

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.П.Визгин**  
**ОЧЕРКИ ИСТОРИИ**  
**ФРАНЦУЗСКОЙ МЫСЛИ**

Москва  
2013

УДК 141  
ББК 87.3  
В-42

**В авторской редакции**

**Рецензенты**

доктор филос. наук *Т.Б. Длугач*  
кандидат филос. наук *О.М. Седых*

В-42 **Визгин, В.П.** Очерки истории французской мысли [Текст] / В.П. Визгин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 133 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0239-3.

Книга содержит статьи и выступления последних лет. Всех ее героев объединяет то, что они внесли свой особый вклад в экзистенциальное философствование, которое во Франции зарождалось и развивалось в тесном единстве с литературой. В книге демонстрируется актуальность экзистенциального стиля мысли и слова. Урок Руссо, которым она открывается, преломившись и обогатившись в творчестве таких фигур, как Шатобриан, Жермена де Сталь, Мен де Биран и другие, продолжается в уроках, извлекаемых из опыта Марселя.

ISBN 978-5-9540-0239-3

© Визгин В.П., 2013

© Институт философии РАН, 2013

## Предисловие

Своеобразие французской философской традиции как целостного живого культурного явления задается ее тремя основополагающими фигурами – Монтенем, Декартом и Паскалем. От Монтеня идет гуманистическо-персоналистическая ориентация на конкретность философской мысли. Моральная рефлексия мыслящего, его самонаблюдение, внимание к личному опыту и нравственному самоопределению, для которого сохраняют всю свою жизненную силу этические учения древности – все это во французской философии вместе с высоким качеством философского слова как искусства речи идет, прежде всего, от Монтеня. Недаром Мен де Бирана называли «перигорским Монтенем». Можно резюмировать это так: французская философская традиция вступает в поиски мудрости и обретает на этом пути тесную связь с литературой благодаря автору «Опытов».

От Декарта же она наследует универсальный рационализм, опору на ясность и отчетливость в суждениях как критерий их истинности и на здравый смысл, обеспечивающий всем доступ к истинам философским и научным. В отличие от Германии, здравый смысл (*bon sens*) в своей универсальной значимости никогда во Франции не был дезавуирован<sup>1</sup>. Можно сказать, что от Декарта идет знаменитый французский рационализм. Если Монтень накрепко связал французскую философию с литературой, то Декарт связал ее не менее крепко с наукой, прежде всего, с точным знанием.

Наконец, Паскаль показал предельно высокий уровень разумности, возможный для человека, открыв для него путь к Богу в глубинах его духа. У Паскаля сам рационализм поднимается на максимально благородную позицию, свидетельствуя о том, что его превосходит. Поэтому рационализм становится у него сверхрационализмом, философия разума ставится под руководство онтологии сердца, а это означает, что французская философская традиция благодаря уроку Паскаля устанавливает тесную и плодотворную связь с религией. Итак, за этими вершинами французской мысли

---

<sup>1</sup> Это подчеркивает, например, Дельбос: *Delbos V. La philosophie française*. P., 1919. P. 2. Важно, что характеризуя основные черты специфики французской мысли, историк наряду с их достоинствами отмечает и связанные с ними опасности.

стоят три блока ее связей: связь с гуманистической традицией и литературой (Монтень), связь с наукой (Декарт), связь с христианской религией (Паскаль).

Книга содержит работы, написанные в последние два–три года, за исключением стоящей несколько особняком статьи об Александре Кожеве, историей философии которого автор начал заниматься в конце 70-х гг. по просьбе Искры Степановны Андреевой, работавшей тогда в ИНИОН-е. Кстати, и некоторые другие вошедшие в книгу статьи и эссе были написаны по просьбе людей для конкретной цели. Так что можно считать их опытами «философствования-на-случай», если перифразировать Гёте.

В книге демонстрируется и утверждается актуальность экзистенциального и литературно-художественно ориентированного философствования. Урок Руссо, которым она открывается, продолжается в уроках, извлекаемых из опыта Марсея, чем она завершается.

В экзистенциально-художественном философствовании обнаруживается *личностное* начало философского познания. Но демонстрируя свою преданность идеалу научности, философы привыкли скрывать свою личность. Однако изучение истории философии со всей несомненностью показывает значимое присутствие в ней личностного начала. Философская мысль всегда знала и глубоко переживала питающий ее научный энтузиазм. Пришла пора вновь пережить энтузиазм экзистенциального и ориентированного на высокую литературу и личный духовный опыт философствования.

## Урок Руссо<sup>1</sup>

Руссо не стареет.

*Лев Толстой*

Чему может научиться современная философская мысль у Руссо, этого бродяги и чудака? Художественности и экзистенциальному тону, без которых философия сегодня буквально задыхается. Обычно в предшественники экзистенциальной философии зачисляют Кьеркегора. Упоминается в этой связи и Ницше. Но не Руссо! А ведь Ницше и Руссо – фигуры во многом изоморфные. У них схожие особенности темперамента – быстрое воодушевление нередко сменялось резким разочарованием в том, что его вызывало. Оба испытывали подъем творческой энергии на тех же самых альпийских тропах. Оба могли продуктивно мыслить, изобретая новое, только в движении по горным и лесным ландшафтам. *Ma tête ne va qu'avec mes pieds*<sup>2</sup>, говорил Руссо. Кстати, экзистенциальная мысль, как правило, такова: ее создавали мыслящие не абстракциями, а чувствами ходоки. Таким был Ницше, такими были и Габриэль Марсель, и Лев Шестов, бродивший, кстати, по тем же швейцарским Альпам, а из близких нам по времени имен я бы указал на Михаила Пришвина и Георгия Гачева.

Почему философии не обойтись без двух указанных качеств – художественности и экзистенциальности? Потому что данные свойства, в конце концов, отсылают к самой истине, которую ищет

---

<sup>1</sup> Выступление на расширенном заседании Ученого совета Института философии РАН 15 мая 2012 г., посвященного двухсотлетию со дня рождения Жан-Жака Руссо.

<sup>2</sup> «Моя голова работает лишь вместе с моими ногами» («Исповедь»). См.: Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1961. С. 147.

философия. Литература как духовная интенция хранит важное измерение этой истины. Что мы имеем в виду? Не развивая подробно скрытого здесь содержания, только напомним о нем, сказав, что истина – субъект, что она персоналистична, сердечна и прекрасна, воплощена и конкретна, не являясь абстрактной истиной одного только разума. Давно было замечено, что на своих вершинах литература обладает значительной философской ценностью. Однако философы, в большинстве своем привыкшие к профессорско-кабинетной работе, с особым усердием и прилежанием культивируемой немецкой традицией, видят истину совсем в ином качестве. Она им представляется в виде отвлеченного «наукоучения», самоопределяющегося знания о знании, какой-то сверхчеловеческой *Wissenschaft*. Французская же и русская традиции, в отличие от немецкой, не разъединяют в такой степени и, тем более, не противопоставляют философское творчество художественно-литературному. Пример тому – Жан-Жак Руссо.

Литературе по самой природе этого вида деятельности свойственно ставить образ и чувство выше отвлеченной мысли. «Я чувствовал прежде, чем начал размышлять», – пишет Руссо в своей «Исповеди». Необыкновенный успех его первой конкурсной работы привлек к нему широкое внимание и утвердил его репутацию среди парижских интеллектуалов, которые, прежде всего в лице Кондильяка, методически превращали изначальную стихию чувств в «строгую науку». Руссо же, маргинал в кругу столичных философов, привыкших к салону и кабинету, практиковал чувство как жизнь, путь и истину. «Других привел к чувству анализ, Руссо же пришел к нему в силу своего темперамента», – говорит о нем Густав Лансон, историк французской литературы<sup>3</sup>. До своего философского натурализма и литературного сентиментализма автор «Исповеди» жил природой и чувствами, совсем не думая о том, чтобы из такой жизни делать волнующие публику тексты. Самым приспособленным для его творческой работы кабинетом был у него лес в Монморанси. По образу жизни и мысли, по самой судьбе одинокого скитальца и маргинала Руссо был экзистенциальным писателем и мыслителем.

Сегодня философы, с болью констатируя падение общественно значимого резонанса своей деятельности, стремятся к контакту со средствами массовой информации, ищут его. Но ведь публика

---

<sup>3</sup> Lanson G. Histoire de la littérature française. P., 1902. P. 763.

теряет интерес к работе философов не только из-за нехватки времени в силу ускорения темпа жизни, ее механизации и информатизации, а еще и потому, что современной философской жизни недостает указанных руссоистских качеств – экзистенциальности тонуса и художественной манеры мысли, без которых невозможны не только ее литературная привлекательность, но и способность к содержательным инсайтам, к прорывам в неведомое. Хайдеггер, чье влияние сейчас, как бы гениален он ни был, все же вряд ли соразмерно реальной значимости его мысли, говорил, что философии не до изящества формы, поскольку она борется за обретение трудно постижимого содержания истины. Но, на наш взгляд, это ошибочный тезис: без ориентированной на человека внутренней художественности, обнаруживаемой, в частности, как высокой пробы литературность, вершины философии, в приобщении к которым так нуждается современный человек, недостижимы. Невозможно трогать сердца людей, презирая со своего научно-философического «высока» литературу и весь «литературоцентрический» тип культуры. А ведь именно к такому типу культуры принадлежал и Руссо, и на всю жизнь впитавший его воздействие Лев Толстой. Наука и ориентирующаяся на нее философия формируют аналитические способности, навыки логической работы с абстрактными понятиями. Литература же и искусство развивают художественный вкус и тонкость гуманитарной мысли, интуитивные способности схватывания целого с помощью образов и приемов косвенного говорения.

Культивирование гуманитарно-художественных навыков мысли во французской традиции прослеживается, по крайней мере, с Монтеня, которого Руссо не просто внимательно прочитал, но впитал. Именно автор «Опытов» с характерной для него высокой планкой искренности в раскрытии себя перед публикой служит ему вехой, отмечающей рубеж для преодоления. В черновой рукописи «Исповеди», хранящейся в библиотеке Невшателя, Руссо обозначает предел искренности Монтеня как такое обнаружение им своих недостатков, которое ограничивается лишь допустимыми, или, как здесь говорится, «милыми» слабостями (*aimables*)<sup>4</sup>. Соревнуясь с Монтенем в полноте откровенности автопортрета, Руссо указывает нам на традицию, в ко-

---

<sup>4</sup> “Il se montre avec des défauts, mais il ne s'en donne que d'aimables”. Цит. по: *Maurois A. De La Bruyère à Proust. Paris, 1964. P. 56.*

торой движется его дискурс. Она может быть определена как антропологическая, или гуманитарная, причем философия понимается в ней как поиск действенной моральной основы человеческого существования, как язык «искреннего сердца». «Искренность сердца» у Руссо не только главное требование практикуемого им автобиографического жанра, но и основной гносеологический принцип, кладущий предел любому сомнению. «Сердце мое, – говорит он в “Исповеди”, – воспитывало мой ум»<sup>5</sup>. За руссоистской «искренностью» мы не можем не видеть последующего тематизирования «бытия» в противовес «кажмости», которое вместе с пафосом «подлинности» так характерно для экзистенциальной философии XX в.

От Руссо через Мен де Бирана (1766–1824) экзистенциальная струя внутри французской культурной традиции проникает в спиритуализм XIX в., послуживший основой и для течения мысли в XX столетии, известного под названием «философии духа», и для христианского экзистенциализма Марселя. Анри Гуйе, известный историк философии, назвал раннего Мен де Бирана, основоположника французской спиритуалистической традиции, «прихожанином савойского викария»<sup>6</sup>. По слову Гуйе, «Руссо говорит сердцу» этого философа, сообщая его мысли экзистенциальный тон. Воздействие Руссо на Мен де Бирана не было усвоением каких-то отдельных концептуальных положений философии «женевского гражданина». Как пишет историк, «оно было одним из тех влияний, которые проникают вглубь подсознания, теряясь в таинстве рождающейся мысли»<sup>7</sup>. Руссо вселил в Мен де Бирана смелость обращения к личному опыту как к первоисточнику общезначимых философских открытий. Дневниковый опыт мысли, практиковавшийся Мен де Бираном, в XX в. по-новому повторит Габриэль Марсель, философские учителя которого, как в лицее, так и в Сорбонне, увлекались, кстати, автором «Интимного дневника»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: В 3 т. Т. 3. С. 113.

<sup>6</sup> «Исповедание веры савойского викария» занимает значительную часть четвертой книги «Эмиля, или О воспитании», в нем Руссо излагает основы своего религиозно-философского мирозерцания.

<sup>7</sup> Gouhier H. Les conversions de Maine de Biran. P., 1947. P. 57.

<sup>8</sup> Colonna d'Istria F. L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran // Revue de métaphysique et de morale. 1913. № 4 ; Delbos K. Maine de Biran et son oeuvre philosophique. P., 1931.



Сейчас иногда говорят о намечающемся в философской мысли обновленном интересе к проблеме человека, о своего рода «антропологическом повороте». Его представляют как желанный и целительный для современной духовной ситуации. И если такого поворота действительно хотят, как не заметить, что в этом случае философии не миновать новой встречи с литературой? Однако образом для таких «поворотных» попыток пока выступает скорее ориентированное на естествознание теоретизирование, чем литература или другая художественная практика.

Конечно, существует риск поверхностного «олитературивания» философии, проводимого исключительно ради достижения ею большего успеха у публики, чем она имеет, оставаясь по привычке наукообразной и даже наукоцентрической. По этому пути во Франции в последней трети XX в. пошли так называемые «новые философы». Но их литературность оказалась, на наш взгляд, скорее поверхностной публицистикой, чем той глубокой художественностью мысли, которая действительно способна придать новые силы философскому творчеству. Речь ведь идет не о том, чтобы забыть о метафизических задачах или о научной основательности философского дела ради успеха красноречия, использующего философский лексикон, а о том, чтобы метафизические исследования развивались «внутренним художником» в самой «мыслящей мысли» (*la pensée pensante*, по выражению Блонделя).

Вот почему нам нужно снова обратиться к опыту Руссо, литературность которого была не только красноречием, но и экзистенциально-tonированной мыслью. Это предполагает такое состояние души, когда она пишет, по слову поэта, не чернилами, а кровью сердца. Иными словами, все абстрактные понятия, привычно связываемые нами с именем Руссо (пафос природы и естественности, демократизм, дух справедливости и равенства всех людей, человеколюбие и милосердие и т. д.), были им лично глубоко пережиты и выстраданы. Новым и важным оказался его экзистенциальный опыт, а потому таким плодотворным и живым стало воплотившее его творчество.

## Время и слово в мемуарах Шатобриана

«Перед тем как садиться на пароход, – пишет Н.О.Лосский, – мы посетили гробницу Шатобриана. Могила его находится на мысу, соединенном с материком узкою полоскою земли, заливаемой во время прилива водой. Глубокое впечатление производит это место одинокого покоя великого писателя, скала, у подножия которой неумолчно плещутся морские волны»<sup>1</sup>. Русская мысль от Пушкина и Печерина до Лосского и Бердяева высоко ценила творчество выдающегося писателя Франции. Однако наше сегодняшнее философское сообщество его не замечает и не знает. Для философской методологии истории важно знать механизмы работы памяти об исторических событиях. В этом аспекте Шатобриан (1768–1848) с его «Замогильными записками» представляет немалый интерес для философа. Профессор Амьенского университета Джеффри Бараш, исследуя проблему коллективной памяти и роли в ней воображения, обратил внимание на рассказ Шатобриана о его встрече с Джорджем Вашингтоном во время путешествия французского писателя в Новый Свет. Основу коллективной исторической памяти, передаваемой различными средствами в публичной сфере составляет, несомненно, прямая встреча лицом к лицу с историческим деятелем или событием, ситуацией и т. п. Используя лексику Гуссерля («*leibhafte Erfahrung in einer*

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. М., 2008. С. 220. Н.О.Лосский с семейством посетил могилу Шатобриана летом 1930 г.

jeweiligen lebendigen Gegenwart»), Бараш называет этот основополагающий для всего феномена памяти опыт опытом *in the flesh*<sup>2</sup>. Историческая реальность, однако, представляет такой темпоральный поток, который неминуемо лишает людей новых поколений самой возможности подобного опыта (в силу смерти исторического деятеля или временного дистанцирования от исторического события и т. п.). Поэтому в распоряжении исторического сознания со временем остаются только многообразные виды косвенного опыта, представляющего собой в своей «материальности» знаки, следы, остатки и останки и тому подобные «осколки» исчезнувшей исторической реальности, сами по себе бессильные заменить прямой опыт встречи с нею, предполагающий ее личное непосредственное переживание и испытание. В этих условиях подключение *воображения* к работе исторического сознания, пытающегося реконструировать прошлое, представляется неизбежным. Но в эпистемологическом смысле воображение – амбивалентный фактор в структуре исторического сознания, потому что неизбежно несет с собой очевидный риск искажения прошлого, его определенной деформации. Само понятие о такой деформации предполагает, тем не менее, что доступ к прямому опыту как единственному гаранту максимально возможной аутентичности передачи прошлого при этом сохраняется. Опыт «*in the flesh*» выступает по сути дела как базовый эталон, как ориентир для косвенных проверок исторических гипотез, как вездесущий и одновременно нигде *теперь* не находимый масштаб отсчета.

Здесь мы должны внести один мировоззрением автора данного эссе оправдываемый корректив в эту используемую Барашем терминологию. По сути дела, на наш взгляд, термин «плоть» (*flesh*) следовало бы заменить термином «дух»: в конце концов, ведь *плоть* – не более чем псевдоним духа, в то время как дух – собственное имя той реальности, в недрах которой она нам доступна, в том числе и «минувшая», причем доступна в *подлиннике*. Развивать эту мысль здесь невозможно: в противном случае мы слишком далеко уйдем от нашего сюжета. Можно только указать на то, что такова позиция онтологического интуитивизма, разде-

---

<sup>2</sup> Articulations of Memory: Reflections on Imagination and the Scope of Collective Memory in the Public Sphere. P. 1. Цитирую присланный профессором Барашем текст его статьи.

лявшегося, например, такими мыслителями, как Н.О.Лосский и С.Л.Франк<sup>3</sup>. Шатобриан – не философ, он художник словесного творчества с широким и глубоким диапазоном проникновения в историческое измерение человека. И интуитивную способность познания он практикует как писатель-мыслитель, не теоретизируя ее на уровне философской рефлексии.

Вера Мильчина, переводчик «Замогильных записок» и автор предисловия и примечаний к ним, верно замечает, что «в борьбе со временем Шатобриан делает ставку на две силы: первая – причастность к историческим деяниям, вторая – творческая мощь воображения»<sup>4</sup>. Прямая причастность, а лучше сказать, непосредственное участие в исторических событиях по масштабу своему и глубине активности не уступает у Шатобриана его творческому воображению. Именно такое участие и есть то самое конкретное вхождение в ткань исторической действительности, которое Бараш называет данностью события *in the flesh*. Прошлое, казалось бы, дано историку, который не был прямым участником и свидетелем описываемых им событий, только во вторичных отражениях, в сфере «знаков и значений», к ним отсылающим и неминуемо зависящим от «передаточных» механизмов и от связанных с ними субъектов исторической памяти. Однако цель историка – прорваться сквозь их пелену, открывающую что-то, но и скрывающую, быть может, еще нечто более существенное, к прямому контакту с реальностью прошлого, с тем, чтобы ощутить и передать ее живое *присутствие*. Именно эта оппозиция отвлеченного, косвенного знания на уровне идеального значения исторической реальности и живого, конкретного «материального» присутствия события проблематизируется как основная категориальная структура в со-

<sup>3</sup> В частности, Лосский в своей сначала ориентированной чисто гносеологически теории интуитивизма ставит вопрос так: «Как возможно, чтобы субъект непосредственно наблюдал события, отошедшие в область прошлого?» (Лосский Н.О. Воспоминания, Жизнь и философский путь. С. 111). Позднее он разовьет интуитивизм уже как онтологическое, или метафизическое, учение, утвердительно ответив на вопрос о возможности прямого, в подлиннике, познания исторической действительности.

<sup>4</sup> Мильчина В.А. Эпопея человеческого сознания // Шатобриан. Замогильные записки. М., 1995. С. 14. Указанное издание представляет собой сокращенный перевод, выполненный Ольгой Гринберг и Верой Мильчиной.

временной философии и методологии истории<sup>5</sup>. В теоретическом плане ее развивал, например, Гумпрехт, но без специальной нацеленности на задачу постижения и реконструкции исторического прошлого<sup>6</sup>. Шатобриан, подчеркнем еще раз, не теоретик истории, он ее практик в качестве государственного деятеля и мастера художественного слова, выбранного им как главное оружие в схватке со временем. Память, вкус, воображение – вот его арсенал как писателя, сознательно вступившего в эту схватку.

Воображение, однако, не может не «привирать». Вот перед нами два свидетеля литературной жизни Петербурга десятых годов XX в. – Георгий Иванов и Анна Ахматова. Что необходимо для хорошего историка, для достоверно схватывающего прошлое мемуариста в том числе? *Память, внимание, любовь и чувство эпохи* – говорит Анна Ахматова, решительно отрицающая наличие этих условий у Георгия Иванова<sup>7</sup>. Она, конечно, преувеличивает. Но ее реакция на его мемуары вполне понятна – Георгий Иванов не только взял своим сюжетом ее *личную* тему (поэтическое творчество и личность Н.С.Гумилева и близкого к нему круга поэтов-акмеистов), но и, что еще важнее для Ахматовой, «залапал» ее, как она вполне могла бы сказать, небрежным раскрытием. И еще один момент, быть может, поясняющий раздражение Ахматовой: уехавший за рубеж Георгий Иванов был волен писать и публиковать там все, что ему вздумается о великом прошлом, а Анна Андреевна Ахматова в Советской России была совершенно лишена этой возможности. Его мемуары начали печататься уже в 1924 г.<sup>8</sup>, т. е. два года спустя после эмиграции Г.Иванова, что совсем близко ко

---

<sup>5</sup> См., например, книгу: Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.

<sup>6</sup> Гумпрехт Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М., 2006.

<sup>7</sup> Пик неприятия мемуаров Г.Иванова Ахматовой – его очерк о Мандельштаме, зрелого и позднего творчества которого Г.Иванов не знал. Все написанное им в его «Петербургских зимах» о Мандельштаме – «мелко, пусто и несущественно». См.: Ахматова А. Соч.: В 2 т. Т. 2: Проза и переводы. М., 1990. С. 217.

<sup>8</sup> История создания и публикации мемуаров Г.Иванова сложная. О ней см.: Иванов Г. Соч.: В 3 т. Т. 3: Мемуары. Литературная критика. М., С. 638–688. Под заголовком «Китайские тени» мемуарные очерки начали публиковаться в газете и журнале «Звено» (Париж) с июля 1924 г. Свои мемуары

времени описываемых им событий. Ахматова же, помнившая об этом времени *всегда*, но начавшая записывать свои воспоминания много лет спустя, так и не увидела их при жизни своей напечатанными. И вот парадокс: Ахматова, вспоминая о предреволюционном Петербурге почти полвека спустя, точностью своей памяти корректирует вольности беллетристического воображения Г.Иванова! Ее требовательность к качеству сообщения об историческом прошлом настолько велика, что она прямо требует запрета рассказа о нем с помощью прямой речи его деятелей<sup>9</sup>. А мемуарная беллетристика Г.Иванова, не скупящаяся, как сказали бы сейчас, на «прикольные» и анекдотические эпизоды, рассчитанные на скорый «эффект» у читателей, делает ее в глазах таких людей, как Ахматова или Н.Я.Мандельштам, бульварным «чтивом»<sup>10</sup>. При анализе этой ситуации, важно отдавать себе отчет в том, что память вовсе не находится в обратной функциональной зависимости от величины временного расстояния от вспоминаемого события. Дело в том, что ахматовские условия добротности исторического сознания, названные нами выше, взаимосвязаны. Они являются не независимыми аргументами некой функции, визуализирующей добротность историка, а кластером тесно связанных друг с другом факторов. Действительно, *память* действует в связке с *любовью*, что в случае сравнения Ахматовой с Г.Ивановым совершенно очевидно и объясняет нам, почему в главном Ахматова как *историк* того же времени и тех же самых персонажей превосходит его. А любовь, в свою очередь, бесконечно усиливает *внимание*. Все это вместе взятое и создает предпосылки для развитого *чувства эпохи*. Резюмирующее связку условий хорошего историка чувство эпохи указывает нам на необходимость *художественного вкуса*

---

Г.Иванов писал, по современным понятиям, молодым человеком: когда они стали публиковаться в парижской газете, ему исполнилось только тридцать лет. Мемуары же неспроста пишутся позднее, и в этом есть глубокий смысл.

<sup>9</sup> «Самовольное введение прямой речи следует признать деянием, уголовно наказуемым, потому что оно из мемуаров с легкостью переключивается в почтенные литературоведческие работы и биографии» (Ахматова А. Соч.: В 2 т. Т. 2: Проза и переводы. С. 284).

<sup>10</sup> Наша оценка этих мемуаров, конечно, значительно более сдержанная, чем у А.А.Ахматовой. Например, Г.Иванов интересно и, думается, верно схватил образ М.Л.Лозинского. В чем-то его рассказ о нем близок тому, что говорит о Лозинском сама Ахматова.

для тех, кто пытается правдиво воссоздать прошлое. Отрицать его наличие у Г.Иванова мы не можем. Но важен сам тип этого вкуса. У Ахматовой с ее, можно сказать, безошибочным чувством масштаба людей и событий он изначально был настроен, как и у Пушкина, на историческую волну, на весь ее диапазон как единого целого. Воображение Георгия Иванова явно «привирало», что, впрочем, не лишает его мемуары и художественной, и даже некоторой исторической ценности.

Обратимся теперь к Шатобриану. Как у него работает историческое воображение? Конечно, его «Замогильные записки» требуют совсем другого по типу «соседа» для восприятия, чем беглые и действительно «пикантные», по слову Ахматовой, зарисовки русского поэта-эмигранта. Для этой роли скорее подойдут «Опыты» Монтеня или что-то подобное, если таковое, впрочем, найдется, учитывая грандиозность и новаторство замысла «Записок» и совершенство его исполнения. Сюжет с мемуарами Георгия Иванова и восприятием их Ахматовой подводит нас к главной коллизии внутри нашей темы: *«Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман...»*. Вот глубоко проникающее в суть дела обозначение скрытой в творческом воображении *амбивалентности*. Речь идет только о том, может ли смертное существо, каковым является человек, преодолеть смертоносный поток времени в хрупкой лодочке словесного творчества, которое немислимо без работы воображения? Оставим пока этот кардинальный вопрос без ответа, обратив внимание лишь на то, что без веры в эту возможность у нас не было бы духовной культуры, не было бы философии и литературы.

Восприятие Ахматовой мемуаров Г.Иванова обнаруживает такую грань этого вопроса, как столкновение научной правды факта и поэтического вымысла. Ахматова выступает апологетом научно достоверного факта: у Блока имение было в Московской губернии, а не в Саратовской, – не без некоторого если и не презрения, то раздражения бросает она упрек Г.Иванову. Фактических ошибок в мемуарах вообще так много, что, считает она, на двадцать процентов они все просто фальшивка. Ахматова смотрит на поэзию в том аспекте ее существования, в котором она входит в историю литературы, представляющей для нее инстанцию вечности. Но Адамович верно заметил, что ивановские мемуары – это художе-

*ственная проза.* Это означает, что поставщиком точных фактов о «литературном процессе» они заведомо быть не могут, точнее, могут, но *cum grano salis*, и не это в них действительно ценное. Но и позицию Ахматовой можно понять: вместе со всей Россией она вплотную оказалась у безжизненных скал «архипелага Гулага». «Блаженные острова» русской культуры затопили волны войн, революций и террора, и она, островитянка, чудом уцелевшая, стоит ревнивым и ревностным стражем над памятью невинно убиенных. Отсюда и ее позиция: ничего кроме правды!

Вернемся однако к нашему герою. Что же такое «Замогильные записки» Шатобриана? Мемуары или художественная проза? Это и мемуары и художественная проза одновременно: художественно написанные мемуары с необыкновенно богатой структурой. Французская традиция блистательной в литературном отношении истории во многом идет от Шатобриана, подпитываясь его опытом. Так Огюстен Тьерри (1795–1856) свидетельствует, что призвание историка в нем разбудил именно Шатобриан одним эпизодом, рассказанным в его «Мучениках». О воздействии же Шатобриана на собственно литературу можно и не говорить по причине избытка материала. Скажем только, что выдающийся романист, кстати, и историк, автор биографий многих выдающихся людей, Андре Моруа написал три биографии самых значительных писателей Франции XIX столетия, в ряду которых рядом с Гюго и Бальзаком стоит Шатобриан<sup>11</sup>.

Сестру Шатобриана, Люсиль, постоянно одолевали мрачные мысли, «в семнадцать лет она оплакивала ушедшую любовь, хотела заживо похоронить себя в монастыре». Именно она пробудила у юного Шатобриана любовь к поэзии. И сразу же, замечает он, возникло «суетное желание славы»<sup>12</sup>. Шатобриан стал рано писать стихи, и как всякий автор, стремился их опубликовать. Для европейского сознания *слава* и *слово* совершенным образом соединились в одно целое, прежде всего, в фигуре Гомера. Создатель «Илиады» стремился прославить, то есть увековечить, подвиги своего народа, а не себя, и поэтому стал «вечным спут-

<sup>11</sup> *Maurois A. René, ou la vie de Chateaubriand.* P., 1938. Из названных биографий у нас не перевели только эту. Видимо, штамп «реакционности», припечатанный к Шатобриану, помешал это сделать.

<sup>12</sup> *Шатобриан.* Замогильные записки. С. 53.



ником» и последующих поколений. Кстати, русские слова «слово» и «слава» не случайно так близки по звучанию, сливаясь друг с другом аккордом совершенства на грани его доступности человеку. С тех пор эти два понятия, породненные при условии *совершенства* слова, стали путеводительным маяком Шатобриана на всю жизнь.

Однажды, будучи уже известным государственным деятелем, Шатобриан осматривал кабинет Фридриха Великого в его дворце под Берлином. В нем он обратил внимание на часы, показывавшие время остановки пульса монарха. Стрелки часов специально были зафиксированы в этом положении служителями музея. И с уст французского мемуариста слетает элегическая фраза: «Человек не останавливает время, это время останавливает человека». Вот оно остановило, навеки успокоив, величайшего возмутителя спокойствия всей Европы, каким был Фридрих Прусский. Но по сути дела Шатобриан с его меланхолией, постоянным **memento mori** верит не в постулат всепобедившей смерти, а в другой, противоположный, тезис, согласно которому в своем творчестве, если оно достигает высот совершенства, как раз *человек останавливает время*. Ради достижения художественного совершенства в искусстве слова Шатобриан с легкостью деформирует «низкую истину» факта. Лучше сказать, он *аранжирует* историческое время, т. е. так преобразует фактические временные соотношения, чтобы в результате возник несомненный эстетический эффект. А времени, он верит в это, *прекрасное* неподвластно.

В первом томе «Мемуаров» мы читаем об истории возвращения Шатобриана к католицизму, произошедшему в нелегкие для него времена вынужденной эмиграции в Англию<sup>13</sup>. В 1798 г. он получил от сестры Юлии, как он рассказывает, письмо о смерти матери, которое к нему дошло в тот момент, когда умерла и сама сестра. В предисловии к «Гению христианства» мы читаем: «Эти два голоса, прозвучавшие из могилы, эта толкующая о смерти смерть меня поразили. Я стал христианином»<sup>14</sup>. «Он замещает истину фактов истиной впечатления и чувства», – говорит, комментируя этот эпизод, Пьер

<sup>13</sup> «Я вошел в политику, – свидетельствует в своих “Записках” Шатобриан, – через религию: дверь в нее мне открыл “Гений христианства”» (*Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe*. Т. 1. Р., 1973. Р. 604).

<sup>14</sup> Цит. по: *Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe*. Т. 1. Р., 1973. Р. 29.

Кларак<sup>15</sup>. Шатобриан стремится изобразить целое субъект-объектное единство переживаемого момента: известия о смертях самых близких ему людей, пусть фактически они несколько и разошлись во времени их получения, создали уникальную ситуацию в его внутреннем мире, когда обращение к Богу стало неизбежным. Голоса судьбы звучат не совсем уж точно по прописям «низких фактов». Важна высота и глубина их восприятия, поселяющегося в творческой душе, ибо она *творит* и тем самым бросает вызов *времени*.

Итак, Шатобриан аранжирует временные соотношения событий. Слово «аранжирует» происходит от французского глагола *arranger* и означает поэтому не просто приспособление свершаемого к новым условиям, но и такое оформление реальности, которое придает ей красивый вид, упорядоченность, согласованность, радующие наши чувства или сильно на них воздействующие. Вот этот эстетический момент важен для понимания отношения Шатобриана к фактической стороне свершаемого. Кроме того, он характерен для него как для типичного француза, всегда в глубине души остающегося классицистом, если даже он является романтиком, каким Шатобриан был в полной мере еще до расцвета романтического движения во Франции. Аранжировка «низких истин» в поэтике Шатобриана имеет первостепенное значение для понимания стратегии его схватки со временем.

«У жизни со смертью еще не окончены счета свои»... Схватку эту Шатобриан вел до конца своей долгой жизни. И главным полем сражения были как раз его «Замогильные записки». Кстати, подобная аранжировка временных соотношений, на наш взгляд, проникла и в рассказ о его встрече с Вашингтоном. Первый президент США вел дневник, в котором отсутствует запись о посещении его Шатобрианом в указанное писателем время. Джордж Вашингтон вел свой дневник, неукоснительно следуя фактам. Джеффри Бараш пишет, что данное обстоятельство подвигло некоторых исследователей подвергнуть сомнению сам факт такой встречи или, более осторожно, «по крайней мере, последовательность событий, приводимую Шатобрианом в его “Записках”»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Chateaubriand*. Op. cit. Пьер Кларак – литературовед, издавший «Записки» Шатобриана, автор исследований о его творчестве и президент общества Шатобриана.

<sup>16</sup> *Barash*. Op. cit. P. 2–3.

Вот это суждение уже ближе, на наш взгляд, к истине: Шатобриан и в данном случае, видимо, аранжирует временные соотношения, потому что создает художественно цельное произведение, а не до мелочей выверенную хронику. Ставка Шатобриана не в том, чтобы быть скрупулезным хронистом, педантичным хронографом эпохи и в этом качестве бросить вызов времени. Нет, он осознает себя поэтом, творцом особого прекрасного мира, мира не чистого вымысла, но и не буквалистской фактографической правды.

Свое эссе о Шатобриане Марсель Пруст начинает с цитаты из «Замогильных записок»: «Что мы пред этими славными именами? Всего лишь безвестные люди. Мы безвозвратно исчезнем, но ты, *звездика поэта*, маленький запоздалый цветок, сорванный мною среди вереска и лежащий сейчас на моем столе, ты возродишься вместе с ароматом засушенного цветка, а нам уж никогда не воскреснуть»<sup>17</sup>. Гомер, Данте и другие равного им масштаба поэты и наставники человечества – вот они, эти «славные имена», бессмертные среди смертных. Прекрасное слово поэтического вдохновения вечно живо – хочет сказать Пруст, сам пошедший следом за Шатобрианом в поисках обретения утраченного времени. Художественное слово и научное слово – разные регистры в мире слов. Каждый, с оружием мысли и слова стремящийся схватиться с неумолимым временем, выбирает регистр по своему призванию, на свой страх и риск. Живая сущность поэта, раскрывающаяся в его творении, говорит Пруст, «не умрет вовсе», она «живет трепетной и бессмертной жизнью»<sup>18</sup>. Кстати, точным должно быть не только научное слово, но и слово поэзии. Правда, у нее другая точность: она точна именно потому, что «не поступается ширию» (Пастернак), что непозволительно для науки. Но в силу этого, тем не менее, указанные регистры мира слов таинственным образом соприкасаются между собой.

С цитатой, извлеченной Прустом из «Записок» Шатобриана, не хочется расставаться. Пруст уловил главное в феномене творчества как схватки со временем. Ключевое слово в ней «аромат», можно сказать, запах, вкус мгновения, которое, будучи схвачено в своей живой трепетной цельности, вечно. Здесь мы присутствуем при событии эстетического претворения времени как стихии не-

<sup>17</sup> Пруст М. Против Сент-Бева. Статьи и эссе. М., 1999. С. 184.

<sup>18</sup> Там же. С. 185.

умолимого забвения и разрушения всего сущего в нашем мире. Если иметь в виду философское осознание феномена времени, то можно сказать, что Пруст солидарен с Бергсоном: бессмертная реальность поэтического творения, о которой он говорит, превосходит «интеллектуальную ценность идей»<sup>19</sup>. Загадочна и непостижима прежде всего сама творящая душа поэта, загадочно и непостижимо также и его прекрасное творение, бессмертное своей вечно живой жизнью. Действительно, у Пруста носителями этого бессмертия-через-творчество оказываются как «волшебная и трансцендентная» личность поэта, выступающая проводником в эту *вторую* жизнь, так и само его творение. Знаменательно, что абрис своего мирозерцания Пруст набросал под впечатлением от «Замогильных записок». Вечером, в один из июльских дней 1817 г., оказавшись на вольном поэтическом досуге из-за отставки с поста министра при Людовике XVIII, Шатобриан в задумчивости прогуливался по берегу Луары. Вдруг налетел шквалистый ветер и разом пробудил в нем уснувшие переживания детских лет, проведенных в Комбурге. «Самые магически чарующие, самые сильные главы “Мемуаров”, – говорит Кларак, – вышли отсюда, из этого потрясения, когда вдруг нахлынули впечатления, считавшиеся Шатобрианом полузабытыми. В этом отношении Марсель Пруст признал себя его учеником»<sup>20</sup>. Как мы видим, не только механизм творческой памяти Пруста включался аналогичным с Шатобрианом образом. Нет, их духовная близость еще глубже, располагаясь на уровне самых интимных пружин творчества как хватки со временем, ведущейся вдохновенным словом.

Каждый, кто открывает «Записки», удивляется тому, что писатель сообщает о дате своего рождения как почти совпадающей с датой рождения Наполеона<sup>21</sup>. Конечно, Шатобриан знал дату

<sup>19</sup> Пруст М. Против Сент-Бева. Статьи и эссе. 186.

<sup>20</sup> Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe. Т. 1. Р. 12.

<sup>21</sup> Наполеон родился на год и двадцать дней позже Шатобриана (15 августа 1769 г.). Аргументация Шатобриана в пользу более ранней версии, приводимой им в его «Записках», развернута им в их втором томе, который открывается обширным жизнеописанием Наполеона. В частности, Шатобриан подчеркивает, что сам Наполеон так считал (см.: Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe. Т. 2. Р. 46–47). В неполном русском переводе «Записок» биография Наполеона отсутствует, и читатель может прочесть об этом сюжете только в кратком примечании (см.: Шатобриан. Замогильные записки. С. 601 (примеч. к с. 30)).

рождения Наполеона, принятую исторической наукой, хотя в его время существовали разные мнения на этот счет, к чему были объективные основания. Однако такое сближение двух этих событий, следует объяснять, на наш взгляд, прежде всего не столько разногласием мнений тогдашних историков относительно даты рождения будущего императора Франции, сколько верой Шатобриана в априорно принятое им временное их соотношение. В почти синхронное появление на свет Наполеона и себя самого он верил, прежде всего, потому, что оно не могло не казаться ему наделенным смыслом прекрасной судьбоносной истины.

Двойником тандема Наполеон – Шатобриан в «Записках» выступает пара Байрон – Шатобриан. Эти «двойные спирали» красными нитями пронизывают всю сложнозорчатую ткань шатобриановских мемуаров, составляя одну из основ ее архитектоники. Подобные сопоставления, или параллели, скрепляющие гетерогенный материал «Записок» в единое целое, заставляют нас обратить внимание на принцип *симметрии* в рабочей эстетике Шатобриана. Геометрически правильные симметричные соотношения писатель-историк выискивает повсюду и находит везде. Вот только один тому пример: «Заброшенные кости герцога Энгийенского и пустынная могила Наполеона на острове Святой Елены перекликаются: нет ничего более знаменательного (*de plus remarquatif*), чем эти останки на двух концах земли»<sup>22</sup>. Память нужно организовывать. Она не натуральная данность, как морские волны у могилы писателя. И Шатобриан создает яркие эффекты памятования, обнаруживая необыкновенный вкус к ним. История ведь сама вычерчивает свои великие смыслы. Человек только слегка ретуширует ее работу. Действительно, сравнение этих двух могил не имеет в себе ровным счетом ничего случайного: смерть герцога Энгийенского потрясла не только Шатобриана, но всю Европу. В мире высшей справедливости, в эфирном мире богов Наполеон своим коварством и жестокостью обрек себя на бесславный финал. Даже такому гению не позволено нарушать законы божественного миропорядка.

Впервые Шатобриан попал в Рим в 1803 г. и описал тогдашний вечный город и его окрестности. Вот минуло двадцать пять лет, и он снова там: «Если бы четверть века назад я изобразил не толь-

---

<sup>22</sup> *Chateaubriand. Mémoires. T. 1. P. 649.*

ко римскую Кампанию, но и римское общество, то нынче мне бы пришлось ради достоверности нанести на полотно много новых мазков. Срок жизни одного поколения – тридцать три года (возраст Христа, ибо Христос – основа всего); всякое новое поколение в нашем западном мире обладает собственным обликом. Рама картины остается неизменной, но ее персонажи то и дело меняются»<sup>23</sup>. Время властно и над «крамой». Но не властно над совершенным словом – вот к нему и устремлен французский писатель в своей схватке со временем.

«Я перечел мое письмо к господину де Фонтану о Риме, написанное двадцать пять лет назад, – сообщает Шатобриан, – и должен признаться, нашел его настолько точным, что не смог бы ни убавить, ни прибавить ни единого слова»<sup>24</sup>. Вот такое – совершенное – слово и одолевает время, по крайней мере, одолевает его для нас, для нашей творящей души, чуткой не только ко всегда текущему времени, несущему всяческие перемены, но и к вечности, стоящей как бы за его «спиной». Слово живет сразу в двух мирах – в мире времени и в мире вечности, – связь между которыми воплотил Иисус Христос, о котором здесь неслучайно упоминает Шатобриан как об «основе всего», в том числе и такой первостепенной для истории категории, как «поколение». Полнота бытия, Всё, находит во Христе свой образец и свою совершенную и самую реальную действительность. Христос – Воплотившееся Слово, а это значит, что через причастность к Нему и наши слова, живущие в текущем без остановки времени, могут стать вещими и вечными. Шатобриан познал это на своем опыте.

Как же под пером французского писателя создается совершенство слова? Ограничимся только отдельными замечаниями о его поэтике, нацеленной на безупречность словесной формы. Прежде всего, обратим внимание на искусство афоризма, краткой сентенции, часто элегически окрашенной, ядром которой служит проникновенно раскрытое зерно правды. Приведем пример: «Lorsqu`on ne

<sup>23</sup> Шатобриан. Замогильные записки. С. 374; *Chateaubriand. Mémoires*. Т. 2. Р. 709. (Пер. В.Мильчиной слегка мною изменен. – В.В.).

<sup>24</sup> *Chateaubriand. Mémoires*. Т. 3. Р. 9. (Пер. мой. – В.В.). Русский перевод (см.: Шатобриан. Замогильные записки. С. 384) несколько неточен: в нем говорится о письме «из Рима», в то время как в оригинале речь идет о письме, в котором описывается Рим (*sur Rome*).

peut effacer ses erreurs on les divinise» («когда не могут стереть свои просчеты, их обожают»)»<sup>25</sup>. Или вот другой афоризм, который невозможно не запомнить: «Le Dieu n'est point aneanti parce que le temple est désert» («Бог вовсе не уничтожен из-за того, что храм пуст»)»<sup>26</sup>. В этих афоризмах лаконично выражен исторический опыт, лично пережитый и глубоко продуманный Шатобрианом. Видимое отступление публичной религиозности, столь явное в эпоху Просвещения и революции, еще не означает «смерти Бога», объявленной позднее Ницше, а до него упомянутой Гейне. В отличие от французских моралистов XVII в., школа которых, несомненно, присутствует в афористической стилистике Шатобриана, у этого писателя исследуется не столько «природа» человека как его неизменная сущность, сколько *сам человек в потоке истории*, в которую он вовлечен всем своим существом и которая от него неотделима. Иными словами, Шатобриан уходит от моралистической манеры классицизма, открывая дорогу не только романтизму, но и реализму с их повышенной чуткостью к *историческому* измерению бытия. Кстати, в известной степени его искусство афоризма пролагает путь к афористической манере только что названных писателей – Гейне и Ницше.

В связи с упоминанием о гибели герцога Энгиенского мы говорили о симметрии как художественном приеме в поэтике Шатобриана. Симметрия способна противостоять времени. Так обстоит дело в природе, изучаемой естествознанием, и подобным же образом стремится овладеть временем писатель, изучающий историю. Противоположности культурного тезауруса так же структурируют нарративное поле истории, как и полярности электрические, магнитные и прочие, структурирующие пространство природы. Но в отличие от природы субъектами истории выступают личности, носящие конкретные имена. Так, например, если «Алексис де Токвиль исследовал цивилизацию Америки, то ее девственные леса, – говорит Шатобриан, – изучал я»<sup>27</sup>. Здесь обыграна антитеза «природа – культура», основная в теоретическом культуроведении, в «науках о духе». На подобных полярных «терминалах» и держится в совершенстве своей формы шатобриановская фраза.

<sup>25</sup> Chateaubriand. Mémoires. T. 1. P. 643.

<sup>26</sup> Ibid. P. 647.

<sup>27</sup> Ibid. P. 652.

Читатель «Записок» найдет в них по меньшей мере четыре среза времени, схватываемого словом: 1) отдаленное прошлое (как испытанное автором, так и бывшее задолго до его рождения, в котором действовали известные западной истории лица), 2) не столь давнее прошлое самого писателя, 3) настоящий момент времени и, наконец, 4) будущее. Все эти темпоральные планы переплетаются между собой, вступая в переключку друг с другом. В результате создается своего рода симфония времен, и перед нами предстает запечатленная в слове *полнота* исторического времени. Поводом для таких «клубков» исторических «меморий» нередко выступают совпадения разделенных временем присутствий писателя в реальном пространстве земной географии. Он много путешествовал и долго жил, а потому нередко попадал в разное время в те же самые места как в относительно неизменные «раммы», внутри которых он наблюдал, воочию или опосредствованно, смену живых исторических картин, живописуемых его словесной кистью. Подробные наблюдения за изменением исторического бытия оказываются тем самым как бы насаженными на оси пространственных совпадений, обладающих по отношению ко времени повышенной устойчивостью. Так возникает пространственно-временная структура шатобриановских «Записок». Эпическая компонента в них изнутри пронизана компонентой лирической. Элегический тон, порой воспринимаемый как навязчивый и шаржированный, однако не закрывает позитивной настроенности писателя на борьбу со временем и не уменьшает его интереса к движению человечества в будущее. Тяжело заболев, в июле 1808 года Шатобриан записывает: «C'est peut-être le seul moment où, près de mourir, j'ai eu envie de vivre» («быть может, только на краю смерти у меня было желание жить»)<sup>28</sup>. Может быть, он и лукавит ради «красного словца», однако остается при этом глубоко правдивым и к тому же лаконичным в слове. А его часто отталкивающая своей видимой искусственностью меланхолия<sup>29</sup> здесь уравновешена, если не побеждена, силой слова и даже юмора, неотделимого

<sup>28</sup> *Chateaubriand. Mémoires*. Т. 1. 715.

<sup>29</sup> Тему шатобриановской меланхолии мы здесь не рассматриваем. Скажем лишь, что она во многом предопределена наследственностью, перешедшей к писателю от его отца (см.: Шатобриан. Замогильные записки. С. 24, 29), и культурной эстафетой сентиментализма и предромантизма.



от эпической полноты. И за всем этим стоят мужество активно действовавшего в разных жанрах жизни человека и мастерство многое повидавшего («viel gelesen, viel gereist»<sup>30</sup>) писателя, неустанно работавшего над словом.

Наша тема – время и слово у Шатобриана в его «Записках». И пришло время сказать об их авторе в его отношении не к прошлому, а к будущему. Есть все основания считать французского писателя не обделенным не только даром проникновения в прошлое, но и симметричной ему способностью предчувствия далекого будущего: «Каким будет универсальное единое общество, которое не будет обществом какой-то одной страны, не будет ни французским, ни английским, ни немецким, ни испанским, ни португальским, ни итальянским, ни русским, ни татарским, ни персидским, ни индийским, ни китайским, ни американским или же, скорее, будет ими всеми сразу? Что же произойдет тогда с его нравами, науками, искусством, поэзией?»<sup>31</sup>. И вот еще поставленные им вопросы, для нас крайне актуальные: «Возникнет ли из смешения обществ универсальный язык или же только деловой жаргон, обслуживающий сферу повседневных обменов, в то время как каждая нация будет говорить на ей присущем языке?»<sup>32</sup>; «обретение общезначимых способностей не означает ли гибели целого ряда частных чувств?»<sup>33</sup>. Число таких далеко забегающих вперед вопросов можно значительно увеличить. Но, думается, и этого достаточно, чтобы с определенностью сказать, что Шатобриан не только выдающийся писатель-историк, мастерски воссоздавший в слове «утраченное время», но и мыслитель пророческого склада, в обоих указанных качествах интересный для нас, живущих в начале XXI в.

---

<sup>30</sup> Слова Г.Гейне.

<sup>31</sup> *Chateaubriand. Mémoires d'outre-tombe*. Т. 3. Р. 720.

<sup>32</sup> *Ibid.* Р. 720–721.

<sup>33</sup> *Ibid.* Р. 719. Все эти цитаты мы даем в нашем переводе. В последнем русском издании «Записок» их перевод несколько иной. См.: *Шатобриан. Замогильные записки*. С. 586–587.

## **Франкофоб Франсуа Везен и германофилка Жермена де Сталь: к правдивой истории франко-германского философского диалога**

Франсуа Везен – ученик Жана Бофре, известного у нас историка философии, благодаря педагогическому и литературному таланту которого некоторые молодые французские философы дружно и без оглядки устремились по стопам автора «Бытия и времени», переведенного, кстати, Везеном (1986). Сразу после окончания Второй мировой войны французские интеллектуалы завязали контакты с Мартином Хайдеггером, местожительство которого волею судеб оказалось во французской зоне оккупации. Бофре, активно пропагандировавший его философию во Франции, был, пожалуй, самым близким из них к немецкому мыслителю. Эпоха философского диалога французов с Хайдеггером была пережита Везеном как долгожданный праздник *«настоящей философии»*<sup>1</sup>, что многое объясняет в его блистательном докладе, под многими тезисами которого я готов подписаться. Однако его сопоставление французской мысли с немецкой философией показалось мне некорректным, чтобы не сказать тенденциозным.

Везен представил историю новоевропейской философии как франко-германский диалог, прерванный сатирической выходкой Вольтера против лейбницевской философии<sup>2</sup>. По словам французского профессора философии, «злобная война», которую Вольтер

<sup>1</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. М., 2002. С. 31.

<sup>2</sup> То, что Лейбниц изложил свою философию прекрасным французским слогом, не смогло остановить пересмешника.

вел против Лейбница, отбросила Францию в ее философском развитии на целых два столетия назад по сравнению с далеко ушедшей за это время Германией. «Непростительная вина Вольтера, – говорит он, – в том, что, присвоив себе титул философа, он постарался оттеснить Лейбница на второй план, выставить его на посмешище и окончательно убрать из французского интеллектуального пейзажа»<sup>3</sup>. «“Кандид”, – продолжает Везен, – подорвал на целых два века философский диалог между Францией и Германией»<sup>4</sup>. Скромно-буржуазная, подчеркнута приземленная концовка «Кандида»<sup>5</sup> с гегелевско-хайдеггеровских высот представляется Везену настоящим «историческим и философским бедствием»<sup>6</sup>.

Действительно, в «пост-вольтеровской философии» Франции XIX в. Везен находит только две более-менее значительные фигуры – Огюста Конта и Виктора Кузена. Традиция французского спиритуализма, начатая Мен де Бираном (1766–1824), им не упоминается. Если бы она была им принята во внимание, то он не стал бы говорить об устранении Лейбница «из французского интеллектуального пейзажа» и вряд ли бы сформулировал свою концепцию о двухсотлетнем перерыве во франко-германском философском диалоге. Основоположник спиритуализма во Франции осознавал свою связь с автором «Монадологии»<sup>7</sup>.

Подобная «избирательность» поражает и в рассказе Везена о парижских лекциях Гуссерля. В 1929 г. по приглашению Льва Шестова в Париж для чтения лекций приехал Гуссерль, учитель Хайдеггера и потому уже философская величина, в глазах Везена сопоставимая с Гегелем и Ницше. Вот этим моментом Везен фиксирует возобновление франко-германского философского диалога, прерванного сатирой Вольтера.

<sup>3</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 23. Перевод В.В.Бибихина нами слегка отредактирован.

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

<sup>5</sup> «Будем работать без рассуждений, это единственное средство сделать жизнь сносной <...> Надо возделывать наш сад» (*Вольтер*. Филос. повести. М., 1985. С. 241–242).

<sup>6</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 23.

<sup>7</sup> В частности, имея в виду выдвинутое им учение о «смутных восприятиях» (*perceptions obscures*), Мен де Биран говорил, что рассматривает Лейбница как своего предшественника: «Maine de Biran reconnaît qu'il a eu Leibnitz comme précurseur» (*Delbos V. La philosophie française*. P., 1919. P. 314).

«Кто в Париже 1929 года, – говорит он, – был способен следить за философскими докладами на немецком языке? Очень опасаясь, что среди уважаемых парижских коллег Гуссерля <...> некоторые были просто статистами. В эти счастливые дни франко-германского философского диалога, возможно, самые значительные со времени пребывания в Париже Лейбница, там было, по крайней мере, одно ухо, способное уловить то, что приехал сказать Гуссерль»<sup>8</sup>. Им, считает Везен, был Ян Паточка, молодой чешский феноменолог. Но почему не упомянуты слушавшие Гуссерля французские философы, понимавшие его немецкий язык, равно как и его мысль? Я имею в виду, например, Габриэля Марселя. Сначала он с энтузиазмом слушал лекции немецкого коллеги. Но вскоре они его разочаровали. Вот о нем и о традиции, с ним связанной, Везен хранит полное молчание. Создается впечатление, что в хайдеггерианствующих кругах имя этого французского мыслителя, кстати глубокого знатока германской культуры и философии, как бы табуировано, запрещено к упоминанию. Почему? – еще один недоуменный вопрос, вызванный этим докладом. Недоумение наше только возрастет, если вспомнить, что как раз Марсель был одним из тех французских философов, кто встречался с Хайдеггером вскоре после окончания войны. Во Фрайбурге в 1946 г. у них была, по слову Марселя, «долгая беседа». Летом 1955 г. во время очередной декады в Серизи-ля-Саль он снова встречается с Хайдеггером и ведет с ним интенсивные беседы<sup>9</sup>. Почему об этой стороне франко-германского диалога (а ведь именно он – в центре размышлений Везена) автор доклада ничего не говорит?

Столь же симптоматичным является умолчание и о другой известной фигуре в истории франко-германского диалога. Я имею в виду госпожу Жермену де Сталь (1766–1817), которая встречалась с великими мыслителями и писателями Германии как раз тогда, когда, можно сказать, все они, кроме Канта и Гердера, были в расцвете своей деятельности (она путешествовала по Германии в 1803–1804, а затем в 1807–1808 гг.). Трудно найти более показательный материал для размышления над историей франко-гер-

<sup>8</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 29–30.

<sup>9</sup> См.: Визгин В.П. Марсель и Хайдеггер // Вопр. философии. 2007. № 8. С. 135–136; Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб., 2008. С. 407–409.

манского философского диалога, чем содержащийся в ее книге «О Германии» (Лондон, 1813) и в вызванной ею интеллектуальной волне по обоим берегам Рейна. Франция, быть может, впервые основательно познакомилась с немецкой философией благодаря книге мадам де Сталь, а Германия получила импульс к размышлению над своей собственной культурной и национальной идентичностью тогда, когда для нее пробил час радикальных метаморфоз. Книгу госпожи де Сталь Наполеон считал антифранцузской, и поэтому тираж ее был уничтожен, а новое издание на европейском континенте было запрещено. И повелитель французов и Европы был по-своему прав: ведь, по слову Гёте, книга эта «должна укреплять веру немцев в самих себя»<sup>10</sup>, сплачивая их в национальное единство в борьбе с французской гегемонией.

Госпожа де Сталь сравнивает характеры двух народов на фоне истории и географии их стран. Базовой оппозицией выступает у нее дихотомия Севера и Юга. Философская мысль в ее характеристиках определяется, как мы бы сказали сейчас, ментальностями немцев и французов, зависящими от среды их обитания, образа жизни и истории. Вот некоторые ее опорные тезисы: «Француз умеет хорошо говорить даже тогда, когда никаких идей у него нет. У немца же в голове идей всегда больше, чем он может выразить»<sup>11</sup>. И еще: «Меряться силами с идеями нужно по-немецки, а с людьми – на французском языке»<sup>12</sup>. И соответственно: «Во Франции изучают людей, а в Германии штудируют книги»<sup>13</sup>. Итак, автор «О Германии» подводит нас к такому выводу: французская мысль социальна и, более того, антропологична и персоналистична, она исходит от человека и обращена к нему. Характерная же сторона германского духа – в способности глубокого погружения в движение абстрактных идей, в отвлеченные представления о мире, которые он стремится представить в целостной системе. Иными словами, немец как философ – теоретик *par excellence*, кабинетный ученый, нацеленный на создание единой

<sup>10</sup> Из письма Гёте госпоже Гротхус. Цит. по: *Comtesse Jean de Pange. M-me de Staël et la découverte de l'Allemagne*. P., 1929. P. 142.

<sup>11</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier*. P., 1844. P. 63.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 78.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 81.

концептуальной системы всего сущего. Если философию оценивать *исключительно* по мерке ее теоретичности, то мы, видимо, вынуждены будем признать, что немецкая мысль более философична, чем французская, для которой теоретический систематизм указанного типа не является ее сущностным определением. Действительно, у мадам де Сталь мы найдем такого рода суждения: «В Германии философский дух (*génie*) далеко опережает все остальные страны», «французский язык более беден и ограничен во всем, что относится к воображению и философии»<sup>14</sup>.

Итак, зафиксируем главное в особенностях философского стиля этих стран, опираясь на анализ, проделанный де Сталь: если немецкие мыслители стремятся к синтетическому постижению в отвлеченных категориях космического единства, то во Франции преобладает аналитическая методология и гуманитарная моралистическая, социально ориентированная мировоззренческая установка, согласно которой человек и общество образуют центр мироздания.

Следующий важный момент касается сферы художественного вкуса, который, считает Жермена де Сталь, выше у французов, чем у германских народов. Француз ориентирован социальной реальностью с ее нормами и условностями, диктующими ему в качестве первостепенной заботу о форме выражения своих мыслей. Немец же озабочен содержанием мысли, ходом ее внутреннего развития, а не условностями ее подачи и передачи другим. Поэтому форма выражения мысли у немцев неизбежно страдает. Мысли у них могут быть глубокими и оригинальными, т. к. сила внимания и способность к абстракциям и теоретизированию высоки, но озабоченность формой представления результатов мышления при этом незначительна. «Талант высказываться методически и ясно, – говорит мадам де Сталь, – достаточно редко встречается в Германии: спекулятивные штудии его не развивают. Ведь для того чтобы судить о форме, которую необходимо им придать, нужно, так сказать, посмотреть на свои собственные мысли со стороны»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 97–98; 76.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 486.* Грубо говоря, схема де Сталь такова: немцы – прирожденные «романтики», а французы – «классицисты». Мы можем даже сказать, что они остаются классицистами, будучи романтиками. Руссо, Бернард де Сен-

Хайдеггер однажды заметил, что философии не до красоты выражения, т. к. она стремится развить содержание трудной и глубокой мысли, что в его шкале ценностей, безусловно, выше достоинства ясной формы ее выражения<sup>16</sup>. Для человека французской культуры такая иерархия ценностей неприемлема. Для него красота, совершенство формы выражения мысли ценны сами по себе и абсолютно неотделимы от содержания: если мысль выражена небрежно, недостаточно ясно и отчетливо, то ее значительность не может не восприниматься представителем французской традиции как нечто в высшей степени сомнительное. Но достоинство красоты выражения может легко превращаться в недостаток. Ведь вкус и требовательность к изяществу формы без труда оборачиваются склонностью к пустой, но внешне блестящей фразе, подобно тому, как безудержная погоня за глубоким и оригинальным содержанием мышления грозит превратиться в нечто нечленораздельное при невнимании к качествам его артикуляции и трансляции.

Картина германской культуры, в том числе – философской, данная Жерменой де Сталь, сочетает изящество формы с продуктивностью содержания. Как мыслитель и писатель она сумела соединить французскую культуру позднего Просвещения с восприимчивостью к новой германской культуре, в которой проницательно угадала мощный подъем, долженствующий обновить творческие силы других народов. Такое соединение было знаком глубокого преобразования культурных ориентиров. Ее книга «О Германии» стала настоящей библией французского романтизма. Путь для восприятия немецкой философии во Франции был теперь широко открыт. Молодые писатели, историки и философы, в том числе упоминаемый Везеном Виктор Кузен, пойдут по выстроенному

---

Пьер, Шатобриан, т. е. все те, кого называют предтечами или даже основоположниками французского романтического движения, «бессознательно, говорит де Сталь, – принадлежат к германской школе (Ibid. P. 122). При этом не важно, что Шатобриан не знал немецкого языка и в «Гении христианства» не упоминает Канта, на что не без досады на своих соотечественников указывает Франсуа Везен (*Везен Ф.* Философия французская и философия немецкая. С. 19).

<sup>16</sup> «Наука вообще не должна быть изящной, и видимо, философия – тем более» (*Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 158). Это суждение сделано в контексте различения между рассуждением о сущем и философствованием о бытии.

Жерменой де Сталь культурному мосту через Рейн. По своему происхождению и воспитанию<sup>17</sup>, судьбе и миссии она была европейской космополиткой, связующей культуры разных стран что, впрочем, не мешало ей любить Францию (нигде, кроме Парижа, она не чувствовала себя на своем месте, хотя десять лет ей пришлось провести в изгнании и объездить почти всю Европу, включая Россию).

Собственная философия мадам де Сталь – это философия возвышенного чувства. Материализм принижает душу и чувство, а идеализм фихтевского типа, экзальтируя душу, отделяет ее от природы. Поэтому в таких философских системах чувство не находит себе надлежащего места. Но ведь именно «чувство, – говорит она, – подлинное чудо существования»<sup>18</sup>, «только чувство раскрывает бесконечное, не объясняя его нам»<sup>19</sup>. Кстати, здесь мы не можем не отметить определенного интеллектуального резонанса между взглядами мадам де Сталь и Якоби, который был ее другом и информатором о немецкой философии. «Немец до мозга костей, он говорит почти то же, что и я», – пишет она о нем Шарлю де Виллеру, эмигранту и страстному германофилу, главному редактору гамбургского журнала «Spectateur du Nord», издавшему первую французскую книгу о философии Канта<sup>20</sup>. «Вселенная, – продолжает развивать свой сентиментальный идеализм Ж. де Сталь, – больше напоминает поэму, чем машину»<sup>21</sup>. Ум, склонный к абстракциям, видит во вселенной, напротив, машину. Но для подобной онтологии чувства мир скорее уподобляется поэме, постигаемой на волне *энтузиазма*. Вот ключевое слово в философском лексиконе мадам де Сталь. Материализм, утилитаризм, атеизм, механицизм ею решительно не приемлются. Назначение человека, считает она, не в эгоистическом счастье и служении личной пользе, а в совершенствовании, которое невозможно без энтузиазма: «Энтузиазм животворит незримое и сообщает интерес к тому, что

<sup>17</sup> Отец ее, Жак Неккер (1732–1804), финансист и министр при французском дворе – уроженец Женевы с английской генеалогией.

<sup>18</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 475.*

<sup>19</sup> *Ibid. P. 479.*

<sup>20</sup> *Villers C. de. Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la Philosophie transcendente. Metz, 1801.*

<sup>21</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 503.*



лишено непосредственного отношения к нашему благосостоянию в этом мире»<sup>22</sup>. Энтузиазм – отличительное свойство немцев, особенно ярко проявленное ими в их научном, литературном и философском творчестве.

Подобно представителям германской философской культуры Ж. де Сталь увлечена общими идеями и понятиями, а не художественными образами. Но теоретизирует она во французской манере, будучи искусным наблюдателем культурной и общественной жизни, озабоченным, прежде всего, тем, чтобы влиять на мнения людей, которые в конце концов меняют мир.

Книга «О Германии» – лучшее произведение Жермены де Сталь, наделенное необыкновенной судьбой. Она и сегодня может служить введением в философию и литературу Германии. Но ее историческую функцию мы видим не столько в этом. Задумывая свою книгу, мадам де Сталь в качестве образца имела в виду «Английские письма» Вольтера<sup>23</sup>. В его лице Франция, пресытившись собственной культурной гегемонией и в поисках более эффективной в практических делах идеологии, поплыла к берегам Альбиона и, оттолкнувшись от них, действительно покинула метафизическое русло европейской философской традиции. Пересекая Рейн, мадам де Сталь совершила обратный вольтеровскому жест: она вернула французскую мысль к европейской метафизической традиции, продолженной в новых условиях немецкими мыслителями. Если контакты Вольтера с Англией привели к снижению ценностной высоты философского сознания, то диалог Жермены де Сталь с культурой Германии, напротив, вернул европейскому сознанию утраченную им в вольтеровском просветительстве высоту<sup>24</sup>. «Если бы французы, – пишет она в этой книге, – следовали по пути мета-

<sup>22</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 623.*

<sup>23</sup> *Voltaire. Lettres anglaises / Présentation, notes et index de Fernand Massé. P., 1964.* Написанные в 1726–1730 г., письма были изданы во Франции в 1734 г. под названием «Философские письма». Русский перевод в книге: *Вольтер. Филос. соч. М., 1988. С. 70–226.*

<sup>24</sup> Вольтер хотел, чтобы люди устремились к земному, вполне доступному счастью, для чего, считал он, нужно снизить метафизическую высоту наших замыслов, какую он справедливо находил у Лейбница или Паскаля. Приземленная установка сознания, но более от того уверенная в достижимости задуманного, была в нем укреплена не без сильного английского влияния. Он сочувственно цитирует в этих «Письмах» Локка: «Смысл философии заключается в том, что-

физики своих великих людей XVII в., то сегодня бы они разделяли те же взгляды, что и немцы»<sup>25</sup>. Это суждение показывает, что позиция автора книги «О Германии» имеет точки соприкосновения с тезисом Везена. Однако в них совершенно по-разному оценивается длительность и степень отрыва французской мысли от высоких метафизических образцов, заданных XVII столетием.

«Потребовалось много, страшно много времени, – пишет Везен, – чтобы французы оценили их важность (речь идет о трех “Критиках” Канта. – В.В.), восприняли их плодотворный импульс. Лишь в 1849 г. Жюль Барни делает первый французский перевод “Критики чистого разума”»<sup>26</sup>. Да, перевод в самом деле сильно запоздал. Но понимание новаторского значения философии Канта во Франции было, пусть и у немногих интеллектуалов, и возникло оно довольно скоро<sup>27</sup>. Кем же именно по достоинству был оценен Кант во Франции кроме упомянутого Шарля де Виллера? Да прежде всего самой мадам де Сталь<sup>28</sup>. Мы не можем говорить, что вся философия Канта была ей близкой, что она вполне усвоила его теоретико-познавательное учение. Однако его концепция морали вполне адекватно была ею усвоена, оказавшись отвечающей ее собственным взглядам.

Естественно возникает вопрос, почему Везен не упоминает Жермену де Сталь, книга которой не только стимулировала разработку темы его доклада, но и сама непосредственно свидетельствовала о встрече двух философских традиций. Напрашивается такое объяснение: если бы Везен рассказал об этой странице франко-германского философского диалога, то выдвинутая им концеп-

---

бы остановиться, как только нам начинает недоставать светоча физики» (*Вольтер*. Филос. соч. М., 1988. С. 120). Нельзя не видеть в этом английском уроке Вольтера решительного шага навстречу грядущему позитивизму.

<sup>25</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 435.*

<sup>26</sup> *Везен Ф.* Философия французская и философия немецкая. С. 19.

<sup>27</sup> О раннем восприятии Канта во Франции см.: *Azouvi F., Bourel D.* De Königsberg à Paris: la réception de Kant en France 1788–1804. P., 1992.

<sup>28</sup> Рассмотрению философии Канта у Ж. де Сталь посвящена глава ее книги. Моральное учение Канта с его пафосом чистого долга произвело на нее сильное впечатление, и она легко находит нужные слова, чтобы познакомиться с ним французского читателя, привыкшего считать, что себялюбие является единственной пружиной действий человека.

ция его прекращения вследствие вольтеровской сатиры просто не смогла бы удержаться. Конечно, можно допустить, что книга Ж. де Сталь не была принята им во внимание, потому что он отнес ее в разряд литературных произведений. Но странно, в особенности для историка, отрицать ее философскую значимость, признавая при этом таковую за другим литературным произведением, а именно за вольтеровским «Кандидом». Кстати, задолго до французского переводчика Хайдеггера Жермене де Сталь было точно так же ясно, что Вольтер написал своего «Кандида», чтобы опровергнуть Лейбница<sup>29</sup>. Эта книга, говорит она, пронизана поистине «инфернальной насмешливостью» (*ouvrage d'une gaieté infernale*)<sup>30</sup>. Везен же называет вольтеровского «Кандида» «памфлетом дьявольски остроумным»<sup>31</sup>. В подобной близости выражений трудно видеть одно лишь случайное совпадение.

Еще одна, на наш взгляд, некорректность доклада Везена состоит в том, что значение для французской философии диалога именно с *германской* философской традицией им преувеличено. Франко-германский диалог, безусловно, был очень важным, но все же не единственно значимым. Конечно, ситуация с географией плодотворных контактов меняется со временем. И в период небывалого взлета немецкой философской мысли, разумеется, ценность диалога с ней становится более весомой. Кстати, если внимательно отнестись к истории, то помимо Шарля де Виллера и самой де Сталь, можно указать как на пример франко-германского философского диалога в «пост-вольтеровскую» эпоху на диспут, организованный в Париже в 1798 г. В ходе него Вильгельм фон Гумбольдт, по слову одного современного исследователя, «стремится оторвать «идеологов» от традиции сенсуализма и обратить в кантианство»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> «Вольтер так ясно осознавал влияние метафизических систем на общее направление умов, что именно для того, чтобы опровергнуть Лейбница, сочинил «Кандида» (*c'est pour combattre Leibnitz qu'il a composé Candide*)» (*Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle éd. avec une préface par M.X.Marmier. P. 441*).

<sup>30</sup> *Staël G. de. De l'Allemagne / Nouvelle édition avec une préface par M.X.Marmier. P. 441*.

<sup>31</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 23.

<sup>32</sup> Эспань М. О Германии // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. Материалы российско-франц. конф. Ч. I. М., 2002. Под «идеологами» здесь понимаются представители французской школы «идеологии», основанной Дестют де Траси (1754–1836).

Так что, не правильнее ли будет сказать, что этот диалог практически не прерывался? Хотя, конечно, «адское остроумие» Вольтера не могло не остаться без негативных для французской философии последствий. Но ведь Жермена де Сталь не попала под его воздействие. И не она одна. На наш взгляд, негативный потенциал вольтеровского выпада против Лейбница все-таки сильно преувеличен, и мы не можем согласиться с Везеном в том, что вплоть до встречи французских интеллектуалов с Хайдеггером в философии Франции царил пустыня.

Итак, тезис Везена о длительном «отставании» французской философии от германской, вызванном насмешкой Вольтера над Лейбницем, представляется нам методологически некорректным. Для оценки философской мысли линейный, количественный подход не подходит. Национальные традиции, в рамках которых она развивается, дополняют и обогащают друг друга.

Как мы уже сказали, пагубность «адской насмешливости» фернейского мудреца не осталась незамеченной мадам де Сталь. Но она не построила на этом теории о губительном для французской философии прекращении франко-германского диалога, ибо сама была его живым воплощением. Внутренняя связь различных направлений культурного творчества была для нее очевидной. Учась у немцев, манией философического высокомерия она не заразилась.

Жермена де Сталь близка к кругу предшественников французских романтиков. К нему принадлежали и упоминаемые Везеном Шатобриан и Бернарден де Сен-Пьер (1737–1814), на которого он с особым рвением изливает свой сарказм. Поэтому обратим на него наше внимание, чтобы представить себе градус антифранцузской «ангажированности» Франсуа Везена.

В 1790 г. выходит в свет «Критика способности суждения» Канта. «Знаете ли вы, – вопрошает Везен, – каким “философским” – приходится брать в кавычки – трудом в 1790 году вдохновлялась французская публика? “Этюдами о природе” Бернардена де Сен-Пьера. И спустя десять лет в такой знаменательной исторической книге, как “Гений христианства” Шатобриана, опять нет ничего о Канте. Подобная философская слепота нам сегодня кажется чем-то ошеломляющим. Есть от чего встать в тупик. В какую же летаргию, в какой догматический сон была погружена французская философия? И это в исторический момент, когда Франция,

культурная страна, намеревалась указать путь всему миру. Если у нас некого противопоставить Канту, кроме Бернардена де Сен-Пьера, то с французской философией покончено, можно даже смело говорить, что ее с тех пор просто не существует»<sup>33</sup>.

Антифранцузский пассаж написан по-французски лихо, но сказанное в нем слишком пристрастно, чтобы быть справедливым. Философии развиваются не так, как бегут, соревнуясь, спортсмены на стадионе. Качественно разные национально локализуемые культурные волны, интерференция и взаимодействие которых рано или поздно приносят свои плоды, не следует противопоставлять друг другу<sup>34</sup>. Каждая из них делает свое дело и обогащает тем самым мировую культурную «копилку».

Французской культурной традиции (как и русской) несвойственно непомерно превозносить философию, пренебрегая литературой. Да, мадам де Сталь – литератор, публицист, писатель, и вместе с тем она и теоретик, у нее есть свое продуманное миропонимание. И если мы не намереваемся высокомерно замыкаться в философском специализме, противопоставляя философию литературе, то нам нельзя обойти вниманием книгу Жермены де Сталь.

Однако вернемся к Бернардену де Сен-Пьеру. Сопоставляя его с Кантом, Везен, как ему представляется, наносит *coup de grâse* всей французской «пост-вольтеровской» философии, низводя ее, как сейчас бы сказали, «ниже плитуса». Но такие приемы некорректны. Сравнение автора «Этюдов о природе» с Кантом ничем, кроме совпадения указанных дат, не мотивированно.

Бернарден де Сен-Пьер был последователем Руссо – настоящего гения, кстати, повлиявшего и на Канта. Подобной гениальностью сам он не обладал. Однако свой особый талант у него был.

---

<sup>33</sup> Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 19–20.

<sup>34</sup> Гёте пронизательно заметил, что быть хорошими писателями немцам мешает их философия: «Немцам в общем мешают философские умозрения, которые придают их стилю отвлеченный, нереальный, расплывчатый и напыщенный характер. Чем теснее связаны они с известными философскими школами, тем хуже они пишут» (см.: *Эккерман И.П.* Разговоры с Эккерманом. М.–Л., 1934. С. 232–233). Хорошая литература тоже может быть помехой для философии, по крайней мере, определенного типа. Так что полной идиллии и безусловной взаимной поддержки безотносительно к конкретным видам философии и литературы между ними нет. На наш взгляд, однако, в целом их положительная взаимосвязь своим масштабом превосходит связь отрицательную.

Повесть «Поль и Виргиния», которую он еще до публикации читал в салоне Неккеров, действительно шедевр, и не только по оценке Жермены де Сталь. В век растущего престижа научного знания Бернарден де Сен-Пьер мог в глазах ученого выглядеть ретроградом, защищая, например, тезис о вращении Солнца вокруг Земли. Но публики, наделенной настоящими научными знаниями, было в те годы не так уж много по всей Европе, и не она им восторгалась. Его читали, причем не без воодушевления, широкие литературно образованные круги, испытавшие воздействие Руссо. Популяризатор руссоизма? Да, но не только. Столь принижаемые Везеном на кантовском фоне «Этюды о природе» (1784) замечательны, прежде всего, живописностью, передачей пережитых автором встреч с явлениями природы. Он действительно далек от научного естествознания, на которое с такой строгостью ориентировался кенигсбергский философ. Но французский писатель, назначенный Людовиком XVI управляющим парижского Ботанического сада, помимо литературного таланта имел богатый опыт путешественника, которого, к слову сказать, был лишен Кант. Поэтому Бернарден де Сен-Пьер мог так выразительно передать колористическую музыку природы, как до него мало кому удавалось. Он обогатил лексикон французской литературы, смело вводил в него новые слова, чего классицистская эстетика не позволяла делать. Если мы взглянем в оглавление его «Этюд»<sup>35</sup>, то увидим там темы, которые разовьет затем Шатобриан («Plaisir du mystère», «Du sentiment de la mélancholie», «Plaisir de la ruine», «Plaisir de la solitude» etc)<sup>35</sup>. Путь от Руссо к Шатобриану проложил именно Бернарден де Сен-Пьер.

Наконец о публике, вдохновлявшей сочинениями Бернарде-на де Сен-Пьера. Читающая французская публика в конце XVIII в. не была однородной. Сентиментальный пред-романтический руссоизм действительно был популярен накануне Революции. Литература во Франции многим амбициозным молодым людям казалась самым прямым путем к славе, к чему склонны, конечно, не одни только французы, но они, быть может, особенно страстны в этом отношении. Настоящей философией, к создателям которой

<sup>35</sup> «Удовольствие от таинственного», «О чувстве меланхолического», «Удовольствие от руин», «Удовольствие от одиночества» и т. д. См.: *Bernardin de Saint-Pierre. Études de la nature*. P., 1784. О нем см.: *Lanson G. Histoire de la littérature française*. P., 1902. P. 815–822.

Бернардена де Сен-Пьера действительно нельзя отнести, интересовались в тогдашней Франции немногие. Мен де Бيران был, пожалуй, самым одаренным среди них.

И если уж искать «французского Канта» в начале XIX в., следует вспомнить, что этим титулом не без основания был увенчан Мен де Бيران<sup>36</sup>, являющийся, по оценке одного историка, самым французским после Декарта и самым значительным философом Франции XIX в.<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *König E.* Maine de Biran, der französische Kant // *Philosophische Monatshefte*. Bd. 25. 1889. О соотношении Мен де Бирана и Канта см.: *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М., 2000. С. 39–40.

<sup>37</sup> *Lavalette Monbrun A. de.* Introduction // *Maine de Biran. Journal intime 1792–1817*. Vol. 1. P., 1927. P. 44. Приведем суждение еще одного историка: «Кузен, как и Бергсон, считали Мен де Бирана самым великим французским метафизиком, начиная с Абельяра, Декарта и Мальбранша» (см.: *Robinet A.* La philosophie française. P., 1969. P. 93). Эти оценки не кажутся нам преувеличенными.

## Историко-философская концепция Александра Кожева

Александр Кожев (1902–1968) вошел в историю современной французской философии благодаря своей интерпретации Гегеля, привлекшей к нему молодые умы, ищущие выхода из академического неокантианства и бергсонизма, господствовавших во Франции в первой четверти нашего века. Лекции Кожева о «Феноменологии духа», которые он читал в Практической школе высших исследований с 1933-го по 1939 г., пользовались огромным успехом. В них он дал экзистенциалистскую версию гегелевской философии, оказавшуюся в некоторых моментах удивительно созвучной с духом того времени. Характерный для Гегеля «высокий» рационализм, акцент на примирении противоположностей сменяются у Кожева выдвиганием на первый план «моментов парадоксальных, чрезмерных, насильственных и, в особенности, кровавых»<sup>1</sup>. Так, например, драматические события мая 1968 г. были им встречены с холодным, чуть ли не презрительным скепсисом: если на улицах не пролилась кровь, значит, ничего существенного и не произошло. Такой установке Кожев оставался верен до конца своей жизни. Подобная интерпретация Гегеля не могла не импонировать как экзистенциалистам, так и будущим последователям Ницше, что и обусловило живой интерес к его работам во Франции. Установка на трагическую жестокость шествия гегелевского мирового

---

<sup>1</sup> *Descombe V. Le Même et l'Autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933–1978). P., 1979. P. 25.*



духа в истории отвечала стремлению нового поколения философов преодолеть академический идеализм с тем, чтобы пробиться к настоящему современной философии. Благодаря своему яркому дарованию лектора Кожев, может быть, лучше других, выразил протест молодых интеллектуалов против университетского идеализма, выдвинув в качестве актуальной задачи разработку новой «конкретной философии»<sup>2</sup>. Однако проект преодоления идеализма с помощью экзистенциалистской интерпретации Гегеля вряд ли увенчался успехом. Убедить нас в этом мог бы внимательный анализ историко-философской концепции Кожева.

Творчество Кожева завершается обширными исследованиями по истории античной философии, к которым примыкают и некоторые другие его историко-философские работы<sup>3</sup>. Попытка в единой концептуальной схеме охватить всю историю европейской философии, рассматривая ее как введение в гегелевскую систему, не может не обратить на себя внимания, по крайней мере, серьезностью убеждения Кожева в том, что только в гегелевской системе совершенным, исчерпывающим образом реализован «телос» всего историко-философского процесса, достигнута искомая всеми философами, начиная с Фалеса, мудрость как дискурсивное представление Абсолюта.

Истинное понимание Абсолюта, говорит Кожев, мы находим только у Гегеля<sup>4</sup>. Введение в философию феномена речи (дискурса) и введение в Понятие времени (или пространства-времени) – вот общая направленность развития философии, кульминирующая у Гегеля. Желая подчеркнуть этот интегральный смысл своей историко-философской концепции, Кожев в качестве эпитафии ко всему своему исследованию выбрал слова Гегеля: *Geist ist Zeit*. Благодаря иудео-христианской «теоандрии», ставшей философским синтетическим паратезисом (этот термин Кожева будет пояснен ниже) у Канта, гегелевская философия выражает синтез господства и рабства в гражданстве, теизма и атеизма – в антропотезме, теологии и науки – в системе знания. Гегель для Кожева – это своего рода

<sup>2</sup> *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947. P. 95.*

<sup>3</sup> *Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 1: Les pré-socratiques. P., 1968; T. 2: Platon–Aristote. P., 1972; T. 3: La philosophie hellénistique. Les Néo-platoniciens. P., 1973; Kojève A. Kant. P., 1973.*

<sup>4</sup> *Kojève A. Essai... T. 2. P. 329.*

богочеловек от философии. Очевидно, что при таком допущении современная философия истолковывается как не более чем экзегетика гегелевской «дискурсивной мудрости».

Понятие «дискурсивной мудрости» сразу же вводит нас в специфическую атмосферу всех построений философа, в центре которых стоит понятие речи (*discours*). Это понятие богато значениями и оттенками, но, тем не менее, представляет в своей основе определенное единство. Определение этого понятия, данное Кожевом, не может, конечно, отобразить всей широты его употребления: дискурс, согласно его характеристике – это «набор каких-либо морфем, произвольным образом связанных с определенными смыслами и при этом непротиворечивых в самих себе»<sup>5</sup>. Дискурс – это рассуждение, осмысленная, непротиворечивая речь. Поэтому употребительными синонимами термина «дискурсивный» и производных от него терминов выступают у Кожева «логический», «диалектический», иногда даже вообще «сознательный» или «теоретический», но всегда эти термины взяты с неизменной характеристикой быть осмысленной, разумной речью. Разумеется, знание, теория в принципе не могут быть сведены к дискурсивности, так как они включают, как правило, и неречевые, недискурсивные элементы. Но в их состав непременно входит также и развитие рассуждений в слове, т. е. дискурсивный процесс. Понятие дискурсии, дискурса используется в различных направлениях современной французской философии, например, в близкой (не без оговорок) к структурализму концепции «археологии знания» М.Фуко<sup>6</sup>. Кстати, преемственная связь ее с экзистенциалистски ориентированным неогегельянством была отмечена самим Фуко<sup>7</sup>.

Таким образом, понятие дискурсивной философской речи попадает в центр внимания исследователей философии. Специфический опыт разработки истории философии, использующей дискурсивно-речевой подход в качестве основного конструктивного метода исследования, и осуществляет Александр Кожев. Согласно этому подходу, философия рассматривается как особый дискурс, развертывающийся по определенным правилам, присущим этому

<sup>5</sup> *Kojève A. Essai... Т. 1. P. 81.*

<sup>6</sup> *Foucault M. L'archéologie du savoir. P., 1969.*

<sup>7</sup> *Foucault M. L'ordre du discours. P., 1971. P. 74–80.*

виду речи. Очевидно, что определение философии в таком случае складывается из ее родового определения как осмысленной речи вообще плюс ее видовая спецификация как философской речи.

Быть осмысленной речью – это «ближайший род» философии. Осмысленная речь начинается с интенции говорить. Возникновение самой интенции говорить, потребности в речи выпадает из анализа Кожева постольку, поскольку им анализируется лишь сама речь, ее структура. Поэтому анализ «ближайшего рода» философии как речи Кожев начинает с простой констатации наличия интенции говорить<sup>8</sup>.

Прежде всего, в своем первом фазисе речь полагается как предположение (гипо-тезис). По существу, речь здесь существует только виртуально, так как гипо-тезис – это сама интенция говорить нечто осмысленное и больше ничего, только готовность что-то сказать. Интенция осмысленно говорить раскрывается лишь в следующих фазах движения речи, а именно в тезисе и анти-тезисе. Тезис – первая положительная дискурсивная позиция. Однако речь не удерживается на тезисе, т. к. любая высказанная речь провоцирует рано или поздно противоположную позицию, т. е. анти-тезис<sup>9</sup>. Переход от позиции к оппозиции непосредственно следует из самой природы речи как таковой. Речь высказывает все то, что может быть высказано. В этом ее движении она проявляется и существует как речь. Требование полноты речи, совпадающее с самой ее сущностью, Кожев называет требованием унитотальности речи или просто требованием дискурсивности как таковой.

Следующей фазой речевого движения выступает пара-тезис. Речь в пара-тезисе «суммирует» уже сказанное в тезисе и анти-тезисе. Пара-тезис – это своего рода псевдо-речь или псевдо-рассуждение, скользящее между тезисом и анти-тезисом, и поэтому, в конечном итоге, лишенное смысла, чем и обусловлен его характер быть псевдо-речью.

Фактор времени маскирует бессмысленность псевдо-рассуждений пара-тетической речи, неясное мерцание осмысленности не покидает эту речь вплоть до ее завершения. Очевидно, что эта противоречивая в своем итоге «смесь» тезиса и анти-тезиса может высказываться очень долго. «Историческая практи-

<sup>8</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 1. P. 59.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 91.

ка, – говорит Кожев, – показывает, что это время может измеряться тысячелетиями»<sup>10</sup>. Пара-тетическая речь, будучи специфической «смесью» тезиса и анти-тезиса, бывает или тетической (преобладание тезиса), или антитетической (преобладание анти-тезиса), или синтетической (равновесие тезиса и анти-тезиса). Наконец, последнее полное выражение гипо-тезиса происходит в синтезисе, в котором все развитие речи замыкается в полный цикл, и исходная интенция говорить полностью исчерпывается.

Интересно отметить важную роль, которую играет время в развитии речи по этой схеме. Конечно, время всегда есть условие речи: речь должна по необходимости и с самого начала длиться. Однако если речь с самого начала существует во времени, то время лишь в самом конце речевого движения существует в самой речи. Только в син-тезисе время вводится внутрь речи и благодаря этому преодолевается противоположность тезиса и анти-тезиса. Синтетическая речь высказывает все, что можно сказать в рамках изначальной интенции говорить без противоречия, благодаря введению в речь времени. Простой пример, приводимый Кожевом, наглядно поясняет эту фундаментальную роль рефлексии времени, включающей его в речь. Посетитель кафе делает заказ: «Принесите мне кофе, но не приносите мне его раньше, чем через полчаса»<sup>11</sup>. Вся фраза – синтетическая речь, полностью исчерпывающая интенцию посетителя говорить с официантом кафе. Ее первую часть («принесите мне кофе») можно рассматривать как тезис, вторую («но не приносите мне его») – как анти-тезис, их соединение – как парате́зис, и только введение временного различия между этими частями делает возможным непротиворечивое завершение фразы. Итак, синтез темпорализует парциальные речевые смыслы, включает в речь ее рефлексиию по отношению ко времени (и шире – по отношению к пространству-времени) и тем самым устраняет противоречие между ними.

Очевидно, что значение рефлексии речи по отношению к пространству-времени подмечено Кожевом правильно. Однако, на наш взгляд, это решение слишком «оптимистично». «Диалектика» этой схемы оказывается весьма условной, раз противоречие отдельных речевых высказываний автоматически устраняется простым от-

<sup>10</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 1. Р. 64.

<sup>11</sup> *Ibid.* Р. 73–76.

несением их к пространственно-временному фактору. Подлинно диалектическому противоречию не находится места в этой схеме «естественного» примирения «противоречивых» высказываний. Ведь, согласно Кожеву, речь в принципе непротиворечива. Противоречие же рассматривается лишь как проявление речи, связанное с ее неполнотой, с ее незавершенностью в пространстве-времени.

Вся концепция диалектики, подчеркивает Кожев, может быть выражена одним заимствованным у Гегеля словом: диалектика – это *Aufheben* (снятие). Гегелевская диалектика и диалектика вообще у него отождествляются<sup>12</sup>. Поэтому диалектика понимается Кожевом исключительно как диалектика «снимающего» все противоречия синтеза. Такое ее понимание оказывается существенным для всей его историко-философской концепции. Поскольку, согласно ее основному методологическому предположению, философский синтез (гегелевская система как дискурсивная мудрость) уже осуществлен, постольку диалектика превращается в готовую схему изложения наличного материала, в облегченный и изящный концептуальный «узор», ведущий фило-софию через уже безопасное море истории в гавань Мудрости (София). Достигнув полноты в синтезе, речь замкнулась на свое начало, вернулась к первоначальной интенции говорить, полностью реализовав ее.

Итак, анализ «ближайшего рода» философии как осмысленной речи вообще можно резюмировать в трех взаимосвязанных требованиях: во-первых, в требовании дискурсивности речи, во-вторых, в требовании ее непротиворечивости и, в-третьих, в требовании ее цикличности<sup>13</sup>. Очевидно, что все эти требования «органичны» для осмысленной речи вообще: только речь без пропусков («лакун»), без противоречий и доведенная до конца имеет смысл. Иначе говоря, эти три требования являются критериями осмысленности речи вообще.

Требования эти переносятся Кожевом без всяких изменений на философию как речь. Требование дискурсивности означает, что сама философия есть не что иное, как дискурсивный поиск истины, т. е. поиск ее в рассуждении как речи. Требование непротиворечивости конституирует как внутрисистемное развитие философской речи, так и ее движение в истории. Это

<sup>12</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 1. Р. 80.

<sup>13</sup> *Ibid.* Р. 80–81.

требование лежит в основе понятия истинной речи. Истинная речь, говорит Кожев, – «это Речь, которая должна повторяться везде и всегда без того, чтобы где-нибудь и когда-нибудь стать противоречивой...»<sup>14</sup>. Цикличность, как и непротиворечивость и дискурсивность, оказывается прежде всего критерием истинности философской речи: «цикличность есть критерий (абсолютной) истины философии»<sup>15</sup>. Наконец, вся структура речи вообще (тезис – анти-тезис – пара-тезис – синтез) оказывается основной структурой истории философии.

Но чем же, однако, отличается философская речь от осмысленной речи вообще, от речи в кафе или на улице? Основное отличие философской речи от осмысленной речи вообще – в саморефлексивности первой. Философы, говоря обо всем, о чем можно говорить, говорят, тем не менее, по существу только о самой философии<sup>16</sup>. Философия, подчеркивает Кожев, отличается от нефилософии речевым самосознанием или, попросту, осознанием себя самой, проявляющимся в осмыслении речи. Философствуют уже тогда, когда ставят вопрос о том, что значит философствовать. Все философское вопрошание редуцируется Кожевым к вопрошанию о существовании и определении Понятия<sup>17</sup>. Это вопрошание и есть интенция говорить философски. Философский гипо-тезис есть интенция говорить о Понятии. Философские тезис и анти-тезис, пара-тезис и синтез являются последовательными ответами на этот вопрос, причем синтетический ответ уже не есть больше философия, а есть сама дискурсивная мудрость. Поэтому философия немислима без веры в дискурсивную мудрость. В меру жизненности веры в конечную, выразимую в речи дискурсивную мудрость жива и сама философия. «Вера в осмысленную Речь как таковую (Логос) есть вера в ее конец», – говорит Кожев<sup>18</sup>.

Итак, главная особенность философской речи – быть речью о Понятии, понимаемом вполне по-гегелевски. Наложение этой видовой специфики философской речи как речи о Понятии на общую схему развития дискурсивного процесса вообще дает «диалектиче-

<sup>14</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 2. P. 293.

<sup>15</sup> *Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel.* P. 39.

<sup>16</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 1. P. 98.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 100, 197.

<sup>18</sup> *Ibid.* Т. 2. P. 91.

скую» хронологическую схему философии, начинающуюся гипотезисом (Фалес) и кончающуюся синтезом (Гегель). Существенным моментом в построении этой схемы является интерпретация Понятия через категории времени (вечность, временное, вечное, время), замещающие определяющие его категории сущности и смысла. Можно сказать, что категория сущности прочитывается как вечность, категория смысла – как временное (не-вечность), паратетическая же «смесь» сущности и смысла выражается категорией вечного. В философском тезисе Понятие определяется как сущность или как вечность как таковая. Поэтому речь в философском тезисе (Парменид) должна редуцироваться к молчанию, чтобы быть речью, указывающей на это содержание Понятия. И поэтому же в тетической философии слово оказывается символом, а сама философская дискурсия уподобляется известным более поздней истории негативным теологиям<sup>19</sup>.

Напротив, в антитетической философии (Гераклит) Понятие рассматривается исключительно как временное, как чистый смысл, т. е. целиком и полностью в стихии непрерывно звучащего речевого потока, а не в стихии его символического умолкания, стремящегося к немой и невыразимой сущности. Философия выживает, переживая парменидовское молчание, только потому, что у нее остается неиспользованным резерв стихии самой речи и смысла как второй компоненты Понятия. Актуальная философская речь, таким образом, является всегда односторонней по отношению к своему предмету – Понятию, за исключением лишь философской речи гегелевской системы, которая, согласно Кожеву, полностью совпадает со своим предметом, исчерпывая интенцию человека говорить философски.

Приведенная выше логическая схема является основой построения Кожевым истории философии. Ее можно рассматривать в качестве схемы движения философии как специфической осмысленной рассуждающей речи. Основными условиями движения философии по этой схеме являются, во-первых, сама дискурсия как в принципе циклическая, рассуждающая без противоречий речь, а во-вторых, зафиксированное в качестве предмета-проблемы этой речи Понятие, задаваемое соответствующим набором временных категорий.

---

<sup>19</sup> *Kojève A. Essai... T. 1. P. 235–236.*

С понятием цикличности речи связан ряд важных моментов всей анализируемой нами концепции. Прежде всего, Кожев считает, что если предположить существование рассуждений в собственном смысле слова, то «нужно сказать, что процессы, “соответствующие” аутентичным рассуждениям, которые “относятся к ним”, не являются бесконечными или неопределенными»<sup>20</sup>. Очевидно, замечает далее он, что такими свойствами обладают процессы неорганические или витальные, но, во всяком случае, не психические, социальные и исторические. В таком случае говорить дискурсивно можно было бы только о природном, но не об историческом, для которого потребовался бы не дискурсивный, а особый символический язык, который смог бы развертываться в молчании и бесконечно долго как математический счет. Однако здравый смысл, хранимый обыденным языком, требует возможности говорить обо всем, что можно назвать сферой «человеческого». Если имеет смысл говорить об этой сфере, то каков же характер процессов, в ней протекающих?

Это процессы, наделенные речью и, следовательно, способные говорить о самих себе в своей речи. Во-первых, это процесс, говорящий только о другом, а во-вторых, процесс, говорящий о себе самом. Первый процесс легко переходит во второй, хотя второй не переходит в первый. Поэтому нас теперь интересует этот второй процесс с само-рефлексией в своей речи. Рано или поздно он выскажется о себе как о процессе завершеном, даже если и кажется, что он никогда не может завершиться: просто он скажет об этом и тем самым все-таки завершится. Но этот процесс, говорящий о себе самом как о завершеном, есть третий вид процессов, наделенных речью, существенным образом отличающийся от первых двух тем, что он обречен на бесконечное повторение и представляет особую точку, выпадающую из этой сферы вообще. Завершение здесь возникает в результате само-рефлексии, обрывающейся на фиксации своей незавершенности: эта фиксация и есть пусть формальное, но абсолютное завершение, т. к. любое движение в речи будет «охвачено» этой завершающей речью. Иначе говоря, сама незавершенность как определение есть завершение ничуть не хуже любого другого определения.

---

<sup>20</sup> *Kojève A. Essai... Т. 1. Р. 83.*



Процесс, способный к речи с само-рефлексией, называется «всемирной историей»: «Этот процесс, – говорит Кожев, – завершается, когда он высказывает о себе все, что о нем можно сказать, констатируя, что он сказал все, что может быть высказано без того, чтобы аннулировалось сказанное, по крайней мере, смысл»<sup>21</sup>. Таким образом, единственным циклическим процессом в сфере «человеческого» является речевой процесс, благодаря которому «больше не будет истории в собственном смысле этого слова и больше не будет философского процесса»<sup>22</sup>.

Данное обоснование возможности конечного синтеза истории и философии реализовано, по Кожеву, в гегелевской системе. Эти рассуждения о завершении саморефлективного речевого процесса нужны философу для доказательства возможности дискурсивной Мудрости в эмпирической истории, которая сама по себе в абстракции от философской речи не имеет конца. Следовательно, согласно Кожеву, история конечна исключительно благодаря речи, которая может рано или поздно прийти к абсолютным фразам, верным всегда и всюду. Система таких абсолютных фраз и образует здание дискурсивной Мудрости. Такое растворение истории в стихии речи является несравненно более сильным, чем лингвистический редукционизм структуралистов, которые, все же, признают, как, например, Фуко, существование и роль в жизни общества неречевых, или недискурсивных, практик.

Речь в концепции Кожева является настолько фундаментальным определением всей «человеческой» сферы, что ее циклический характер определяет и специфическое завершение истории. Бесконечность «неречевых» исторических процессов не мешает речи завершить их в своей стихии. История – конечный, хотя и нециклический процесс, т. к. ее конец отличается от начала, и она не начинается с начала вновь. Абсолютные фразы системы знания или высказывания, обретшие полноту смысла благодаря завершению речевого процесса, соотносятся с этим конечным нециклическим историческим процессом. Существовая в бесконечном повторении, они реализуют смысл исторического процесса. В органическом мире нет смысла, а есть только значение. Понятие смысла характеризуется произвольностью морфем, его выражающих. Так,

<sup>21</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 1. P. 88.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 89.

например, смысл, высказываемый словом «Понятие», имеет разные морфемы: «concept», «λογος» и другие. Значение же, напротив, характеризуется жесткой связью со своей «морфемой» – знаком<sup>23</sup>. Крики птиц означают определенные витальные циклические процессы и не прекращаются, пока существуют птицы. Эволюционировать в сторону полного высказывания смысла способна лишь человеческая осмысленная речь.

Конечность исторического процесса означает, что он цикличен по содержанию и по сути дела, хотя и нецикличен по форме и по видимости. Кожев стремится всеми средствами отличить исторический процесс от природного, однако, конечный характер истории для дискурсивно-речевого процесса ставит непреодолимый предел этим стремлениям. Биологизация человека в его истории, являющаяся, по Кожеву, пределом всего античного мышления, наиболее ярко выявившимся у Аристотеля, тем не менее проникает в самое средоточие христианского освобождения от языческой ограниченности – в стихию речи. Позиция, исходя из которой Кожев критикует биологизирующее человека аристотелевское мышление, оказывается сама по себе уязвимой в этом же самом отношении.

Действительно, Кожев справедливо и не без остроумия замечает, что христианство «немного перестаралось» в своей реакции на языческий витализм, чрезмерно гуманизирував человека<sup>24</sup>. Однако он не замечает, что и сам еще не освободился от этой чрезмерности, которая, по существу, приводит к тому же самому результату, что и язычество Стагирита, хотя и с совершенно другой стороны. Метафизика живого сменяется метафизикой Слова, но в результате «перегуманизированный» ею человек замыкается, если и не в абсолюте органических родовых сущностей, то в абсолюте Слова, в цикле абсолютных фраз, предназначенных к бесконечному повторению повсюду и всегда. Таким образом, во-первых, вместо ожидаемого преломления образа философии сквозь смежные пласты культуры и практики, преломления, нацеленного на преодоление идеализма и поиск *конкретной* философии, мы находим педантичное «зашнуровывание» философии в псевдолингвистическом герметизме. А во-вторых, мы обнаруживаем априорную спекуля-

<sup>23</sup> Кожев пользуется только оппозитивными парами «знак – значение», «смысл – морфема». Термин «фонема» им не используется совершенно.

<sup>24</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 2. Р. 329.

тивную концепцию философии, поскольку философия рассматривается как поиск речевого выражения абсолютного Понятия, или абсолютного Смысла, наделенного неизменным предсуществованием. Очевидно, что «ахиллесовой пятой» этой концепции оказывается проблема предмета философии.

Камнем преткновения для биологизма вообще и аристотелевского в частности, подчеркивает Кожев, является феномен человеческой речи. Все феноменальное бытие, включая речь, оказывается в этом подходе замкнутым в циклически-планетарной каузальности витальных энтелехий. Эти замкнутые витальные монады «протыкаются» только в антропогенной активности человеческой предметной деятельности. Труд раскрывает монады друг для друга, ставит их тем самым в такие ситуации, в которых они могут действовать и воздействовать друг на друга, а значит, и говорить. Благодаря труду человеческое бытие в отличие от биологического бытия детерминировано будущим, а не прошлым. Антропогенная активность человека, в труде создающая речь, превращает телесное бытие человека в морфему смысла, отрицая энтелехию телесного бытия в качестве его, человека, неизменной сущности<sup>25</sup>. Сущностно-необходимые связи природного бытия тем самым трансформируются в связи смысла и свободы. Этой негативной по отношению к природному бытию активности человеческого труда, как считает Кожев, Аристотель не видел.

Казалось бы, наиболее далеко идущий шаг в направлении преодоления биологизма мы находим в представлениях Кожева о триаде практических речей (молитва, приказ, моральное руководство), сопровождающих борьбу человека за признание. Согласно этим представлениям, речь, свобода, история могут быть поняты только за пределами биологизма, в свете диалектики труда и смертельной борьбы за признание. Однако именно в этой концепции практической речи особенно четко обнаруживается ограниченность критики Кожевом биологизма. Указанные виды практических речей произносятся абстрактными персонажами борьбы за признание: господином и рабом, гражданином и буржуа. Теоретические речи формируются как обоснование эффективности соответствующих практических речей: теоретическая теология обосновывает эффективность молитвы, наука – эффективность приказа, а мораль – эф-

<sup>25</sup> *Kojève A. Essai... T. 2. P. 348.*

фективность морального руководства. Философская же речь понимается как обоснование эффективности практической речи вообще, т. к. философская речь есть подлинный синтез практической и теоретической речей как таковых<sup>26</sup>.

Основное назначение указанной триады практических речей – служить факультативной матрицей для различных триадических структур в философии (тезис, антитезис, парате́зис; онтология, энергология, феноменология; теология, наука, мораль). Поэтому выхода к историко-культурному, социально-практическому обоснованию дискурсивной речи у Кожева нет.

Эта ограниченность четко фиксируется в характерной для Кожева метафизике воплощения Логоса в человеке, являющейся подлинным фундаментом для его, по-видимости, «чисто дискурсивного» подхода. Представление об абсолютном воплощении смысла в человеке как его морфеме – свободном носителе – лежит в основе всей системы развиваемых Кожевом представлений о философии и ее истории. Движущим началом историко-философского процесса является стремление понять и освоить феномен речи. Языческая философия замкнута между молчанием бога и молчанием животного, в ней нет места речи и смыслу. Речь же можно понять только как стихию посредничества. Иначе говоря, для настоящего философского понимания речи требуется идея воплощения Абсолюта в человеке, наделенном способностью к речи.

Идея воплощения Логоса в каждом единичном человеке становится основой философской дискурсивности у Канта. Кант, замечает Кожев, «решительно отбросил» исключительный характер христианского воплощения. Для Канта не только Иисус, но любой человек есть Логос, Речь или Смысл, воплощенный в морфеме (которой является также его живое тело)<sup>27</sup>. Включение в философию речи становится возможным благодаря философскому переосмыслению христианских догматов воплощения и троичности. Вообще говоря, философский поиск «третьего термина» в структуре «бытия, о котором говорят», начинается с Декарта. Однако решающее достижение в этом движении принадлежит Канту, т. к. значение Декарта, Спинозы, Лейбница ограничивается, по мнению Кожева, восстановлением утраченного после краха схоластики универсаль-

---

<sup>26</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 3. Р. 69.

<sup>27</sup> *Ibid.* Т. 2. Р. 359.

ного характера философского рассуждения. Кант в своей полемике с предшествовавшей ему философией не лишил ее универсальности, а переосмыслил, придав универсализм самому критическому методу. Благодаря такой установке саморефлексивность философского сознания становится, начиная с Канта, определяющей характеристикой философии вообще. Канту, как считает Кожев, удалось синтезировать языческую философию и христианскую теологию, создав впервые философию синтетического паратезиса. Поэтому, говорит Кожев, Кант в качестве великого философа, «второго Сократа», является также «великим теологом христианского мира»<sup>28</sup>. До Канта, несмотря на долгое историческое развитие христианства, философия оставалась, по существу, языческой.

Но только гегелевская философия признается Кожевом адекватной и исчерпывающей реализацией изначальной интенции говорить философски, относясь к фалесовскому вопросу так, как полный акт относится к своей потенции. Казалось бы, идея имманентного развития философии доведена в этом подходе до своего предела. Но в действительности это не так. Фундаментальным фактором, разгерметизирующим «автоклав» философской эволюции, по Кожеву, оказывается ее контакт с теологией, коренящейся, в конце концов, в очевидности религиозного «молчаливого» опыта. Философия оказывается дискурсивной на определенном теолого-догматическом фундаменте: античная философия вообще не есть та философия, которая способна сама по себе, имманентно эволюционировать к системе Гегеля. Античная философия – это языческая философия. Философская рефлексия переводит в формы своей дискурсивности господствующие теологические догмы. Так, например, новая философия, начиная с Декарта, пытается перевести на свой язык догмат христианской теологии о воплощении иудаистского бога<sup>29</sup>.

Разрывы в догматико-теологическом развитии человечества выступают как абсолютные разрывы и в ткани философского развития. Рассогласование принципа дискурсивного имманентизма, диктуемого «чисто дискурсивным» подходом, и принципа теологической трансценденции, абсолютно детерминирующего развитие философской речи, отчетливо выявляется во всем построении

<sup>28</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 2. Р. 351.

<sup>29</sup> *Ibid.* Т. 3. Р. 491.

Кожева как его фундаментальное внутреннее противоречие. Характерно, что если в начале своего исследования Кожев подчеркивает, что реализация интенции человека говорить философски (основа всей истории философии, по мысли философа) является процессом, определяемым исключительно внутренней логикой его развития, то заканчивает он свое исследование недвусмысленной характеристикой его теологической обусловленности.

Как мы уже отметили, именно это противоречие представляется нам роковым для всей концепции Кожева. Другие недискурсивные опосредования развития философии как речи, вводимые Кожевным, им же элиминируются в качестве таковых. Так, например, что касается социокультурного опосредования философской речи, то она фактически замыкается в формулах дискурсивно-речевого подхода, так как абстрактные фигуры господина и раба, гражданина и буржуа существуют как простые и схематические персонификации практических речей (молитва, приказ, моральное руководство). Отметим еще раз, что их введение в ткань исследования совершенно факультативно. Правда, эти абстрактные фигуры несколько оживляют текст, разряжают атмосферу абстрактно-философских, схематических определений Понятия, но никакой конструктивной нагрузки они не несут. Это теньевые декоративные фигуры, смягчающие стилистический и содержательный герметизм исследования, и только.

Если же взять в качестве сверхдискурсивных «реалий» исследования Кожева его «метафизику», то окажется, что последняя смыкается с теологическим фундаментом, отмеченным нами выше. Действительно, что такое Понятие, о котором говорит философия? Функционально, как бы ни истолковывать его содержание – это прежде всего некоторый априорный конструкт предмета философии вообще. В содержательном плане Понятие у Кожева – это гегелевский «объективно-сущий дух», воплощаемый как в слове (смысл), так и в вещи (сущность).

При ближайшем рассмотрении концепции Кожева оказывается, что Понятие есть результат метафизическо-философской обработки иудео-христианской теологии. В структуре христианско-догматической троичности Понятию соответствует ипостась Духа Святого (абсолютная сущность – Бог-Отец, абсолютный смысл – Бог-Сын). Это теологически фиксированное в фило-

софской константе Понятие выступает как абсолютный предмет философии, скрытый от нее в «начало» и полностью раскрытый в «конце». Вся историко-философская схема Кожева с ее видимой стройностью и с кажущейся конструктивностью возникает благодаря этой теолого-метафизической фиксации ее центра (Понятия). Историк философии по существу играет в прятки с самим собой. Он хорошо знает абсолютную цель исследуемого им предмета (философии). В этих условиях его задача сводится лишь к убедительному изложению этого «телоса» философии как конечного процесса его явления. Исследование становится с самого начала беспроблемным изложением, а сама история философии предстает торжественной церемонией открытия априорно заданной дискурсивной Истины.

Итак, мы можем резюмировать, что ни абстрактная социология, ни абстрактная метафизика, а исключительно *конкретная теология* – вот предел, основание и, в конце концов, исток развития философской речи в концепции Кожева, хотя он сам стремился, видимо, не к такому результату. Этой конкретной теологией оказывается христианская теология с ее основными догматами творения из ничего и первородного греха. Благодаря догмату *creatio ex nihilo* в философию входит идея негативности, без которой невозможен философский синтез. Благодаря догмату первородного греха и зависимых от него догматов воплощения и троичности в философию входят человеческая речь (Логос) и время как единственный смысл морфемы «Понятие», завершающий изначальную интенцию говорить о Понятии.

Поскольку содержание истории философии определено теологической догматикой, причем догматы теологии однозначно спроецированы на язык философии, постольку сам стиль изложения Кожева делается сугубо формальным и схематичным. С особенной отчетливостью эта принципиальная характеристика всего его историко-философского исследования выступает в третьем томе его трехтомного «Essai...», материал которого чрезвычайно многообразен по своей исторической фактуре, лицам и школам. В основе языка изложения античной философии лежит конечный набор триад, действующих на всех уровнях описания. Приведем лишь основные из них: дискурсивность – графизм – метризм (формы языка); тезис – антитезис (паратезис) – синтез (структура

рассуждающей речи); онтология – энергология – феноменология (структура философии); вечность – вечное – время (структура определений понятия); теология – наука – мораль (формы теоретизирования); молитва – приказ – моральное руководство (формы практической речи).

Указанные триадические схемы могут самым различным образом пересекаться, образуя связи характеризующих предмет определений. Вот типичный пример этого схематико-схоластического стиля и метода: «Философия Парменида, – говорит Кожев, – есть (научно)-моралистическая теология, в то время как философия Гераклита – (теолого)-моралистическая Наука. Что касается “сократической” философии, то она является научно-теологической Моралью или теолого-научной Моралью»<sup>30</sup>. Так как содержание истории философии мыслится автором абсолютно заданным, неизменно определенным, то целью исследования, ставшего изложением, оказывается, по существу, номенклатура, классификация материала по триадическим графам. Всякого рода отклонения от симметрии в номенклатуре привлекают особенно пристальное внимание философа. Почему, спрашивает он, учение Плотина и его учеников называют неоплатонизмом, в то время как явно аристотелевские по своим истокам и сути учения стоиков никто не называет неоаристотелизмом?<sup>31</sup>

Подведем итоги. Отмеченный Фуко перенос внимания современной философии с содержания на анализ ее собственной формы, несомненно, обнаруживается и в концепции Кожева. Однако попытка Кожева отстоять специфику философии перед лицом антифилософского скептицизма, главным образом сциентистского толка, обернулась, в конечном счете, теологическим редуционизмом.

Впрочем, было бы опрометчивым говорить, что у Кожева философия является «служанкой теологии». В некотором смысле, напротив, есть основания считать, что у него скорее теология выступает «служанкой философии», позволяющей последней преодолеть непреодолимые без теологии дискурсивные «лакуны» и прийти тем самым к абсолютной дискурсивной мудрости. Однако, не касаясь вопроса относительно «примата» одного над другим,

<sup>30</sup> *Kojève A. Essai...* Т. 3. Р. 226.

<sup>31</sup> *Ibid.* Р. 94.



следует сказать, что сама их связь является абсолютно жесткой и лимитирующей развитие философии в целом. Именно в этом смысле нужно понимать выражение «теологический редукционизм».

Связи философии и теологии несомненны, но их анализ является продуктивным, если он ведется в конкретном культурно-социальном контексте без их жестких «абсолютных» фиксаций, превращающих эту ткань в факультативные тени абстрактных социальных персонажей. Чтобы быть научной, концепция истории философии не может абстрагироваться от того обстоятельства, что философское мышление по сути своей есть социально обусловленный и социокультурно значимый процесс. Преодолеть абстрактный схематизм и идеализм, как к этому стремился Кожев, создавая свою историко-философскую версию гегелевской философии, ему, таким образом, не удалось.

## Пьер Адо и экзистенциальная философия<sup>1</sup>

Пьер Адо (1922–2010) – значительная фигура в истории современной мысли, но до сих пор недостаточно оцененная не столько в качестве историка, комментатора и переводчика античных авторов, сколько в качестве оригинального философа. История и философия в нем соединены в единое неразрывное целое. Изучая античную философию, Адо задался вопросом: почему древние философы учат совершенно о разном? Ведь в обычных науках так не бывает. Почему, если считать философию объективным знанием, философы в такой степени расходятся между собой? Ответ на этот вопрос привел Адо к его известной, но все еще недостаточно понятой во всей ее глубине и значительности концепции философии как «духовных упражнений» особого рода. Дело в том, говорит Адо, отвечая на указанный вопрос, что античные философы мыслят и говорят изнутри своих неповторимых жизненных ситуаций. При этом они обращаются к душам людей в их конкретном существовании, стремясь сообщить ему качества благой мудрой жизни. Речь не идет о познании общего объекта, никак не связанного с субъективностью человека, как это характерно для новоевропейского естественнонаучного познания. И вот именно поэтому речи античных философов столь радикально расходятся между собой. Иными словами, Пьер Адо зафиксировал тот основополагающий

---

<sup>1</sup> Выступление на Международном семинаре «Философия как духовное упражнение и образ жизни», посвященном памяти Пьера Адо (7. 06. 2011, ИФРАН).

постулат экзистенциальной философии, который лаконично сформулировал Кьеркегор: истина не объект, истина – субъект<sup>2</sup>. А раз истина в субъекте, то само ее искание направлено на преобразование существования конкретного человека, являющегося субъектом не только истории и культуры, но и самой возможности абсолютного смысла.

Итак, изначальный факт поразительного рассогласования дискурсов древних мыслителей вытекает, говорит Адо, из того, что философия есть не теоретическое познание внешнего объективного мира, а внутренняя практика самоизменения человека с помощью специфического ансамбля ментальных установок, доступных для сознательного их принятия. Итак, философия открылась для Адо «как почти всегда, пусть и дискурсивная активность – рациональная или имагинативная, – но нацеленная на изменение образа жизни и манеры видения мира нами самими или другими людьми»<sup>3</sup>. Поиск Адо, питаемый этой открывшейся ему интуицией, и привел его к концепции философии как «духовных упражнений». Тем самым он дал шанс современной философии, увязшей в наукообразном, экзистенциально атональном дискурсе, вернуться к себе самой, восстановив утраченный ею экзистенциальный тонус. Благодаря его посланию слово в философском дискурсе снова начинает пониматься как по сути своей обращенное к человеческой душе, нацеленное на изменение к лучшему способа жизни конкретного человеческого существа.

Такое понимание философии имеет основание называться экзистенциальным. Правда, в данном случае речь идет об экзистенциальности, берущей свое начало в языческой античности, а не в иудео-христианской культурной традиции, с которой мы обычно связываем привычный для нас образ экзистенциальной мысли. Но именно Пьер Адо, как никто другой, быть может, показал, что между этими фундаментальными традициями и, соответственно, между обусловленными ими историческими типами экзистенциальности мысли существует не только глубокое расхождение, но и не менее глубокое сходство и преемственность.

---

<sup>2</sup> «Сам Бог есть субъект» – говорит датский философ (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 217).

<sup>3</sup> *Hadot P.* Wittgenstein et les limites du langage. P., 2004. P. 11.

Пьер Адо пришел к своей экзистенциальной трактовке философии в послевоенные годы, когда с воодушевлением осваивал самые разные школы мысли, учась одновременно в Католическом институте и в Сорбонне, интересуясь и античными авторами, и новыми, такими, как Хайдеггер или Марсель.

Остановимся более подробно на его отношении к Марселю. С юных лет воспитываемый в католических образовательных учреждениях, и кроме того интересующийся различными мистическими течениями и практиками, он, естественно, сблизился с кругом людей, введших его в марселевский семинар, заседания которого проходили обычно по пятницам в квартире философа в доме 21 по улице де Турнон. Еще до того, учась в Большой семинарии в Версале, Адо с увлечением читал книги Марселя.

Как же он воспринял марселевские «пятницы»? Вот его отзыв: «Я посещал все заседания пятничного семинара, которые устраивались по вечерам Марселем. Многие из его книг и даже пьесу “Расколотый мир” я прочел, когда преподавал в Большой семинарии. И я многому научился <... > Эти заседания я посещал целый год, но сам Габриэль Марсель, воспринимаемый в такой близости к нему, как и люди вокруг него мне не понравились из-за их в бытке оснащенного терминами многословия (*verbiage artificiel*)»<sup>4</sup>.

Это воспоминание требует комментария. Интересно сопоставить отношение Адо к семинару Марселя с отношением к марселевским «пятницам» Бердяева<sup>5</sup>, их активного участника в 1930-е гг. Как и русский философ, Адо различает экзистенциальную философию и философствование об экзистенции и, соответственно, *экзистенциального философа* и *философа экзистенции*. Философ существования философствует о существовании, строит дискурс о нем как предмете своей мысли. «Экзистенциальный же философ, – говорит Пьер Адо, – в конечном счете в силу самой своей экзистенции *есть* философ, его философия в значительной мере образует единое целое с его существованием»<sup>6</sup>. Иными словами, у экзистенциального философа философична сама его жизнь, образ жизни. В данном случае моделью для Адо служит античная философия. Так, например,

<sup>4</sup> Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P., 2001. P. 42.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 263.

<sup>6</sup> Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P. 206.

императора Марка Аврелия называли философом задолго до того, как узнали, что он автор «Размышлений». Подчеркнем еще раз: Адо определяет экзистенциальность философа, опираясь, в первую очередь, на античные *языческие* образцы. В этом он расходится с Бердяевым, оценивающим экзистенциальность философа по масштабу воплощенной в нем *христианской* свободы и творческой силы. Примером русскому мыслителю служат не римский император-стоик или другие античные авторы, а такие мыслители Нового времени, как Паскаль, Кьеркегор и Ницше. Образ же не экзистенциального философа, а философа существования Бердяевым и Адо рисуется одинаковым образом: у такого философа, говорят они, имеются только рассуждения *об экзистенции*, претендующие на теорию вербальные построения. Бердяев и Адо сходным образом применяют это различие к оценке Марселя, считая его скорее философом экзистенции, чем действительно экзистенциальным философом. Правда, в отличие от Бердяева, Адо прямо этого не говорит, характеризуя *весь* современный ему экзистенциализм как философствование об экзистенции. Вот его слова: «У меня всегда было впечатление, что экзистенциалисты, в конце концов, понимали философию как решение, как выбор жизни, но зачастую ограничивались только дискурсом о существовании. Это – общая проблема, которая, вероятно, нерешаема»<sup>7</sup>. Трудно передаваемое выражение «*verbiage artificiel*», упомянутое нами выше и высказанное Адо в адрес марселевских «пятниц», указывает, что *говорение* об экзистенции и об экзистенциальной философии на семинаре Марселя заслонило в глазах Адо *жизнь* его организатора как воплощенную экзистенциальную философию (во всяком случае на заседаниях семинара он ее не увидел, что, впрочем, неудивительно, хотя и на них ее все же можно было бы уловить, например, в самой его манере ими руководить).

<sup>7</sup> *Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P. 207.* На наш взгляд, по отношению к Габриэлю Марселю это неверное восприятие, хотя некоторые основания для него имеются. Ведь действительно, как справедливо говорит Адо, отделить говорение о существовании от самого существования как воплощения философии невозможно уже постольку, поскольку философия, особенно современная, по преимуществу пользуется именно дискурсом, притом в форме письма, литературы. Бердяев решительным образом отказывал в определении «экзистенциальный философ» и Хайдеггеру и Ясперсу. На наш взгляд, эти бердяевские оценки более справедливы, чем аналогичная оценка по отношению к Марселю.

Здесь уместна и такая ремарка. Пьер Адо совершенно не имел склонности ни к какому философскому жаргону, что свидетельствует, на наш взгляд, о *художественной* составляющей в его восприятии философской мысли. Этот момент, однако, не может не сближать его как раз с Марселем. На «пятничных» собраниях в доме 21 по улице де Турнон таким жаргоном был, прежде всего, язык феноменологии, который при пересадке с германской почвы на французскую порой не мог не выглядеть неуклюжим («*artificiel*»), что было ясно и самому руководителю семинара. Габриэль Марсель, подобно Пьеру Адо, стремился к тому, чтобы в философии обходиться ресурсом обыкновенного языка с минимумом специальных терминов, но внимательно и ответственно отслеживая при этом употребление каждого слова. Не в последнюю очередь именно поэтому книги и статьи Марселя нравились Адо. Ему близка была безыскусственность и ясность его письменной речи, чем он сам привлекал впоследствии своих читателей. К сожалению, подобной «неслыханной простоты» он не встретил на семинаре Марселя. «Действительно, – признается он Арнольду Дэвидсону, – я многому у него научился, но не тогда, когда его слушал, а тогда, когда читал его книги»<sup>8</sup>.

В силу сказанного понятно почему, когда Адо говорит о современной философии, выражение «экзистенциальная философия» у него практически не встречается. Он предпочитает говорить об «экзистенциализме», употребляя распространенный термин, с которым Марсель решительно не хотел иметь ничего общего. В 1946 г. для Адо экзистенциализм – это в первую очередь именно философия Марселя, потому что она представляла собой христианский его вариант, а сам Адо в это время находился «под исключительно сильным воздействием христианства»<sup>9</sup>. Но сближала его с марселевской философией не только его тогдашняя христианская ориентация, но и присущая ему как личности интеллектуальная и духовная чувствительность. Приведу пример. Адо изучал в те же послевоенные годы, конечно, и Сартра. Но в его творчестве ему более интересной, чем трактат «Бытие и ничто», показалась повесть «Тошнота». Почему? Потому что в этой повести Сартр передал свой личный экзистенциальный опыт восприятия существова-

<sup>8</sup> *Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P. 207.*

<sup>9</sup> *Ibid. P. 208.*

ния как такового. Но, замечает Адо, столь же обоснованно можно говорить об изумлении перед тайной существования, сколь и о тошноте, которую оно вызывает. Сартр подчеркнуто демонстрирует *негативную* реакцию на факт существования. Но Адо вовсе не считает ее метафизически оправданной. Сам он испытывает чувство изумления, удивления, восхищения, даже экстаза перед тайной бытия. И в этом сходится не только с классической античной традицией, видевшей в подобном чувстве начало философского поиска, но и с христианским экзистенциализмом Марселя, для которого в восхищении перед таинством бытия больше латентной метафизики, чем в восприятии мира как абсурдного, внушающего человеку только отчаяние.

Отношение не только к Сартру, но и к Хайдеггеру также во многом является сходным у Марселя и Адо. Возможно, именно Марсель указал ему на книгу о Хайдеггере бельгийского философа Альфонса де Веленса<sup>10</sup>. На такое предположение наводит уже то, что именно Марсель написал рецензию на книгу де Веленса о философии Хайдеггера<sup>11</sup>. Книга де Веленса, написанная ясно и глубоко, позволяла войти в трудную мысль автора «Бытия и времени» и заинтересоваться ею. Как и Марсель, Адо восхищался точностью выражения хайдеггеровской мысли бельгийским философом. «Альфонс де Веленс, – пишет Адо, – превосходно подытожил мысль Хайдеггера» и цитирует де Веленса, определяющего хайдеггеровский *Angst* (**ужас, страх**) как «**истинное чувство изначальной ситуации**» существования человека<sup>12</sup>. Адо сожалел, что сразу после войны не мог слушать лекции Жана Валя о Хайдеггере. С философией автора «Бытия и времени» его знакомил в 1949 году Жан Ипполит<sup>13</sup>.

Теперь мы должны упомянуть еще одного философа, экзистенциалиста и феноменолога, Мориса Мерло-Понти, философия которого с годами привлекала Пьера Адо все больше и больше. На него незабываемое впечатление произвела его «Феноменология восприятия» (1945). Тезис Мерло-Понти о том, что задача философии – научить человека по-новому видеть мир, он часто повто-

<sup>10</sup> *Waelhens de A.* La philosophie de Martin Heidegger. Louvain, 1942.

<sup>11</sup> *Marcel G.* Autour de Heidegger // Dieu vivant. VIII. 1945. P. 89–100.

<sup>12</sup> *Hadot P.* Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature. P., 2004. P. 307.

<sup>13</sup> *Hadot P.* La philosophie comme manière de vivre. P., 2001. P. 47.

ряет на страницах своих книг<sup>14</sup>. Простые слова «видеть» и «мир» метафизически важны для Адо. Экзистенциальная феноменология человека-в-мире, опыт восприятия мира и его конструирования человеком посредством чувств и разума вместе – все эти мотивы, характерные для мысли Мерло-Понти, близки Адо. Чтобы убедиться в этом, обратимся к его последней книге, посвященной истории идеи природы в европейской культуре.

В этой книге, интерпретирующей культурную символику «стыдливости» природы, начиная с легендарных слов Гераклита («природа любит скрываться») до Хайдеггера и Мерло-Понти, почти не нашлось места Марселю. «Почти» означает, что одно такое упоминание все же в ней есть: «Противопоставляя проблеме и тайну, – пишет Адо, – Мерло-Понти *вероятно* намекает на интересное различие, сделанное христианским экзистенциалистом Габриэлем Марселем»<sup>15</sup>. И дальше Адо цитирует Марселя, давшего определение указанного различия в книге «Быть и иметь» (1935). Может несколько удивить слово «вероятно» по отношению к аллюзии на Марселя как источник указанного различия. Ведь у Мерло-Понти, насколько нам известно, не было отличного от Марселя понимания этого различия. Но не это нам важно подчеркнуть, а то, что Пьер Адо по-прежнему считает «интересным» данное различие и продолжает использовать его в своих работах, как и другое фундаментальное различие между «иметь» и «быть», обоснованное Марселем. Кстати, существует одна полузабытая ныне рецензия молодого Мерло-Понти именно на цитируемую в данном контексте книгу Марселя<sup>16</sup>. Адо мог и не знать об этой затерявшейся в периодике рецензии середины 30-х гг. Но и без того ясно, что Мерло-Понти внимательно изучал работы Марселя, оказавшие на него определенное воздействие,

<sup>14</sup> Адо не раз цитирует слова Мерло-Понти «философия состоит в том, чтобы вновь научить видеть мир» (Ibid. P. 207). В книге о покрове Изиды (Le voile d'Isis. P., 309) он цитирует предисловие Мерло-Понти к «Феноменологии восприятия»: «Мир и разум не составляют проблемы; они, если хотите, таинственны, но таинство это их определяет, и не может быть речи о том, чтобы его развеять каким-нибудь решением, оно вне каких-либо решений. Подлинная философия в том, чтобы снова научиться видеть мир» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 21).

<sup>15</sup> Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature. P. 309. Курсив наш. – В.В.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty M. Être et avoir // La Vie Intellectuelle. 1936. Oct. P. 98–109.



хотя его путь в философии был совсем другим. В какой-то степени, видимо, можно говорить об изменении тональности отношения Адо к философии автора «Быть и иметь», сравнивая его восприятие марселевской философии в молодые годы и в поздний период его творчества. Возникает впечатление, что в его глазах Марсель, в конце концов, как бы ступшевувается, заслоняясь фигурами Мерло-Понти и Витгенштейна<sup>17</sup>. И это неудивительно ввиду того, что интересы Марселя, в отличие от Адо, всегда были далеки как от естествознания, так и от любого натурализма и космизма. Но при этом не менее существенно и то, что уроки марселевской мысли были глубоко усвоены Адо, и он постоянно обращался к некоторым его основным идеям<sup>18</sup>.

В книге об Изиде и ее покрове Адо немалое место уделяет орфизму, цитирует Рильке с его словами из «Сонетов к Орфею» («*Gesang ist Dasein*»), но при этом не упоминает Марселя, который не только глубоко исследовал орфизм австрийского поэта, но и сам во многом мыслил в этом ключе, за что его философия получила название «христианского орфизма». Возможно, Адо не знал этих работ Марселя, хотя марселевские статьи о Рильке появились в сборнике «*Nomo viator*», увидевшем свет в 1944 г., а в послевоенные годы Адо как раз с увлечением читал книги Марселя. Создается, однако, впечатление, что для Адо с какого-то времени интерес к творчеству Марселя загрозила этикетка «христианского экзистенциализма», данная ему издателем одноименного сборника<sup>19</sup>. Кстати, поздние ссылки Мерло-Понти на Марселя похожи на то, как упоминается автор «Быть и иметь» у Адо – аналогичным образом для Мерло-Понти Марсель застыл в этикетке «католического философа». Увы, не мыслить общими категориями о другой мыслящей личности философ, видимо, не может, хотя это и противопоказано философии, если она хочет быть экзистенциальной. Но, надо сказать, Марсель и Адо это понимали лучше многих других, хотя их пути и разошлись в пространстве философских мировоззрений.

<sup>17</sup> Адо близка как идея языковых игр, так и мистицизм Витгенштейна (*Hadot P. Wittgenstein et les limites du langage*. P. 93).

<sup>18</sup> Например, в книге «Плотин, или простота взгляда» (М., 1991. С. 160) Адо использует фундаментальную оппозицию между «иметь» и «быть» в марселевском смысле.

<sup>19</sup> *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. P., 1947.

## Мен де Биран и Габриэль Марсель

«Мен де Биран является глубоким и оригинальным мыслителем. Есть основания считать его самым французским философом во всей философии Франции после Декарта. Он сформировался исключительно в силу своей собственной одинокой мысли. Кондильяк происходит от Локка, Руайе-Коллар – от Рида, Кузен – от шотландской философии и от философии немецкой, Тэн – от английского сенсуализма, Мен де Биран – только от себя самого. Если одним словом охарактеризовать все его учение, то следует сказать, что это *философия личности*»<sup>1</sup>. Это слова исследователя творчества Мен де Бирана, Лавалета-Монбрана, признавшего его самым крупным философом Франции XIX столетия.

У нас еще слишком мало знают о жизни и творчестве Мен де Бирана (1766–1824). Содержательная, основательно продуманная книга о его философии, к сожалению, вышла небольшим тиражом и вряд ли существенно изменила эту ситуацию<sup>2</sup>. Поэтому нелишним будет хотя бы бегло обрисовать то, что мы считаем главным в личности и творчестве этого философа, сопоставив его с Марселем. Писать интересно и продуктивно, на наш взгляд, можно лишь о том, что неожиданно открылось, захватило и вступило с нами в резонанс. А наиболее сильное впечатление при знакомстве с трудами Мен де Бирана у меня оставил его «ис-

<sup>1</sup> *Lavalette Monbrun A. de. Introduction // Maine de Biran. M.F.P. Journal intime. T. 1. P., 1927. P. XLIII.*

<sup>2</sup> *Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М., 2000.*

ключительно важный в философском отношении “Дневник”»<sup>3</sup>. Поэтому он и будет привилегированным источником наших кратких заметок об этом мыслителе.

Мен де Биран принадлежал к лучшим представителям аристократии старой Франции. Он получил домашнее образование, в детстве его воспитывали доктора теологии. Но подвластный духу своего времени, он отошел от христианской веры: на какое-то время тогдашний властитель дум Вольтер затмил для него Паскаля. Пройдут годы, и с Мен де Бираном произойдет радикальная переоценка ценностей: Вольтер уйдет далеко на задний план, а великие религиозные авторы – Паскаль, Фенелон и Фома Кемпийский – станут его самыми близкими духовными спутниками. Видимо, не случайно, что начало этого поворота совпало со временем фантастических политических событий: побежденный император французов с триумфом вернулся из своего заточения на острове Эльбы. Человек крайне чуткий ко всему происходящему, с тонкими нервами и острым, наблюдательным и глубоким умом Мен де Биран был потрясен чередой событий, начавших свой лихорадочный отсчет с 1789 г. Вся его духовная и интеллектуальная жизнь прошла в поисках надежного оплота в потоке изменений, иногда приобретающих бурный, головокружительный характер. Что же в этой неугомной стихии перемен постоянно? На что в «неустанно текучей» жизни (*flux perpétuel*) можно положиться как на надежный оплот, в чем я могу обрести нерушимое убежище, иными словами, «есть ли точка опоры и в чем она?»<sup>4</sup>. В этом вопросе сошлись воедино собственная экзистенциальная потребность Мен де Бирана и общезначимый смысл поисков его разрешения. Сначала он пытается решить его, опираясь на наследие античного стоицизма, на фундаментальное выдвинутое стоиками различие между тем, что от нас не зависит, и тем, что находится в зависимости от нас и на что поэтому мы в силах воздействовать. Вот только за последнее мы можем отвечать и поэтому на него должны обратить все свое внимание. Стоическая рефлексия долгое время будет привычным инструментом его размышлений, даже после того, как он вырвется из ее круга, найдя опору в глубинах собственного духа, там, где религию и разум уже невозможно разделить. «Я стремлюсь связать

<sup>3</sup> Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. С. 4.

<sup>4</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Journal intime*. Т. 1. Р., 1927. Р. 67.

себя с тем, что реально, постоянно и неподвижно: это достижимо лишь с помощью религии и разума», – записывает он в 1815 г.<sup>5</sup> Религия и разум видятся ему идущими вместе к искомому оплоту, сотрудничающими друг с другом: «Философия ставит проблемы, которые решает только религия»<sup>6</sup>, – говорит одинокий «несвоевременный» искатель истины. Но к этим выводам он придет после долгого пути исканий.

Величайшим нравственным авторитетом для него, как мы сказали, были древние стоики – Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий. Культ разумной воли, мужественно повелевающей страстями, этот стоический урок мудрости жить в соответствии с долгом был и его внутренним ориентиром. Но вот пришли годы испытаний. 23 ноября 1803 г. Мен де Биран потерял любимую жену, что не только оставило в его душе неизгладимый след, но и углубило метафизическое зрение. *Ce jour me sera triste et sacré toute ma vie*, – записывает он в дневнике<sup>7</sup>. Приходит сознание, что абсолютной опоры в самом себе как потоке ощущений обрести невозможно. Постепенно такой оплот раскрывается ему, если говорить языком Марселя, в интересусубъективных координатах самости, выводящих к измерению религиозному. Каким видит Мен де Биран интересусубъективное измерение искомой нравственной опоры? В «Дневнике» он анализирует свою жизнь и говорит, что ему недостает автономности познавательного интереса, что «зажигается» он трением о другие умы, такие, как Лейбниц или Паскаль, добавляя «свои размышления к их мыслям»<sup>8</sup>.

В преддверии возвращения к христианству у него происходит смена теоретических ориентиров. От «философии ощущений», идущей от Локка через Вольтера, Кондорсе и Кондильяка к «идеологам», он устремляется к метафизике, постепенно преодолевающей свое гносеологическое прочтение и усиливающей теистическую ориентированность. Осознаваемое изнутри *волевоe усилие* есть, согласно Мен де Бирану, основополагающий факт, дающий метафизический фундамент для всех познаний и действий. Теи-

<sup>5</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Journal intime. T. 1. P. 147.*

<sup>6</sup> *Ibid. T. 3. Neuchâtel, 1957. P. 163.*

<sup>7</sup> «Этот день будет печальным и святым всю мою жизнь» (*Maine de Biran M.F.P. Journal intime. T. 1. P., 1927. P. 91.*)

<sup>8</sup> *Ibid. P. 138.*

стический подтекст в такой метафизике пока еще скрыт. Мен де Биран просто подчеркивает, что «понял с большей ясностью, чем раньше, различие между феноменами, или ощущениями, и реальностями, которые суть их причины»<sup>9</sup>. Волящее и сознающее себя «Я» и есть такая реальность и причина. Волевое усилие дается нам не как отвлеченная мысль, а как интенсивное чувство, совершенно не зависимое от внешних объектов. Итак, искомая им точка опоры обретается внутри нашей самости, нас самих как цельных духовных существ, в которых волевые глубины и источник самосознания сливаются воедино. Здесь он встречается с опытом предельного самоуглубления как богообретения, открытым Августином. Кстати, сходную мистическую метафизику присутствия абсолютного «Ты» в самой интимной глубине нашей собственной личности разделяет и Марсель. Для обоих философов бесценен опыт, проделанный Августином.

Такая метафизика в то же время может быть названа экзистенциальной. Об этом, в частности, говорит выражение *sentiment de l'existence* (чувство существования). «Несомненно, – замечает Мен де Биран, – что вариации чувства существования в точности соответствуют модальностям, имеющим место в телесной организации (*dans le corps*)»<sup>10</sup>. Экзистенциальный момент здесь предстает в двух своих аспектах. Во-первых, в указанной акцентировке на «чувстве существования» и, во-вторых, на включении в поле философской рефлексии феномена телесности, то есть того явления, которое у Марселя тематизируется как «воплощение» (*incarnation*). Акцент на «чувстве существования» был сделан Мен де Бираном уже в ранних работах. В начале своих поисков он отталкивался от традиционной моральной проблематики поиска счастья, «спокойствия души» (вспомним «*De tranquillitate animi*» Сенеки). «В деле счастья, – записывает он в 1795 г., – главное зависит от чувства существования»<sup>11</sup>. А оно, в свою очередь, зависит от физического состояния человека.

Таким образом, у Мен де Бирана моральное и телесное слиты в единое целое человеческой природы. Как гуманитарный теоретик он стремится к «науке о человеке», ищет ее всю жизнь. Его конкурсные сочинения – попытки ее формулировки. В них его

<sup>9</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Journal intime*. Т. 1. Р. 148.

<sup>10</sup> *Ibid.* Р. 151.

<sup>11</sup> *Ibid.* Р. 56.

стиль становится подчеркнуто научно-объективным и уже потому весьма далеким от стилистики Марселя, теоретические новации которого раскрываются не в жанре трактата, а в форме эссе, свойственной его «конкретной философии». Кстати, само тяготение к ней во французской философской традиции идет не в последнюю очередь от Мен де Бирана. Итак, мы можем сказать, что бирановская мысль только *намечает* некоторые существенные стороны марселевской философии. Прямое их сравнение скорее покажет нам их различия, поскольку уж слишком велика временная дистанция между ними. Недаром Марсель указывал на опосредованность воздействия на него Бирана: между ними лежит длительная и богатая традиция французского спиритуализма.

«Интимный дневник» уже своим жанром сильно отличается от «Метафизического дневника» Марселя. Действительно, марселевский «Дневник» – фиксация обдумывания беспокоящих философа вопросов, движений философской рефлексии, ведущих свою родословную от идеализма начала XX в., который в нем же и преодолевается. Но «Интимный дневник» Мен де Бирана есть свидетельство не только ищущей работы мысли, имеющей дело с внутренними интеллектуальными проблемами, т. е. с препарированной жизнью, но с нею самой в ее изначальной непосредственности и во всем объеме ее разнообразной действительности. В нем можно проследить три основных взаимосвязанных, хотя и разноплановых, слоя: 1) личная и семейная жизнь его автора; 2) его политическая активность на фоне событий того времени, которые вызывают порой сильный, эмоционально окрашенный отклик; 3) метафизическая и, шире, философская жизнь, представленная как в размышлениях, отзывах на книги и высказывания других ученых и философов, так и в лаконичных записях о дискуссиях в кругу близких друзей философа. У Марселя же жизненно-экзистенциальным контекст мысли характерен главным образом для продолжений (1935, 1959) первого «метафизического дневника» (1927). Однако и в них он лишь пунктирно намечен, в то время как у Бирана мы можем проследить события его жизни не только внутренней, но и внешней, которые естественно перетекают друг в друга. Поэтому мы могли бы обозначить специфику бирановского дневника при сравнении его с марселевским, назвав его не *метафизическим* дневником, а дневником *метафизика*.

Мен де Биран делит философии на высокие (Паскаль, Лейбниц, Мальбранш) и низкие (философы-сенсуалисты). Расставив ценностные ориентиры, он теперь ясно понимает, что обрести искомый оплот в «непрерывном потоке» изменений, основываясь на «философии ощущений», невозможно, потому что она «уничтожает высшие способности человека»<sup>12</sup>. «Философия ощущений» понимает человека как зависимое, внешнее существо. Но для моральной жизни нужен свободный, ответственный субъект. Однако обосновать его с помощью подобной философии нельзя. У французского философа, преодолевающего сенсуалистическую парадигму, возникает проект *восходящей* антропологии, опирающейся не на пассивное начало в человеке, а на свободное и активное. Духовное возрастание через сознательное усилие – вот что видится Мен де Бирану главным. На волне этих прозрений глубоко усвоенное им стоическое наследие преобразуется в мистико-христианское, впрочем, удерживаясь в преобразованном виде. Его «Интимный дневник» – продолжение традиции «духовного блокнота» стоиков, за которым встает благородная фигура Марка Аврелия с его суровыми самоотчетами. Удивительный своей метафизической углубленностью опыт духовного самовоспитания и самопознания, раскрываемый в точных наблюдениях на фоне захватывающих перемен в жизни Европы, не может не завораживать современного читателя.

Но не только стоики служили основным ориентиром для Бирана. Другим эталоном жизни и мысли он считал Монтеня. «Я должен написать свои “Опыты”», – записывает он в дневнике<sup>13</sup>. Для гуманитарной культуры Франции Монтень – естественный образец. Руссо, например, ставил перед собой амбициозную задачу – превзойти планку монтеневской искренности в своем словесном автопортрете. Биран обдумывает свои творческие планы с подобной оглядкой на Монтеня. Более того, автор «Опытов» служит ему и образцом одухотворенной «заботы о себе». Так, осознавая, что ему уже 49 лет, он вспоминает, что Монтень ушел со службы, не дожидаясь такого преклонного возраста, в то время как он сам все еще тянет лямку. Мен де Биран хочет оставить политические дела, уводящие его от метафизики, и целиком, подобно автору «Опытов», посвятить себя

<sup>12</sup> *Maine de Biran. Journal intime. T. 1. P. 136.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 218.*

свободным исследованиям человека, вдумываясь, прежде всего, в собственный опыт. Свою жизнь Мен де Биран постоянно соразмеряет с жизнью Монтеня. Вот, например, он живет сейчас там же, где некогда жил и Монтень. Такое совпадение тут же отмечается в «Интимном дневнике». Кстати, аналогичные констатации делал в своих «Записках» и Шатобриан: вот здесь проехал Байрон, он останавливался в этой же самой гостинице, где я сейчас пишу свои мемуары и думаю о нем. Культура не может жить без высоких притягательных образцов, без требовательной и задушевной оглядки на них. Она по сути дела есть их собственная автономная жизнь, эстафетно преодолевающая границы индивидуального существования человека. Традиция Монтеня требует самостоятельного поиска такого «искусства жить», которое было бы приспособлено для конкретного лица и только для него: «Chacun devrait avoir son art de vivre» – записывает Мен де Биран в своем «Дневнике»<sup>14</sup>. Так что импульс к созданию «конкретной философии» восходит во Франции, в конечном счете, именно к автору «Опытов».

Мен де Биран осознает себя несвоевременно рожденным, появившимся на свет не в то время, какое родственно его душе. Мне надобно было бы жить в век Декарта и Лейбница, Паскаля и Мальбранша, – сетует он. А ему, чувствующему себя человеком XVII века, судьба выпала родиться в век Вольтера – в «плохой век»: «Я родился не вовремя и в плохом веке»<sup>15</sup>. Свою несвоевременность он переживает глубоко и остро: «Я был рожден, чтобы жить в счастливые времена монархии, когда Мальбранш, Арно, Лейбниц, Паскаль и другие давали такую пищу умозрительным способностям!»<sup>16</sup>. Эти способности – его собственные, ими он наделен в высшей степени, они его настоящий дар, который по природе своей требует *отдачи*. Он болезненно чувствует полную ненужность своих лучших качеств: «В веке нашем люди, занимающиеся философией, особенно метафизикой, совершенно ни для чего не нужны. Я должен был бы родиться в эпоху школы Декарта», – элегически сетует он<sup>17</sup>. Это несоответствие порождает

<sup>14</sup> «Каждый должен иметь свое собственное искусство жить» (*Maine de Biran. M.F.P. Journal intime. T. 1. P. 161*).

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 205.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 201.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 43.



меланхолию, неотделимую от удела быть человеком, существом далеким от совершенства, доступного лишь богам: «Печально сознавать, что был рожден для того, чтобы что-то сделать – и ничего не сделано!»<sup>18</sup>.

«Счастливые времена монархии...». Они задавали *высокую* «планку» как в искусствах, так и в науках и философии. Снижение высоты требований, пронизывающее всю европейскую культуру и потому кажущееся неотвратимым, началось с английской революции вместе с Локком, эмпиризмом и сенсуализмом, с ориентированной на техноэкономический прогресс наукой, быстро проникшими на континент и отозвавшимися явлением Вольтера и Просвещения с его тенденцией к материализму и атеизму. В философии идет спор метафизиков с позитивистами, хотя позитивизм еще только-только начинает зарождаться и до его оформления в последовательное учение еще очень далеко. Этот спор по сути дела продолжает уже более столетия ведущуюся полемику «новых» и «древних». Навязчивая идея-фикс о «преодолении метафизики» уже возникла в умах, конечно, «передовых». Таинственная связь монархии с метафизикой если явно и не осознается, то с несомненностью ощущается всеми участниками дискуссий тех лет. Как обосновывается отсутствие основания у монархического «принципа правления», точно так же или подобным образом обосновывается контрпродуктивность метафизической традиции в деле познания.

22 сентября 1814 г. в Париже собирается избранное философское общество для обсуждения проблемы восприятия. Докладчиками выступают Дежерандо и Мен де Бيران, рассказывающий о своей теории восприятия, разработанной им совместно с его другом Ампером. Полной ясности им пока еще не достигнуто. Отправной точкой для этой теории ему служит идея Лейбница о «смутных восприятиях». В ходе дискуссии главным пунктом спора стал вопрос о природе «Я» и о «первичном факте сознания» (*le fait primitif de conscience*). Дежерандо, Кювье и сам Мен де Бيران, считающие, что «Я» выступает и как объект и как субъект сразу, представляют если и не прямо метафизиков, то философов, тяготеющих к признанию метафизической традиции плодотворной в новых исследованиях. Напротив, Руайе-Коллар и Гизо считают «Я» объектом верования подобно всем прочим «субстанциям» метафизики.

<sup>18</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Journal intime. T. 1. P. 202.*

Нам трудно, даже невозможно восстановить картину этого спора, опираясь лишь на скупое сообщение о нем Мен де Бирана. Мы упомянули о нем только для того, чтобы передать саму атмосферу его дневника, показать его многомерность. И в частности, обратить внимание на три момента: во-первых, вопреки мнению Франсуа Везена, французские философы и после сатирического выпада Вольтера в адрес Лейбница интересовались этим мыслителем, который нередко служил для них опорой в их собственном творчестве. Во-вторых, из краткого отчета о парижской дискуссии 1814 г. видно, что «метафизическая» и «протопозитивистская» позиции были взаимно открытыми, философская мысль тогда свободно переходила от одной точки зрения к другой. Философская жизнь, как и всякая другая, ни в какие категориальные ярлыки не вмещается. В-третьих, мы видим, что французские философы – это нередко политические и государственные деятели, которые какое-то время могут быть связаны с университетом (как, скажем, Руайе-Коллар), но совсем не обязательным образом. В этом отличие социально-коммуникативного «формата» философской жизни Франции от соседней Германии, где тогдашние философы были, как правило, университетскими профессорами.

Что же нас убеждает в силе бирановской мысли, подтверждая уже высказанное суждение, что именно он является крупнейшей фигурой в философии Франции XIX века? Простое обстоятельство: Мен де Биран органично сочетает строгое и научно организованное развитие мысли с подлинным экзистенциальным ее тонусом, когда она становится участником личного духовного возрастания, достигаемого в «брани духовной» с самой собой. Об искусстве теоретического мышления Бирана можно судить, например, по его конкурсной работе «О влиянии привычки на способность мыслить»<sup>19</sup>, а об экзистенциальной и жизненной подлинности его мысли – по «Дневнику»<sup>20</sup>. Но во всех его работах в неделимом единстве присутствует и то, и другое.

---

<sup>19</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Oeuvres publiées par Pierre Tisserand. T. 2: Influence de l'habitude sur la faculté de penser. P., 1922.*

<sup>20</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Journal intime. T. 1–2. P., 1927–1931.*

Нам, привыкшим к абстрактно-теоретической систематической философии, столь мощно расцветшей на почве германской культурной традиции, как-то непривычно исследование *привычки* считать не психологической, а философской задачей<sup>21</sup>. Но для представителя французской традиции с присущей ей обращенностью к человеку такой сюжет в качестве предмета философской рефлексии вполне понятен. При таком понимании философии человек действительно оказывается «мерой всех вещей», задающей универсальную модель понимания мирового целого. Равессон тоже, следуя за Бираном, космозирует привычку, наделяя ее полным онтологическим статусом<sup>22</sup>. И для этого есть основания. Действительно, в феномене привычки мы непосредственно воспринимаем натурализованный дух и одухотворенную природу. Однако для нас привычка все равно остается неким сугубо психологическим явлением, относящимся скорее к антропологии, чем к онтологии. Фокусировка внимания на исследовании привычки как существенной особенности архитектоники мирового целого свидетельствует о внутренней склонности французской философской традицией к экзистенциальной стилистике мысли.

Кстати, бирановская категория привычки у Марселя своим аналогом имеет тему *воплощения*. Дух воплощен, он существует только как воплощенный. Иметь с ним дело, минуя присущую ему телесность, невозможно. И как амбивалентен феномен воплощения, так двусмысленно и явление привычки. Привычка – инструмент продвижения духа по ступеням его самовозрастания в материальном мире, в природном универсуме. У истоков ее образования лежит духовный акт, относительная победа творческого духа над косной материей. Привычка закрепляет достигнутый уровень ее одухотворенности, фиксирует его и тем самым выявляет ограничивающий духовное восхождение предел. В этом и состоит упомянутая амбивалентность, двусмысленность привычки. Осознание этого выражается в том, что о привычке говорится как о данной нам «свыше» «замене счастья», но в то же время она в силу неотделимой от нее неподвижности определяется как губительная

---

<sup>21</sup> *Maine de Biran. M.F.P. Oeuvres publiées par P.Tisserand. T. 2: Influence de l'habitude sui la faculte de penser. Paris, 1922.*

<sup>22</sup> *Ravaisson F. De l'habitude. La philosophie en France au XIX-e siècle. Paris, 1984.*

для живого духа. Духовные угрозы, связанные с привычкой, объясняют звучащие парадоксально слова Пеги, сказавшего, что «есть нечто худшее, чем нечестивая душа – это душа привыкшая»<sup>23</sup>.

Однако оставим эту щекотливую, хотя глубокую и интересную тему, обратившись непосредственно к ситуации, в которой ставится вопрос о соотношении философии Мен де Бирана и экзистенциальной мысли Марселя. Их определенная близость давно уже отмечалась историками. Один из них, Виктор Дельбос (1862–1916), читал в Сорбонне лекции, когда там студентом был Габриэль Марсель. Уже после окончания университета, в 1913 г., Марсель «с трепещущим сердцем», неуверенный в себе, сомневающийся в своем философском призвании, именно ему показал свои первые философские опыты. Дельбос горячо их поддержал, что так важно было для него, начинающего самостоятельную творческую работу. Вот отзыв об этом самого Марселя в его воспоминаниях: «Он увидел в моих поисках, – говорит Марсель, – продолжение бирановской мысли, по отношению к которой у него, философа и верующего человека, была расположенность, и неким образом, я думаю, он не ошибся в своей оценке»<sup>24</sup>. Слова эти, сказанные в начале 70-х гг., когда Марсель перешагнул через восьмидесятилетний рубеж, недвусмысленно указывают на правоту его университетского учителя.

Марселя с Мен де Бираном сопоставляли и другие историки, например, Этьен Жильсон и Винсент Бернинг, написавший об этом специальное исследование<sup>25</sup>. «Подобно Мен де Бирану, философия которого, видимо, никак на него не повлияла, – говорит Жильсон, – Габриэль Марсель принадлежит к тем французским мыслителям, чье философское умозрение своим источником имеет собственный внутренний опыт, на который оно непрерывно опирается в ходе своего развертывания. Отсюда проистекает неоспоримая подлинность, характеризующая этих мыслителей»<sup>26</sup>. Суждение Жильсона содер-

<sup>23</sup> Цит. по кн.: *Рейтлингер Ю.Н.* и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова. Дневники. Записные книжки. Письма. М., 2011. С. 65. Об отягачающей силе привычки говорил и Августин (см. Исповедь. М., 1991. С. 205).

<sup>24</sup> *Marcel G.* En chemin, vers quel éveil? P., 1971. P. 79.

<sup>25</sup> *Berning V.* Gabriel Marcel und Maine de Biran // *Theologie und Philosophie.* 1972. Hf. 3. S. 402–408.

<sup>26</sup> *Gilson E.* Un exemple // *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel.* P., 1947. P. 3. Мы процитировали наш перевод: Жильсон Э. Назидательный пример // *Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М., 2007. С. 313–314.

жит два важных момента: во-первых, он склонен отрицать влияние Мен де Бирана на Марселя, и, во-вторых, им подчеркивается роль личного опыта как постоянной основы философствования у обоих мыслителей, что придает их мысли безусловную силу подлинности. Первый из указанных моментов мы хотели бы прокомментировать. Да, мы не нашли однозначных указаний на то, что Марсель изучал Мен де Бирана и испытал при этом его *непосредственное* влияние. Слово «влияние» здесь означает, что без того, кто «влияет», рассматриваемый мыслитель не пришел бы к формированию своей собственной мысли. Таков смысл понятия «влияния» в сильном его смысле. Если о прямом непосредственном влиянии мы едва ли можем говорить, то косвенное, не прямое, отраженное воздействие на Марселя бирановской философии, как и самой личности выдающегося спиритуалиста, на наш взгляд, несомненно.

Действительно, не только университетский учитель Марселя с увлечением изучал жизнь и творчество основоположника французского спиритуализма XIX века<sup>27</sup>. Философия Бирана не была чуждой и его учителю философии в лицее, которого Марсель так выразительно описал в своих мемуарах. Об этом там, правда, ничего не говорится<sup>28</sup>. Но в одном из философских журналов Франции была опубликована его статья «Влияние морального начала на физическое согласно Кабанису и Мен де Бирану»<sup>29</sup>. Таким образом, два профессора философии, оказавшие на Марселя существенное, можно даже сказать, решающее воздействие, интересовались Бираном и, более того, писали о нем. Уже только поэтому резонно предположить, что первичная атмосфера философствования, в которой формировалась мысль молодого Марселя, была пронизана бирановскими флюидами.

<sup>27</sup> Результатом таких штудий стало написанное с явной симпатией к своему герою обширное исследование: *Delbos V. Maine de Biran et son oeuvre philosophique*. P., 1931.

<sup>28</sup> «Я не могу с определенностью вспомнить, что же именно он нам говорил тогда. Конечно, ничего экстраординарного. Но, тем не менее, в первый же день моей встречи с ним, при возвращении из лицея, я объявил родителям, что теперь-то я знаю, за что мне надо держаться: я буду философом» (*Марсель Г. Присутствие и бессмертие*. С. 223–224, наш перевод слегка здесь отредактирован. – В.В.).

<sup>29</sup> *Colonna d'Istria F. L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran // Revue de métaphysique et de morale*. 1913. № 4.

В книгах Марселя, если не считать его мемуаров, мы нашли только одно прямое упоминание Мен де Бирана<sup>30</sup>. Поскольку подобных отсылок у него нами больше не обнаружено, следует остановиться на этом месте. Оно содержится в статье «Творческая верность» (мы сейчас предпочитаем переводить выражение *fidelité créatrice* как «созидающая верность»). Марсель исследует здесь связь «я верую» и «я существую». Удостоверение в существовании меня самого, как он считает, немислимо без непосредственного опыта моей изначальной включенности в мир через тело и ощущения, с ним связанные. Марсель обращается к своему «Метафизическому дневнику», а именно к записи от 4.05.1916, где он говорит, что «ошибка входит в мир вместе с рефлексией», а само «ощущение (непосредственное сознание) является безошибочным, в нем нет места для ошибки»<sup>31</sup>. И поэтому вера «должна иметь нечто общее (*doit participer de la nature de la sensation*) с природой ощущения». Обрести непогрешимость в новой непосредственности, найденной посредством работы рефлексии – вот как здесь Марсель формулирует основную метафизическую проблему. В указанной же статье, отсылающей к этому месту из «Дневника», он говорит, что его «радикальный отказ от дуализма», обнаруживаемый в такой формулировке метафизической проблемы, может кому-то показаться столь сильно привязывающим человека к посюстороннему миру, «что для него тем самым закроются двери в трансцендентное»<sup>32</sup>. И далее следуют такие слова: «Я думаю, что было бы ошибкой так считать. Я мог бы удовлетвориться подтверждением тому, обращаясь к историческим примерам – к Мен де Бирану, вообще к католической философии, а среди современников – к Пеги и Клоделю. Но это было бы, с философской точки зрения, уходом от самой проблемы. Теперь мы должны подойти к ней прямо: что же это значит – *верить?*»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 133. См.: *Marcel G. Du refus à l'invocation*. P., 1940. P. 220.

<sup>31</sup> *Journal métaphysique*. P., 1927. P. 131; Марсель Г. Метафизический дневник. СПб., 2005. С. 232. Концовка этой важной записи переведена неточно. Речь здесь идет о том, что рефлексия, диалектика притягивается тем, что ее отрицает, в чем она отрицает саму себя.

<sup>32</sup> Марсель Г. Опыт конкретной философии. С. 133.

<sup>33</sup> Там же. Мы дали слегка измененную версию нашего перевода.

Текст этот, безусловно, важен для нашей темы. Он показывает, во-первых, признание самим Марселем существенного сходства его мысли с мыслью Бирана. И это не просто констатация сходства, но и определение того, в чем именно он видит его. А видит он его в том, что, как и он сам, Мен де Биран является католически ориентированным мыслителем, которому глубокая разработка темы телесности, связи тела и духа, никак не помешала выходу в трансцендентное, в религиозную «вертикаль». Во-вторых, показательно, что Мен де Биран выступает у Марселя зачинателем подобной – католической и спиритуалистической – традиции во французской философской мысли. Упомянув его, он говорит тут же о всей этой традиции и называет два близких ему имени – Пеги и Клоделя. Здесь мы присутствуем при историко-философской локализации Марселем его собственной мысли. Это – католическая философия, для которой тема телесности является столь важной, прежде всего, в силу того, что она, как верующая мысль, принимает догмат Боговоплощения (Incarnation).

Вот теперь снова спросим себя: читал ли Марсель Мен де Бирана, повлиял ли он на него? Я думаю, следует положительно ответить на первую часть этого вопроса. Что же касается второй, то Жильсон, начиная свою статью о Марселе, сразу же ставит его в ту линию французской мысли, самым ярким представителем которой был Мен де Биран. Пусть Марсель и независимо от него пришел к жанру метафизического дневника и к своей проблематике. Это, скорее всего, так и было. Но нам трудно согласиться с тем, что он не знал трудов Мен де Бирана и что, знакомясь с ними, не ощущал своего родства с его философствованием.

Отличную от Жильсона точку зрения высказала Гаянэ Тавризян. По ее мнению, Мен де Биран «оказал влияние на Марселя как литературной стороной своего творчества, в значительной мере вылившегося в дневниковые записи, так и интерпретацией внутреннего мира личности, а также интересом к парапсихологии»<sup>34</sup>. Основания для такой позиции, очевидно, имеются. Но фактического материала, ее подтверждающего, на наш взгляд, все же недостаточно.

---

<sup>34</sup> Тавризян Г. Примечания // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 189.

Того, кто, безусловно, глубже всех повлиял на Марселя как философа, причем в самые решающие годы интеллектуального и духовного становления, звали Анри Бергсон. Но ведь сам автор «Творческой эволюции» был страстным поклонником бирановской философии, называвший ее создателя «величайшим метафизиком, рожденным Францией со времен Декарта и Мальбранша»<sup>35</sup>. Поэтому, действительно, сама аура философствования, в которой развивалась мысль молодого Габриэля Марселя, была буквально пронизана спиритуализмом, традицию которого во Франции основал именно Мен де Биран. У нас нет прямых данных о том, читал ли в те годы Марсель труды Бирана или изучал их несколько позднее, когда его мысль уже в основном сложилась. Каких-либо упоминаний об этом мы у него не нашли. Но дух создателя «Интимного дневника», несомненно, оживает у автора «Метафизического дневника». Невольно замечаешь даже такое случайное совпадение: «Метафизический дневник» Марселя увидел свет в 1927 г., именно в том самом, когда впервые стал печататься полный текст «Интимного дневника» Мен де Бирана<sup>36</sup>. Биран писал свой дневник для себя, совсем не думая о его издании. Марсель писал свой дневник в том же умонастроении. И только через примерно тринадцать лет после того, как он начал его вести, друзья ему сказали, что его интересно было бы издать в том виде, в каком он был написан, не перерабатывая накопленные записи в связный трактат, для которого они первоначально предназначались.

Еще один момент сходства, говоря о котором мы тут же показываем и различие между этими философами. Оба мыслителя не являются университетскими профессорами, преподававшими свое учение. Они – мыслители экзистенциальной ориентации, ищущие целостную истину, размерность восприятия которой не ограничивается ими с самого начала «пределами одного лишь разума». Но надо здесь указать и на отличие. Если Мен де Биран не имел университетского философского образования, то Марсель его получил, имел диплом агреже по философии и в этом смысле был профессиональным философом, выполнявшим, правда, эпизодически и не столь часто, педагогическую работу. Но более существенное

<sup>35</sup> Цит. по: *Блауберг И.И.* Бергсон. М., 2003. С. 28.

<sup>36</sup> В 1927 г. Лавалетом-Монбраном был издан первый том двухтомного собрания дневниковых записей Мен де Бирана. Второй том вышел в 1931 г.



сходство между ними в том, что оба мыслителя постоянно опираются на свой личный опыт, в котором главным было усилие духовного возрастания, действующее совместно с тонкой и глубокой рефлексией.

Винсент Бернинг, немецкий историк философии, пришел к понятному нам выводу: Марсель испытал *непрямое* воздействие Мен де Бирана<sup>37</sup>. Это воздействие, считает он, имело место, но было опосредовано традицией французского спиритуализма, в представителе которого Бернинг, помимо В.Кузена, Э.Навиля, Ф.Равессона-Мольена, Ж.Лашелье, Э.Бутру и А.Бергсона, зачисляет и таких швейцарских мыслителей, как А.Ф.Амиель (1821–1881) и Ш.Секретан (1815–1895). Творчество Секретана, в частности, Марсель знал и высоко ценил<sup>38</sup>. Бернинг приводит слова французского философа: «Многие склонны недооценивать связей моей мысли с французской философией XIX века; я думаю при этом о Мен де Биране и о тех, кто продолжали его работу»<sup>39</sup>. Бернинг сначала отмечает моменты, сближающие Бирана с Марселем, а затем указывает на существенные расхождения между ними. Основная линия сближения этих философов, на наш взгляд, определена им верно: для Мен де Бирана «онтология статических субстанций и объективированных каузальных отношений оказывается более невозможной»<sup>40</sup>. Действительно, Биран делает важный шаг в сторону новой, динамической<sup>41</sup> и персоналистической, онтологии, ставшей у Марселя экзистенциальной метафизикой. Но на пути к ней еще остаются значительные преграды, которых основатель французского спиритуализма не преодолевает. В качестве одной из них немецкий историк называет отсутствие у Бирана того «высочайшего уровня разрядки» напряженного усилия

<sup>37</sup> «При обсуждении общих черт и различий между философией Мен де Бирана и мыслью Марселя обнаруживается, что Марсель выступает продолжателем спиритуалистического движения, исходящего от Мен де Бирана. В этом отношении имеются *непрямые* влияния» (*Berning V.* Op. cit. S. 407–408).

<sup>38</sup> *Entretiens Paul Ricoeur – Gabriel Marcel.* P., 1968. P. 31. См.: *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 153.

<sup>39</sup> Цит. по: *Berning V.* Gabriel Marcel und Maine de Biran. S. 402. Бернинг цитирует книгу: *Marcel G.* Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von W. Ruf. Frankfurt a/M. 1964. S. 66.

<sup>40</sup> *Berning V.* Op. cit. S. 404.

<sup>41</sup> «Субстанция души не может быть чем-то иным, чем ее сила» (*Journal intime.* T. 2. P. 217, июнь 1820 г.).

(Entspannung), без которого у Марселя нет открытости личного духа абсолютному источнику бытия. Впрочем, здесь, говорит он, речь скорее, чем о противоположности двух мыслителей, идет об углублении и расширении Марселем онтологической мысли, присущей Бирану. Другое отличие он связывает с тем содержанием, которое у Марселя несет слово «интерсубъективность». Однако характеристика им этого содержания как «социального», на наш взгляд, вряд ли удачна, потому что Марсель всегда резко негативно относился ко всякой «социологизаторской» установке в философии. Но по сути дела Бернинг верно подметил здесь вклад в мысль Марселя со стороны англосаксонских неогегельянцев и персоналистов (Ройса, прежде всего), чего, разумеется, нет у Бирана. Такие термины, как «межличностное», «микромюонотарное»<sup>42</sup> и т. п. здесь были бы более подходящими. Речь по сути дела идет о том, для обозначения чего Марсель использовал субстантивированный предлог *совместности* (avec), продумывая феноменологию подобного явления, а также об утверждении триадичности изначального познавательного отношения (диалог «я» и «ты» в присутствии «третьего»).

Итак, у нас сложилось впечатление, что сродство марселевской мысли со структурами идеалистической философии несколько преувеличено немецким историком. Оно, безусловно, имеется, но его значимость представляется нам не столь большой. Напротив, и это верно подметил Бернинг, зависимость Мен де Бирана от идеалистических мыслительных структур, несмотря на важные шаги, сделанные им для их преодоления, более тесная, чем в случае Марселя. Это в частности, выражается в том, что Биран познавательно нацелен на поиск *науки* о человеке и мире, на раскрытие *категориального порядка* мира в целом, а не на живые межличностные связи, не на ценности диалога. В этом смысле выражение Бернинга «спиритуалистически понимаемый идеализм» применительно к Бирану представляется нам удачным. Что же касается вопроса о влиянии Бирана на Марселя, то здесь мы вполне разделяем позицию немецкого историка: воздействие это было. Но, как мы уже сказали, его нельзя считать *прямым*. Можно только предположить косвенное, не прямое воздействие.

---

<sup>42</sup> «Коммюонотарность» здесь понимается в бердяевском смысле как персоналистическая антитеза коллективизму (См.: Царство духа и царство кесаря. Гл. VII).

## Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне

Почти во всех работах Марсель соотносит свою мысль с мыслью Бергсона, которого без преувеличения можно считать его учителем в философии. Марсель с огромным воодушевлением слушал его лекции в Коллеж де Франс. «Я приходил на них, – вспоминает он, – каждый раз с надеждой на откровение. Именно Бергсону я обязан своим освобождением от духа абстрактности, губительные свойства которого, значительно позже, я должен был раскрыть»<sup>1</sup>. Бергсону и Хокингу (1873–1966)<sup>2</sup> он посвятил принесший ему мировую известность «Метафизический дневник» (1927). С Бергсоном Марсель обсуждал проблему парапсихологических явлений, поскольку ни с кем другим из известных ученых и философов Франции делать этого он не мог. Бергсон всегда оставался тем мыслителем, наследие которого служило ему первостепенной важности ориентиром в мире философской мысли. Личные встречи и эпистолярное общение между ними продолжались и в 30-е гг., хотя их отношения вряд ли можно назвать дружбой.

Первого марта 1929 г. в «Новом французском обозрении» Марсель публикует остро критическую заметку о состоянии философии во Франции. «Четыре страницы, очень насыщенных, точных

---

<sup>1</sup> *Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P., 1971. P. 81.

<sup>2</sup> Американский философ, по слову Марселя, «представитель великодушной и открытой философии, вышедшей из встречи гуссерлевской феноменологии с умозрением Уайтхеда и Ройса» (*Marcel G. En chemin, vers quel éveil?* P. 256). О нем см.: *Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя.* М., 2008. С. 124, 156, 684.

и смелых», – характеризует ее Анри Гуйе<sup>3</sup>. В ней ее автор критикует официальную университетскую философию, загипнотизированную узко-научными критериями мысли. Помимо этого он называет в качестве причин упадка философской мысли отсутствие художественной культуры, личного религиозного опыта и самой чувствительности к духовному измерению реальности у большинства представителей господствующей философии, что приводит к явному отходу от «центральной», как он говорит, традиции французской мысли XIX в., воплощенной в творчестве Равессона, Лашелье и Бутру. Хотя Марселю менее, чем многим другим известным философам Франции XX в., свойственно обращение к социологическим категориям, однако здесь он не обходится без них, называя господствующее направление триумфом мелкобуржуазного духа в философской мысли, из которой, впрочем, как он признаёт, «подобные категории, транслирующие высокомерие и мстительные чувства, должны безжалостно изгоняться»<sup>4</sup>. Если Равессон, Лашелье и Бутру выступают в его оценке законными наследниками подлинно великих метафизиков прошлого, то теперь эта главная линия во французской философии представляется ему вырождающейся в бесплодном и зашоренном рационализме, победить который не смог даже такой гигант, как Анри Бергсон.

Верный принципу конкретного философствования Марсель, следуя в этом за Бергсоном, но идя своим путем, обращается к примерам. В одной недавно опубликованной статье, которая называется «Рождение и смерть», говорит он, не только не анализируется заявленная в ее заглавии проблема, но само продумывание ее ключевых слов совершенно заболтано понятийной схоластикой, претендующей на вневременной статус. Единственной живой надеждой французской философии выступает в его глазах Бергсон, уже давно зовущий мысль к ее обновлению во внимательном контакте с опытом, без чего невозможно достижение ею конкретности и духовной значимости. При этом спиритуальность и конкретность, подчеркивает Марсель, достижимы лишь вместе, в едином преобразовании мысли, рвущей с «духом абстрактности» и с идеализмом. И добавляет: «Бергсон всегда об этом знал, всегда это

<sup>3</sup> Цит. по: *Teboul M. Amitiés philosophiques de Gabriel Marcel // Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel». 2001. № 11. P. 73.*

<sup>4</sup> *Marcel G. Carence de la spiritualité // La NRF, 1-e mars 1929. P. 376.*

утверждал, но, увы, надо признать, что его уроки так и не были у нас по-настоящему усвоены. Частично это объясняется тем, – продолжает Марсель, – что он сам никогда не обращался к религиозной проблеме»<sup>5</sup>. Как же великий мыслитель Франции позволяет себе уклониться от обращения к средоточию духа – к религиозной жизни? – недоумевает Марсель. Разумеется, имеется в виду не сам факт религиозной жизни, а философское осмысление указанной проблемы, предполагающее, однако, духовное напряжение, подобное тому, которое неотделимо от религиозной веры. Вопрос этот для него более чем понятен, ибо он сам посвятил многие годы упорных размышлений именно философскому прояснению религиозной веры, ее условий и влияния на философское мировоззрение.

Марселю, конечно, известно, что Бергсон давно уже болеет и что «никто не знает, сколько времени он еще будет с нами»<sup>6</sup>. Однако он горячо надеется, что первый философ Франции все-таки сможет обратиться к религиозной теме. И прямо призывает его высказать свои взгляды по этой проблеме, ибо пока, к сожалению, о них ничего определенного сказать нельзя. При этом он подчеркивает, что требование строгости мысли, которому всегда неукоснительно следовал Бергсон, здесь, на первых порах, по крайней мере, можно было бы несколько ослабить: ведь, не без горечи замечает он, «в пустыне французской мысли живые родники слышны так редко»<sup>7</sup>.

После публикации этой яркой, энергично написанной статьи с содержащимся в ней личным обращением ее автора к философской надежде Франции, в журнале «*La Vie Intellectuelle*» появляется другая заметка Марселя, носящая название «Замечание о пределах бергсоновского спиритуализма» и являющаяся прямым ее продолжением<sup>8</sup>. Прошло немногим более восьми месяцев, и Марсель констатирует, что его призыв к Бергсону остался им неуслышанным. Причину этого он видит не столько в состоянии здоровья философа, сколько в самой структуре его мысли. Марсель признает ее бесподобную аналитическую силу в частных исследованиях, но Бергсон-философ, Бергсон-метафизик, увы, самых

<sup>5</sup> *Marcel G. Carence de la spiritualité. P. 378.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid. P. 379.*

<sup>8</sup> *Marcel G. Note sur les limites du spiritualisme bergsonien // La Vie Intellectuelle. T. V. № 2. 10 Nov. 1929. P. 267–270.*

глобальных и острых вопросов, не без сожаления говорит он, не ставит. Тему Бога и человека во всей ее глубине и актуальности он не делает центром своего умозрения, что приводит к тому, что «чудодейственно пронизательный анализ не переходит у Бергсона в умозрение, в созерцание (*méditation*)»<sup>9</sup>.

Раскроем теперь эту общую оценку пределов бергсонизма подробнее. В чем же именно Марсель видит пределы бергсонизма как спиритуалистической метафизики? Прежде всего, в том, что философия Бергсона «остается *натурализмом внутренней жизни*»<sup>10</sup>. В ярких словах и не упоминая, естественно, неведомого ему русского мыслителя, он говорит о возможности в силу такого натурализма утопии федоровского типа, но без участия в ней христианского фактора. Подобный натурализм дополняется здесь верой в безграничные возможности научно-технического прогресса. Исходя из такой веры, предполагается возможным, рассуждает Марсель, техническими средствами раз и навсегда решить проблему бессмертия, так мучившую его всю жизнь. Но подобный проект, говорит он, является чистой иллюзией, ибо «вечная жизнь не может стать объектом познания, мыслимым инертным по отношению к познающему интеллекту, который его схватывает»<sup>11</sup>. Смысл человеческой судьбы как испытания, в которое человек брошен уже самим фактом своего рождения, нельзя считать более доступным для окончательного его раскрытия в технически более совершенном будущем, чем в менее совершенном настоящем. Беспокойное, метафизико-религиозное по своим корням, вопрошание человека о собственной судьбе не может быть утешено, разрешено никаким техническим прогрессом, подчеркивает Марсель. Иной ответ, основанный на противоположном данному утверждению тезису, предполагает материалистическую установку сознания. У Бергсона такой установки, конечно же, нет. Но сам его спиритуализм, считает Марсель, недостаточен, неполон.

Почему же Марсель утверждает, что спиритуализм Бергсона неполон, недостаточен? Виталистически ориентированный натурализм внутренней жизни вместе с верой Бергсона в неограниченный и безусловный прогресс – все это опасно сближает его философию

<sup>9</sup> *Marcel G. Note sur les limites du spiritualisme bergsonien. P. 269.*

<sup>10</sup> *Ibid. P. 268. Курсив автора заметки.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

с прогрессистским материализмом, претендующим на решение самых глубоких проблем духа, в том числе и проблемы бессмертия. Такое сближение, правда, еще вовсе не есть тождество указанных позиций. Но в учении Бергсона об интуиции и длительности, тем не менее, подчеркнуто оптимистически воспринимается будущее. И для иллюстрации этого Марсель цитирует одно место из сборника «Духовная энергия», где его автор говорит, что «наука о духе сможет дать результаты, превосходящие все наши ожидания»<sup>12</sup>.

Бергсоновский спиритуализм, конечно, не равносителен материалистическому или позитивистскому прогрессизму, но он с ними все же «согласуется», пусть и до известной степени, ибо сосуществует со своего рода культом будущего, с которым связывается представление о сказочных возможностях, открываемых беспредельным научным и техническим прогрессом. Но, подчеркивает Марсель, подобное сознание – как внутри бергсонизма, так и в рамках материалистической веры в прогресс – несовместимо с фундаментальным требованием дать ответ здесь-и-сейчас на неустранимую вопрошающую обеспокоенность духа краткостью жизни и тайной нашей земной судьбы. Подобные обеспокоенность и требование не привязаны к какому-то определенному времени, а сопровождают человека всегда. Мы всегда, даже если этого и не вполне осознаем, охвачены внутренним метафизическим беспокойством, стремясь во времени нашего земного существования проникнуть в последний и потому соседствующий с вечностью смысл нашей судьбы как «непостижимого испытания, в которое мы все брошены»<sup>13</sup>. Но эта полная драматизма потребность в последнем разрешении вопрошания человека о смысле его судьбы обойдена Бергсоном, говорит Марсель. Духовная проблема человека в ее остроте и неотложности им не признана. «Нельзя было предположить, – заключает Марсель, – что такое невнимание к человеку (*inhumanité*) может соединяться с такой поразительной деликатностью мысли»<sup>14</sup>. И вот его вывод: «Трагического звучания мысли, характерного для Ницше, здесь недостает»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Marcel G. Note sur les limites du spiritualisme bergsonien. P. 269. См.: *Bergson H. L'énergie spirituelle*. P., 1919. P. 83.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid. P. 269–270.

Итак, Марсель признает, что мысль Бергсона интересна и смела, как ни у какого другого современного философа Франции, и, безусловно, обновляет философию, но ее тональность его не устраивает.

Онтологического требования в его экзистенциальной неприменности – вот чего по сути дела недостает бергсоновскому спиритуализму. Именно в этом Марсель видит главное его ограничение. Интересно заметить, что в данном тексте 1929 г. императив «быть» противопоставлен императиву «творить», чего мы не найдем у Марселя впоследствии. В 30-е гг. он испытал воздействие философии Бердяева, прежде всего, его этики творчества. И поэтому мы не можем исключить ее влияния на Марселя. Но здесь, до глубокого усвоения творчества русского философа, у него звучит призыв быть, а не творить, быть и признавать со все большей ясностью нашу зависимость от Того, благодаря Кому мы все есмы. Вот это и есть метафизически и экзистенциально самое главное, считает Марсель, тональностью своего призыва заставляя нас вспомнить о его недавнем религиозном обращении. Но подобным образом ориентированного сознания мы не находим в бергсонизме, а это означает, что «последние метафизические очевидности» (*les clartés*) ускользают от него<sup>16</sup>. Очевидности, или истины, касающиеся сверхтемпоральной реальности, вообще не могут нам приоткрыться, если метафизика не будет обогащена драматически напряженным, религиозно значимым вопрошанием. Но бергсонизм, увы, подчеркнуто лишен трагического измерения. Именно это, повторим еще раз, и не приемлет в нем Марсель. Для подлинного спиритуализма, как он его понимает, центрированности мысли на жизни с ее изменчивостью мало – требуется еще и осознание ее трагического и личного измерения. Впрочем, прямо о личности как категории Марсель здесь не говорит. А слова «персонализм» применительно к своей мысли он вообще избегал. Однако всем своим творчеством, в том числе и драматургическим, он подчеркивал: личности нет без драмы, связанной с личным требованием быть, ее нет без того, что можно назвать сверхвременным уровнем в ее структуре.

Нечувствительность к драме человеческого удела, раскрывающая пределы бергсонизма, присуща, конечно, и его основоположнику, структуре его мыслящего духа. Однако этот недостаток

---

<sup>16</sup> *Marcel G.* Note sur les limites du spiritualisme bergsonien. P. 270.



в глазах Марселя нисколько не умаляет величия Бергсона, о котором тематически сфокусированно Марсель говорит уже после его смерти.

Прежде всего, в чем же он видит вообще величие философов, мыслителей? В том, что они настолько открыты к реальности, что подвижностью своих умозрений приоткрывают путь для их преодоления другими, идущими по их следу. «Самые великие среди философов те, – говорит Марсель, – кто сами предоставляют нам средства, нет, не для своего опровержения, но для того, чтобы их преодолеть»<sup>17</sup>. Это, скажем мы, формальный аспект критерия величия мыслителя, по Марселю. Но можно реконструировать и его содержательный аспект. Он состоит в требовании касания мыслью сверхвременной реальности, понимаемой как полнота творческой жизни, переливающейся в мир времени, пространства и материи. Великий философ не станет поэтому сводить реальность к «мертвой абстракции». Марсель здесь называет некоторых подобных мыслителей – Спинозу и Гегеля. Что же касается Бергсона, то только в его задержавшейся и столь ожидаемой книге («Два источника морали и религии», 1932) он подошел к достижению подобной высоты умозрения. Его опора как метафизика на опыт мистиков, явно присутствующая в этой книге, которую с таким нетерпением ждал от него Марсель, приводит ее автора к этим высотам мысли, свидетельствуя тем самым о его величии. Действительно, в ней он преодолевает себя как раз благодаря тому, что прорывается, пусть даже только в порядке предвосхищения, в сверхвременную реальность. Тем самым только в этой книге его мысль вполне отвечает критерию величия. Наиболее метафизически светоносные места из «Двух источников...» Марсель цитирует. Вот одно из них: «К существованию, – говорит в этой книге Бергсон, – были призваны существа, предназначенные любить и быть любимыми, поскольку творческая энергия должна определяться любовью. Отличные от Бога, являющегося самой этой энергией, они могли появиться только во Вселенной, и поэтому появилась и Вселенная... Вселенная эта является лишь видимым и осязаемым обликом любви и потребности любить вместе со всеми последствиями, которые влечет за собой эта

---

<sup>17</sup> *Marcel G. Grandeur de Bergson // Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis par A.Béguin et P.Thévenaz. Neuchâtel, 1943. P. 38.*

творческая эмоция»<sup>18</sup>. Сам Бергсон здесь недвусмысленно признает, что он «идет дальше выводов, сделанных в “Творческой эволюции”»<sup>19</sup>.

Помимо указанных аспектов критерия величия мыслителя у Марселя мы можем обнаружить у него и чисто личностную его компоненту. Великий человек предельно скромен. Характерная для него скромность – свидетельство реальности его касания абсолюта, несоизмеримость которого с самим собой он сознает. Марсель был лично знаком с Бергсоном, не раз бывал у него дома и беседовал с ним. Он посылал ему свои новые книги и получал в ответ его суждения о них, высказываемые в письмах. Эти письма сохранились. Итак, Бергсон, прежде всего, поразил Марселя своей только углубляющейся со временем скромностью. Марселю запомнилось, что при встрече с ним выдающийся философ не стал говорить о своем творчестве в целом, а только исключительно о своих конкретных работах. Итак, скромность Бергсона, о которой говорит Марсель, это скромность великого ума, сознающего несоизмеримое с ним величие самой истины.

Мысль Бергсона характеризуется Марселем как «фонтанирующее экспериментирование и авантюрный поиск»<sup>20</sup>. Понятно, что при такой познавательной стилистике Бергсон критически относился к вере в эпистемологическую самоценность системности в философии. Правда, решительного разрыва с континуальной разверткой мысли, допускаемого фрагментом или дневником, принять он не мог, о чем свидетельствует его отношение к «Метафизическому дневнику» Марселя<sup>21</sup>. Но экспериментально-творческий характер мыслящей личности Бергсона исчезает у его эпигонов,

<sup>18</sup> Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 276. Перевод А.Б.Гофмана нами слегка отредактирован. См.: *Marcel G. Grandeur de Bergson*. P. 35–36.

<sup>19</sup> Бергсон А. Цит. соч. С. 276.

<sup>20</sup> *Marcel G. Grandeur de Bergson*. P. 31.

<sup>21</sup> «Бергсон, как и Брюншвик, несколько смущен формой “Метафизического дневника” и выражает пожелание, чтобы мысли, без того чтобы становиться системой, все же были собраны воедино, в едином порыве, в цельности непрерывного развития (par un “trait continu”)». Так Маргарита Тебуль, которую мы процитировали, передает впечатление Бергсона от чтения им «Метафизического дневника», высказанное им в одном его письме Марселю. См.: *Teboul M. Op. cit.* P. 71.

стираясь в использовании ими стереотипов и мертвых формул. Марсель четко проводит ранговую демаркацию между самим Бергсоном и бергсоцианцами.

Все эти характеристики Бергсона-мыслителя резюмируются его учеником, но не эпигоном, в такой констатации: перед нами героический мыслитель, настоящий борец за истину. Почему? Потому, что Бергсон воспринимает свою философию как исследователь, стоящий на службе опытно открываемой истины. Поэтому он не относится к своим идеям как к персональной собственности. Иными словами, Бергсон осознает себя не владельцем уже добытой им истины, а ее неутомимым искателем в предметно определенных проблемных зонах. Распорядительный собственник своих идей озабочен их эксплуатацией, приносящей ему какие-то социально значимые блага. Но Бергсон – прямая его противоположность: он ищет истину, будучи всегда устремлен к новому, а не использует уже однажды наработанное, тиражируя себя и повторяясь. Тему героизма Бергсона как мыслящей личности Марсель развивает, сопоставляя его борьбу на общественной интеллектуальной сцене с тем, что воле Бергсона пришлось предпринять для противостояния его болезни, грозящей ему полной неподвижностью. Символично, что на обоих фронтах – и лично-телесном, и духовно-философском – Бергсон боролся по сути дела с одним и тем же противником – с мертвающей неподвижностью, с остановкой поиска и творческого усилия.

Мысль Бергсона, подчеркивает Марсель, развивая тему его героизма, устремлена к духовной «победе и освобождению», что ей не прощалось университетской философской средой с ее позитивистской рутинной. Он напоминает современным читателям о том, что в начале века Дюркгейм препятствовал Бергсону занять кафедру в Сорбонне, и цитирует Шарля Пеги, сказавшего, что Бергсон порвал сковывавшие нас цепи, чего не могли ему простить.

Кстати, следует обратить внимание на восприятие Бергсона Шарлем Пеги. Оно было в высшей степени созвучно Марселю уже потому, что Пеги дал христианское прочтение его творчества. Обращение Пеги-поэта к мистерии надежды не могло остаться незамеченным философом надежды. Кроме того, Марсель напрямую использовал идущий от Пеги концепт универсального, необрати-

мого старения (*vieillessement*) для критики Ницше<sup>22</sup>. Бергсоновские мотивы в переработке их Пеги сплетались в новом их сочетании и ракурсе в творчестве Марселя. Так и движется живая мысль, первоисточником которой в данном случае был Анри Бергсон. В глазах Марселя он велик тем, что открыл новые просторы для ищущей мысли. И тот путь, по которому пошли такие его ученики, как Шарль Пеги и Шарль Дю Бос, был особенно близок Марселю. В неприятии же Бергсона официальной французской философией Марсель видит неприязнь сциентистских догматиков к метафизической свободе духа.

Отстаивать философскую ценность мистицизма не принято в гордящихся своей научностью профессорских кругах. Поэтому борьба Бергсона, которую он вел как рыцарь опытно раскрываемой истины, была борьбой всерьез, с настоящим противником. И в эту борьбу он вступил, будучи умом в высшей степени открытым, что англичане называют *openmindedness*. Поэтому отрицать подлинность религиозного и мистического опыта Бергсон не мог – не позволяла духовная и интеллектуальная честность, верность опыту, включая и нестандартные его формы.

Кстати, «верность», «ангажированность» – все это темы уже собственно экзистенциальной мысли, предтечей которой и выступал для Марселя Бергсон. В явном виде таких понятий у него нет. Но зато есть их предвосхищение, чувствительность по отношению к ним. Именно это замечается и подчеркивается Марселем. Как мы сказали, он посылал Бергсону свои книги, в которых, в частности, развивал идею «созидающей верности». И Бергсон в своем письме с пониманием отзывается об этом марселевском понятии, оказавшемся ему достаточно близким: «Ваше понятие “созидающей верности”, – пишет он Марселю, – меня сильно впечатлило»<sup>23</sup>. Можно сказать, что марселевское обновление идей Бергсона в целом вызывало его одобрение, хотя, как мы отмечали, дневниковый, фрагментарный стиль его несколько смущал. Рубежом здесь был, конечно, Ницше. Бергсон – доницшевский философ. Марсель – посленицшевский. Стилистическое «квантование» мысли и пролагает рубеж между экзистенциальной философией Марселя и метафизикой длительности Бергсона.

<sup>22</sup> См. об этом: *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя. СПб., 2008. С. 383–387.

<sup>23</sup> *Teboul M.* Op. cit. P. 71.

Бергсона-искателя привлекают те глубоко скрытые слои реальности, которые не могут быть «одеты» в понятийные конструкции, в своего рода интеллектуальные «прет-а-порте». Поэтому двигаться в этой сфере можно только интуитивно, с помощью образов и иных подобных ресурсов непрямого говорения как мышления. Игра с готовыми элементами рационального дискурса, говорит Марсель, дело псевдофилософов, находящих в ней удобное поле для своих бесплодных упражнений. Но Бергсон не из их породы. Он устремлен к самой реальности, к тому, чтобы действительно открывать неизвестные ее пласты, ранее сокрытые. И поэтому он схож с такими фигурами, как Фрейд и Ницше, хотя стилистически и расходится с последним.

Так как Бергсона-метафизика ведет интуиция, благодаря которой искомый абсолют выступает как «по сути дела психологическая реальность», живущая подобно нам, но только несравненно более собранно и интенсивно и потому вечно длящаяся, то напрасно пытаться выразить его в рассудочных понятиях, применимых только к миру материализованному, пространственно оформленному. Здесь Марсель возвращается к самым близким ему пассажам из «Двух источников», к проблескам *теокосмогуманизма*, к которому автор этой книги пришел благодаря изучению мистиков и собственному опыту. Говоря об этих вершинах, на которые поднялась неутомимая мысль Бергсона, Марсель опять вспоминает о Феликсе Равессоне. Прорыв Бергсона к сверхтемпоральному началу, увиденному как божественная творческая жизнь, в любви своей творящая сам космос, потому что только в нем может жить свободный человек, в котором нуждается сам его Творец, и означает преодоление философом «Творческой эволюции» самого себя, а именно своей концепции длительности и самой «творческой эволюции».

Изучение восприятия Марселем Бергсона позволяет нам утверждать, что оба мыслителя характеризуются высокой степенью открытости к реальности, которая в своем живом средоточии раскрывается, согласно им обоим, скорее непосредственно и опытно, чем опосредованно и абстрактно. Но если основной тональностью мысли Бергсона выступает спиритуалистический космизм, то у Марселя мы отмечаем ее сдвиг в сторону спиритуалистического персонализма. Космизм Бергсона в целом чужд Марселю, как и бергсоновская теория интеллекта. Поэтому вы-

сокий эпистемологический статус резервируется Марселем не за интуицией, а за рефлексией, понимаемой им, однако, как *двойная рефлексия*. «Термин „рефлексия“, – говорит он, – самым ясным образом указывает на то, что отделяет мою мысль от бергсонизма или, по крайней мере, от того истолкования Бергсона, которое ему обычно дается. Я считаю, что философский метод является рефлексивным *par excellence*»<sup>24</sup>. Понятие интуиции при этом сохраняется, но в своей значимости для мысли оно явно уступает идее «второй рефлексии», выполняющей у него по сути дела как раз ту метафизически нагруженную функцию, которая у Бергсона оставлялась на долю интуиции.

Таким образом, смещение онтологического центра мысли с космоса на личность, а эпистемологического – с интуиции на рефлексию характеризует направление обновления философии Бергсона, произведенное Габриэлем Марселем, одним из самых одаренных его учеников.

---

<sup>24</sup> *Марсель Г.* Моя главная тема // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя. С. 679. Перевод мой. – *В.В.*

## Восприятие творчества Габриэля Марселя в России<sup>1</sup>

В последние десятилетия французский мыслитель Габриэль Марсель занял достойное место на философской сцене России. И это неслучайно. Русская литература и музыка послужили «трамплином» для проникновения французского философа в мир русской религиозной философии. В высшей степени знаменательно, что для сообщения о Гастону Фессару зимой 1943 г. новости о поражении немецкой армии под Сталинградом Марсель использует имя русского мыслителя Владимира Соловьева<sup>2</sup>. Шестов и Бердяев, вдохновленные Достоевским, входили в круг тех мыслителей, диалог с которыми способствовал оформлению мысли Марселя. В беседе с Пьером Бутаном он признал, что Бердяев оказал на него воздействие, хотя определить его и нелегко<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Доклад, подготовленный для международного colloquium «Перечитать снова Габриэля Марселя? Критическое обращение к “конкретной философии”» (15–17 ноября 2012 г., Лион).

<sup>2</sup> Отсылка к Вл. Соловьеву является непрямой. Марсель пишет о хороших «новостях от Соловьева» («les nouvelles de Solovief») (Gabriel Marcel – Gaston Fessard. *Correspondance 1934–1971*. Paris, 1985. P. 298). В годы оккупации Франции, говорит Анна Марсель, Габриэль Марсель в переписке использовал «личный код»: «друзья Елизаветы означали англичан, а Соловьев – русских» (*Marcel A. Biographiques. Les années noires 1940–1945* // *Bulletin de l'association «Présence de Gabriel Marcel»*. 2006. № 16. P. 74–75). Однако вряд ли какой-то другой Соловьев послужил основанием для подобного кодирования.

<sup>3</sup> Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang. Paris, 1977. P. 69.

Своим интересом к религиозной философии России и признанием ее значимости французский мыслитель сказал *fiat* всей русской культурной традиции как духовной реальности нашего мира. И вот пришло время, когда признательная Россия, воспринимая творчество Марселя как глубоко ей близкое, говорит *fiat* французской философской традиции. Тем самым происходит встреча, взаимное узнавание и признание двух великих культур одной Европы. Мы с вами являемся тому свидетелями и глашатаями.

Если для Франции, как и Запада в целом, вопрос об актуальности творчества Марселя ставится так, как он поставлен в названии нашего коллоквиума («*Relire Gabriel Marcel?*»), то для России этот вопрос формулируется как оправдание *первого* чтения его работ. Особое положение России, вытекающее из ее современной истории, в данном случае несомненно. Марсель в Советском Союзе оставался практически неизвестной фигурой. Философ, наряду с Хайдеггером и Ясперсом выступивший основоположником европейского экзистенциализма, оказавший влияние на Сартра, долгое время у нас не переводился совсем. Правда, в Советском Союзе, в условиях либерализации режима после смерти Сталина и в последующие «оттепельные» годы, в узких кругах интеллигенции, имя французского философа становится по крайней мере известным. Это относится, прежде всего, к той части интеллектуального сообщества, которая в эти годы с невероятной энергией и не без серьезного риска оказалась преследуемой, обратила свой духовный поиск к религии и к религиозно ориентированной философии.

Отношение советских властей к французскому философу было вдвойне пристрастным. И вот почему. Во-первых, он был религиозным мыслителем и не без основания считался человеком правой политической ориентации. Во-вторых, Марсель активно поддерживал политических диссидентов как в СССР, так и странах Восточной Европы, что было хорошо известно властям, которые поэтому долгое время препятствовали переводам и изучению его работ. Известный переводчик Наталья Трауберг рассказывает, что она «пыталась переводить Габриеля Марселя»<sup>4</sup>. Мотивацией для этой попытки служи-

<sup>4</sup> Трауберг Н. Сама жизнь. СПб., 2009. С. 414. Что именно она пыталась переводить и почему эта попытка ни к чему не привела, мы не знаем. Видимо, у нее не было надежды на издание перевода. Марсель находился у советской власти под гораздо большим подозрением, чем Честертон, не могущей иметь к политическим диссидентам никакого отношения.



ло то, что французский философ, подобно Льюису и Честертону, входил в список католических мыслителей и писателей. Трауберг вращалась в среде религиозно ориентированных интеллектуалов, группировавшихся вокруг известного православного священника отца Александра Меня. Этот круг людей занимался распространением в самиздате запрещенных произведений. К нему принадлежал и Михаил Меерсон-Аксенов, который, опасаясь преследований, в декабре 1972 г. эмигрировал во Францию. 20 сентября 1973 г. он беседовал с Марселем. Это было последнее интервью французского философа<sup>5</sup>. Симптоматично, что он дал его молодому русскому интеллектуалу-богоискателю, впоследствии ставшему православным священником<sup>6</sup>. Вот его первые слова, обращенные к Марселю: «M.G.Marcel, en Russie, l'intelligentsia s'intéresse de plus en plus au christianisme et se tourne vers la pensée chrétienne de l'Occident» («**месье Габриэль Марсель, интеллигенция в России все больше и больше интересуется христианством и обращается к христианской мысли Запада**»). В этих словах, сказанных 40 лет назад – ключ к пониманию причин резко возросшего в последние десятилетия в нашей стране интереса к французскому философу.

Итак, первые контакты с мыслью Марселя в 60–70 гг. происходили в двух связанных, но не совпадающих социальных кругах. Во-первых, в среде академических исследователей, входивших в состав официального философского сообщества и, во-вторых, в неофициальных кругах интеллектуалов религиозной ориентации, при этом неважно, православной или же католической. Конечно, между указанными социальными группами существовали контакты. Так, например, первый известный нам перевод текста французского философа был сделан Владимиром Бибихиным, православно ориентированным интеллектуалом, но связанным с официальными философскими и культурными учреждениями. Он перевел статью Марселя «**Pour une sagesse tragique et son au-delà**» из книги «**К трагической мудрости философии и за ее пределы**» (1968)<sup>7</sup>. Перевод вышел 16-тысячным тиражом в то время, когда идеологический прессинг над культурой и философией стал заметно ослабевать.

<sup>5</sup> Interview de Gabriel Marcel // Le Messager orthodoxe. 1973. № 62–63–64. P. 43–56.

<sup>6</sup> В настоящее время отец Михаил является настоятелем храма Христа Спасителя в Нью-Йорке.

<sup>7</sup> *Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы* // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 404–419.

Изучение творчества Марселя ведет свой отсчет со второй половины 60-х гг., начиная со статей Гаянэ Тавризян, пионера марселеведческих штудий в нашей стране<sup>8</sup>. Разумеется, эти работы несут на себе следы той эпохи, когда марксизм был государственной идеологией. Но внимание образованной публики к Марселю тем самым было направлено. О французском философе по крайней мере кое-что знают. Правда, его книги читаются в оригинале немногими. За исключением упомянутой выше статьи их переводы пока отсутствуют. Эти годы я хорошо помню. У некоторых моих друзей на полках стояли книги Марселя. А его мемуары распространялись в самодельных копиях на языке оригинала. Иными словами, в 70–80 гг. Марсель уже присутствует в сознании немногих русских интеллектуалов, читающих по-французски или на других европейских языках. Но по-русски его еще нет.

В России всегда было не так уж мало образованных людей, свободно читающих на иностранных языках. Были такие люди и среди известных философов. Назову два имени: Михаил Бахтин и Мераб Мамардашвили. Бахтин уже в начале 20-х гг. пришел к диалогически-персоналистическому мировоззрению, которое примерно в эти же годы было высказано Марселем, Бубером, Эбнером и некоторыми другими мыслителями. Из сохранившихся рабочих тетрадей Бахтина известно, что он изучал работы Марселя «*Esquisse d'une phénoménologie de l' Avoir*» и «*Réflexions sur la foi*», включенные в книгу «*Être et Avoir*» (1935), и оставил об этом записи. Бахтин был арестован в 1928 г. Лишь в 60-х гг. он вернулся из ссылки в Москву и смог брать из библиотеки Академии наук интересующую его литературу. Среди этих книг была упомянутая книга Марселя.

Бахтин обращает внимание на самые для него интересные места в ней, сжато излагает их по-русски, редко позволяя себе что-то добавить от себя. Но иногда он это делает. В частности, Бахтин использует курсив там, где у Марселя он отсутствует. О чем это говорит? Он выделяет курсивом то, что у Марселя выступает характеристиками антропологических типов, различаемых по своему

---

<sup>8</sup> *Тавризян Г.М.* Этика экзистенциализма и христианская мораль // Современный экзистенциализм. М., 1966; *Тавризян Г.М.* Г.Марсель: между христианским экзистенциализмом и «новым орфизмом» // Философия. Религия. Наука. Критический анализ современной буржуазной философии. М., 1988. С. 158–187.

отношению к оппозиции «иметь – быть». Тип, представляющий полюс «иметь», обозначается им как *идеолог*, а на противоположном полюсе («быть») симметричный ему тип выступает двояко: как *мыслитель* и как *художник*. В тексте Марселя эти курсивы отсутствуют. Значит, Бахтина как гуманитарного теоретика, прежде всего, интересует человеческое измерение, воплощающее это фундаментальное различие, введенное Марселем. Характерно еще и то, что в конце своего конспекта «Очерка феноменологии обладания» он переводит на русский язык те марселевские высказывания, под которыми подписался бы не только он сам, но и близкие ему по духу Вяч. Иванов и Достоевский<sup>9</sup>.

Кроме того Бахтин находит у Марселя подтверждение своей критической позиции по отношению к структурализму. В разрозненных записях мы читаем такое его высказывание: «Мое отношение к структурализму. Против замыкания в текст... Последовательная формализация и деперсонализация, все отношения носят логический (в широком смысле слова) характер. Я же во всем слышу голоса и диалогические отношения между ними»<sup>10</sup>. Собственная позиция видится ему контрастной по отношению к структурализму с его «текстолатрией» и монологизмом, сводящими диалогическо-персоналистическую природу мысли и слова к логическому формализму безличных структур. В унисон с французским философом он подчеркивает, что познание целостной личности возможно только в форме открытого и принципиально незавершенного диалога. Применяемые Бахтиным категории «специализации» и «абстракции» выступают у него по сути дела характеристиками марселевского мира «обладания», противопоставляемого миру подлинного «бытия». Оба мыслителя согласны в том, что без огромных потерь свести гуманитарное познание к одной лишь объективирующей безличной установке невозможно. Отношение «Я – ты» лежит в основании личного бытия, его диалогической природы. Это и записывает Бахтин в своем конспекте работ Марселя, мысль которого ему предельно близка в философском плане.

Мераб Мамардашвили читал Марселя в 60-х гг., когда работал в редакции международного журнала «Проблемы мира и социализма», которая находилась в Праге, т. е. в те же примерно годы,

<sup>9</sup> Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 6. С. 392.

<sup>10</sup> Там же. С. 434.

что и Бахтин. Свое отношение к мысли Марселя он сформулировал в недавно изданных лекциях о современной философии, которые в 1978–1979 гг. читал студентам ВГИК. Лекции эти пользовались успехом не только у студентов, но и у широкой публики. В них свободно говорилось то, что в печатном виде не всегда можно было сказать в те годы. Образ французского философа рисуется Мамардашвили в целях ознакомления аудитории с практически неизвестным ей мыслителем. Хорошо известен Сартр, набирает свою известность Хайдеггер, переводится Ясперс, читается по-русски и делается популярным Камю. Но не Марсель! О нем почти ничего никому неизвестно. Поэтому Мамардашвили несколькими штрихами вписывает его в общую картину современного экзистенциализма. Надо сказать, что собственная мысль Мамардашвили близка к феноменолого-экзистенциальному стилю философствования. Но, на наш взгляд, он ближе к Мерло-Понти, чем к Марселю, которого справедливо считал мыслителем с явной религиозной ориентацией, от чего сам не мог не дистанцироваться. Правда, атеистом его назвать нельзя. В этом он близок к Хайдеггеру. Кроме того, Мамардашвили как советский философ прошел школу Гегеля и Маркса и нашел в ней немало поучительного, что одно время питало его собственную мысль. Этим он заметно отличается от Марселя, всегда критически относившегося к основоположнику «научного коммунизма».

Мамардашвили характеризует Марселя как контрастную к Сартру фигуру. Он основательно вчитывался в Сартра, писал о нем. В указанных лекциях он подчеркивает «чужовидность» его философского таланта, развитию которого повредила политическая ангажированность. Счастливо избежавший ее Марсель поэтому смог, говорит он, развить свою религиозно ориентированную метафизику. Сопоставление этих философов Мамардашвили заканчивает шокировавшей нас фразой: «Правда, от Марселя при всей его добродетельности иногда исходит какая-то смертельная скука»<sup>11</sup>. Быть может, он хочет сказать, что «чужовидный», изнутри разорванный «адом социально-политической ангажированности» Сартр скучным уж никак не бывает? Эта фраза показывает, что, несмотря на некоторое сходство между ним и французским филосо-

---

<sup>11</sup> Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. М., 2010. С. 494.

фом «онтологического таинства», Мамардашвили, с его чрезмерной подозрительностью философского пуриста к религиозному измерению мысли, остался достаточно далеким от Марселя.

Марсель видится Мамардашвили стоящим на пересечении двух течений мысли: он «экзистенциалист» и одновременно «метафизик». Поэтому о нем можно говорить в изложении экзистенциализма, но также «и в контексте рассказа о религиозной философии, или метафизике»<sup>12</sup>. В эпоху увлечения Марксом, Фрейдом и Ницше возрождение религиозной философии выглядит, по слову Мамардашвили, «странным»<sup>13</sup>. Тем не менее в мысли Марселя, ставшей событием в истории европейской философии, эта странность произошла. Поэтому его правильно называть «экзистенциалистским метафизиком». Марсель, говорит Мамардашвили, «интереснее в качестве метафизика, чем остающийся традиционным томизм»<sup>14</sup>, потому что у него обновляется сама метафизика, или «первая философия». Но в то же время для него Марсель в качестве метафизика «немножко затемняет дело» экзистенциалистской метафизики, «именно потому, что он глубоко религиозный человек»<sup>15</sup>. Глубокая религиозность рассматривается им как помеха для чистоты метафизической мысли. Поэтому в качестве образцового экзистенциалистского метафизика он берет Хайдеггера, а не Марселя. Здесь мысль Мамардашвили несвободна от противоречия: с одной стороны, у него «метафизика» – синоним религиозной философии, а с другой стороны, он противопоставляет эти понятия.

Отстранение от «духа абстрактности», понимание нетождественности интеллекта и духа и, соответственно, отталкивание от эксцессов рационализма и интеллектуализма, но без утраты критической рефлексии при работе мысли – вот общее у этих мыслителей. Кроме того, для Мамардашвили характерна тема духовно ценного *усилия*, близкого к тому, что у Марселя обозначается словом *sursum*, отсылающего в своем философском генезисе к Мен де Бирану и Бергсону.

<sup>12</sup> Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. М. С. 494.

<sup>13</sup> Там же. С. 478.

<sup>14</sup> Там же. С. 479.

<sup>15</sup> Там же.

Итак, в советский период Марсель остается практически вне философской сцены, о нем почти нет научных статей, его работы не переводятся, ссылки на них крайне редки. Ситуация начинает меняться в конце 80-х и в 90-х гг. По сути дела Марсель вошел в нашу философскую жизнь вслед за возрождением интереса к русскому религиозно-философскому ренессансу. И это не случайно. Действительно, в начале XX в. Франция и Россия переживали сходные культурные события: русский Серебряный век с его подъемом интереса интеллектуалов к православию во многом схож с явлением католического обновления во Франции. Волна обращений деятелей русской культуры в православие изоморфна подобной волне обращений в католицизм среди французских интеллектуалов. Поэтому когда у нас стали массовыми тиражами переиздаваться Вяч. Иванов, Бердяев, Франк, Шестов, о. Георгий Флоровский, о. Сергей Булгаков и другие представители русского религиозно-философского ренессанса, с некоторыми из которых Марселя связывали не просто общие умонастроения, но и дружеские связи, то неудивительно, что вслед за их появлением на сцене культурной жизни России появились и труды Габриэля Марселя. Вместе с ними и с появившимися о нем работами французский философ постепенно стал занимать достойное место в новых поисках и исследованиях. Первым исследователем и квалифицированным переводчиком Марселя, как я уже говорил, была Гаянэ Тавризян. В 1995 г. вышел сборник ее переводов французского философа под названием «Трагическая мудрость философии»<sup>16</sup>. В нем были опубликованы переводы таких работ Марселя, как «Экзистенция и объективность», «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему», первая часть книги «Человек, ставший проблемой» и беседы с Полем Рикёром. Книга была издана тиражом в 50000 экземпляров и стоила невероятно дешево. Она широко разошлась и позволила всем желающим познакомиться с мыслью французского философа, представить ее своеобразие. За год до этого в Новочеркасске вышел перевод первой части книги «Быть и иметь»<sup>17</sup>. Если первую названую выше книгу подготовил специалист в области истории философии, то в данном случае ее создателями были любители-энтузиасты. Это говорит о том, что духовный

<sup>16</sup> *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избр. работы. М., 1995.

<sup>17</sup> *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.

поиск охватил множество людей по всей стране, и они самостоятельно, на свой страх и риск, развивают активность в этом направлении. Это пример культурной инициативы снизу, независимой от государственных институтов. Значит, верен сделанный выше вывод: возвращение в нашу современность культуры Серебряного века с присущим ей пафосом духового возрождения поставило в фокус созидательного интереса имя автора «Метафизического дневника». Кстати, сам этот дневник был также вскоре переведен и издан в Санкт-Петербурге<sup>18</sup>. А еще раньше в переводе Тавризян были опубликованы четыре пьесы Марселя<sup>19</sup>.

Теперь я должен сказать о своем вкладе в русское марселеведение. Были переведены, снабжены примечаниями и вступительными статьями следующие книги, представляющие собой переводы работ Марселя: 1. *Essai de philosophie concrète*. 1967<sup>20</sup>. 2. *Présence et immortalité*. 1959<sup>21</sup>. 3. «*Tu ne mourras pas*». 2005<sup>22</sup>. Скажу два слова о последнем издании. Инициатором его была госпожа Анна Марсель, подготовившая антологию избранных текстов французского мыслителя. Книга эта рассчитана на массового читателя. Ее перевод был издан в Петербурге и быстро разошелся.

Кроме того, были переведены статьи, лекции, выступления и две главы из мемуаров Габриэля Марселя, вошедшие в две книги его избранных работ<sup>23</sup>. Впервые были переведены и изданы с примечаниями и исправленными датировками все хранящиеся в РГАЛИ 25 писем Марселя Бердяеву. Были переведены и опубликованы два письма Бердяева Марселю, а также некролог, написанный Марселем по случаю смерти его русского друга. Изучение наследия Габриэля Марселя в контексте западной и русской мысли оформилось в монографию<sup>24</sup>. Был написан ряд статей о его творчестве, а также переведены и изданы работы Этьена Жильсона и Поля Рикёра о философской мысли Марселя.

<sup>18</sup> *Марсель Г.* Метафизический дневник. СПб., 2005.

<sup>19</sup> *Марсель Г.* Пьесы. М., 2002.

<sup>20</sup> *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М., 2004.

<sup>21</sup> *Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избр. работы. М., 2007.

<sup>22</sup> *Марсель Г.* Ты не умрешь. СПб., 2008.

<sup>23</sup> *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб., 2013. Часть статей Марселя вошла в книгу «Присутствие и бессмертие. Избр. работы». М., 2007.

<sup>24</sup> *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. М., 2008.

Сделаем выводы: Марселю близка русская культура и религиозная философия, развивавшаяся на ее почве, но и опиравшаяся на западную традицию. Ядро философского мировоззрения Марселя составляет христиански ориентированный спиритуализм. Его философию, несмотря на протесты философа, все-таки можно обозначить как христианский экзистенциализм. Из всех предлагавшихся кратких «изматических» характеристик его философии («неосократизм», «новый орфизм», «экзистенциальный теизм», «христианский экзистенциализм» и др.) эта, на наш взгляд, самая точная. Однако по понятным причинам любая краткая формула применительно к философии мало что значит.

Теперь, отвлекаясь от своеобразия восприятия Марселя в России, я попытаюсь ответить на вопрос нашего коллоквиума и пояснить, почему его «конкретная философия» становится все более актуальной. Наш язык напичкан абстракциями, но живем мы конкретно. Экзистенциальная философия Марселя устремлена к постижению человека в духовно значимой конкретности его существования. Тенденция к конкретности существует в европейской философии давно. Например, во Франции есть основания ее связывать с философией Мен де Бирана, на которую Виктор Дельбос, университетский учитель Марселя, считал похожей мысль своего ученика. В Германии, Гегель был философом, учившим, по слову Ивана Ильина, о «конкретности Бога и человека». Марсель уловил эту тенденцию и выразил ее в убедительной оригинальной форме. В этом я вижу его значение для нашего времени.

Современная ситуация характеризуется нарастающим расхождением универсального пространства понимания. Прежде оно репрезентировалось фигурой «властителя дум», универсально значимого мыслителя. Но эта фигура все больше и больше вытеснялась «специалистом» с узкой и потому технологической по своему характеру компетенцией. Поэтому возникла и в настоящее время только возрастает потребность в компенсации эксцессов подобной специализации. Минимизировать опасность такого развития можно при условии, что философ будет говорить об универсальных ценностях и истинах обычным человеческим языком, не прячась за специальным терминологическим жаргоном. *Сократическая и художественная* манера присутствия философа в культуре, убедительно представленная творчеством Габриэля Марселя, позво-



ляет этого достичь. Вот в чем мне видится главная причина его актуальности. Художественность здесь надо понимать как решительное преодоление *l'esprit d'abstraction* (духа абстрактности) в конкретной гуманомерности философской речи, что требует ее освобождения от односторонней ориентации на научный стиль дискурса. Однако возникающее при этом обращение к средствам, используемым в искусстве и литературе, не должно сопровождаться разрывом с самоотчетностью философского мышления как рефлексивного поиска истины. Философия Марселя именно это нам и продемонстрировала и поэтому она столь актуальна сегодня.

В свете «конкретной философии» Марселя нужно заново приглядеться к «экзистенциализму». Износ экзистенциалистской «волны» имел место. Но его, на наш взгляд, преувеличили. Даже такой историк, как Пьер Адо, считал, что «экзистенциализм» невозвратно ушел в прошлое. Однако он сам своим пониманием философии как «духовных упражнений» заставил нас с большим вниманием отнестись к этой якобы навсегда отхлынувшей «волне». От чрезмерной замороженности научностью современную мысль спасают именно такие философы, как Пьер Адо, и, особенно, Габриэль Марсель, внесший доминантную ноту христианского спиритуализма в эту идущую с греко-римской античности тему. Поэтому его «конкретная философия» становится такой актуальной.

## Актуальность философской мысли Габриэля Марселя<sup>1</sup>

Я благодарен «Русскому журналу» за проявленный интерес к моим работам. Вопросы, сформулированные редактором журнала, представляются мне затрагивающими важные, можно даже сказать, «болезненные» зоны культуры. В первом вопросе спрашивается о том, *«когда произошла утрата единого образа “цивилизующей” роли науки? Какие философские усилия могут быть приняты для того, чтобы этот образ восстановить?»*. По сути дела речь в нем идет о том, что разум как единое основание всей цивилизации сегодня предстает в виде своих «осколков», культура давно уже распалась на гуманитарную и естественнонаучную, наука специализировалась и оторвалась от общества, некогда единый и подлинно универсальный разум уступил место локальным рациональностям и т. п. Процесс, который к этому привел, не без оснований связывают с подъемом позитивизма, с быстрым и непредсказуемым техническим прогрессом и т. п. Социально-антропологические моменты этого процесса известны и описаны в гуманитарных науках и собственно философии. Я попытаюсь кратко ответить на заданный мне вопрос.

Итак, когда же был утрачен единый цивилизующий образ науки, разума в целом? В ту эпоху, когда формировался проект модерна, в XVII в., универсалистский образ разума удерживался и в

---

<sup>1</sup> Вопросы редактора «Русского журнала» ([www.russ.ru](http://www.russ.ru)) Александра Маркова, представленные здесь в сокращенном виде и выделенные кавычками и курсивом, послужили основой для данного текста.

полной мере культивировался. Мы это видим по творчеству и деятельности таких мыслителей, как Декарт или Лейбниц. Впоследствии рост и дифференциация наук были стремительны. Но Просвещение еще хранило универсалистские притязания, хотя в эту эпоху фигур, аналогичных выше названным, уже не было. Даже в немецком идеализме, начатом Кантом, мы не можем никого поставить в один ряд с Декартом или Лейбницем, которые были основателями как новой науки, так и новой философии во всем целостном объеме единой миссии человеческого разума. В умозрительно-теоретическом аспекте философского разума движение немецкого идеализма, конечно, продолжило традицию великих метафизиков классического века и углубило универсализм Просвещения (у немцев здесь значительной является фигура Гердера, у французов – энциклопедисты). Но разрыв с позитивными науками, менее всего заметный у Канта, уже обозначился со всей силой и у Гегеля и у Шеллинга, включая, пусть и с известными оговорками, и его натурфилософский период. Последующие события в интеллектуальной сфере привели к глубокому размежеванию наук и философии, гуманитарной культуры и естественнонаучной. Возникла во всей остроте проблема «отчуждения человека», стали выдвигаться проекты ее решения, которые по сути дела были попытками восстановления универсалистской миссии единой Науки, всеобщего разума. Всякая серьезная философия с тех пор по-своему занималась решением этой проблемы. Книга Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» посвящена как раз попытке вновь обрести утраченное единство разума. Религиозные философии по-своему делают то же самое: в их случае таким интегратором выступает религиозное мирозерцание, которое по своей природе универсально. Ввиду уже сказанного, хочу обратить внимание на то, что любая глубокая философия «собирает камни». И если философии суждено выжить в сегодняшних условиях, то задача целостного осмысления всего предприятия под названием «феномен человека как *homo sapiens*» **будет снова ставиться, и будут опять предлагаться** пути ее решения. Разумеется, речь идет о творческих поисках, а не о каком-то закрывающем проблему окончательном ее решении. Таких решений у проблем мировоззрения и философии просто не существует.

Теперь перейду ко второму вопросу. Проектирует ли человек свое культурное «тело» ответственным образом и при полной ясности осознания всего, что захватывается в него и в его историко-социальный контекст? Вот по сути дела то, о чем спрашивается в этом вопросе. Речь в нем идет о том, как проекты синтетической культуры, выдвигавшиеся различными европейскими мыслителями, претворяются в жизнь. На мой взгляд, этот вопрос ставится в перспективе того понимания философии, которое я назвал «философской инженерией цивилизации»<sup>2</sup>. Позитивизм Огюста Конта удачно, на мой взгляд, иллюстрирует такое понимание философии.

Остановлюсь на этой фигуре, чтобы показать, насколько велик ресурс спонтанности, а значит, и творчества в такой культурной сфере, как философская мысль. Если мы вспомним духовно-интеллектуальный маршрут самого создателя позитивистского направления, то увидим по крайней мере недостаточность предложенного им понимания философии. В жизни, а значит, и в творчестве Конта были два знаменательных «виража». Первый из них случился тогда, когда он понял нередуцируемое своеобразие феномена жизни. В результате этого вся его колоссальная конструкция системы наук существенным образом обнаружила свою недостаточность: в ней не нашлось места для целевой причинности, которая вместе с осознанием нередуцируемости феномена жизни утвердила свою научную легитимность в глазах Конта. Второй «вираж» связан с его личным опытом в поздние годы. Если озарение феноменом жизни внесло в систему родоначальника позитивизма ноту органицизма, если не витализма, заставив обратить внимание на «логику живого»<sup>3</sup>, то его позднее увлечение поэзией и музыкой помогло ему, по слову Феликса Равессона, «увидеть науку с более высокой точки зрения, чем это позволяли ему его математические познания»<sup>4</sup>. Для Конта в качестве онтологического приоритета, дающего основание всему в мире человека, в том

<sup>2</sup> *Визгин В.П.* На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 594.

<sup>3</sup> Это сблизило построения французского позитивиста с исканиями Маркса как философа. Понятно, что и определенная параллель с Гегелем здесь оказывается уместной.

<sup>4</sup> *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX-e siècle. P., 1984. P. 131.

числе и научному освоению действительности, выступила сфера нравственности, моральное сознание. Возникло то, что было названо потом «полупозитивизмом»: со своей репрезентацией в качестве материалистической доктрины жесткий сциентистский рационализм порывал в моральной сфере, где сохранялся идеализм. От поверхностного физикалистского позитивизма Конт перешел к «позитивизму моральному», в рамках которого низшее объясняется исходя из высшего. В результате его рационализм увенчался своеобразным метафизическим апофеозом сердца: «Интеллект создан, – говорил Конт, – для того, чтобы быть слугой, сердце же – чтобы быть повелителем»<sup>5</sup>.

Пример с «зигзагами» творческого пути Конта интересен тем, что показывает внутреннюю связь *науки о цивилизации* (ею хотел быть позитивизм) с *метафизикой культуры*, которая невозможна без прояснения религиозных оснований культуры. Поэтому для оценки возможностей философии в направляющем культурное творчество ориентировании нужно не только развести культуру и цивилизацию, веру и разум, сакральное и профанное, но и свести их вместе, показав их внутреннюю близость, несмотря на видимый и вообще-то несомненный разрыв между ними.

В этом вопросе момент, структурирующий выявляемую в нем трудность, задан на мой взгляд, прежде всего, утверждением о том, что *«новые исторические и социологические подходы ставят непроходимую стену между интеллектуалом-экспертом, оценивающим культурные процессы, и тем обществом, за которым он наблюдает»*. В нем обращается внимание на непреодолимый разрыв в некогда едином пространстве самопонимания человека. Это означает, что теперь интеллектуал-эксперт говорит на таком усложненном, оснащенном специальной терминологией языке, что его дискурс не прочитывается тем, о ком как о социальном атоме он выносит свои научно обоснованные или считаемые таковыми вердикты. На смену образа философа, позиционировавшего себя как *универсального* и потому без посредников доступного в своем слове для широкой публики (последним таким из крупных философов XX в. Фуко считал Сартра), приходит *специалист-эксперт*.

---

<sup>5</sup> Конт говорит об этом в своей книге «Politique positiviste» (P., 1851–1854). Цит. по: *Ravaisson F. De l'habitude. La philosophie en France au XIX-e siècle. P., 1984. P. 135.*

С тем, что такая тенденция действительно имеет место, трудно не согласиться. Но это *только тенденция*. В культурных процессах и событиях сама формирующая и оформляющая их «материя» исключительно подвижна, «волатильна». Ведь ею выступает человеческое сознание во всем своем объеме, со всем, что есть в нем неизвестного. Манипуляция сознанием возможна и, к сожалению, в гораздо большей степени, чем поначалу можно было предположить, но, тем не менее, невозможно не видеть ее принципиальные пределы, которые, кстати, не статичны, а динамичны. Дело в том ведь, что человек не хочет, чтобы им извне манипулировали. Поэтому здесь действуют только «тенденции», и нет окончательности и завершенности. Правильнее говорить не о смене одной фигуры другой, не об уже свершенной и окончательной замене философа-универсала экспертом-специалистом, а о том, что одна из них уходит в тень, как бы в запас, но так, что снова может появиться, активно воздействуя на агентов общественных и культурных процессов. Я бы сказал, что сам Фуко на самом деле был даже не столько узким специалистом-экспертом, сколько философом-универсалом, но с акцентированным антиуниверсалистским дискурсом. Значительное и, быть может, даже растущее воздействие его на достаточно широкую публику подтверждает это.

Вот здесь возникает потребность, во-первых, указать на фигуру Габриэля Марселя, этого вполне традиционного в указанном смысле философа, а во-вторых, на ее примере показать, что расслоения *«единого пространства понимания»*, о чем уже говорилось выше, можно если и не избежать, то по крайней мере минимизировать его опасность. Это достижимо при условии, что философ научится говорить обычным человеческим языком, не прячась за специальным терминологическим жаргоном. В возврате философии к сократической и, что не менее важно, на мой взгляд, к художественной манере присутствия в культурном пространстве – вот в чем мне видится значение Марселя. Художественность здесь надо понимать как сознательное преодоление «духа абстрактности» в «конкретности» философской речи, которое достигается ориентацией на искусство и литературу, но без утраты базовых констант философского мышления как поиска истины. У Марселя для этого были вполне определенные предпосылки и средства, как, скажем, использование семантического потенциала интонации высказыва-

ния, персоналистическая и диалогическая манера дискурса, обращение к показательным примерам из обыденной жизни, к драматически напряженным и всеобщим значимым ситуациям.

Приведу, следуя его манере, которую считаю позитивной в нашей философской ситуации, пример из истории мысли. В середине XVIII в. французская философия практически не отличалась от французской литературы: она была ее, быть может, самой важной частью. Французское же общество с еще более ранних времен было пропитано литературной культурой. Поэтому послание философа свободно, без каких-либо помех, читалось публикой и оказывало прямое воздействие на культурные и социальные процессы.

«Без Руссо не было бы революции» – эта фраза Наполеона не только констатация факта, но и некое историческое событие, продлевающее историческую долгоживучесть сил, «упакованных» в слова Руссо. Кстати, интересно обратить внимание на то, что обществоведческий дискурс с большей научной основательностью развивал, кстати, не Руссо, а, например, Монтескье. Но переворот в умах и в жизни всех произвел именно этот литературный бродяга, не обладавший, кстати, большой ученостью, но зато наделенный несравненным даром художественного слова и сумевший уловить только что подававший тогда робкие признаки жизни культурный «тренд».

В начале 90-х гг. ушедшего века у нас с завидной настойчивостью разрушалась «литературоцентричность» культуры. Чем ее заменили? Наукоцентризмом? Но наука всегда труднодоступна и служить *«единой системой понимания»* не может. Ведь говорить без профанации на языке настоящей науки можно на научных семинарах, а не в салонах, не в массовых изданиях. И в эпоху «литературоцентричного» сознания наше общество было обществом с высоким статусом науки в глазах публики. Тогдашнее образованное общество с его склонностью к литературе было ориентировано одновременно и на науку. Оно было, одним словом, *культуроцентричным*. А вот сейчас этого нет. Стойким остается впечатление, что культура не просто изменилась вместе с обществом и его ценностями, но и утратила свою прежнюю высоту, причем всякая – и научная и литературная. Это обусловлено в числе прочего тем, что произошло нарушение системы ее коммуникации с обществом, ее социального присутствия и статуса. Эрозию культурных интегра-

торов общества – вот что мы констатируем. Его теперь интегрируют не столько культурные матрицы, сколько рыночные, экономические. Они, конечно, не могут действовать на культуру, не интегрируясь, не обретая статуса культурных представлений. Но их чужеродность культуре от этого становится только очевиднее.

На заре XIX столетия в постреволюционной Европе, из культурного пласта которой вышли все упомянутые в заданном мне вопросе философы (Дильтей, Бергсон, Бердяев, Марсель, Ал. В. Михайлов), паневропейский культурный проект во многом был задан Жерменой де Сталь, собственную философию которой можно обозначить как *энтусиастическое отношение к культурному делу*. В этом проекте соединился опыт немецкого идеалистического движения с гуманитарным французским импульсом. Все эти мыслители его по-своему развивали. Они и сейчас воспринимаются как философы культуры *большого стиля*, к которым, увы, я не могу отнести даже Мишеля Фуко, не говоря уже о *mineques*.

Если же мы остановимся прежде всего на фигуре Габриэля Марселя, то философия в свете уроков, извлекаемых из его опыта, должна снова научиться говорить обыкновенным человеческим языком, овладеть искусством обычной, понимаемой без посредников литературной речи. Захватывать и увлекать она должна научиться не только умы, рвущиеся к новым познаниям, но и сердца: уроки Конта, Мен де Бирана, Бергсона, русских религиозных философов говорят нам об этом. Итак, я возвращаюсь к прямому ответу на второй заданный мне вопрос: философия культуры большого стиля (так бы я предпочел сказать вместо выражения «*культурология*»), образцом которой названы здесь синтетические концепции культуры Бердяева, Марселя, Михайлова, Дильтея и Бергсона, остается возможной и в наши дни. Эти имена я бы сгруппировал так: Бергсон, Марсель и Бердяев, с одной стороны, Дильтей и его русский гомолог Ал. В. Михайлов – с другой. Бергсон, Бердяев, Марсель удобопонятны для широкой, но, конечно, с некоторым и, по современным меркам, немалым культурным уровнем публики. Это, заметьте, франко-русские авторы с характерной для них литературной стилистикой речи. А другую группу составляют ориентированные на германскую науку и ученость умы – они уже только поэтому несколько менее понятны для широкой публики, чем авторы первой группы. Так вот я считаю, что сегодня для повыше-



ния степени действенности философии необходимо повернуться к *франко-русским* культурным традициям и стилям мысли – к более персоналистическим, гуманитарно ориентированным и литературным. Профессорская философия в германском духе чрезмерно специализировалась, ее подчеркнута наукоцентрический, тяготеющий к собственной автономии дискурс стал легко доступным для бесплодного вращения в диалектической концептуальной машине.

Прежде чем перейти к ответу на следующий вопрос, я хотел бы разделаться с замечаниями в связи с предыдущим. В нем подчеркивается, что выше названные философы размышляли *«об уже завершившихся путях европейской культуры»*. Я не думаю что то, о чем они размышляли – это действительно «завершившееся», «пройденное», а потому антикварно-музейное для наших дней. В культуре завершившийся путь – тупик. Даже химию флогистона нельзя, однако, назвать тупиком. Все эти авторы остаются нашими современниками. У меня даже такое впечатление, что они современнее многих других авторов, копирующих внешние приметы нашей эпохи, но вовсе не глубоко проникающих в ее дух. Настоящая философия, и в этом один из уроков Габриэля Марселя, вообще всегда в пути, в поисках, которые не кончаются. Такова и культура. То, что она находит в качестве своего путеводительного маяка, лежит за горизонтом чистой имманентности, в сфере трансцендентного.

Меня спрашивают, *«что же двигало всеми этими мощнейшими культурологическими движениями»?* Двигали глобальные культурные проекты Европы – христианство (явно в случае Бердяева и Марселя и даже Бергсона) и наукоцентристский проект модерна в случае Дильтея (он, конечно, тоже имел свои религиозные корни, но сейчас обсуждать это я не буду). В этом проекте, прежде всего на его не самых ранних стадиях, наукой пытаются заменить религиозное сознание со всем присущим ему социо-культурным контекстом. Попытки эти, однако, срываются, как это было, например, у Конта: осознание трансцендентного секуляризируется, но в преображенном виде сохраняется. Истории культуры присущ характер драмы, которая не кончается, пока жив сам человек. И только узко специализированные «препараты» гуманитарной «материи» можно подвергать под относительно строгие научные концепты. Обо всем же массиве дви-

жущейся культуры и истории в целом нам вернее и правдивее говорят великие драматурги, чем ученые, стремящиеся строго законосообразно описать человеческую реальность, уподобив ее естественнонаучной вещной реальности. Кстати, драматургом был и Габриэль Марсель, и поэтому он не на словах только принимал принципиальную открытость «феномена человека».

Все эти проекты, конечно же, являются «синтетическими»: духа синтеза в них действительно нельзя не заметить. Синтеза чего? Прежде всего, синтеза великих культурных начал. Главным для Европы является совмещение античной языческой культуры и христианства. Культура Европы *двухосновна*. И основания эти вовсе не примирены раз и навсегда: они находятся и по сей день в фазе перманентно идущих попыток их синтеза, размежевания, борьбы.

В следующем вопросе спрашивается о близости философской мысли Габриэля Марселя к традиции русской философии, к «духу русской идеалистической философии». Здесь необходимо уточнить: Марселю близка русская *религиозная* философия. Что же касается идеализма, то он с ним боролся как с типичным проявлением «духа абстрактности» в философии, пытаясь открыть путь к конкретной философии (*la philosophie concrète*). Преодолению идеалистического направления (в начале XX в. он выступал главным образом в форме неокантианства) посвящен уже «Метафизический дневник» (1927), в котором Марсель сформулировал свои основные темы и подходы, ознаменовавшие возникновение экзистенциальной философии в послевоенной Европе. Отвержение идеализма из-за его абстрактности и чрезмерного интеллектуализма не означало, конечно, присоединения Марселя к материализму. Ядро философского мировоззрения Марселя составлял христианский спиритуализм. Его философию можно обозначить и как христианский экзистенциализм и как христианский сократизм, учитывая ее диалогический характер. Вообще, краткая «формула» применительно к философии в глазах Марселя мало что значит. Он всегда подтрунивал над нетерпением светского общества, писателей и журналистов, узнать, в чем же состоит выраженная в двух словах философия того или иного мыслителя.

Однажды с просьбой компактно сформулировать главное в его философии к нему обратился известный романист Жорж Дюамель. И Марселю пришлось в ответ на это сказать, что ме-

сье Дюамель – великолепный писатель, но он ничего не смыслит в философии. Философия – особая культура, традиция, дело тонкое, и редко встречаются люди, творчески одаренные в этом искусстве, чувствующие его глубоко и изнутри своего опыта. Габриэль Марсель – один из таких умов. Его близость русской религиозной философии, тем мыслителям, прежде всего, которые вошли в число авторов сборника «Вехи», была не просто резонансом философских идей, а чем-то большим. Марселю была по-настоящему близка русская культурная традиция – Мусоргский, Толстой, Достоевский, Чехов, Вл. Соловьев. Я уже не говорю о том, что у него были друзья среди мыслителей и поэтов русского Серебряного века. Назову только два имени – Николай Бердяев и Вячеслав Иванов. Он писал об этих мыслителях, с ними его связывали общие умонастроения и практические культурные проекты. Культурные веяния тогда, в 20–30 гг. прошлого века, распространялись не столько в форме обезличенной информации, сколько через личные встречи и беседы, поддержанные обменом письмами и книгами. Персонализм Марселя не был философской догмой (кстати, сам он слова «персонализм» старательно избегал, как и слова «экзистенциализм») – французский философ его практиковал всем своим образом жизни и творчеством, как драматургическим и критическим, так и философским. Культуроцентрический энтузиазм, образцом которого в начале XIX в. была Жермена де Сталь, в парижской интеллектуальной среде эпохи между двух войн воплощал, например, Шарль Дю Бос, близкий друг Габриэля Марселя в ту блистательную культурную эпоху. Он и был тем человеком, который способствовал сближению Марселя с русской культурной традицией. Подобно Жермене де Сталь и Шарлю Дю Босу, человеком с космополитически расширенным культурным горизонтом был и Габриэль Марсель.

*«К наследию Марселя обращаются все реже»* – утверждает в заданном мне вопросе. Мне это суждение не представляется точным. Если мы посмотрим на динамику феномена «русского Марселя», демонстрирующую рост числа изданий его работ в русских переводах и заодно – количества публикаций о нем, то увидим, что это не так. В век сциентизма, неопозитивизма и технократического тренда в обществе, что мы сейчас и имеем, мысль таких философов, как Габриэль Марсель, никогда

не будет «модной» и популярной. И ситуация у нас в этом отношении мало чем отличается от ситуации в других странах, прежде всего, западных.

В центре внимания широких масс такой философ, как Марсель, вряд ли вообще когда-нибудь будет. Да это и не нужно. Такие мыслители – для вдумчивой работы души, ищущей духовную пору. Вот и в ГДР, за «железным занавесом», нашелся один человек, откликнувшийся на послание, услышанное им в книгах французского философа. Это был священник ордена ораторианского ордена, кстати, известного своей созерцательной интеллектуальной активностью (к нему принадлежал, между прочим, Мальбранш). Итак, в восточной Германии нашелся молодой человек по имени Зигфрид Фёльд, который не только досконально изучил творчество Марселя, но и написал о нем диссертацию и выпустил ее в свет. Он вступил в переписку с французским философом. Марсель в апреле 1969 г. ездил к нему в Дрезден и посвятил ему свою последнюю книгу – мемуары, выпущенные в свет в 1971 г. под названием «На пути – к какому пробуждению?». Марселю достаточно присутствовать в культурном пространстве для того, чтобы духовно-интеллектуальный резонанс с ним был возможен. А книги его продолжают издаваться и это будет продолжаться. Молодежь, аспиранты изучают творчество Марселя, пишут диссертации. Таких исследователей немного, но они есть. Популяризация творчества Марселя с подчеркиванием его актуальности происходит, пусть это даже единичные случаи, а не массовое явление. У нас в России нет общества Марселя, подобного тем, которые существуют в некоторых западных странах. Я сотрудничаю с французской ассоциацией «Присутствие Габриэля Марселя», получаю ее бюллетени и участвую в них как исследователь. Один из наших совместных проектов состоял в издании в русском переводе антологии избранных текстов мыслителя, подготовленный его невесткой госпожой Анной Марсель. Книга рассчитана на массового читателя. Она быстро разошлась<sup>6</sup>. Это не трактат по философии. Слава Богу, Марсель тяжеловесных неудобочитаемых «кирпичей» и не писал, чему у него нашим философом следует поучиться. Так что я не могу сказать, что у нас стали *«все реже»* обращаться к наследию Марселя.

---

<sup>6</sup> Марсель Г. Ты не умрешь. СПб., 2008.

Что же касается возможных «научных разработок», которые бы «сделали Марселя нашим современником и собеседником», то главное сделано самим Габриэлем Марселем – он сказал свое слово, драматургическое и философское, и этого слова оказалось вполне достаточно, чтобы сказавший его мыслитель мог беседовать с нами, быть де факто нашим современником, нужным нам. Чтобы быть способным к диалогу с Марселем, нам нужно только не покидать общей с ним культурной традиции, европейского духовного наследия, в котором живыми и значимыми остаются Платон и Аристотель, с одной стороны, и христианская традиция – с другой. Если же мы в нашей технологической потребительской гонке порываем с этими предельными основаниями нашей культуры, подгоняя по-большевистски время («Время, вперед!»), то лишаем себя возможности резонанса с экзистенциальной мыслью Марселя. Мы тем самым рубим сук, на котором сидим как духовные существа с определенной культурной идентичностью. Думается, мы все должны поддерживать *не низкую* планку наших творческих проявлений в культуре. Поддержание высоты и будет лучшим способом сделать возможным и даже действенным диалог и резонанс с Марселем.

Франция – страна очень тонкой и высокоразвитой гуманитарной культуры, в том числе научно-философской. Так называемый «постмодернизм», поставленный на глобальный интеллектуальный рынок этой страной, увы, культурной тонкости и вкуса вряд ли прибавил. На мой взгляд, разве что предыдущая французская философская «волна» в лице «новых философов» была еще более бесплодной. Масс-медиагическая конкуренция «звезд» не может быть образом жизни настоящей философии. Марсель видел эту опасность как никто другой. В последние десятилетия жизни его часто приглашали на радио, в прессу участвовать в разных общественных проектах. Он принимал приглашения. Но его выступления отличались сдержанностью тона и строгостью мысли, которая оставалась собой, даже будучи обращенной к относительно массовому читателю или слушателю.

В следующем заданном мне вопросе три подвопроса. Первый: «Что из наследия Марселя более всего приживается в современном мире?». У великих мыслителей все значимо. Нам дороги записки Гегеля, его юношеские наброски. Их издавал, например,

Дильтей, за что ему спасибо. Но есть разные уровни значимости. Для философа, если он вступает в глубокий диалог с другим философом, значимо у него все. Хотя в этом «всё» что-то ему ближе, а что-то близким не назовешь. Но структура значимого будет разной для каждого исследователя. Поэтому требуется «полный Марсель», как нам нужен полный Платон или полный Гегель. К сожалению, мы слишком поздно осознаем эти простые истины. Вот уже и часть переписки Марселя разошлась «по рукам». Ее надо собирать. Марсель был на редкость легко и умело пишущий человек. Писал он многим интересным людям. В РГАЛИ хранятся его письма Бердяеву. Я их перевел и опубликовал (новое издание с уточненной датировкой и примечаниями недавно вышло в свет)<sup>7</sup>. Но из писем Бердяева Марселю, к сожалению, удалось найти только два (они были опубликованы в моей книге о философии Марселя). Поле научной работы здесь огромное. Во Франции вышли и продолжают выходить издания его переписки с отцом Гастоном Фессаром, с Максом Пикаром. В культуре все держится на энтузиазме. Нехватка его приводит к торможению роста культуры в современном мире. Доступностью информации и финансовых ресурсов его заменить невозможно.

Что касается драматургии Марселя, то французского философа несколько разочаровывало то, что его пьесы не слишком часто ставились на театральной сцене. Да, надо признать, они, по крайней мере, многие, недостаточно динамичны и «сценичны». Быть может, современному театру такая самоуглубленность героев и тонкость их отношений на духовном уровне «противопоказаны». Я не буду обсуждать его драматургическое наследие. Скажу, что мне читать пьесы Марселя интересно. Он мыслил в лицах, персонажами, которые являлись ему во время его прогулок. Порой он гулял по тем же примерно местам швейцарских Альп, что и Ницше и Лев Шестов, с которым был хорошо знаком и знал его парадоксальную мысль. Так вот, на таких прогулках он выстраивал свою мысль в форме сценических диалогов персонажей будущих пьес. А эти беседы его героев, в особенности напряженные финальные сцены, и были по сути дела сгустками его «философем». Так он и жил своей персоналистической (но без персонализма, ибо любой «изм» терпеть не мог) и экзистенциальной мыслью, в

<sup>7</sup> См. «Приложение» к кн.: *Марсель Г. О смелости в метафизике*. СПб., 2013.

которой искусство драмы и искусство мыслительной рефлексии переплетались неотрывно одно с другим. Вот она, конкретная философия в действии! Вот чему нашей современной философии следовало бы поучиться.

Меня спрашивают: «С какими интеллектуальными направлениями мог бы вести диалог Марсель» сегодня? Со всеми, если они принимают минимум базовых гуманитарных ценностей. Со всеми людьми, ищущими истину, правду, как говорили у нас раньше. Он был открыт и к верующим и к неверующим, если этот базис общения у них есть. Марсель поздно принял католицизм, но фанатиком своей конфессии он не стал. Ему были близки все живые веяния в мире религиозных и вообще духовных и интеллектуальных исканий. Он не был теологом, всегда оставаясь ищущим истину философом. Но с ранних лет его занимала проблема религиозной веры. И к вере своей он подошел, глубоко войдя в ситуацию веры других – своих друзей. От атеистического и скептического позитивизма, тем более материализма, Европа уже в начале XX в. изрядно устала: глубоких запросов духа они, эти направления, не могли удовлетворить. Приведу один пример. Марсель не слишком увлекался философией науки. Но и ею он интересовался. В поздние годы ему случалось встречаться с такими учеными, как Ж.Моно, отстаивавшими точку зрения воинствующего материализма и, можно сказать, атеизма. Беседы с такими естествоиспытателями, надо прямо сказать, у него не могло получиться: не хватало общей ценностной платформы для продуктивного диалога. Но ведь были и совсем другие ученые-естественники, например, Вернер Гейзенберг. Лично с ним Марсель не встречался, но знал его поздние философские работы («Шаги за горизонт»). Он считал, что вот с такого типа учеными беседовать ему было бы интересно. Диалог с ними был бы продуктивен. Культурная глубина и широта, отсутствие идеологической зашоренности – вот условия продуктивности диалога с Марселем.

Многие беседы поздних лет Марселя нам известны. Одни из них более удались, другие менее. Из удачных назову беседу с Полем Рикёром. Из неудачных – с Эрнстом Блохом. Случай с Рикёром показателен, конечно. Поль Рикёр считал Марселя одним из своих учителей в философии. Оставаясь его учеником, он стал своеобразным, оригинальным и сильным философом, очень значительным.

Однако у него другая манера мысли. Каждый мыслитель – неповторимая личность со своим почерком, предпочтениями, сильными и слабыми сторонами. Но Рикёр чувствует проблематику Марселя как никто другой. Он написал о нем хорошую книгу. Он вжился в его мир. И сам продолжил его мысль, пусть и в другой, не в такой экзистенциальной и драматической тональности (ни драматургом, ни литературным и музыкальным критиком Рикёр, в отличие от Марселя, не был). Но в случае с Эрнстом Блохом все было прямо противоположным образом. Блох – социальный мыслитель левой ориентации, исследователь марксистского толка, посвятивший себя изучению социальных аспектов принципа надежды в истории. Ничего близкого Марселю у него почти нет, кроме слова «надежда». А тут еще условия радиобеседы были неблагоприятны для Марселя: третьи лица, беседа велась исключительно по-немецки, на языке, который Марсель знал, но все же не настолько, чтобы абсолютно на равных вести быструю беседу с говорящими на родном языке журналистами, настроенными к тому же совершенно на другую волну.

Еще меня спрашивают: *«Что из происходящего в наши дни отзывается мыслям Марселя?»*. Обратим внимание на один только момент. Я заметил, что сейчас многих интересуют мысли Марселя о телесности и воплощении. Повышенное внимание к «телу», разработки технологий тела, стратегий телесности – все это стало нашими буднями. Постструктурализм Фуко, включенный в рубрику «постмодернизма», ставил по-своему эту проблему. Ставил ее, но совсем по-другому, и Марсель. Границу между «постмодернистским» подходом к этой проблематике и марселевским ее пониманием можно обозначить как спор современного тяготеющего к материализму неоницшеанства, с одной стороны, и христианского гуманизма экуменического и открытого характера – с другой.

Остановлюсь для начала на одной конкретной биоэтической проблеме, а именно, на споре вокруг легализации эвтаназии. В плане социальной дискуссии речь идет о легитимизации добровольного решения человека о прекращении его надломленной неизлечимой болезнью жизни. Странники эвтаназии (не будем для упрощения разграничивать здесь активную и пассивную эвтаназию) апеллируют к достоинству человека, которое они видят



в том, чтобы человек был хозяином самого себя, своего тела, жил благополучно, «комфортно», сохраняя способность к автономным решениям. Все это они называют минимумом адекватного достоинству человека качества его жизни. Марсель как противник эвтаназии также аргументирует, обращаясь к идее достоинства человека. В Гарвардском университете он выступал с циклом лекций, посвященных как раз экзистенциальным основаниям достоинства человека. Так вот, его понимание достоинства человека, как и его телесности, совершенно другое, чем у тех, кто во имя свободы и качества жизни приветствует легализацию эвтаназии. По Марселю, в основе концепта достоинства человека лежит не отношение владения, способности распоряжаться своей жизнью и своим телом как вещью вплоть до прекращения их существования по своей воле, а внутренняя *сакральность* жизни человека. Причем эта сакральность, что очень важно, носит интересубъективный характер и не подлежит юрисдикции объективирующей науке, имеющей дело с вещной реальностью. Сторонник эвтаназии смотрит на свое тело как на вещь: износилось, перестало служить – может быть сознательно окончательным образом удалено, разрушено, «выброшено», подобно тому, как мы выкидываем на помойку сломанный стул. Та же самая стратегия рассуждений составляет базу для оправдания допустимости акта самоубийства. При этом другие люди, связанные с нами разными связями, в том числе и самыми интимными и глубокими, во внимание не принимается. Подобную позицию Марсель определял как метафизический «монадизм». Ее он находил, например, у такого любимого им писателя, как Марсель Пруст. По Лейбницу, монады – динамические единицы реальности, не имеющие «окон». Но, по Марселю, такое невозможно: мы как духовные существа не знаем и знать не можем, где кончаемся мы, а где начинается уже другой человек. В глубине, во внутреннем пространстве (Innerraum, говоря рильковским языком, который употреблял иногда и Марсель, написавший об австрийском поэте интересное эссе) мы свободно «перетекаем» один в другого. Интересубъективные связи реально существуют и более реальны, чем наше, «только наше» квазиизолированное тело. По Марселю, наше собственное тело насквозь одухотворено, будучи таковым «от начала» и «до конца» (причем, что важно, «концы и начала» под исчерпывающий вердикт

объективирующей науки попасть в принципе не могут). Марсель различал «тело-субъект» и «тело-объект». Такова феноменологическая констатация изнутри нашего внутреннего опыта, которым мы непосредственно обладаем. Я есмь мое тело, и я не есмь мое тело: эта антиномия тоже есть констатация нашего внутреннего опыта. Мое тело не есть вещь и потому оно сакральное. Сакральность – мера сверхвещного бытия, сверхвещной манеры быть. Доказать научно-принудительным образом, наподобие того, как доказывается в естествознании закономерная связь физических величин, сакральность тела и жизни мы не можем. Но это не означает, что она есть субъективная иллюзия, не имеющая к реальности отношения. Сакральность – это такой концепт, который по принципиальным соображениям не может быть полностью объективирован, что, однако, не умаляет его онтологического «веса». Агрессивность технократического мышления, набирающего обороты без должного контроля со стороны ответственного общества, всегда была объектом критической мысли Габриэля Марселя. Именно так обстоит дело и в споре об эвтаназии.

Философы левой ориентации, как, например, Сартр и Мерло-Понти, сами испытавшие в некоторых отношениях воздействие марселевских идей, в послевоенные годы отгораживались от него этикеткой «католического мыслителя». Это была политическая «наклейка», сигнализирувавшая представителям «прогрессивного лагеря», что перед ними «реакционер». После этого никакой содержательной полемики, выясняющей истину без предвзятости, уже не велось. Примерно так обстоит дело и сегодня. И поэтому мы вынуждены констатировать, что место Марселя в пространстве публичных дискуссий не отвечает его масштабу как мыслителя. В философии тоже ведь идут схватки «партий». И хайдеггерианцы, можно допустить такую гипотезу, не могут простить Марселю его сатирического выпада против их мэтра, философскую силу и значимость которого хорошо понимал не раз с ним встречавшийся французский философ. Я имею в виду в данном случае пьесу Марселя «Измерение Флорестан», которая, несмотря на предупреждения ее автора, увы, стала известной Хайдеггеру. У немцев, склонность которых к философской углубленности известна, видимо, не всегда в избытке чувство юмора. Марсель в комическом тоне представил в ней тех поклонников немецкого философа, которые

«тусуются» вокруг него и его имени, упиваясь его непонятным для непосвященных языком, нужным им для нагнетания чувства собственной философической значительности.

Так вот, возвращаясь к нашему сюжету: в позиции Марселя по отношению к жизни и экзистенции нет ничего специфически католического. Конечно, для него духовное наследие (*heritage spirituel*) христианства не пустой звук, и он ответственно философствует в его ауре. Но при этом остается по сути дела светским мыслителем, далеким от любой богословской ангажированности. Это и есть позиция христианского гуманизма в философии. Поэтому присутствие Марселя в нашем интеллектуальном пространстве утверждает эту позицию, без которой Европа как культурная и духовная идентичность просто невозможна.

Перейду к следующему вопросу, где ставится проблема братства, самого «духа братства», понимаемого как идеал, как предельное состояние: «любой человек в пределе может стать братом». Настоящим философом братства и был Габриэль Марсель. Для него «братское понимание» другого (*compréhension fraternelle*) является высшей целью и ценностью культуры, в том числе и философии. Все, что мы называем «ценностями» и «идеалами» имеет интересубъективную природу. Иногда, быть может, следуя за Вяч. Ивановым, он называл надежду *хоральной* реальностью. Хоральную природу имеет и братство. Воспринимая каждого человека как брата, мы обнаруживаем нашу интересубъективную природу: все мы участники одного «хора», выступающего на земле перед лицом неба.

Братство и свобода, как считает Марсель, связаны глубоко и позитивно: «Максимально свободный человек в то же время есть человек, в наибольшей мере исполненный духа братства» (*l'homme le plus libre est aussi le plus fraternel*)<sup>8</sup>. Братство освобождает от «духа абстракции», от высокомерной учености, от увлечения рассудочными нормами, скрывающими конкретную личность, уникальную индивидуальность каждого человека. Всякую функционально и утилитарно мотивируемую коммуникацию оно превосходит. «Братское понимание» людей и всего живого в «конкретной философии» Марселя выступает мерой подлинности призвания и художника, и философа. Подобный комплекс идей мы об-

<sup>8</sup> *Marcel G. La dignité humaine et ses assises existentielles. P., 1964. P. 191.*

наруживаем и в русской традиции религиозной философии, опирающейся на опыт великой русской литературы. Его актуальность несомненна, что становится особенно очевидным потому, что из трех общепризнанных после Французской революции идеалов, братство остается в наименьшей мере осмысленным философски.

Разовьем эти мысли несколько подробнее. Позиция Марселя, как я ее понимаю, состоит в том, что то, что мы называем идеалами человека, например свобода, равенство, братство, а также любовь, надежда, вера, на самом деле представляет собой не столько ментально присутствующее задание, в реальности в своей полноте не достижимое, сколько саму духовную реальность. Но речь при этом идет о столь глубоких ее уровнях, которые недоступны объективации в предметной конечной форме, а, следовательно – и для научной верификации. Однако их данность в духовном опыте несомненна. Такая несомненность, говорит Марсель, носит экзистенциальный характер: *l'indubitable existentiel*.

Восьмая лекция упомянутого мной гарвардского цикла лекций французского философа называется «Братство и свобода». В ней Марсель показывает, что распространенное представление о свободе рисует свободным того человека, который не имеет корней своего бытия, знает об этом и хочет быть таковым. Такова в самых общих чертах философия свободы Сартра, наиболее влиятельного философа Франции середины XX века. Марсель показывает, что философски ошибочно рассматривать свободу человека в качестве присущего ему атрибута (по схеме «вещь – свойство»). Например, Руссо считал, что человек рождается свободным, что свобода – атрибут человека, с самого рождения ему присущий. Гораздо глубже и прозорливее был Гёте, сказавший, что лишь тот достоин быть свободным, кто каждый час идет в бой за свободу. Свобода и братство – парадоксальные реальности, неразсторжимо связанные между собой, чего не понимает философ свободы сартрианского типа.

Братство – школа творческой свободы: оно живет в свободной открытости, являющейся условием взаимного духовного роста людей, связываемых этими узами. Братство освобождает. Освобождает, прежде всего, от «духа абстракции», от увлеченности отвлеченностями. Братство – это жизнь в единении изнутри и по доброй воле, позитивная связность людей в их взаимном синергичном духовном возрастании. Всякую нормативную, функци-

онально и утилитарно мотивируемую коммуникацию братство превосходит. В нем реализуется тот тип связи людей, который Марсель называл *le chez soi*, «у себя бытием», говоря гегелевским языком, который здесь как раз не является адекватным. А вот язык таких мыслителей и писателей, как В.В.Розанов, М.М.Пришвин или С.Н.Дурылин с его дневниками «В своем углу», мыслителей интимно-человеческого, семейно-духовного, можно сказать, круга здесь, напротив, вполне уместен. Но в отличие от указанных русских писателей Марсель – профессиональный философ, умеющий дать рефлексивно прописанный феноменологический «портрет» такого духовного явления, как братство. Иными словами, в теме братства мы, говоря о Марселе, снова встречаемся с русской культурной традицией.

Итак, свою подлинность, серьезность и глубину, говорит нам Марсель, свобода обретает в нашей устремленности к братству людей и всего живого. Здесь есть мостик к феномену жизни, к тому горизонту проблематизации, который мы, порой механически, именуем «экологической проблемой». Но прежде всего, конечно же, речь идет о братстве людей. Из триады идеалов, выдвинутых французской революцией, самым поверхностным и отвлеченным, относительным и условным является равенство. А два других образуют дружную, братскую пару: человек тем свободнее, чем просторнее открыт к братству людей. Однако всерьез и глубоко я могу считать братьями лишь тех, кто рожден от *одного отца*. Секуляризация сознания и культуры лишает идеал братства единого духовного отцовства, переводя его исключительно в модус условного как-если-бы-братства. Марсель подчеркивал, что создатели Декларации прав человека еще не порвали с религиозной верой окончательно, оставаясь скрытыми деистами, а поэтому свет трансцендентного родства и, значит, настоящего братства еще присутствует в их словах, мыслях, устремлениях. Но ведь этот прикровенный деизм превратился в открытый атеизм, что и привело, в конце концов, например, в философии Сартра, к карикатуре на свободного человека, для которого «ад – это другие». Марсель, как и Бердяев, Гвардини или Вяч. Иванов, осознавал, что гуманистическое освободительное движение не должно превращаться в «атаку на небо», если действительно стремится к подлинному обоснованию и утверждению достоинства человека.

Марсель не отвлеченно «философствовал» о братстве, дружбе и открытости человека к человеку и миру. Он все это практиковал в своей жизни, жизни философа, драматурга, музыканта и критика, не слишком любившего ввязываться в политические баталии, но и не избегавшего их тогда, когда это ему диктовала его совесть, обеспокоенное сознание. А для беспокойства было немало поводов. И я думаю, что мысли Марселя об этих «материях» всецело актуальны и сейчас. Не надо думать, что он жил в какую-то палеозойскую эру – он умер всего лишь 40 лет назад, и я хорошо помню того человека, который незадолго до его кончины взял у него последнее интервью. Это был Михаил Меерсон-Аксенов, эмигрировавший тогда через Францию в США. В этом интервью, на сегодняшний вкус слишком уж тесно вписанном в тогдашний политико-диссидентский контекст, Марсель сказал буквально такие слова: «Вот такой писатель, как Солженицын, представляется мне вполне моим братом»<sup>9</sup>. В данном случае он имел в виду открытый ко всем конфессиональным полюсам экуменизм своего католического выбора. Марсель чувствовал братскую близость со многими не-католиками – и с православными христианами, и с протестантами. У него было особое чувство братства с теми, кого преследовали власти. Такое чувство, конечно, питалось его чувствительностью к свободе, в данном случае в той ситуации, когда она оказывалась угрожаемой. Но при всем при том «анархистом», «антигосударственником» он, конечно же, не был: напротив, Бердяеву он казался даже слишком уж консервативно настроенным либералом.

В одном из заданных вопросов меня спрашивают: «*Каким образом человек переходит к исканиям?*». Как человек становится философом? Может ли им «*стать каждый?*»? Является ли философия делом общедоступным или же она – поприще людей «не от мира сего», «*далеких от общества с его языком и интуициями?*».

При ответе на этот вопрос общим рассуждениям я бы предпочел рассмотрение конкретного случая. В контексте нашей беседы интересно и уместно посмотреть, как и почему стал философом ученик одного парижского лицея по имени Габриэль Марсель. Ему не раз задавали сходные или близкие вопросы. Прежде всего, фило-

---

<sup>9</sup> Interview de Gabriel Marcel à M. Aksenov // Le messager orthodoxe. 1973. № 62–63–64. P. 48.

софия, как и любое дело, звучит в нас как голос *призвания*. Марсель так и говорит – *vocation philosophique*. В лицейские годы он колебался, ощущая в себе два призвания – к композиторской карьере, чему способствовало его серьезное отношение, можно сказать, любовь к музыке, с одной стороны, и увлечение философским поиском истины – с другой. В лицее Карно, где он учился, Марсель посещал класс философии. И в мемуарах выразительно рассказал о своем первом учителе философии, уроки которого глубоко запали ему в душу и вызвали уже неостановимую волну не просто интереса к занятиям философией, а то, что и было в полной мере осознано как «философское призвание». Учителя звали Колонна д'Истриа, это был человек физически обделенный судьбой, почти что карлик, но лицо его светилось «странным светом». Да, в людях по-настоящему преданных философии (в том, что лицейский учитель Марселя был именно таким человеком, сомневаться не приходится) есть некая «эзотеричность», что-то «странное». Юные души это моментально схватывают. И воздействие таких людей не может не быть сильным и благотворным. Марсель, записывая свои воспоминания на склоне жизни, не может припомнить каких-то особенных поразивших его мыслей своего учителя. Нет, говорит он, видимо, его преподавание по содержанию было примерно таким, каким оно и должно было быть по программе преподавания этого предмета в старших классах лицея. «Но, тем не менее, – пишет Марсель, – в первый же день после урока философии я объявил родителям, что теперь уже точно знаю, чего мне надо держаться: я буду философом»<sup>10</sup>. В те годы и в той ситуации быть философом однозначно означало быть профессором философии, получить диплом на право ее преподавания. Позже, придя к своей экзистенциальной философии, Марсель ясно осознает существенную проблематичность связи философского призвания с профессорским: ему откроется, что они далеко не совпадают, что это совсем не одно и то же, что вообще сам статус профессорства применительно к философии как поиску истины сомнителен. Действительно, преподают готовые дисциплины и по определенному плану и в определенной манере. А философия есть вольный поиск истины, совершаемый независимо ни от какой готовой дисциплины, ориентация на которую может не столько ему способствовать, сколько препятствовать.

<sup>10</sup> *Marcel G. En chemin, vers quel eveil? P., 1971. P. 61.*

Призвание ощущается человеком как освобождение от рутины и обыденности. Так пережил свое «посвящение» в философию и Марсель. Для того чтобы стать композитором, природных данных ему не хватило. Он не был столь амбициозным, чтобы при такой неуверенности идти по этому пути. В случае же с философией неуверенности не было. Напротив, возникло чувство легкости и свободы. Область, в которую он вступил, выступила для него со всем своим очарованием. Скучным ему не казалась ни одна часть курса философии, который тогда преподавался в лицее: «Везде распахивались неожиданные перспективы, везде я открывал, что то, что казалось само собой разумеющимся, *das selbst-verständliche*, на самом деле оказывалось полем увлекательных, волнующих вопросов»<sup>11</sup>.

Конечно, встреча с философией в лицее была уже подготовлена. Но не какими-то ранними философскими чтениями, а характерными ситуативными моментами жизни и судьбы Марселя. Еще совсем маленьким мальчиком он потерял мать. Когда, гуляя со своей тетей в парижском парке Монсо, он спросил у нее, куда же деваются умершие, то она бесхитростно ответила, что не знает. «А вот я, когда вырасту, узнаю!» сказал мальчик. Ситуация с рано умершей матерью и ставшей его мачехой ее сестрой значима и в другом плане, но в том же отношении: Марсель чувствовал свою *безвинную вину* перед отцом. Он знал, что, потеряв жену, его отец исключительно ради него женился на сестре покойной. Вот это событие и породило у него чувство безвинной вины: для отца брак этот был явно несчастлив. В детские годы в семье своей Марсель постоянно сталкивался с ситуациями напряженного диалога, когда взрослые, любимые и уважаемые им люди, оказывались стоящими на противоположных позициях, разделяли не сходящиеся между собой взгляды. Все это он не мог не ощущать как призыв к собственному мышлению, к творческому разбирательству своим умом и собственным опытом. Можно сказать, что уже с детства мир людей открывался Марселю как арена глубокого спора, как пространство диалога, но не в вялом и «пустоблагостном» значении этого слова, а в смысле «агона», настоящего интеллектуального поединка.

---

<sup>11</sup> *Marcel G. En chemin, vers quel eveil?* P. 61.



В людях, всецело преданных философии, есть, как я подчеркнул на примере учителя Марсея, некая «странность», как бы «эзотеричность». Но в то же время адепты философии безраздельно преданы идее разума. Связаны ли эти моменты и если «да», то как? Прежде всего, подчеркнем, что сама эта идея менялась в истории мысли. Декарт, всеми признанный основоположник философии Нового времени (модерна), считал, что разум доступен всем людям без исключения. К «ясности и отчетливости», учил он, способен разум человека как таковой. А значит, любой человек способен к философии, может в принципе стать философом. Кстати, слово «философия» в разные эпохи имело разные смыслы. Более того, можно сказать, что во все эпохи полисемия этого слова сопровождала его употребление. Укажу, для примера, на два значения этого слова в эпоху Просвещения. В XVIII в. во Франции слово «философ» понималось, исходя из традиции морально-политической гуманитарной мысли, опираясь во многом на образцы, задаваемые школами поздней античности. Писатели, ставшие подлинными «властителями дум», и получили тогда имя «философов». Но в Англии, да и не только там, «философия» в то же самое время и несколько ранее, понималась просто как «наука», «знание» (в собирательном смысле). Это мы видим и по знаменитой книге Гердера («Идеи к философии истории человечества»). Об этом говорил и Гегель, пытавшийся переосмыслить это слово в соответствии со своим пониманием его и разума в целом. Многозначность, уж точно неоднозначность, этого понятия сохраняется и сегодня. И важно, что в принципе это не мешает интеллектуальной жизни: человек должен уметь работать с такими неоднозначными понятиями, без них нет гуманитарной культуры. Здесь требуется то, что называется вкусом, тактом, интуицией. Философия – это особая культура, близкая и к искусству и к научному разуму, но не совпадающее с ними вполне, не исчерпываемое ими. Задача не в том, чтобы придумать еще одну ее дефиницию, а чтобы плодотворно практиковать философскую культуру в жизни, в нашей особой ситуации.

Теперь я отвечу на такой вопрос: *«Какие минимальные речевые условия требуются для того, чтобы философия понималась не только как дело специалистов, но и как особая практика, объединяющая “я” и другое?»*. Я уже говорил, что расслоения

единого пространства понимания, объединяющего философа и не-философа («других»), можно избежать, если философ научится говорить обыкновенным человеческим языком без излишнего терминологического аппарата, практикуя художественную сократическую манеру артикуляции своего слова. Я добавлял также, что для этого нужно, чтобы философская мысль трогала и пробуждала не только интерес ума, но захватывала и сердца людей. Марсель, идя по этому пути, обновил философию и вызвал несмолкающий и по сей день отклик среди самых разных людей разных стран. Я также показал, что ему в этом помогло его драматургическое призвание, дар мыслить диалогически, персонажами, выступающими независимыми от своего автора. И, наконец, последнее: Марсель практиковал ту философию, которую демонстрировал и развивал в своих книгах. Мы справедливо говорим о нем как о философе диалога, но диалог был практикой его повседневной жизни, а не только сюжетом его теоретического дискурса. Вот все это и означает, что тезис о философии как *образе жизни* философа был у него фактом не только его теоретической мысли, но и всей его жизни. Все эти черты манеры философии быть в мире можно обозначить как ее *экзистенциальный тонус*. Научный дискурс и тем более – квазинаучный экзистенциально пуст и атонален. «Солома слов», – говорил о таких философических упражнениях Лейбниц, предупреждая о том, чтобы их не принимали за суть самих вещей. «Теория, мой друг, сера, а древо жизни вечно расцветает», – говорил Гете. Марсель же нередко говорил, что вербальная диалектическая машина, отточенная веками тех самых диспутов, о которых тот же немецкий поэт сказал, что они «ведутся словами», увы, одними лишь словами, часто вращается вхолостую, не отвечая на глубокие требования человеческого духа. Этой манере академического или даже псевдоакадемического педантизма<sup>12</sup> противостоит философия как образ жизни, философия как поиск, выражаемый с характерным экзистенциальным тонусом обычным человеческим языком, но ярко и убедительно, и поэтому не могущий не захватывать «других», раскрывая посильным образом саму суть дела.

<sup>12</sup> Наблюдательные и остроумные де Гонкуры давно заметили, что лучше все что угодно, чем «тусклая академичность» (*Гонкур Эдмон и Жюль де*. Дневник. Т. 1. М., 1964. С. 36).

В последнем вопросе говорится о *«суррогатах духовного пути»*, которые предлагаются массовой культурой. В нашу эпоху критерий подлинности/суррогатности крайне важен: ведь пространство «контентов» необычайно расширилось и стало доступным машинному манипулированию и трансляции. Концепт подлинности был выдвинут на авансцену экзистенциалистской «волной». Подлинность – псевдоним творческой оригинальности. «Вещи» изначальные, творческим усилием достигнутые, подлинны. «Поддельны» (неподлинны) имитации, копии, подражания. У нас поры «тела» культуры основательно закупорены вторичным и третичным окологкультурным материалом. Мало подлинного, настоящего, того, что достигается глубокой работой и опирается на великие традиции. Акцент на подлинности, на возрождении духа творческой активности возник в философской мысли тогда, когда европейская цивилизация стала массовой, и научные знания в их популярных версиях пропитали сознание рядового европейца. Ярко и значительно это случилось в творчестве Ницше. Его критика научно-индустриальной цивилизации остается значимой и по сей день. Вспомним, как выразительно писал он о господстве «реактивных талантов», о том, что первые места в культуре занимают второсортные «вещи», что органические силы духа тонут под тяжестью сил механических, в автоматизмах цивилизационного процесса.

Кьеркегор и Ницше подняли на предельно возможную высоту ту самую экзистенциальную волну, новый всплеск которой пришелся на годы, следовавшие за Первой мировой войной. Это не было простым совпадением: разразившийся тогда катаклизм отрезвил европейскую мысль. Она сумела проститься с благодушным идеализмом и либеральным прогрессизмом. Возникли философии, которые мы знаем под именами Хайдеггера, Ясперса, Марселя. И во всех них «подлинность», явно или не слишком явно, играет ключевую роль.

Износ экзистенциалистской «волны» имел место. Но его преувеличили. Стремление к подлинности, к «самим вещам» неустранимо из философии как культурного дела, как духовно-интеллектуального предприятия, нацеленного на обновление самосознания человека в его бытии-в-мире. Пьер Адо сам своим пониманием философии как «духовных упражнений» заставил нас вновь с вниманием отнестись к этой «волне». Мы не можем предугадать

конкретные формы современного бытования философии как образа жизни. Но мы можем понять значительность понимания философии, оценивающего теоретический философский дискурс его функциональной ролью в осуществлении философии как образа жизни. Речь, конечно, идет о «*совершенной*» жизни (у нее много имен и синонимов: правильная, благая, высшая, достойная, гуманная, наилучшая, истинная, подлинная жизнь и т. д.).

Философия не есть частная наука. Она *целостна* по сути своей точно так, как и сама жизнь. Практиковать всей жизнью своей можно только религиозную веру и философию. Поэтому философия соразмерна не только жизни, но и религии: в этом существенный момент тезиса о философии как образе жизни, представляемого системой «духовных упражнений». Религия, жизнь, философия – соразмерны друг другу. И эта соразмерность обусловлена тем, что все они движимы единым *духом*. Так или иначе это чувствовали все, основательно занимавшиеся философией. «Религия, – говорил Гердер, – всегда была первой и последней философией»<sup>13</sup>. Творчество Габриэля Марселя питается именно этим триединым духом и тем самым указывает нам на продуктивный путь философской мысли в наше время.

Философию нередко и не без оснований считают соперницей религии, даже ее смертельным врагом. Но это ничуть не отменяет их внутреннего сродства и сущностной близости. Философия проявит чувство такта, если не будет вмешиваться в дела религии, не будет пытаться вести с ней спор на якобы одном поле. И тогда она сделает, на наш взгляд, правильный выбор, обратив все свое внимание на *жизнь*: здесь, в обновлении *философии жизни*, нам видится будущее философии.

---

<sup>13</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 112.

## Содержание

Предисловие .....	3
Урок Руссо .....	5
Время и слово в мемуарах Шатобриана .....	10
Франкофоб Франсуа Везен и германofilка Жермена де Сталь: к правдивой истории франко-германского философского диалога.....	26
Историко-философская концепция Александра Кожева .....	40
Пьер Адо и экзистенциальная философия .....	58
Мен де Биран и Габриэль Марсель .....	66
Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне.....	83
Восприятие творчества Габриэля Марселя в России .....	95
Актуальность философской мысли Габриэля Марселя.....	106

Научное издание

**Визгин Виктор Павлович**  
**Очерки истории французской мысли**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 25.04.13.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 6,97. Тираж 500 экз. Заказ № 010.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.gas.ru/arhive.htm>

## Издания, готовящиеся к печати

1. **Динамика взаимодействия внутренних и внешних факторов и вектор развития российского общества [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *В.Н. Шевченко*. – М.: ИФРАН, 2013. – 233 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0237-9.**

Монография посвящена философскому осмыслению влияния внешних факторов на выбор современной Россией стратегического вектора развития. В работе дается анализ целей информационной политики Запада в отношении России, показываются возможные последствия для России, следующие из теории «конца пространства», предлагается оригинальная версия понимания такого специфического явления как «русское чудо» и его роли в российской истории.

Монография предназначена для научной общественности, для всех, кого интересуют новые глобальные вызовы и угрозы России в XXI веке, оценка адекватности ответов на них со стороны российского общества и власти.

2. **История философии. № 18 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. *Л.Б. Карелова*. – М.: ИФРАН, 2013. – 315 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.**

В данном номере журнала представлены как исследовательские статьи, так и переводы фрагментов философской классики с японского, фарси и арабского. Раздел «Индийская философия» посвящен проблемам субъекта, буддийской логики, сравнения монистических парадигм, сохранения энергии как ценностной установки традиционных обществ. Авторы раздела «Дальневосточная философия» рассматривают вопросы понимания философии в незападных культурах, древнекитайской протологике, японской трудовой этики. Основные темы раздела «Арабо-мусульманская философия» – политическая мысль ислама и реконструкция философских смыслов в средневековой персидской поэзии.

3. **Философия науки. – Вып. 18: Философия науки в мире сложности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: *В.И. Аршинов, Я.И. Свирский*. – М.: ИФРАН, 2013. – 308 с.; 20 см. – 500 экз. – ISSN 2225-9783.**

Ежегодник посвящен всестороннему обсуждению проблемы сложности, рассматриваемой как междисциплинарный и трансдисциплинарный вызов науке и философии XX в. Данная проблема является центральной в концепциях автопоэзиса Варелы и Матураны, в теории социальных систем Н.Лумана, в развитии конвергентных технологий, в понимании генезиса инноваций, а также в обсуждении индивидуации технических объектов, предложенной Ж.Симондоном. Причем такой перечень можно продолжать. Поскольку проблема сложности многомерна, она нуждается в обстоятельном рассмотрении с точки зрения взаимосвязанных онтологических, исторических и методологических перспектив.

**4. Этическая мысль. Выпуск 13 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. А.А. Гусейнов. – М. : ИФРАН, 2013. – 270 с. ; 20 см. – 1 000 экз. – ISSN 2074-4870.**

В 13-й выпуск «Этической мысли» включены тексты, посвященные общетеоретическим, историко-этическим и нормативно-этическим проблемам. Здесь анализируется соотношение морали и религии, этики и теологии, исследуется специфика морального мотива, предлагается особый – агагологический подход в этике. В историко-этическом разделе представлены различные аспекты этики Аристотеля, Спинозы, Шафтсбери и Ницше. В нормативно-этической части рассматривается феномен самопожертвования, проблематизируются понятия добродетели и порока. В этой части также представлена история отечественной прикладной этики. Публикуемые в выпуске статьи Д.Соломона и К.Миллера подготовлены на основе докладов, представленных на конференции «Этика и вызовы секуляризма» (Нотр-Дамский университет, США, 2012 г.).