющего действие индивида — таковы основные черты обычаев. Но самая важная

¹ Социология Э. Дюркгейма является для Ортеги основным объектом критики в книге «Человек и Люди». Однако эту критику нельзя признать глубокой. Разбор соотношения социологии Дюркгейма и «философской социологии» Ортеги дан в работе А. Б. Зыковой [см. 7].

их черта, по Ортеге, заключается в том, что они обязывают человека поступать так, а не иначе, суть «коллективные требования» (*vigencias colectivas*). Обычай есть социальное требование, с которым человек не может не считаться, даже когда действует вразрез с обычаем. Обычаи бывают «слабые» и «сильные», в зависимости от характера требования общества. «Сильные» обычаи оказывают поистине физическое давление, часто они кодифицируются юридически, и за неподчинение обычаю применяются санкции. Но даже многие «слабые» обычаи не терпят сопротивления. Человек, который перестает приветствовать знакомых при встрече, окажется в конце концов в одиночестве, одетый не по моде, человек может оказаться посмешищем. Как отмечал Ортега еще в конце 20-годов, «общий характер обычаев заключается в том, что он есть норма поведения — интеллектуального, чувственного, физического, — которая накладывается на индивидов, хотя они того или нет. Индивид может на собственный страх и риск сопротивляться обычаю, но именно это усилие сопротивления обнаруживает лучше, чем что-либо другое, принуждающую реальность обычая, то, что мы называем требованием» [76, IV, 297].

Все социальное есть безличное, навязанное индивиду: «Все, что является поистине социальным, есть давление, принуждение, повеление, властвование над индивидами» [84, 307]. Эта погруженность в социальный поток унифицирует его жизнь, стереотипизирует ее, превращает человека в автомат. Индивид теряет инициативу, персональные устремления, становится роботом, «социализированным автоматом».

Таким образом, «социальная реальность» есть совокупность обычаев, которые обнаруживают себя в человеческих действиях, не являясь при этом чем-то человеческим. Задача социологии — объяснить природу и характер обычаев (их происхождение и развитие, их классы, структуру, конфликты между обычаями, их сосуществование в обществе), т. е. тотальную совокупность обычаев.

Обычаи вводятся людьми, которые исходили из определенных практических нужд, но со временем

они становятся не более чем пустой формальностью, хотя общество, система обычаев, продолжает навязывать уже отжившее, сохранившееся как «реликт». По происхождению обычай — продукт творчества человека, так как только тот или иной человек, а не коллектив способен творить. Поскольку обычаи являются результатом творчества индивида, его проекта, воплотившегося в ныне бессмысленный ритуал, по этому «окаменевшему» остатку можно определить сам проект, т. е. то, что наделяло это действие смыслом и сам смысл действия. Найти же эти «смысловые остатки» можно прежде всего в языке. Ортега объявляет человека «этимологическим животным», тогда как история «есть безмерная этимология, грандиозная система этимологии». Сам Ортега часто (еще чаще его ученики) обращается к этимологическим изысканиям, пытаясь определить сущность современного явления, обозначенного каким-то словом, по значению этого слова в далеком прошлом — вплоть до времен праиндоевропейского языка².

Благодаря воображению человек создает собственные проекты, разрывая тем самым сеть обычаев. Изменения в обычаях происходят в силу наличия «интенции собственной интерпретации» у человека. Творческая деятельность «избранных» личностей, способных силою воображения создать нечто новое и энергичным действием создать новый обычай, вернее, какую-то осмысленную форму общественной связи, становящуюся затем обычаем, есть источник развития общества. Обычаи же призваны «аккумулировать, консервировать, спасти закончившуюся и прошедшую человеческую жизнь» [84, 251]. Поэтому они оказываются совершенно необходимым компонентом каждой человеческой жизни, ибо «иначе мы начинали бы быть людьми каждое утро заново. Благодаря тому, что коллектив, в котором мы родились, есть носитель всех систем и способов

² Этимологический анализ, безусловно, является важным инструментом познания в гуманитарных науках. Но ортегианцы, как и почти все остальные философы-экзистенциалисты, явно преувеличивают его значение и часто доказательство того или иного положения заменяют словесной эквилибристикой.

поведения», последние отпечатываются в нас, «дают на немного свободной энергии для того, чтобы мы посвящали себя бытию личностями, обдумывали некоторые идеи для самих себя, проектировали... собственное поведение» [76, IX, 681]. Таково позитивное значение регламентации поведения. Она также направлена против антиобщественных сил. Человек, подчеркивает Ортега, есть столь же социальное существо, сколь и антисоциальное. Система обычаев защищает себя, оказывая на индивидов давление, уничтожая наиболее опасных. Поэтому Ортега в целом оправдывает существование этого механизма обезличивания, хотя и говорит о существующем обществе как об «обществе-тюрьме».

Над обществом возвышается государство: это своего рода «сверхорганизация», которая развивается из обычного права, для защиты общества от внешних и внутренних врагов. Происхождение государства Ортега по-разному объяснял в нескольких работах. Наиболее известной является его работа «Спортивное происхождение государства», в которой дается описание происхождения государства из воинственно-спортивного духа юношества. Приводимые Ортегой примеры из истории Греции и Рима фактически ничего не доказывают: как отмечал в общем-то очень благожелательный комментатор, эта концепция «полностью лишена критической документации» [49, 179]. В дальнейшем Ортега не прибегал к такого рода «спортивному» объяснению. В своих последних работах он, как правило, пишет о том, что некогда гражданская жизнь существовала без государства, существовала на основе обычного права, традиций. С развитием гражданской жизни, однако, появляется расхождение интересов, необходимы компромиссы, посредничество. Эту функцию на себя берет постепенно усиливающаяся государственная власть, которая кодифицирует законы. Первоначально власть эта носит теократический и монархический характер, затем следуют другие легитимные формы, республика например.

Государство возникло для отражения внешней угрозы и для посредничества, но когда противоречия между интересами в обществе становятся резкими,

а традиционные легитимные формы не способны их разрешить, государство вмешивается во внутреннюю жизнь общества. Этот феномен Ортега называет «интервенционизмом государства». В принципе он оправдывает существование государства, пока оно ограничивается защитой от внешней опасности и юридическими функциями внутри общества — оно выступает в этом случае просто как «сильный» обычай. «Государство, — пишет Ортега, — есть также общество, но не все оно, а только модус или часть последнего. Общество, насколько оно не есть государство, действует через обычаи, привычки, общественное мнение, язык, свободный рынок и т. д., т. е. через требования неопределенные и диффузные. В государстве, напротив, характер требования, присущий всему социальному, приобретает свое предельное выражение и кажется твердым, вполне ясным и точным. Государство действует по законам, которые заявляют о себе как грозно ограничительные, со строгостью почти математической. Поэтому государственная форма коллективного, как превосходная степень социального» [76, V, 215].

Через законы и предписания государство выступает как система власти, насилия. Человек как правило не чувствует давления обычаев общества. Когда государственные институты соответствуют обществу, то давление «сильных» обычаев государства также почти не чувствуется. Но если институты государства давят на общество вне его воли и желания, то власть становится инструментом лишения индивидов свободы, становится «ортопедическим аппаратом», навязывающим свою волю индивидам и обществу в целом.

Такой процесс вмешательства государства в дела общества происходит в кризисные эпохи. Ортега часто сравнивает современность с императорским Римом (недаром он опирается на исторические труды Ростовцева, который описывал Римскую империю с помощью социально-экономических категорий XX века). Ортега связывает вмешательство государства в общественную жизнь с упадком традиционных институтов, кризисом культуры, системы веро-

ваний, наконец. Появляется «человек массы», который признает только один путь выхода из кризиса — насильственные действия. «Когда масса действует сама по себе, она идет только одним путем, ибо другого пути у нее нет: она линчует» [77, 128]. Риторика и насилие заполнили города Европы. Государство в руках «человека массы» создает колоссальную опасность для всей цивилизации — масса верит в государство и помогает ему сокрушить любое меньшинство, элиту. А ведь именно творчество этих меньшинств создает новые проекты, выход за пределы устаревших обычаев; решения, принятые людьми элиты, могут разрешить кризис.

Государство, пишет Ортега, подминает под себя все сферы общественной жизни: «Общество оказывается вынужденным жить для государства, человек для государственной машины». При этом «общественное тело приходит в упадок. Общество становится поработанным, неспособным жить иначе, кроме как на службе у государства. Вся жизнь бюрократизируется» [77, 133]. Одновременно с бюрократизацией происходит милитаризация, которая при современных технических средствах может привести к уничтожению всего мира. «Общество, чтобы жить лучше, создает государство как инструмент», но затем государство заменяет все общественные формы прямым насилием, «скелет поедает вплоть вокруг себя».

В 30-е годы Ортега рассматривал «восстание масс» как первопричину общественного кризиса. Однако после гражданской войны в Испании и прихода фашистов к власти, после второй мировой войны, наглядно показавшей, что вовсе не «массы», а правящие классы буржуазного мира несут за нее ответственность, Ортега несколько изменил свое учение³. Столкнувшись с реальным фактом бюро-

³ Мы не будем останавливаться на учении Ортеги об «элитах» и «массах», поскольку и сам Ортега в 40—50-е годы о «восстании масс» практически совсем не писал. К тому же не все представители ортегианства разделяют это учение. Реакционный характер данной концепции неоднократно подвергался критике советскими исследователями. Среди работ, посвященных критике социально-политических взглядов Ортеги, стоит отметить статью Р. М. Капанова [см. 8].

кратизации буржуазного общества, ограничения демократических свобод не только в условиях фашистских режимов, но и в буржуазно-демократических странах, Ортега обратил некоторое внимание на власть монополий в экономике и политике. Источник сохранения государственной власти Ортега теперь видит не в «восставших массах», а в сравнительно небольших группах людей, заинтересованных в сохранении своего привилегированного положения в рамках бюрократической системы, «сверхорганизации». Государство, считает Ортега, все более активно производит рационализацию за счет индивида; «сверхорганизация» государства осуществляет «сверхорганизацию» производства, и «в сравнении с ремесленником современный рабочий, насколько он рабочий, не есть человек» [76, IX, 687]. Ортега считает, что такого рода «сверхорганизация» производства могла бы исчезнуть, если бы не насилие государства, бюрократии. «По этой причине усилия сопротивления против организации, — пишет Ортега, — должны концентрироваться против государства» [76, IX, 688]. Оно стало основной отчуждающей силой: пытаясь рационализировать жизнь людей, государство их только калечит, отчуждает от человеческого состояния. Ортега сравнивает государство с медведем из басни Лафонтена, в которой медведь, охранявший сон мужика, убил муху, севшую тому на голову, но заодно снес и саму голову. Государство, охраняя общество от разного рода антиобщественных элементов, убивает человека — таков смысл сказки.

Ортега увидел отдельные отрицательные черты государства, однако сущность последнего остается вне поля зрения философа. Государственно-монополистический аппарат, действительно, жестко регламентирует общественную жизнь, ограничивает свободы буржуазной демократии. Ортега столкнулся с крайней формой государственного насилия — Испания до самой его смерти оставалась фашистской, и в 40—50-е годы государственно-монополистический аппарат контролировал все сферы общественной жизни. Ортега только под конец жизни понял, что «восставшими массами» успешно управляют, а госу-

дарство не есть безличная сила, поскольку его существование выгодно определенному кругу людей. Однако круг этот определил неверно — по мнению Ортеги, «сверхорганизация» поддерживается силами бюрократии.

Классовой сущности современного государства Ортега не заметил, так же как не видел ее в истории. Для Ортеги, если оставить в стороне миф о «спортивном» происхождении государства, последнее возникает в результате расхождения интересов в «гражданском обществе». С этим в принципе можно согласиться, если видеть в основе расхождения классовые интересы. «Государство есть продукт общества на известной ступени развития, — писал Ф. Энгельс, — государство есть признание, что это общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство» [1, 21, 170].

Ортега приветствовал существование государства как «арбитра», стоящего «выше» противоположностей. Но таковым государство никогда не было, ибо всегда оно «является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса» [1, 21, 171]. Государство является орудием насилия, эксплуатации в классовом обществе, при наличии даже самых демократических форм правления. По Ортеге же, «легитимное» государство необходимо и не представляет собой насилия над обществом, таковым является «интервенционистское» государство.

Ортеге не нравится современная форма господ-

ства монополистического капитала, которая оказывается губительной для пресловутых «средних слоев», но насилие всего правящего класса над «массой» он оправдывает. Социальные корни этого учения очевидны: его критицизм есть выражение недовольства традиционных «средних слоев», которые оказываются перед перспективой пролетаризации, жизнь которых регламентируется властью предрержащими, но которые упорно держатся за свои привилегии и вспоминают о «старом, добром времени», забывая, что «добрым» оно было далеко не для всех.

По существу Ортега идеализирует те времена господства того или иного класса, когда этот класс властвует, сохраняя демократические процедуры и некоторые свободы для самих представителей господствующего класса; а осуждает формы власти, к которым приходит этот же класс в условиях кризиса, когда опасение потерять привилегии ведет к свертыванию всех свобод, в том числе и для части представителей господствующего класса.

Отметим также, что прототипом «интервенционистского» государства были для Ортеги разного рода режимы личной власти, небольшой группы лиц, отстаивающих свое положение. Гитлер, Муссолини, Франко, Салазар — все эти «императоры» стояли перед глазами Ортеги. Конечно, доведенный до абсурда культ вождя, обожествление всех его решений и т. п. создают иллюзию господства одной личности или узкой группы лиц⁴. Пытаясь выявить сущность фашизма, Ортега, как и многие другие буржуазные исследователи, бросался из крайности в крайность:

⁴ «В литературе о фашизме культ определенного «вождя» иногда служит характеристикой соответствующего режима («гитлеризм, франкизм»). Поверхностность подобных точек зрения, игнорирующих социальную природу фашизма, очевидна; они фиксируют главным образом типичный для фашизма произвол, бесспорно накладывающий глубокий отпечаток едва ли не на все стороны деятельности фашистского режима и придающий ему видимость личной диктатуры (диктатор выступает как единственная «личность» во всей системе). Фашизм не сводится к личной тирании «вождя», это сложная иерархическая система организованного массового насилия получает в культе «вождя» свое организационное и идеологическое завершение» [23, 5, 306].

фашизм понимался им как проявление «восстания масс», то сводился к «злой воле» диктатора и небольшой кучки лиц, неизвестно как пробившихся к власти. Субъективизм здесь несомненен, и он не позволяет Ортеге видеть связь, скажем, франкистского режима с интересами наиболее реакционной части испанской буржуазии, крупных землевладельцев, военщины, верхушки церковной иерархии. Этот субъективизм вытекает из понимания Ортегой общества вообще.

Понимание общества как совокупности «сильных» и «слабых» обычаев не является чем-то новым. В частности, испанские «традиционалисты» примерно так же рассматривали общество, как совокупность традиций, обычаев, ритуалов. Сам термин «обычай» и ранее часто употреблялся в Испании для обозначения широкого спектра общественных явлений. «Обычай» (*uso*) со времен средневековья обозначал как совокупность ритуалов, так и общественно-правовые отношения. Например, наиболее обременительные феодальные повинности, связанные с личной зависимостью крестьян XIII—XV веков, назывались «дурными обычаями» (*malos usos*). «Обычное право», т. е. совокупность стихийно возникших норм поведения, санкционируемых позднее государственной властью, играло значительную роль во всех странах Европы⁵.

Обычай, действительно, является древнейшей формой хранения и передачи накопленного опыта от поколения к поколению и от коллектива индивиду. Действующий по обычаю человек ведет себя стереотипно, согласно издревле утвержденным стандартам, «это простейшая форма социального контроля (дисциплины), здесь еще не вычленяются отдельно субъект, объект и процесс деятельности, а

⁵ В эпоху феодализма «обычное право» существовало повсеместно, но и в наше время оно остается во многих странах важным элементом юриспруденции. Англосаксонская юридическая система, например, до сих пор содержит целый ряд установленных обычаев форм, в том числе «конституционные обычаи». Так, верховная исполнительная власть в Великобритании номинально до сих пор принадлежит монарху, а реально, на основе «конституционного обычая», — кабинету министров.

способ (норма) поведения не фиксируется отдельно от самой деятельности в виде знаковой модели» [23, 4, 126].

Социологическая мысль, особенно в странах с замедленным капиталистическим развитием, в которых основной массой населения оставалось крестьянство, долго не выходила за пределы рассмотрения живущей традиционно «массы» и отдельных «творческих» личностей. Подобные теории можно найти как у реакционеров, так и у социалистов-утопистов. Например, народники в России идеализировали «обычное», в котором они искали воплощение собственных идеалов. С другой стороны, консерватор К. Леонтьев, предлагавший Россию «заморозить, чтоб не гнила», видел сущность спасительного «византийского духа» в слепом следовании обычаям, в невыделенности личности из круга обычного, «барельефного» мира ритуала и обряда. В Испании «традиционалисты» также объявляли себя защитниками «обычного», «традиционно-испанского». Индивид не должен, по их мнению, выделяться, обособляться от мира, терять «национальный дух», традиционные ценности и взгляды. Далеко не все испанские «традиционалисты» были реакционерами (так же, как и русские славянофилы), но испанские консерваторы с давних времен объявили себя «традиционалистами», хотя защищали прежде всего свои привилегии, а не «национальный дух». Эта националистическая демагогия, которая к тому же всегда была религиозно окрашенной, часто оказывалась в Испании сильным оружием реакции. Напомним, что во время гражданской войны значительная часть крестьянства пошла за франкистами, хотя экономические интересы крестьян-«карлистов» были противоположны интересам испанских феодалов и буржуазии.

Ортега, в противоположность «традиционалистам», видит в полном растворении человека в обычаях потерю человеком самого себя, механическое функционирование и обезчеловеченность. Личное противопоставляется «автоматизированному человеческому обычаю», который рассматривается Ортегой как фундаментальный социальный феномен, да-

же единственный, поскольку общество, по Ортеге, есть совокупность обычаев.

Между тем обычай является хотя и важным социальным явлением, но отнюдь не единственным и не главным. В примитивных обществах обычаи являются основным типом регламентации поведения и передачи социально важной информации. Но с развитием цивилизации, возникновением городов появляется иной тип социальной регуляции поведения, который предполагает осознание и творческую переработку общей программы деятельности, формулирующей только общие правила и принципы поведения. Обычаи становятся только частью, причем далеко не самой главной, механизма регуляции поведения. «В отличие от обычая, детально регламентирующего жизнь индивида при «традиционном» типе регуляции, институциональные предписания имеют, как правило, общий характер и затрагивают главные стороны индивидуального поведения» [15, 223].

Вполне естественно, это относится и к формированию производственных навыков, которое ранее проходило согласно обычаям. В обычае деятельность и информация о ней не расчленены, и именно потому, что обычай как способ передачи культуры не допускает отклонения от установленных стандартов. Однако стабильность традиционных образцов деятельности представляет собой препятствие на пути развития социального опыта [см. 15, 217]. Поэтому классики марксизма, безусловно осуждавшие все формы колониального господства, видели в разрушении «традиционных» общественных культур не только зло, но и историческую необходимость. «Мы все же не должны забывать, — писал К. Маркс, — что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они бы ни казались, всегда были основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы» [1, 9, 135].

Само развитие общества разрушает царство

«обычного», сколь бы прекрасными ни казались некоторые обычаи⁶. И если сведение всей общественной жизни к обычаю, пока речь идет о докапиталистических формациях, было у Ортеги все-таки как-то обоснованным преувеличением их значимости, то сведение жизни сегодняшнего общества к совокупности обычаев представляет собой уже совершенно произвольное построение.

Общественные отношения Ортега свел к формам общения людей друг с другом, совершенно исключив их отношения к материальному миру. Обычаи Ортеги безличны, но относятся только к сфере общения людей и потому являются потенциально личными отношениями. Достаточно, по его мнению, людям осознать смысл того или иного обычая, как он становится изменяемым. Человеческие отношения, по Ортеге, суть воплощенные проекты, идеи отдельных индивидов. Поэтому он считает, что если все люди осознают смысл устаревшего обычая, то он может быть заменен другим, более подходящим. Действительно, целый ряд привычных человеческих действий мог бы исчезнуть (мы не говорим о гипотетичности ситуации всеобщего «осознания»). Однако «обычай» производить и распределять материальные блага не может исчезнуть, подобно устаревшей форме приветствия. Общественные отношения объективны, существуют независимо от идей и проектов людей. «Это — старая фантазия, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — будто государство рушится само собой, как только из него выйдут все его члены, и будто деньги потеряют своё значение, если все рабочие откажутся принимать их... Это

⁶ Г. В. Плеханов, полемизируя с писателями-народниками, которые обожествляли народные обычаи, отмечал, что такого рода «сплошной быт» «характеризует собой ребяческий возраст человечества; через него должны пройти все народы, с тою только разницей, что счастливое стечение обстоятельств помогло некоторым отделаться от него. И только те народы, которым это удавалось, становились действительно цивилизованными народами. Там, где нет внутренней выработки личности, там, где ум и нравственность не утратили своего «сплошного» характера, там, собственно говоря, нет еще ни ума, ни нравственности, ни науки, ни искусства, ни сколько-нибудь сознательной общественной жизни» [13, 10, 32].

старая иллюзия, будто только от доброй воли людей зависит изменить существующие отношения и будто существующие отношения — не что иное, как идеи» [1, 3, 376—377].

Ортега исключил из рассмотрения природу (минералы, растения, животные), чтобы феноменологически описать «социальное» как таковое. Однако эта операция привела его не к выяснению «сущности социального», а к отрыву человеческого общения от объективно складывающихся отношений между людьми и всего общества от природы. Самое основание общения людей не рассматривается Ортегой, хотя без материальной деятельности, преобразования природы невозможно существование общества: процесс труда есть «всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он независим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее общественным формам» [1, 23, 195].

Ортега сводит человеческую деятельность к чисто субъективному «проектированию» отдельного индивида, которое порождается игрой воображения в «самообретении», освобождении самого себя от мира. Творческая деятельность оказывается полярной противоположностью любого усвоения прошлых форм деятельности, причем эти противоположности несоединимы. Как только «идея» становится «верованием», а «проект» — «обычаем», человек становится у Ортеги автоматом. Лишь активное воздействие творческой личности, способной «самоуглубляться», может внести изменение в систему обычаев. Ортега доверяет историческое творчество кругу «немногих избранных, счастливых праздных, пренебрегающих презренной пользой», которые в тиши кабинета создают «новый способ мышления». Обычаи Ортеги представляют собой омертвевшее личное, и когда он утверждает, что «общество есть коллективная жизнь под давлением системы обычаев» [76, IX, 633], то под системой обычаев подразумевается некое коллективное бессознательное. Это, по существу, перевод понятия «верование» на язык социологии.

Фатально воспроизводящиеся «обычай» и «проект» индивида абсолютно противостоят друг другу в учении Ортеги. Однако антиномия эта ложная, поскольку ложны и тезис, и антитезис: личность не способна на творение нового ex nihilo, а общественные отношения людей, формы их общения друг с другом не представляют собой области жестко регламентированных обычаев.

Точка зрения Ортеги внешне противоположна взглядам «традиционалистов», однако в действительности является дополнением последних. Отличие лишь в том, что традиции и обычаи представляют собой, по Ортеге, нечто враждебное творческому проекту индивида, нечто механическое, тогда как «традиционалисты» видят в обычаях и заветах старины какой-то «живой дух».

Особое внимание, подобно другим философам-экзистенциалистам, Ортега обратил на работу Ф. Тённиса «Общность и Общество», подчеркивая отличие своей позиции. Но если Тённис, сколь надуманным ни было бы его разделение «естественной» и «рассудочной» воли, а соответственно общины и гражданского общества, все же попытался осмыслить реальный переход от феодального общества к капиталистическому, то рассуждения Ортеги об «интериндивидуальных» и «социальных» отношениях между людьми совершенно внеисторичны.

Ортега справедливо критиковал Тённиса за элементы романтизма при рассмотрении «общности», за идеализацию докапиталистических общественных укладов [см. 85, 112—114]. И в средневековой общине, и в современном обществе Ортега видел силу отчуждения. Личность для него вообще «радикально одинока», пока остается личностью. Поэтому он критически относился ко всем «испанизирующим» мыслителям, которые в заветах старины видели реальность, противоположную капиталистическому миру «автомизированных» индивидов. Однако при этом Ортега впадает в другую крайность: любое общество, по его мнению, враждебно человеку и есть «тюрьма».

Критикуя Тённиса, Ортега фактически перенес на «интериндивидуальные» отношения все «ро-

мантические» характеристики. Подобно Тённису, он делает семью первичной ячейкой отношений, в которых люди являются друг для друга «Я» и «Ты» в «Мы». В гл. II настоящей работы мы рассмотрели учение о «коммуникации» Лаина Энтральго, которое представляет собой разработку теории «интериндивидуального» Ортеги-и-Гассета. Поэтому останавливаться на этой теории Ортеги не будем. Отметим, однако, что Ортега более пессимистичен, чем Лаин: согласно социологии Ортеги, все действия, не исходящие из глубин «радикального одиночества», являются «обычаями», механическим суррогатом «проекта», так что и эти «интериндивидуальные» отношения оказываются по большей части действиями отчужденными, а не «персональными»⁷. Человек во все времена есть некоммуникабельное, отчужденное существо — вот кредо Ортеги.

Социология Ортеги непосредственно связана с его философией истории: нетрудно в «обычаях» узнать «верования», а в «проектах» — «идеи». Несколько изменилась, правда, оценка. Жизнь в «верованиях» оказалась глубоко «неаутентичной», ибо она есть только следование уже созданным образцам. Истинное назначение человека, по Ортеге, — «медитация», «самоуглубление». Так мир воображаемый оказался в этой теории более важным для человека, чем действительность.

К такому выводу приводят Ортегу исходные основания его теории. Разобщенность людей, их реальное, «онтическое» состояние являются, по Ортеге, следствием «онтологического» одиночества человека. Ортега переворачивает реальное положение вещей: не общественные отношения создают, по мнению Ортеги, «атомизированного» индивида, противостоящего всем остальным, но «онтологически» независимые индивиды, вступая в общение, создают эту всем враждебную реальность общества. Это не более чем со-

⁷ Ф. Тённис поэтому является для Лаина несомненным авторитетом: подобно немецкому социологу, Лаин идеализирует средневековую общину и противопоставляет ее буржуазному обществу.

циально-психологическое описание обыденного сознания буржуазного индивида, для которого весь мир выступает как «прагматическое поле», любой другой человек — как опасность, а сам он — как уникальная «перспектива», способная на свой страх и риск осуществить «проект».

Согласно рассуждениям Ортеги, весь мир оказывает сопротивление осуществлению «призвания», а потому весь он становится «омертвевшим», безликим. Однако столь причудливый взгляд на мир обусловлен реальным положением дел: обособленностью и отчужденностью друг от друга в буржуазном обществе. Ортега полагает, что люди были во все времена «радикально одинокими», хотя в действительности развитие общественных отношений создало и самого буржуазного индивида, и различные теории, либо возводящие «одиночество» человека в ранг «естественного состояния» (идеологи восходящей буржуазии XVII в.), либо превращающие его в «подлинную» сторону человеческого существования (философы-экзистенциалисты).

При рассмотрении «социальной реальности» Ортега исходит из «Я», субъекта. Обнаружив эту «реальность» в сознании, он дает ее феноменологическое описание и отказывается от абстракций научного познания, от эмпирического выяснения социальных закономерностей. Это приводит Ортегу к тому, что в своей теории он не идет дальше обобщений на уровне обыденного сознания. В качестве «картины мира» у него выступают онтологизированные эмоциональные состояния индивида, причем не иллюзорного индивида «вообще», а индивида буржуазного общества. Все общественные отношения в результате сводятся к общению, которое понимается как дихотомия «личного» и «безличного». Таким образом, экзистенциалы собственной философии превращаются Ортегой в факторы социальной действительности.

Вполне естественно, что такого рода социология не может служить фундаментом для подлинного изучения общественного бытия людей. Дело не только в том, что Ортега оставляет без внимания материальную деятельность людей, в процессе ко-

торой складываются все общественные отношения. Методология Ортеги вообще не подходит для какого бы то ни было эмпирического исследования, поскольку он постулирует онтологическую «радикальную реальность», наличие трансцендентального субъекта исторического действия, о котором эмпирически мы знать ничего не можем. Социология Ортеги занимается изучением «окаменевших» проектов отдельных личностей, которые творят историю по собственному произволу, — единственным ограничением является сила их способности воображения. Механизм перехода от «проекта» индивида к коллективному «обычаю» Ортега не раскрывает, да это и невозможно сделать, поскольку социальная реальность существует не по ортегианским законам.

Подобного рода социология (вернее, претензия на то, что экзистенциалистское учение о человеке и историософская доктрина способны породить социологическое учение) вызывает раздражение даже у Питирима Сорокина, который весьма высоко оценил философию истории Ортеги, но отметил «импрессионистский» характер его социального учения и полную непригодность для обоснования конкретных социальных наук [см. 99]. Оторвана от эмпирических социологических исследований и «понимающая социология» учеников Ортеги (Л. Рекасенс Сичес, Ф. Айала), основывающаяся на его учении о «человеке» и «людях». Философские построения экзистенциалистского толка просто расшифровываются на социальном материале — большего ортегианское учение предложить не может.

Наиболее активно пропагандировал ортегианскую «философскую социологию» Мариас, которому принадлежат многочисленные работы в духе «понимающей социологии». Если его основная работа «Социальная структура» не выходит за пределы того, что было сказано Ортегой в «Человеке и Людях», то в ряде других произведений он разработал намеченную Ортегой «доктрину поколений», которая должна была не только феноменологически описать «социальную реальность», но и дать метод

исследования конкретных социально-исторических процессов.

§ 2. «Доктрина поколений» и эволюция социально-политических воззрений

Еще до того, как Ортега создал основополагающее для его философии и философии истории учение об идеях и верованиях, он пришел к мысли о том, что исторические изменения неразрывно связаны со сменой поколений и не могут рассматриваться независимо от движения от одного поколения к другому. Отправляясь от этой истины (истины достаточно тривиальной), он выдвинул «доктрину поколений», согласно которой все исторические изменения могут быть описаны как следствие перехода от одного поколения к другому. В дальнейшем «доктрина поколений» была соединена с учением о смене «способов мышления» и должна была показать, как конкретно видоизменялись в истории идеи и верования.

Каждый «способ мышления», пишет Ортега, начинается с появления у представителей какого-то поколения новых идей, которые становятся верованиями у последующих поколений, пока не наступит кризис и не приходит время появления нового «способа мышления». Поколение является, таким образом, исторической вариацией «способа мышления»: от поколения к поколению передается система верований, претерпевая небольшие изменения. Каждый индивид воспитывается в определенных исторических условиях, усваивает вместе со своими сверстниками одни и те же идеи и верования и всегда «погружен в эту анонимную жизнь, в которой каждый из них находит свой мир, свой репертуар верований» [78, 39]. «Группа сверстников, находящихся в кругу совместной жизни» [78, 43], — как определяет Ортега поколение — представляет собой одновременно биологический и социально-исторический феномен: смена одних групп людей одинакового возраста другими приводит к обновлению «чувства жизни», к появлению новых идей и верований. «Избранные» представители поколения

оформляют это новое «чувство жизни» в идеях, т. е. создают новые теории, произведения искусства и т. д., которые усваиваются «массой» этого и следующих поколений как верования. Таковы основные мысли Ортеги по поводу этого «наиболее важного исторического понятия, своего рода петли, по которой история совершает свое движение» [83, 15].

Х. Мариас развил это учение в систематизированном виде: помимо попыток применить это учение в работах по испанской истории и истории философии, он написал и специальное исследование «Исторический метод поколений», в которой следует требованию Ортеги исходить из «радикальной реальности». «Теория коллективной жизни», — пишет Мариас, — есть только глава общей теории человеческой жизни, моей прежде всего, т. е. индивидуальной или персональной... Если мы хотим создать социологию, если стремимся знать что есть общество, мы должны спросить себя о коллективной или социальной «жизни», а это ведет нас к теории человеческой жизни...» [66, VI, 278]. Поэтому история в смене поколений изучается Мариасом «изнутри», а не «извне», т. е. с помощью «жизненного разума», а не научных абстракций.

Мы уже отмечали в гл. I, что пребывание человека вместе с другими, «со-существование», рассматривается ортегианцами в качестве одного из важнейших «экзистенциалов». Это общее положение конкретизируется в «доктрине поколений» следующим образом: «Поколение есть конститутивный ингредиент каждого из нас: я могу жить изнутри себя самого только в моем поколении» [66, VI, 67]. Наличие поколений есть условие существования человека. Человек сталкивается с миром, который уже интерпретирован другими. Эти интерпретации даны ему как «верования», как «требования» коллектива: «Структура мира обусловлена различными жизненными проектами, которые люди набросили на него» [66, VI, 73]. Человек вырастает, формируется вместе со своими сверстниками, а интерпретации получает от своих современников, представителей других поколений, которые получили их, в свою очередь, от прошлых поколений.

В процессе перехода от поколения к поколению меняются верования, так как каждое новое поколение застаёт уже изменившийся мир и смотрит на мир несколько иначе, чем предыдущее, и «каждый индивид движется с людьми своего поколения, погруженным в его огромную анонимную множественность» [66, VI, 83]. В каждом поколении есть «избранные меньшинства» и «масса», но люди элиты так или иначе выражают те идеи, стремления, убеждения, которые диффузно присутствуют у всех членов поколения. Диахрония между «массой» и элитой» имеется, так как «меньшинства» думают о будущем, раньше его улавливают и пытаются осуществить, но в рамках поколений все же господствует синхрония, ибо сколь бы гениальным ни был индивид, он творит, отталкиваясь от идей и верований своего времени, т. е. своего поколения.

Человек обнаруживает себя членом поколения, но не знает, к какому поколению принадлежит. «Чтобы знать, к какому поколению принадлежишь, нужно установить сначала серию поколений, и только потом факт нашего рождения в полном смысле занимает свое место в серии» [66, VI, 120]. Чтобы установить свое место в потоке поколений, нужно определить, считает Мариас, то поколение людей, чьи убеждения, ценности, верования являются господствующими в обществе, выступают как требования, и следующее за ним поколение, которое готовится прийти ему на смену. Требования эти социальные, они создают сеть интерпретаций мира, которая, по Мариасу, одновременно представляет собой структуру мира. Эти понятия для него равнозначны.

Коллективные требования являются миром «правлящего поколения» и принимаются (или не принимаются) следующим за ним поколением, которое готовится стать правящим. По мнению Мариаса, поколения следуют друг за другом каждые 15 лет. Правят люди от 45 до 60 лет, а стремится к власти поколение людей от 30 до 45 лет. С рождения до 15 лет длится детство, с 15 до 30 происходит активная социализация. Борьба же идет между поколениями уже сложившимися, сформировавшими свои

«требования». В примитивных обществах, которые развиваются крайне медленно, различия между поколениями невелики, но в современном быстро меняющемся мире каждые 15 лет происходят значительные перемены, и новое поколение приходит к жизни в условиях, сильно отличающихся от прошлых. Поэтому в современном обществе сосуществуют три мира: молодых (от 15 до 30), взрослых (от 30 до 45) и старших (от 45 до 60). Позднее в связи с увеличением средней продолжительности жизни Мариас добавил поколение от 60 и старше.

Чтобы определить, как приходит и становится социально важным нечто новое, считает Мариас, нужно рассмотреть движение поколений как первопричину. Первое поколение, создавшее нечто новое («стиль жизни», «чувство жизни»), становясь «правлящим», распространяет это новое как «требование». Второе поколение встречается с тем, что уже было создано первым, «находит себя» в созданном, отдает себе отчет в том, что живет по-новому. Представители первого поколения еще не сознавали ясно, что ими создано, — это уже понимают представители второго. К третьему поколению это новшество приходит уже как «социальное требование». Два симптома говорят об этом: «начинаются рефлексия и теоретизирование об этой деятельности, начинают иронизировать по ее поводу». К этому поколению принадлежат наилучшие выразители и интерпретаторы этого нового, хотя они необязательно «наиболее аутентичные». «Это поколение «наследников», которые живут уже согласно традиции включенными в нее, и на основании этих действительных верований... они начинают испытывать новые положения, поскольку тот простор, на котором они жили без нужды обновления и борьбы с окружением, позволяет им видеть ограниченность той формы, в которой они находятся». Четвертое поколение уже фактически не принадлежит этой форме: оно «находится в ее пределах, но его внутреннее призвание уже освобождает его от этого стиля» [66, VI, 134—135].

Такова, по Мариасу, общая закономерность развития «новой фигуры мира». Последняя называется

Мариасом «эпохой». Длится эпоха 60 лет, т. е. четыре поколения. Мариас отмечает, что речь идет обо всем обществе, а не об отдельных областях (философия, искусство, политика, литература и т. д.), поскольку в них эпохи могут длиться очень подолгу, «так как в эти области проникает не все общество в сложности его структуры, но только частные группы общества» [66, VI, 197].

Взаимодействие, борьба между поколениями, есть, по Мариасу, источник развития общества. Все остальные социальные явления суть простые проявления сосуществования поколений с их различным жизненным опытом. Крупные исторические события — войны, революции и т. д. — определяются изменениями «социальных требований», а в конечном счете сменой поколений. Исследование общественного бытия поэтому должно начинаться с установления хронологии поколений. При этом отталкиваться, считает Мариас, нужно от крупных исторических событий, которые являются проявлениями борьбы поколений.

Подробно разбирать недостатки методологии Мариаса трудно уже потому, что она совершенно произвольна. Мариас устанавливает, скажем, следующие поколения в европейской истории XIX—XX веков: 1811, 1826, 1841, 1856, 1871, 1886, 1901, 1916, 1931, 1946. Почему им избраны эти цифры, а не иные, Мариас не раскрывает. Они привязываются к произвольно установленным изменениям «жизненного чувства», которые сами должны были быть объяснены сменой поколений. Невозможно установить даже, что к чему подгоняется — поколения к историческим событиям или наоборот.

Действительно, преемственность в общественной жизни осуществляется через следующие друг за другом поколения, исторический процесс невозможно себе представить вне этой связи. «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно

изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности» [1, 3, 44—45]. Так что Мариас коснулся реальной проблемы; и его возражения тем, кто видит в преемственности поколений проблему только демографическую, а не общесоциологическую, в целом справедливы. Но его собственная концепция социального изменения от поколения к поколению тем не менее неприемлема.

Прежде всего «структура мира», по Мариасу, изменяется вместе со сменой чисто духовных образований, идей и верований. Со сменой поколений обновляется весь мир, «фигура мира». Мариас вообще признает только мировоззренческие изменения, которые предопределяют развитие всего общества и даже всего мира⁸. Преемственность в сфере духовной культуры, вне всякого сомнения, есть важный социальный фактор, это необходимое условие преемственности вообще. Но нельзя оторвать, как это делает Мариас, изменения идей от развития материальной жизни общества, от наследования производительных сил и производственных отношений, политических институтов и т. д. Для Мариаса все они являются простыми проявлениями «жизненного чувства», т. е. совокупностями идей и верований. Изменения последних оказываются самодовлеющими, независимыми от классовой структуры общества, от материальных интересов людей.

Исторический процесс понимается Мариасом идеалистически, что мешает кстати, как самому философу, когда он пишет исторические работы, так и тем историкам, которые отталкиваются от ортегианских постулатов. Они вынуждены основное внимание уделять отдельным личностям и их решениям в той или иной ситуации, поскольку эти «избранные» лица суть наилучшие выразители «жизненного чувства» своего поколения, народа, эпохи. Развитие произво-

⁸ В еще большей степени это относится к Лаину, который также много писал о проблеме поколений. Если Мариас все-таки обращает внимание на смену поколений как биопсихический феномен, то Лаин спиритуализирует все общественные процессы.

дительных сил и производственных отношений опять-таки игнорируется.

Например, крупнейший испанский медиевист, придерживающийся ортегианской методологии и противопоставляющий ее марксизму, известный политический деятель-республиканец К. Санчес-Альборнос пишет о завоевании Америки конкистадорами как о проявлении некоего особого «духа реконкисты» (после ее завершения) у Кортеса и Писарро. Материальные интересы у конкистадоров и испанской монархии игнорируются, вопрос о завоевании разбирается независимо от сравнения уровня развития производительных сил, мореплавания, военной техники европейцев и ацтеков, майя, инков. Этот историк пишет о наличии какого-то особого «жизненного чувства» у испанцев, которое существует извечно и лишь видоизменяется в истории⁹ под влиянием решений избранных личностей и случая. Исторический процесс описывается им как взаимодействие «свободного выбора» и «жизненного чувства» народа [см. 95].

Исторические работы самого Марнаса, сколь бы интересен ни был фактический материал об интеллектуальной истории Испании, о которой он преимущественно пишет, поверхностны, ибо изменения идей истолковываются как результаты изменений «жизненного чувства», последнее обосновывается сменой поколений, а сами поколения выявляются в соответствии с переменами «жизненного чувства», «верований».

Чисто количественное определение поколения — период в 15 лет — также вызывает возражения. В принципе, конечно, не обойтись без возрастной дифференциации, когда речь идет о поколениях, но «границы поколений не абсолютны, они подвижны, различны в разных обществах и регионах, в разные периоды существования человеческого общества и зависят от продолжительности жизни, которая в свою очередь, определяется социально-экономическими, историческими и другими факторами» [14, 21]. Раз-

⁹ Основные черты испанского национального характера сложились, по Санчесу-Альборносу, практически одновременно с заселением Пиренеев иберийскими племенами.

личия в продолжительности жизни, в быстроте социализации молодого поколения и т. п. ведут к значительным колебаниям в сроках активной общественной деятельности поколений. Даже в рамках одного народа в одну и ту же эпоху можно говорить о разной длительности поколений, что связано как с изменениями общих условий жизни, так и с разного рода крупными историческими событиями, которые детерминированы всей совокупностью многообразных общественных структур, социально-экономическим базисом общества в первую очередь.

Еще дальше от истины Мариас, когда говорит о власти поколения от 45 до 60 лет для всех времен и народов — даже когда речь идет о «верованиях», ценностях и т. п. В обществе нет господства одного из поколений, есть господство одного из классов. Каждое поколение классово-антагонистического общества состоит из групп людей, крайне далеких друг от друга по своему положению в обществе и своему образу жизни. Соответственно ценности, навыки, взгляды людей определяются этой классовой структурой общества, которая воспроизводится в каждом поколении. От поколения к поколению некоторые стороны мировоззрения могут измениться, но если не произошли существенные изменения общества, то эти изменения коснутся только некоторых неглавных сторон мировоззрения представителей нового поколения.

Понятие «эпоха» постулируется Мариасом столь же бездоказательно, как и тезис о 15 годах господства одного из поколений. Каждые 60 лет общество, по Мариасу, обновляется, меняется «жизненное чувство», причем опять это положение распространяется на все времена и на все народы. Но цивилизации древнего мира существовали сотни лет без каких-либо значительных изменений, не говоря уже о первобытных народах, и, напротив, в сегодняшнем мире в считанные годы происходят колоссальные перемены. При этом поколения сменяли друг друга и в древности и ныне. Темпы общественного развития, очевидно, зависят не от практически одинаковых во всех обществах сроков воспроизводства людьми самих себя, а история не представляет собой череды

60-летних «эпох», выявляемых только на основании «сопережитого» историком «чувства жизни» того или иного поколения ¹⁰.

Невозможно рассматривать смену поколений саму по себе, независимо от тех условий существования, орудий труда, техники, общественных отношений, долговременно действующих культурных традиций, которые передаются от поколения к поколению. Сторонники «доктрины поколений» или неизбежно биологизируют историю, как это делал Ортега, пока был близок «философии жизни», или психологизируют, как Мариас, у которого все перемены объясняются своеобразием мироощущения нового поколения.

Подобного рода теории, сводящие общественную борьбу к столкновению мироощущений «властвующего» и «стремящегося к власти» поколений, стали весьма популярными сегодня на Западе, и «доктрина поколений» ортегианства, подобно всем учениям такого рода, имеет вполне определенное политико-идеологическое содержание. Она уводит от борьбы с отжившими общественными отношениями, ибо видит в них нечто вторичное — стремящийся изменить мир человек должен, по мнению этих теоретиков, заниматься созданием нового «жизненного чувства», новых «идей», которые могут изменить мир. Подобная логика давно опровергнута. К. Маркс и Ф. Энгельс писали в «Святом семействе» так, словно имели в виду ортегианскую теорию: «Идеи никогда не могут выводить за пределы старого мирового порядка: во всех случаях они могут выводить только за пределы идей старого мирового порядка. Идеи вообще ничего не могут осуществить. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу» [1, 2, 93]. Ортегианство сводит активность человека к деятельности в сфере идеального, к деятельности воображения. Поэтому тот, кто попытался бы изменить общество по ор-

¹⁰ Неудивительно, что «доктрину поколений» подвергают критике и многие западные историки. Сколь бы далек ни был, например, известный голландский историк И. Хейзинга от материалистического понимания истории, его критика сведения истории к смене поколений вполне справедлива [см. 51, 72—75].

тегианским рецептам, изменял бы общество только в воображении.

В Испании «доктрина поколений» получила широкую известность. Многочисленные работы историков, литературоведов, публицистов опираются на ортегианские постулаты. Показательны работы, посвященные творчеству тех или иных групп интеллектуалов как выразителей «жизненного чувства» поколения. В частности, «поколению 98 года» посвящена практически необозримая литература, а в последнее время появились работы и о самих учениках Ортеги как представителях одного поколения, чем и объясняется близость их теоретических позиций [см. 34].

Однако близость идейно-теоретических позиций представителей Мадридской школы объясняется совсем не принадлежностью их к одному поколению и даже не только тем, что они приняли философию Ортеги в качестве «последнего слова» западноевропейской мысли. Близость философских убеждений опирается на сходство социально-политических позиций: ортегианство в целом долгое время было учением, наиболее адекватно выражавшим интересы испанской либеральной буржуазии. И изменения философских и политических установок в ортегианстве в конечном счете связаны с особенностями социально-экономического развития испанского общества в XX веке.

Мы уже отмечали наличие объективных причин перехода ортегианцев от экзистенциализма к философской антропологии. Смещение акцентов в социально-политической доктрине Мадридской школы еще в большей степени связано с теми переменами, которые происходили в испанском обществе. Аристократическое противопоставление «элиты» и массы» Ортеги и восходящее к Ницше учение о «восстании масс» стали явным анахронизмом в 50-е годы. Более того, несмотря на резкую неприязнь Ортеги к любой форме фашизма, его учение использовалось испанскими фалангистами (Антонио Прима де Ривера прежде всего) для обоснования корпоративизма и в целях критики демократических институтов. Между тем постепенно росло влияние тех

кругов испанской буржуазии, которые считали либерализацию режима, а затем и возвращение страны к демократическим формам правления необходимым условием стабильного экономического роста. Эти круги видели в аристократическом либерализме пережиток времен Гизо. Другой «крайностью» социальной философии Ортеги они считали резкую критику современного буржуазного общества, «общества-тюрьмы», враждебного человеку. Обе эти «крайности» экзистенциализма Ортеги и попытались преодолеть ортегианцы в 50—60-е гг., прежде всего «официальный» рупор ортегианства Х. Мариас.

Мы не будем специально останавливаться на социально-политических воззрениях Ортеги и его политической деятельности. Отметим, однако, что в последнее время все чаще появляются работы, в которых утверждается, что Ортега был подлинным демократом. Последняя из известных нам работ «Политический идеализм Ортеги-и-Гассета. Систематический анализ эволюции его политической философии» Х. Ф. Лалконы на эту тему [см. 62] посвящена доказательству недоказуемого — демократизма Ортеги: во многих своих работах Ортега прямо утверждал, что идеалом его является либерализм, а не демократия. Вопреки позднейшим истолкователям, он писал в статье с характерным названием «Безответственная демократия»: «Можно быть весьма либеральным и ничуть не демократом, или, наоборот, большим демократом и совсем не либералом... Нет автократии более свирепой, чем расплывчатая и безответственная власть демоса. Поэтому тот, кто является поистине либералом, смотрит с опаской и осмотрительностью на собственных пламенных демократов и... ограничивается самим собой» [76, II, 425]. В «Бесхребетной Испании» и «Восстании масс» Ортега неоднократно указывал на то, что идеалом для него является правление «элиты»: «Я верю в то, — писал Ортега, — что человеческое общество всегда является аристократическим, желает оно того или нет, аристократическим по самой своей сущности, вплоть до того, что оно является обществом по мере своей аристократичности, и перестает быть обществом, перестав быть аристократией» [92,

24]. Аристократический либерализм Ортеги во многом сходен с воззрениями ряда русских либеральных философов и публицистов, выраженными ярче всего в «Вехах». Объединяет Ортегу с ними прежде всего антидемократизм.

«Либеральной буржуазии вообще, — писал В. И. Ленин, — либерально-буржуазной интеллигенции в особенности нельзя не стремиться к свободе и законности, ибо без этого господство буржуазии не полно, не безраздельно, не обеспечено. Но буржуазия боится движения масс более, чем реакции. Отсюда — поразительная слабость либерализма в политике, его полнейшее бессилие» [3, 22, 118]. Характеристика эта вполне подходит к либерализму в Испании и его выражению в социальной философии Ортеги, который видел в любом движении масс угрозу цивилизации.

Характеристика Ортеги как «политического идеалиста» относительно верна. Верна она не только потому, что идеалистична вся философия Ортеги, или потому, что многие его выступления на политические темы были нереалистичными, но и по той причине, что Ортега, критически относившийся к современному буржуазному обществу, был явным утопистом. Он идеализировал политические структуры буржуазного общества XIX века, которые давно прекратили свое существование. Но сколь бы идеалистичной ни была политическая философия Ортеги, она явилась отражением реальных интересов либеральной буржуазии, которая видела для себя угрозу в 30-е годы как со стороны движения народных масс, так и со стороны фашизма. Защита буржуазных свобод для немногих «избранных» и критика «гипердемократии», отстаивание капитализма *laissez faire* в период острейшего экономического кризиса — эти воззрения Ортеги, несомненно, тесно связаны с интересами класса, к которому принадлежал Ортега. Сколь бы критически не относился Ортега к буржуазии, объективно он выражал ее основные чаяния и разделял главные опасения.

Сторонники Ортеги много и часто пишут о «гуманизме» Ортеги или даже о «ренессансном гуманизме». На самом деле речь должна идти не о гума-

низме как таковом, а о кризисе ограниченного буржуазного гуманизма. Социальная философия Ортеги была одной из первых попыток «спасти индивида (истолкованного в духе ренессансно-романтической традиции), противопоставив его в качестве «элитарного» человека — «массовому». Движение западноевропейской мысли на протяжении последней четверти века связано с осознанием неприемлемости перспективы, предложенной испанским философom, со стремлением как-то преодолеть одиозные тенденции ортегианской элитарности и индивидуализма и в то же время неспособностью сделать это сколько-нибудь удовлетворительным образом» [6, 174]. Ортега последовательно пытался сохранить одну из сторон гуманистического мировоззрения за счет всех остальных: свободу индивида, творческий характер его деятельности, его способность достигнуть «вершин совершенства» он противопоставил другой стороне гуманизма — уважению человеческого достоинства в каждом, а не только в «элитарном» индивиде, демократизму. Гуманизм и индивидуализм, демократия и либерализм в эпоху Возрождения казались неотделимыми друг от друга, но в наше время буржуазный индивидуализм противопоставлен гуманизму, а либерализм — демократии.

В 40—50-е годы Ортега мало пишет о «восстании масс» — основным объектом его критики становится государство. Его идеалом по-прежнему остается прошлое — буржуазное общество, но без государственно-монополистического вмешательства в дела общества. Правда, незадолго до смерти он восторженно отозвался на концепцию «революции менеджеров» Беринхэма, увидел в этой «революции» перспективу движения к «новому либерализму». Но Ортега явно ошибался: «революция менеджеров» есть проявление дальнейшей монополизации производства. Ортега так и остался критиком современного общества с позиций общества уходящего. Именно поэтому он крайне пессимистично смотрел на все социальные процессы нашего века.

Его критика, будучи направленной против доведенного до предела государственно-монополистического насилия франкизма, сыграла в 50-е годы поло-

жительную роль, ибо Ортега отстаивал права индивида в условиях фашистской диктатуры. То же самое можно сказать и об учениках Ортеги. Они также постоянно выступали против франкизма — чуть ли не в каждой работе Мариаса, посвященной социальным проблемам, можно найти критические замечания в адрес режима, поскольку «интервенционизм государства» обозначал прежде всего военно-бюрократическую машину франкизма. Работы их также глубоко пессимистичны — достаточно прочесть первые главы «Введения в философию» Мариаса. Но к концу 50-х годов параллельно произошли изменения в испанской жизни и в философии «мадридцев». Франкистский режим вынужден был пойти на экономическую «либерализацию», к власти были призваны «технократы». Затем на протяжении целого ряда лет шло бурное экономическое развитие Испании. Надежды «мадридцев» на буржуазно-демократические реформы в Испании стали к концу 60-х годов уверенностью. Изменился и тон работ ортегианцев — современное общество перестало им казаться враждебным человеку.

Ортега критиковал буржуазное общество в целом, видя в нем враждебную человеку силу, хотя его критика была достаточно поверхностной. Ученики Ортеги, критикуя тоталитарный режим Франко, видят идеал в демократически управляемых буржуазных странах, прежде всего в Соединенных Штатах, которые Ортега считал образцом «массового общества». Эта идеализация США особенно характерна для Мариаса, хотя и другим ортегианцам она не чужда. Мариас посвятил Соединенным Штатам несколько книг и статей. Последняя из них «Анализ Соединенных Штатов» дает особенно хорошее представление об этой идеализации США и апологии современного капиталистического общества в целом.

Мариас в первую очередь хвалит США, поскольку «это не тоталитарная страна: государство имеет ограниченные пропорции; оно выполняет только определенные специфические функции и только в особых случаях вмешивается в жизнь индивидов и деятельность общества как такового. Индивидуальная и коллективная инициатива — но частная — вот

что реализуется в большинстве случаев» [66, VIII, 100]. Мариас отрицает существование пролетариата в США — только часть негритянского населения, по его мнению, можно считать пролетариями. Наличие у рабочих какого-то числа акций того предприятия, на котором они работают, он считает причиной исчезновения рабочего класса, который стал, по мнению Мариаса, вполне довольным своей судьбой. Кстати, «недовольство» является для него вообще критерием принадлежности к пролетариату. Особые похвалы достаются американскому либерализму, который является не «индивидуалистическим», но «социальным» либерализмом [66, VIII, 101]. Мариас видит в США образец не только для франкистской Испании, но и для всех европейских стран и осуждает «антиамериканизм» европейцев. Неудивительно, что многие работы Мариаса были переведены и изданы в Соединенных Штатах.

Подобного рода рассуждения присутствуют во многих работах Мариаса. Так он обосновывает «социальный либерализм» в «Размышлениях об испанском обществе». «Ограничение власти, — пишет Мариас, — должно быть ограничением не только власти государства против индивида, но также ограничением этой власти по отношению к обществу как таковому и его группам и ограничением также власти отдельных индивидов, которые оказывают излишнее давление на общество, используя ресурсы государства» [66, VIII, 250]. Либерализм не тождествен индивидуализму, он «социален», ибо выражает интересы «групп» — такова точка зрения Мариаса.

В отличие от Ортеги, Мариас не утопист: его идеалы приземленные и вполне реальные. Конечно, его «социальный либерализм» противостоит франкизму, и слова об «излишнем давлении» на общество отдельных индивидов прозрачно направлены против личности Франко. «Интервенционизм государства» — это также характеристика испанского общества 60-х годов, но одновременно и социалистических стран. Зато США для Мариаса — общественный рай, все проблемы разрешимы там без труда — было бы только желание.

Это заключение Мариаса основывается на том, что в Соединенных Штатах государственное вмешательство в экономику минимально даже в сравнении с другими высокоразвитыми капиталистическими странами. Мариас — принципиальный противник планирования в экономике. Все должна решать, по его мнению, инициатива, идущая от групп населения («частная» — подчеркивает философ). Под ней он подразумевает инициативу крупных компаний, в рамках которых «тождественны» интересы предпринимателей, служащих и рабочих, — Мариас вообще очень высоко оценивает деятельность монополий.

К чему приводит безраздельное господство монополий в США известно: об этом пишут не только марксисты. Один из них, в прошлом защитник «олигополий», известный экономист Гэлбрейт в одной из своих последних книг требует широкой национализации и хоть какого-то планирования именно потому, что сросшиеся с бюрократическим аппаратом монополии слишком дорого обходятся самой капиталистической экономике. «Социальный либерализм» Мариаса представляет собой прямую защиту господства монополистического капитала. Мариас всячески поддерживает лоббистскую практику «групп давления», в соответствии с которой государство служит исполнению желаний компаний (раздает заказы и т. д.). В отличие от Ортеги, Мариас выражает интересы не либеральной буржуазии прошлого, а монополий, «социальные требования» которых господствуют в обществе, и тех новых «средних слоев» (менеджеров, профбюрократии), которые порождены этим господством. Нет необходимости доказывать классовую «ангажированность» социально-политической теории Мариаса, которая сочетает ложные обобщения в духе учения о «новом индустриальном обществе» и откровенную апологию капитализма.

Ортегианство всегда было антиреволюционным учением: Ортега неоднократно враждебно высказывался не только по отношению к революции 1917 года, но и 1789 и 1848 годов. Конечно, франкизм не соответствовал идеалам Ортеги и его последовате-

лей. Но если Ортега пришел в конце концов к выводу о враждебности буржуазного общества как такового человеку, тогда как в фашизме видел наиболее откровенное выражение этой враждебности, то несколько иную оценку можно найти в последних книгах Мариаса, написанных или в преддверии происшедших после смерти Франко перемен («Реальная Испания»), или во время реформ («Возвращение Испании») [см. 72 и 73]. Франкизм, оказывается был совсем не так уж плох: он «давал дышать» — в отличие от «тоталитарных социалистических государств». Мариас разъясняет, кому же «давал дышать» режим — частная собственность и рыночная экономика продолжали существовать. А это, по Мариасу, самое главное. Практически все «свободы», за исключением ограничений, наложенных на политическую деятельность, были «даны» испанцам еще при Франко. И сами эти политические свободы нужны только как гарант экономической «свободы», т. е. свободного предпринимательства. В любом обобществлении частной собственности, даже ограничении законов свободного рынка, Мариас видит угрозу «тоталитаризма» [см. 72, 53—55]. Мариасу стоило бы, пожалуй, похвалить франкизм за то, что режим ревниво оберегал «свободы» буржуазии от требований рабочих, в том числе чисто экономических.

Когда Мариас писал статьи, вошедшие в книгу «Реальная Испания», был еще жив Франко, в руках режима находились все средства подавления оппозиционных выступлений. В этих условиях Мариас с куда большей энергией критикует не франкизм, а демократическую оппозицию, обвиняя ее в намерении «навязать» испанцам худшую, чем франкизм, диктатуру. Левые силы, по мнению Мариаса, «антилиберальны» еще больше, чем франкизм, а потому главного врага Мариас видит в коммунистах. Даже социал-демократия вызывает у него нарекания: слишком много «обобществлений», слишком много равенства, планирования в экономике.

Когда Мариас в одной из статей, включенных в «Реальную Испанию», пишет о «свободе» и «свободах», то подразумевает он свободу крупного капита-

ла, которому стало тесно в рамках франкистского режима. Если Ортега говорил о вещах не очень конкретных, вроде «Соединенных Штатов Европы», «европейской цивилизации», то Мариас говорит о вхождении Испании в «Общий рынок» и НАТО. Таким образом совершился этот своеобразный переход от «политического идеализма» к «реализму»: от экзистенциалистской критики буржуазного общества представители Мадридской школы перешли к защите основных его институтов, а философское учение о свободе оказалось основанием социально-политической доктрины, которая сводит свободу человека к «свободе» капиталистической эксплуатации.

Сегодня с уверенностью можно констатировать кризис Мадридской школы. Книги Ортеги, Субири, Лаина, Мариаса и других представителей «школы» издаются и переиздаются. Пишутся исторические исследования как о самом Ортеге, так и о его учениках. Ученики учеников, в свою очередь, издают все новые и новые пухлые тома в издательстве «Ревиста де Оксиденте», своего рода оплоте ортегианства (журнал и издательство принадлежат сыну Ортеги). Но кризис несомненен — сознают это и сами ортегианцы. Мадридская школа уже с начала 60-х годов перестает быть единственным течением буржуазной мысли, противостоящим схоластике. Мариас объясняет это «упадком уровня философии» и, стараясь не замечать перемен, без всяких изменений продолжает переиздавать свою работу «Современная испанская философия» (последнее издание 1974 года), в которой рассматриваются исключительно воззрения испанских экзистенциалистов. Положение же на самом деле изменилось весьма существенно, и связано это совсем не с «упадком», а наоборот, с развитием философской мысли в Испании. В состоянии упадка находится экзистенциалистское философствование.

Перемены, произошедшие в философии и других общественных науках, связывают, как правило, с деятельностью обширной группы авторов, принадлежавших к так называемому «поколению 56 года», то есть первому поколению испанцев, сформировавшемуся после гражданской войны. Многие нынешние ученые-обществоведы учились в 1956 году в Мадридском университете и принимали участие в студенческих выступлениях против режима. К этому «поколению» принадлежат также многие испанские писатели, публицисты, общественные деятели. Поколению этому была присуща неприязнь к франкистскому режиму, стремление, словами Абельяна, «демифологизировать» официальное лицо испанского общества, интерес к социально-политической и социально-экономической проблематике. Характер-

ными для его представителей являются негативное отношение как к церковной идеологии, так и к экзистенциализму, а также большое внимание к разработке научных методов исследования. В противовес иррационализму 40—50-х годов основное внимание они уделяли методологии научного познания и социальным наукам: представители этого «поколения» в наибольшей мере проявили себя в математике и логике, философии науки, экономике, социологии, истории и психиатрии. В целом представители этого поколения — философы ориентируются на различные варианты философии науки (неопозитивизм, «критицизм» Поппера, «постпозитивизм», структурализм), а также на марксизм; хотя интерес к марксизму, во-первых, имеет, как правило, «академический» характер, а во-вторых, под марксизмом часто подразумеваются разного рода неомарксистские теории. В любом случае, когда-то зачитывавшееся трудами Ортеги «поколение 56 года» относится к философии Мадридской школы резко критически.

Многие представители самой «школы» далеко ушли от первоначальных своих воззрений (Арангурен, Ферратер Мора), пытаясь совместить некоторые положения ортегианства с непозитивистскими процедурами, герменевтикой, а иной раз и марксистским анализом общественной жизни, который, правда, оказывается совершенно инородным телом в трудах философов-идеалистов. Молодые испанские философы группируются вокруг двух журналов «Теторема» и «Система»; в первом преобладают поклонники Поппера, хотя часто печатаются и другие представители «философии науки», а иногда и неомарксисты. Во втором основной темой является диалектика общественного развития, и разного рода неомарксистские исследования в нем преобладают. Леворадикальная буржуазная интеллигенция отошла от ортегианства и склоняется к марксизму, «дополненному» психоанализом, структурализмом, изысканиями Адорно и Маркузе. Связано это, несомненно, с резкими изменениями общественной жизни, ростом борьбы против франкистского режима самых разных социальных сил, и в первую очередь рабочего

класса, которая привела к трансформации режима сразу после смерти диктатора.

Вместе с ослаблением режима, полевением интеллигенции, экономическим развитием Испании и ростом классовой борьбы ортегианство все более становилось архаизмом, а перепевы экзистенциальных тем перестали вызывать какой-либо интерес. Отношение молодой испанской интеллигенции, связавшей свою судьбу с политической деятельностью, направленной против режима, к философии Ортеги лучше всего выразил писатель и философ Л. Мартин Сантос. Описывая мрачную атмосферу 50-х годов, он высмеял и кумира либеральной интеллигенции того времени. Он писал, пусть и не совсем справедливо, но полемически остро, о выступлениях Ортеги: «Торжественный, священнодействующий, преисполненный собственного достоинства, склонный снизойти до уровня аудитории, укрытый плащом изысканнейшего остроумия, с восьмидесятью годами европейского идеализма за спиной; тот, кому раскрыла свои тайны оригинальная метафизика; тот, кому отданы симпатии во всем мире, величайший мыслитель, влюбленный в жизнь, риторик, изобретатель нового метафизического стиля; дегустатор истории, уважаемый в германских провинциальных университетах, оракул, журналист, эссеист, пурист, тот-который-сказал-раньше-чем Хайдеггер начал говорить» [74, 133]. Резкое неприятие молодым поколением испанской интеллигенции ортегианства было связано как с отрицательным отношением к социально-политическим воззрениям Ортеги, так и с кризисом этой формы идеализма¹. Экзистенциального толка философия оказывается бессильной дать ответ на те вопросы, которые возникают перед человеком при столкновении с важными проблемами общественной жизни. Леворадикальная интеллигенция отошла от ортегианства. С другой стороны, разного рода «технократические» теории («деидеологизация», «индустриальное общество» и т. п.) стали значительно лучше выражать

¹ Резко критичная оценка ортегианства дана в программном издании молодых испанских философов [см. 37].

интересы либеральной буржуазии, чем экзистенциалистские построения. К тому же появились другие «модные» теории, рассчитанные на широкую аудиторию, созданную средствами массовой информации. Сходную с французскими «новыми философами» роль играют в Испании так называемые «исоницшеанцы», философские труды и публицистика которых имеют откровенно антикоммунистический характер.

Конечно, нельзя свести восход или закат той или иной философии к чисто политико-идеологическим факторам. Сыграла свою роль в условиях быстрого индустриально-технологического развития страны и принципиально антисциентистская позиция ортегианцев. Недаром сами они в конце концов обратились к науке и попытались совместить экзистенциальную аналитику с данными науки, сколь бы неудачной ни была эта попытка. Отметим можно и общий кризис экзистенциализма, исчезновение этого течения буржуазной философии в его чистом виде во всех странах Европы.

Ортегианство стало в Испании историей, сколь бы много трудов ни выпустили еще ученики Ортеги и их последователи. Но, несмотря на кризис «школы», влияние ортегианских идей до сих пор велико, поскольку даже те буржуазные философы, которые критически относятся к этой школе, очень многое переняли у нее. Относится это как к самому языку их философии — огромное количество понятий заимствуется из работ Ортеги, им действительно была создана философская терминология на испанском языке, — так и ко многим доктринальным положениям ортегианства.

«Свято место пусто не бывает» — на место ортегианства приходят другие антропоцентрические учения. И важным компонентом этих учений неизбежно оказывается философия Мадридской школы. Попытки соединения экзистенциальной философии, психоанализа, религиозной метафизики, герменевтики, а иногда и вульгаризированного марксизма в какое-то единое целое часто проходят под существенным влиянием философии Ортеги и его учеников. Так что даже при исчезновении Мадридской

школы, которое также весьма относительно, ибо живы и продолжают активно пропагандировать свою философию ученики Ортеги, влияние основных положений ортегианства будет долго еще сохраняться в Испании.

В конце 50-х годов один из исследователей писал о «духовной диктатуре» [см. 75, 39] ортегианства в испанской философии. В то время это была единственная система светской буржуазной философии в Испании. Ныне ситуация в корне изменилась, и ортегианство стало только одним из учений среди многих. Но живучесть этого учения весьма велика: как в Испании, так и в разных странах Латинской Америки можно по-прежнему говорить о присутствии ортегианства как одного из философских течений.

Поэтому важной задачей марксистской критики остается анализ данного учения, разных его сторон и взглядов его представителей. В первую очередь это относится к философии Ортеги, некоторые стороны которой еще требуют своего критического освещения, к метафизике Субири, оказавшей огромное влияние на теологию испаноязычных стран, в которых католицизм остается огромной идеологической силой, и к попыткам соединения ортегианства с другими течениями буржуазной философии.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е.
4. Богомоллов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
5. Давыдов Ю. Н. Преодолен ли гуманизм? — «Вопросы литературы», 1976, № 1.
6. Долгов К. М. Философия культуры и эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета. — В кн.: О современной буржуазной эстетике. М., 1972.
7. Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978.
8. Капланов Р. М. Х. Ортега-и-Гассет и его концепция «массового общества». — В кн.: Проблемы испанской истории. М., 1975.
9. Ключевский В. О. Сочинения. Т. 1—8. М., 1957.
10. Леонтьев А. А. Возникновение и первоначальное развитие языка. М., 1963.
11. Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.
12. Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.
13. Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 1—24. М. — Л., 1923—1927.
14. Преемственность поколений как социологическая проблема. М., 1973.
15. Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976.
16. Руткевич А. М. Философская антропология Мадридской школы. — «Философские науки», 1979, № 6.
17. Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966.
18. Социальная психология. М., 1975.
19. Тертерян И. А. Испытание историей. Очерки испанской литературы XX века. М., 1973.
20. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1—4. М., 1964—1971.
21. Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977.
22. Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1971.
23. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1969.
24. Ярошевский Т. М. Личность и общество. М., 1973.
25. Abellan J. L. Panorama de la filosofia española actual (una situación escandalosa). Madrid, 1978.
26. Abellan J. L. Ortega y Gasset en la filosofía española. Madrid, 1966.
27. Abellan J. L. Cultura en España. Madrid, 1970.

28. Abellan J. L. La industria cultural en España. Madrid, 1975.
29. Aranguren J. L. L. La cultura española y la cultura establecida. Madrid, 1975.
30. Basave F. Del Valle A. Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, un bosquejo valorativo. Mexico, 1950.
31. Bayon J. Razón vital y dialéctica en Ortega. Madrid, 1972.
32. Brüning W. Philosophische Anthropologie. — In: F. Heinemann. Philosophie in 20. Jahrhundert. Stuttgart, 1963.
33. Broca S. Falange y Filosofía. Barselona, 1976.
34. Carpintero Capell H. Cinco aventuras españolas (Ayala, Lain, Aranguren, Ferrater, Marias). Madrid, 1968.
35. Cascales Ch. L'humanisme d'Ortega y Gasset. Paris, 1955.
36. Ceballos Noe F. Idea zubiriana del hombre. — «Cuadernos hispanoamericanos», 1964, N 180.
37. Diccionario de la filosofía contemporánea. Dir. por M. A. Quintanilla. Salamanca, 1976.
38. Dodds E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety. N. Y., 1965.
39. Elias Dias H. Notas para una historia del pensamiento español actual (1939—1973). Madrid, 1974.
40. Fernandez de la Mora G. Ortega y el 98. Madrid, 1961.
41. Fernandez de la Mora G. Pensamiento español 1963. De Azorm a Zubiri. Madrid, 1964.
42. Ferrater Mora J. Diccionario de filosofía. Buenos-Aires, t. I—II, 1965.
43. Ferrater Mora J. Ortega y Gasset. An outline of his Philosophy. N. Y., 1957.
44. Fromm E. The revolution of hope. N. Y., 1974.
45. Garagorri P. Relecciones y disputaciones orteguianos. Madrid, 1965.
46. Garagorri P. Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española. Madrid, 1968.
47. Garcia y Garcia de Castro R. Arzobispo de Granada, Menendez Pelayo y su historia de heterodoxos, estudio final en M. Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, v. II. Madrid, 1967.
48. Jaspers K. Filosofía de la existencia. Buenos-Aires, 1974.
49. Goenechea F. Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega as Gasset. Zürich, 1964.
50. Heinemann F. Existentialism and the modern predicament. N. Y., 1958.
51. Huizinga J. Men and Ideas. N. Y., 1970.
52. Husserl E. Cartesian meditations. Hague, 1973.
53. Lain Entralgo P. Obras. Madrid, 1965.
54. Lain Entralgo P. Mysterium doloris. Madrid, 1955.
55. Lain Entralgo P. España como problema. Madrid, 1956.

56. Lain Entralgo P. La empresa de ser hombre. Madrid, 1961.
57. Lain Entralgo P. Cuando se espera. Madrid, 1967.
58. Lain Entralgo P. Los católicos y Ortega. — «Cuadernos hispanoamericanos», 1958, N 1.
59. Lain Entralgo P. Teoría y realidad del otro, v. I—II. Madrid, 1968.
60. Lain Entralgo P. ¿A que llamamos España? Buenos-Aires, 1974.
61. Lain Entralgo P. Descargo de la conciencia 1930—1960. Madrid, 1976.
62. Lalcona J. P. El idealismo político de J. Ortega y Gasset. Madrid, 1974.
63. Lira O. Ortega en su espíritu. Santiago de Chile, 1965.
64. Macquarrie J. Existentialism. Harmondsworth, 1976.
65. Macquarrie J. Martin Heidegger. Richmond, 1973.
66. Marías J. Obras. t. I—VIII. Madrid, 1958 SS.
67. Marías J. La escuela de Madrid. Buenos-Aires, 1959.
68. Marías J. Ensayos teóricos. Madrid, 1966.
69. Marías J. Meditaciones sobre la sociedad española. Madrid, 1966.
70. Marías J. Ortega: Circunstancia y vocación, vol. I—II. Madrid, 1973.
71. Marías J. Antropología metafísica. Madrid, 1973.
72. Marías J. La España real. Madrid, 1976.
73. Marías J. La devolución de España. Madrid, 1977.
74. Martin Santos L. El tiempo de silencio. Madrid, 1964.
75. Moron C. Historia política de Jose Ortega y Gasset. Mexico, 1958.
76. Ortega y Gasset J. Obras Completas, vol. I—XI. Madrid, 1969.
77. Ortega y Gasset J. The Revolt of the masses. N. Y., 1960.
78. Ortega y Gasset J. Man and Crisis. N. Y., 1958.
79. Ortega y Gasset J. What is Philosophy? N. Y., 1960.
80. Ortega y Gasset J. The dehumanization of art and other writings on art and culture. N. Y., 1962.
81. Ortega y Gasset J. Concord and Liberty. N. Y., 1947.
82. Ortega y Gasset J. Meditaciones del Quijote. La Habana, 1964.
83. Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo. Madrid, 1955.
84. Ortega y Gasset J. El hombre y la gente. Madrid, 1957.
85. Ortega y Gasset J. Epistolario. Madrid, 1970.
86. Ortega y Gasset J. History as a System. N. Y., 1961.

87. Philosophes d'eux mêmes, v. I. Frankfurt — Bern, 1975.
88. Popper K. On the theory of the objective mind. Akten des XIV Internationalen Kongressen fur Philosophie, Band I. Wien, 1968.
89. Ramirez S. La filosofía de Ortega y Gasset. Barcelona, 1958.
90. Ramirez S. La zona de seguridad. Salamanca, 1959.
91. Ramirez S. Ortega y el núcleo de su filosofía. Madrid, 1959.
92. Ramirez S. ¿ Un orteguismo catolico? Salamanca, 1959.
93. Ridruejo D. Escrito en España. Buenos-Aires, 1962.
94. Royo Marin A. Teología de la esperanza. La respuesta cristiana a la angustia existencialista. Madrid, 1974.
95. Sanchez-Albornoz C. Ensayos sobre historiología. Historia y Libertad. Madrid, 1974.
96. Sartre J.-P. Being and Nothingness. London, 1974.
97. Seminario Xavier Zubiri, Realitas, Trabajos I—II. Madrid, 1974—1976.
98. Soler Planas J. El pensamiento de Julian Marías. Madrid, 1973.
99. Sorokin P. The sociological theories of today. N. Y., 1966.
100. Unamuno M. de. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid, 1976.
101. Vela F. Ortega y los existencialismos. Madrid, 1961.
102. Villaseñor Sanchez J. J. Ortega y Gasset, existentialist. A critical study of his thought and ist sources. Chicago, 1949.
103. Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1974.
104. Zubiri X. Sobre la Esencia. Madrid, 1972.
105. Zubiri X. El hombre, realidad personal.— «Revista de Occidente», 1963, N 1.
106. Zubiri X. El origen del hombre.— «Revista de Occidente», 1964, N 17.

О Г Л А В Л Е Н И Е

<i>Введение</i>	5
<i>Глава I. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ</i>	14
§ 1. «Идеи» и «Верования». Философия истории Х. Ортеги-и-Гассета .	15
§ 2. Метод «жизненного разума» и экзистенциальная аналитика . . .	35
§ 3. «Метафизика индивидуальности» К. Субири	58
<i>Глава II. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ</i>	73
§ 1. «Метафизическая антропология» Х. Мариаса	77
§ 2. «Антропология надежды» П. Лаина Энтральго	83
§ 3. Антропология сосуществования П. Лаина Энтральго .	101
<i>Глава III. СОЦИОЛОГИЯ</i>	125
§ 1. Человек и люди	126
§ 2. «Доктрина поколений» и эволюция социально-политических воззрений .	148
<i>Заключение</i>	166
<i>Список цитируемой литературы</i>	171